

JIHOČESKÁ UNIVERZITA V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH

Pedagogická fakulta

Katedra společenských věd

ČLOVĚK A KULTURA JAKO STRUKTURÁLNÍ PROBLÉM

HUMAN AND CULTURE AS A STRUCTURAL PROBLEM

diplomová práce

Vypracovala: Kateřina Ondrůjová

Vedoucí práce: doc. PhDr. Miroslav Sapík, Ph.D.

České Budějovice 2008

Anotace

Odpověď na základní antropologickou otázku: „Kdo je člověk?“ není jednoduchá. Objasnění lidské existence totiž vyžaduje hlubší zamyšlení nad tím, co člověku umožnilo vymanit se ze světa přírody a učinilo z něj unikátní bytost.

Skutečnost, že člověk představuje dvojdimenzální bytost, rozdělila vědce studující lidský druh do dvou táborů. První linii představují přírodovědně orientovaní vědci, kteří reprezentují fyzickou (biologickou) antropologii a předmětem svých výzkumů učinili lidský organismus. Druhou, společenskovědně orientovanou linii výzkumů, reprezentují kulturní (sociální) antropologové, studující člověka jako tvůrce a současně produkt kultury.

Cílem mé diplomové práce je vedle popisu vývojových proměn pojetí člověka a kultury také snaha sjednotit nejvýznamnější poznatky, kterých bylo v této oblasti dosaženo, do ucelené podoby. Představitelé rodu Homo v průběhu své evoluce vytvořili kulturu, díky které člověk zahájil evoluční pouť, při níž zásadním způsobem změnil tvář naší planety i svoji vlastní přirozenost. Kultura umožnila člověku podnikat neuvěřitelné kroky a pronikat do „tajů“ nejen naší země. Na druhou stranu však kultura představuje destruktivní faktory, které vedle naší modré planety ničí i lidstvo samotné.

Diplomová práce, jež je zasazena do kontextu sociální a kulturní antropologie, bude prostřednictvím komparativní metody, kdy budu srovnávat vlastní poznatky získané studiem prací týkajících se daného tématu s citacemi jiných autorů, směřovat ke zmapování tří hlavních částí, do kterých je diplomová práce rozdělena.

První část diplomové práce je věnována člověku jako strukturálnímu problému, který řeší filozofický výklad pojmu člověka ve vztahu k dějinám evropského filozofického myšlení. Následuje kultura jako strukturální problém, jež se zabývá historickými kontexty tohoto pojmu v souvislostech kulturní antropologie. Text diplomové práce řeší i několik dějinně vzniklých definic filozoficko-kulturologického zaměření. Poslední část se týká člověka a kultury jako strukturálního problému. Analytickou metodou posuzuji jeden z mnoha antropologických přístupů ve své aplikované podobě. Strukturalismus v textu diplomové práce je koncipovaný jako metoda antropologického výzkumu.

Annotation

Finding an answer to the basic anthropology question: „Who is man?“ is not easy. To clarify the reason for human existence one needs to think profoundly about what had made it possible for humans to liberate themselves from the world of nature and become unique among all creatures.

The fact, that man is a two-dimensional being, has divided scientists, who study the human race, into two groups. The first group is represented by natural scientists, who describe the physical (biological) anthropology and who have made the human organism the subject matter of their research. The second group of scientists, focusing on socio-scientific research, is represented by cultural (social) anthropologists, who study man as the creator and at the same time the product of culture.

The aim of this dissertation is – in addition to an attempt to describe the evolutionary changes of the human and culture concept – to present the findings, which have been recorded in this field so far, in a coherent and consistent way. During the evolution, members of the Homo family created a culture, which consequently was the reason why the man set out on a journey of development, changing our planet as well as his own nature. The cultural system has enabled the humans to undertake incredible journeys into the “mysteries” of the Earth. However, there are other cultural factors destroying our Blue Planet, as well as the mankind itself.

In order to map out the three main sections of this dissertation, set in the context of social and cultural anthropology, I shall be using a comparative method while revising my own knowledge, gained from studying works on the same subject matter with other authors’ quotations.

The first part of my dissertation thesis is dedicated to man as a structural problem, solving the philosophical notion of humans in relation to the history of European philosophical thinking. This section is followed by culture as a structural problem, which deals with the historical context of this notion in relation to the field of cultural anthropology. Furthermore, several historical definitions of philosophical-culture are solved in this thesis. Last part deals with the problem of man together with culture being a structural problem. Using an analytical method I look into one of the many anthropological approaches in its applied form.

Structuralism in the dissertation text is drawn as an anthropological research method.

Mé poděkování za pomoc, ponaučení i kritiku patří mnoha lidem. Především pak vedoucímu diplomové práce panu doc. PhDr. Miroslavu Sapíkovi, Ph.D. za odborné vedení, cenné rady, připomínky, trpělivost a lidský přístup při zpracování diplomové práce.

Můj dík patří i celé Katedře společenských věd, kde jsem poznala pedagogy, díky nimž jsem se mnohé naučila.

Na tomto místě chci zmínit také svoji rodinu, která mi umožnila studovat a byla mi vždy nápomocna a oporou.

Prohlašuji, že jsem předkládanou diplomovou práci na téma: „Člověk a kultura jako strukturální problém“ vypracovala samostatně na základě uvedené literatury a pokynů vedoucího diplomové práce.

V Českých Budějovicích 12. dubna 2008

.....
Kateřina Ondrůjová

Prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění souhlasím se zveřejněním své diplomové práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách.

V Českých Budějovicích 12. dubna 2008

.....
Kateřina Ondrůjová

Obsah

1. Úvod.....	9
2. Vymezení pojmu člověk a různé pohledy na něj.....	13
2.1 Člověk z pohledu antiky.....	14
2.2 Studium člověka ve středověku.....	18
2.3 Novověký pohled na člověka.....	20
2.4 Člověk 20. a 21. století.....	23
3. Pojetí kultury v dějinách lidské společnosti.....	25
3.1 Antropologický pojem kultura.....	28
3.2 Pojem kultura z hlediska filozofie.....	30
3.3 Studium kultury v antropologii.....	32
4. Člověk a kultura jako strukturální problém – pojetí, zdroje a východiska.....	35
4.1 Pojetí strukturalismu.....	35
4.2 Vývoj strukturalismu.....	37
4.3 Zdroje strukturální antropologie.....	38
4.4 Východiska strukturální antropologie.....	41
5. Lévi-Straussova vize strukturální antropologie.....	44
5.1 Člověk jako tvor inteligentní.....	44
5.2 Pojetí antropologie Lévi-Straussem.....	46
5.3 Přírodní národy.....	47
5.4 Teorie binárních protikladů.....	52
5.5 Neolitický paradox.....	53
5.6 Metafora domácího kutilství.....	56
5.7 Přínos Lévi-Strausse.....	59
6. Závěr.....	61
7. Conclusion.....	65
8. Seznam použité literatury.....	69

1. ÚVOD

Kultura, která kvalitativně představuje nový způsob adaptace člověka k vnějšmu prostředí, zásadním způsobem změnila evoluční osud rodu Homo. V průběhu dějin lidstva vzniklo široké spektrum způsobů života sdílených a předávaných členy různých společností. Studium kulturní rozmanitosti lidstva se zabývá kulturní antropologie. Současná sociální a kulturní antropologie představuje srovnávací disciplínu, která studuje vznik, vývoj a fungování kulturních systémů v čase a prostoru. Základem výzkumu však zůstává to, že antropolog by měl určitou dobu žít mezi příslušníky studované kultury, aby pronikl k podstatě zvyků, norem a hodnot, které tvoří kulturní gramatiku dané společnosti.

Během vývoje sociální a kulturní antropologie vzniklo mnoho škol a směrů, které z různých úhlů pohledu řešily problém studia člověka v kontextu kultury. Prostřednictvím terénních výzkumů bylo získáno velké množství empirických dat, která antropologové zasazují do širšího teoretického rámce a prezentují je v souladu s výchozími paradigmaty své vědy. Studium člověka a kultury však není omezeno pouze na antropologickou veřejnost, neboť v současném světě je každý z nás vystaven konfrontaci se světem cizích kultur a vytváří své vlastní alternativy transkulturní komunikace.

Názory na lidskou podstatu jsou různé. Domnívám se, že všeobecně by se ale daly shrnout na dva základní. První je, že člověk a jeho myšlení se formuje až v průběhu jeho života. Protože se tento život odehrává v kulturním kontextu, je možné takto vzniklou osobnost vysvětlit pomocí sociálních činitelů. Lidé jsou tabula rasa, do níž se otiskuje dané sociální prostředí. Tento názor sice připouští existenci několika vrozených pudů (např. sex, pocit hladu), jež jsou však nevýznamné. Pro uspokojení těchto potřeb bylo založeno několik lidských institucí, ale můžeme říci, že žádné jiné duševní sklony kulturu neovlivňují. Kultura není tedy výrazem vědomí, ale vědomí je výrazem kultury a společenské činnosti.

Naproti tomuto podle druhého názoru člověk mnoho vrozených vlastností nemá a důraz je kladen spíše na pasivní stránku lidské osobnosti vzhledem ke kultuře. Všichni představitelé tohoto pojetí lidské podstaty se shodují na tom, že lidské bytosti nejsou zpočátku pouze nějaké kusy hlíny, kterým dá určitý tvar až nějaká kultura. Uvažují spíš naopak, že lidstvo je předem zformováno, má určité

trvalé a neovlivnitelné vlastnosti a jakousi vnitřní předurčenost a celistvost. Ačkoliv kultura může tyto vrozené znaky pozměnit, nemůže se jich zbavit úplně. Kultura tak musí vzít v potaz všechny lidské sklony a přizpůsobit jim svůj vlastní chod. Kultura tedy může člověka svým způsobem utvářet, ale na druhou stranu vrozené lidské potřeby a předpoklady zase utvářejí kulturu.

Homo sapiens, do kterého my lidé patříme, je jednotný druh. Jednoznačně můžeme říci, že mezi obyvateli určitých oblastí světa existují fyzické rozdíly, ale to nevyklučuje skutečnosti, že rozdíly mezi různými skupinami ve stejné oblasti mohou být mnohokrát větší. Existují rozdíly v barvě pleti a vlasů, ve tvaru nosu a velikosti hlavy. Přes toho všechno nejsou rasy nijak vnitřně jednotné, stejně jako rasové znaky nejsou omezovány pouze na ty skupiny, pro které jsou údajně typické. Tělesné znaky jednotlivých skupin se z různých důvodů postupně smísily a prostřednictvím obchodu, válek i pouhého cestování se jejich chromozomy rozšířily daleko za hranice jejich údajného domova. V důsledku tohoto nemůžeme hovořit o hranicích jednotlivých ras či sestavit nějaký seznam znaků typických pro tu či onu rasu.

Žádný důkaz toho, že by duševní či citové vlastnosti měly něco společného s rasovými rysy, neexistuje. Tvrzení, že určité rasy a skupiny ztělesňují určité vrozené duševní vlastnosti, se tedy nezakládá na žádných faktech. Jestliže však chceme porozumět rodu Homo sapiens či lidským společnostem, musíme brát v úvahu, že existuje něco jako lidská přirozenost, jež se skládá z různých znaků. Vedle tohoto stojí tvrzení, že veškeré lidské zkušenosti a utváření člověka mají kulturní podstatu. Všichni příslušníci rodu Homo sapiens mají určitou základní lidskost, ale není jasné, co právě tuto tvoří. Nelze tedy říci, že je plně formována danou kulturou, neboť kultury se od sebe navzájem liší mnohem víc, než se od sebe liší jednotlivé osobnosti, cíle, naděje či obavy.

V našem životě se setkáváme s různými skupinami lidí, jejichž kultura se od naší značně liší. Jakmile jsme však schopni překonat jazykovou a vyjadřovací bariéru, spatřujeme mezi nimi lidské typy, které známe celý život. Jsme schopni ztotožnit se s jejich hodnotami a názory a pochopit jejich pocity a problémy. Nemůžeme jim sice porozumět zcela dokonale, protože rozdíly mezi námi jsou příliš velké a my pro ně budeme vždy cizinci. Ale když to tak vezmeme, každý z nás občas nerozumí ani sám sobě, natož pak ostatním lidem.

Domnívám se, že existuje určitá lidskost, která spojuje všechny lidi do jedné skupiny, ale její studium je komplikováno tím, že se lidským rysům přisuzují genetické či přírodní vlivy. Mnoho antropologů se domnívá, že tyto rysy lidského chování, které sdílí většina lidí na světě, mají biologický původ. Zapomínají však na skutečnost, že existuje jakási střední cesta mezi přirozeností a výchovou, díky které obecné společenské vlastnosti pocházejí ze společné lidské zkušenosti a ze života ve stejném druhu těla. Tím, že se příliš soustředíme na kulturní rozdíly, často přehlízíme ty lidské rysy, jež jsou shodné.

Usuzuji tedy, že velká část lidských vlastností pramení z lidských životních poměrů na Zemi. Biologičtí činitelé, jež do těchto poměrů zasahují, nejsou v žádném případě otázkou instinktu či dědičných předpokladů k určitému chování, ale záležitostí těla jakožto nástroje se všemi jeho schopnostmi a nedostatky. Lidská osobnost je skutečně z velké části výsledkem zkušeností, učení a socializace v určitém druhu prostředí. Mezi různými typy prostředí ale existují podobnosti, kterým lidstvo vděčí za svoji jednotnost.

Druh *Homo sapiens* má své společné předky a základní genetické vybavení a ve všech svých obměnách je nositelem kultury a jazyka. I přes rozdílnosti v kultuře a jazyce má však lidstvo na celém světě některé rysy stejné. Např. inteligence přináší lidem výhody i nevýhody. K výhodám patří bohatství, kterým nás obdařuje kultura. Negativní stránkou je naše vědomí vlastního já jako nezávislé entity, která je omezována svým vlastním tělem a oddělena od všech ostatních lidí.

Vědomé zpředmětnění vlastního já s sebou přináší rozdělení sociálního světa na já a jiní. Takovéto rozdělení provádějí děti, když si začnou uvědomovat, že matčino tělo je odděleno od jejich vlastního. To, jak symbolizujeme vlastní já a jaké mu dáme pojetí sebe sama, se liší v závislosti na jazyce a kultuře. Bez ohledu na to, jak je já vyjádřeno v jazyce, o oddělení vlastního já od ostatních vypovídají skutečnosti jako je např. bolest někoho jiného, kterou my necítíme nebo smrt někoho jiného, přičemž my žijeme dál. Jako výsledek vnímavého myšlení je já součástí lidského vědomí a zdrojem naší primární osamocenosti, současně však je také hlavním zdrojem lidské sociability, kdy se lidé snaží vlastní osamocenost překonat stykem s ostatními lidmi.

Všichni lidé, ve všech společnostech, mají určité pojetí toho, kdo a jací jsou, kdo a jací jsou ostatní lidé a jaké je lidstvo jako takové. Všechna tato pojetí jsou možná mylná, ale umožňují nám vytvořit si pevný náhled na každodenní život. K pojetí vlastního já a jiných nedojde každý člověk sám o sobě, ale řídí se podle vzorů, které nabízí jeho společnost.

2. VYMEZENÍ POJMU ČLOVĚK A RŮZNÉ POHLEDY NA NĚJ

Hledání odpovědi na otázku: „Kdo je člověk?“ má své kořeny v dávné minulosti. První vysvětlení původu člověka jsou spjata s iracionálním světem bájí, mýtů a magie, kdy často kladou důraz na výklad vzniku světa, společnosti i jedince.

Typickým rysem, který prostupuje mytologické výklady vzniku člověka, je vřelý vztah k rostlinám nebo vidění živočišných předků v určitém zvířeti. Vedle rostlin a zvířat odvozovali naši předkové svůj původ také od nebeských těles či hlubin země. Velký vliv na to, od čeho přírodní národy¹ odvozovaly svůj původ, měl zřejmě způsob jejich obživy.

V důsledku toho, jak se člověk vyčleňoval ze světa čisté přírody, se postupně proměňoval i výklad vzniku člověka a kultury. Lidé přestali vázat svůj původ ke světu přírody a genezi člověka vysvětlovali na základě aktu stvoření prostřednictvím nějaké nadpřirozené božské síly.

„Představa hlíny jako základního stavebního materiálu, ze kterého byl stvořen první člověk, se uplatnila také při výkladu odlišnosti barvy pleti lidských kmenů. V různých mýtech se můžeme setkat s názorem, že bohové při stvoření bělochů použili bílý jíl, černochů černou půdu a načervenalá barva pleti má původ v egyptské červené hlíně. Jako pojiva bohové užili krve různých zvířat, což se bezprostředně promítlo do povahových vlastností jednotlivých lidských pokolení.“²

Vedle mytologických výkladů počátku se u starověkých kultur setkáváme i s pokusy pochopit vznik a vývoj člověka na racionálních základech. Zásadní zvrát v přístupu k lidskému organismu je spjat s antikou, už v některých starověkých státech můžeme sledovat postupný růst zájmu o výzkum fyziologie a morfologie

¹ Přírodní národy – obecně řečeno jde o společnosti, které svůj vztah k přírodě promítají do veškeré své společenské aktivity, a to jak v oblasti ekonomické, tak i sociální, kulturní a politické. Z antropologického hlediska se takto označují společnosti, které jinak nazýváme společnostmi primitivními, společnostmi preliterárními. V dnešní době tyto národy postupně mizí ze světa a uchovávají se pouze na několika nejzazších místech naší planety (Amazónie, Filipíny, Nová Guinea a některé oblasti Afriky a Austrálie). Podle Lévi-Strausse je charakterizuje nejdůvěrnější obeznámenost s daným biologickým prostředím, vášnivá pozornost, která se mu věnuje a přesné znalosti vztahující se na toto prostředí. Jejich duchovní svět je natolik pozoruhodný, že se stal velkým zdrojem inspirace pro moderní evropské umění.

² Soukup, V. *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinim, 2004, s. 21.

člověka. Toto je spojováno zejména s lékaři, kteří vedle základů medicíny, položili i základy fyzické antropologie.

2.1 Člověk z pohledu antiky

Starověcí Řekové zpočátku přejímali znalosti z různých oborů, názory na okolní svět a lidský organismus od asijských a afrických kultur. Náboženskou a mytologickou interpretaci světa však brzy opustili a přírodní jevy se snažili vysvětlit na základě empirie. Při studiu člověka se opírali o poznatky filozofie. Vysvětlit poruchy zdraví se Řekové snažili na základě uceleného systému ověřených poznatků. Základ výkladu vzniku nemocí i života tvořila představa, že „[...] *mikrokosmos člověka je součástí makrokosmu nebes a celého vesmíru*“³. Cílem lékařů proto bylo poznat příčiny a důsledky působení přírodních zákonů na lidský organismus a obnovit původní soulad člověka s přírodou, který byl onemocněním porušen.

Řecké lékařství a ustanovení základů přírodovědy ovlivnil zejména antický atomismus a učení o základních elementech. Tvůrcem učení o základních elementech byl filozof a lékař Empedoklés z Akragantu (asi 490–430 př. n. l.). Omezil veškerou mnohotvárnost věcí na čtyři elementy (živly), které se vzájemně mísí a jsou sjednocovány silou Lásky a rozdělovány silou Nenávisti. Jsou to země, voda, vzduch a oheň. Vrcholným představitelem atomismu byl Démokritos z Abdéry (asi 470–360 př. n. l.). Základní částice světa nazval atomy. Tyto jsou dále nedělitelné, hmotné a neměnné částice hmoty pohybující se v prázdném prostoru.

Evropská medicína a anatomie se v 6. a 5. století př. n. l. zrodily na lékařských školách v Krotónu a Akragantu. Jejich největší rozkvět je spjat s Alkmaiónem z Krotnu (570–500 př. n. l.), který na základě pitev zvířat položil základy empirické anatomie. Zvláštnost lidského rodu vidí v tom, „*že se člověk liší od ostatních živočichů tím, že jediný chápe, kdežto ostatní jen vnímají, avšak nechápou* [...]“⁴. Své antropologické úvahy opírá o filozofii Pythágora, jehož myšlenku světové harmonie, přenesl na lidský organismus. Podle Alkmaióna zdraví

³ Soukup, V. *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum, 2004, s. 25.

⁴ Sobotka, M. *Zlomky předsokratovských myslitelů*. Praha: SPN, 1962, s. 44.

souvisí s udržení rovnováhy sil vlhka a sucha, chladu a tepla. Jakmile je tato rovnováha porušena, přichází nemoc.

V 5. a 4. století př. n. l. vznikaly iónské lékařské školy, z nichž je nejznámější kójská lékařská škola. Jejím nejvýznamnějším představitelem je Hippokratés z Kóu (460–377 př. n. l.), který stejně jako Alkmaión nahradil spekulaci empirií a své hypotézy ověřoval pozorováním.

Hippokratés ve svém díle spojil Empedoklovo filozofické učení o čtyřech základních živlech s teorií o tělesných tekutinách, které působí na lidské zdraví a určují temperament každého člověka. Temperament je dán převahou jedné ze čtyř základních tekutin, které obsahuje lidské tělo. Jsou to krev, sliz, světlá a černá žluč. Normální stav lidského organismu závisí na správném poměru těchto tekutin a působení vnějšího prostředí. Porušením rovnováhy může dojít k onemocnění, jehož příčiny lze odhalit pouze empirickým zkoumáním. Léčba, při které prosazoval zásadu přinášet užitek a neškodit, měla obnovit původní přírodní harmonii.

I přes to, že se Hippokratés dopustil řady omylů, ovlivnil další vývoj studia a léčby lidského organismu, neboť empirickým pozorováním a komplexním vyšetřením organismu oddělil medicínu od náboženství.

Přibližně ve stejné době vznikla díla autorů, kteří reprezentují různé školy. Tyto práce spojuje snaha o vysvětlení zákonitostí, které platí ve vztahu člověka k přírodě. Přirozenost člověka je chápána ve smyslu přírodní filozofie jako existence v rámci trvale platných přírodních zákonů.

Problematikou člověka jako živočišného druhu a jeho biologické minulosti se zabývali i řečtí filozofové. Věnovali se principům lidského myšlení (logika), mravnímu jednání (etika), postavení člověka v přírodě (fyzika) a univerzu (metafyzika).

Řecká filozofie, jejíž počátky jsou spjaty především s díly představitelů milétské školy (Thales z Milétu, Anaximandros, Anaximénés), se zrodila jako protiklad k mytologickému výkladu světa. Tito již v 6. století př. n. l. formulovali problematiku studia příčiny a základu bytí a vývoje jsoucna. V pracích těchto filozofů převažují ontologické otázky. Jejich snahou však bylo postihnout základ a princip všeho bytí. Proto usilují o spojení kosmologie a ontologie s antropologií.

Posun zájmu od studia přírody k antropologickým otázkám je spojen se sofistickou filozofií, která v průběhu 5. a 4. století př. n. l. učinila předmětem

zkoumání člověka a principy lidského myšlení. Člověk je chápán v opaku k přírodě jako tvůrce i míra všech věcí. Při řešení antropologických otázek poukazují na dichotomii mezi tím, co je dáno neměnnou přirozeností („fýsis“) a tím, co bylo stanoveno lidským zákonem („nomos“), kdy nomos zvýrazňuje člověka, protože ho činí tvůrcem a zároveň produktem společnosti a kultury.

Jádro filozofické antropologie tvoří podstata člověka a smyslu lidské existence. Jejich problematiku rozpracoval Sókratés, rozvinuli sofisté a Platón a dovršil Aristotelés. Na rozvoj antropologického myšlení tohoto období měla vliv athénská Akademie, kterou založil Platón (427–347 př. n. l.), jež svými díly ovlivnil výklad člověka a přírody v evropské filozofii.

První velké shrnutí poznatků o člověku uskutečnil až Aristotelés ze Stageiry (384–322 př. n. l.), který též jako první uvedl pojem antropologie do širšího kontextu filozofického studia člověka, společnosti a přírody. Pohlížel na člověka jako bytost biosociální. Vyjádřil tak ustanovení disciplín, které dnes označujeme jako kulturní a filozofická antropologie. Aristotelovo pojetí antropologie jako disciplíny, která při studiu člověka využívá společenských i přírodních věd, se výrazně projevilo ve snaze zařadit člověka jako společenského živočicha („zoon politikon“) do systému přírody.

„Aristotelés pohlížel na živočišný svět jako na ontologickou gradaci, kde člověk stojí nejbliže k prvotnímu hybateli.“⁵ Pod vlivem Platóna formuluje teorii, podle které „příroda představuje plynulé kontinuum sahající od nejjednodušších forem až k božské síle, která ovládá přírodu jako komplexní celek. Podle něj odlišuje člověka od ostatních subhumánních bytostí nejen jeho společenská podstata, ale také velký mozek, vzpřímená postava, artikulovaná řeč a racionální myšlení.“⁶ Lidé kromě organických funkcí navíc disponují schopností myslet. Z tohoto hlediska rozlišuje Aristotelés tři druhy duše – rostlinnou (vegetativní a vyživující), živočišnou (smyslově vnímající) a lidskou (umožňující myšlení a pochopení smyslu). Byl si vědom principiálního rozdílu mezi organickými a anorganickými objekty, ale i přesto připouštěl možnost přechodu mezi živou a neživou přírodou. Podle Aristotela je charakteristickým rysem existence všech živých systémů jejich směřování k nenáhodnému cíli („entelechea“). Při studiu živé přírody vycházel z předpokladu, že na vzniku a vývoji živých organismů se podílejí

⁵ Soukup, V. *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum, 2004, s. 29.

⁶ Soukup, V. *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum, 2004, s. 29.

čtyři základní faktory – látka, tvarový princip, hybná síla a konečný účel. Při vzniku živočicha nebo rostliny působí jako dynamická síla a bytostně určující princip, který vyvolává v látce pohyb, a tím postupně realizuje svůj vlastní tvar, duše („psyché“),

Svémi zoologickými výzkumy přispěl k zavedení komparativní metody, srovnávací anatomie a fyziologie. Srovnával živočichy a rostliny a pokoušel se mezi nimi stanovit rozdíly. Jako jeden z prvních přírodovědců formuloval princip korelace – vyslovil hypotézu o vzájemné tvarové a funkční podmíněnosti jednotlivých orgánů těla živočichů.

Z hlediska evoluční biologie je významná jeho snaha roztrdit známé živočichy v rámci systematické taxonomie. Podle jeho názoru tvoří živočišnou říši dvě základní skupiny – s červenou krví (dnešní obratlovci) a bez červené krve (dnešní bezobratlí). Tyto skupiny dále dělil na nižší taxonomické jednotky.

Stejně jako Hippokratés vysvětloval biologickou rozmanitost lidských populací vlivem přírodního prostředí.

I přes řadu omylů představuje Aristotelovo dílo jeden z vrcholů starověké vědy. S jeho vlivem se setkáváme v arabské filozofii a medicíně, evropské středověké teologii i novověké filozofii a antropologii.

V období 4. a 3. století př. n. l. přispěli k rozvoji antropologického myšlení představitelé alexandrijské lékařské školy (Hérofilos, Erasistratos).

Hérofilos z Chalkédonu (395–325 př. n. l.) bývá považován za prvního lékaře, který lidská těla pitval pouze za vědeckými účely. Své pitvy prováděl veřejně. Odhalil význam mozku a jeho spojení s nervovým systémem a míchou. Zejména rozvinul učení o čtyřech silách ovládajících lidský organismus – síla vyživovací, tepelná, myšlení a vnímání.

Erasistratos z Keu (330–250 př. n. l.) pokračoval v empirickém studiu lidského organismu. Pod vlivem atomistické filozofie byl přesvědčen, že se tělo skládá z malých hmotných částíček (atomů), které se ožívují teplou duchovní silou, která přichází do lidského organismu ze vzduchu.

Alexandrijská lékařská škola výrazně podnítila rozvoj výzkumů v oblasti anatomie a fyziologie.

Studium člověka v období antiky však nebylo omezeno pouze na lékařské a filozofické přístupy, ale řada institucí se věnovala také výzkumu biologické

variability lidského organismu (např. diferenciacie mezi příslušníky různých ras a etnik).

Zvláštní místo v dějinách studia člověka a kultury zaujímá Poseidónios z Apameie (135–51 př. n. l.), který usiloval o studium člověka v jeho biologických, ekologických a sociokulturních souvislostech. Při svém studiu vycházel zejména ze stoicismu. V názorech na genezi života vycházel z předpokladu, že nositelem jednoty světa je životní síla, jejímž zdrojem je slunce. Mnohotvárným působením životní síly potom vznikají stupňovitě se lišící bytosti. Počátek lidských dějin spojuje se „zlatým věkem“, který charakterizuje jako období nevinnosti.

2.2 Studium člověka ve středověku

Prvky antické vzdělanosti můžeme nalézt v arabské a byzantské kultuře. Ve feudální Evropě však byl empirický výzkum lidského těla pod vlivem scholastiky radikálně potlačen. Středověké církevní instituce bránily induktivnímu přístupu ke studiu člověka a přírody, neboť kritériem pravdivosti se stala bible a pokud s ní vědecké poznatky byly v rozporu, nebyly považovány za pravdivé. Tento rozpor později vyústil v otevřený konflikt mezi církví a přírodovědci.

Již od 3. století usilovali křesťanští myslitelé o vytvoření filozofického systému, který by vysvětloval a zdůvodňoval církevní teze. V 9. století vznikla scholastická filozofie, která dále rozvíjela Platónovo a Aristotelovo učení. Za použití filozofických metod se snaží dokázat pravdivost křesťanské nauky a současně vystupuje proti všem filozofickým systémům, které odporovaly teoretickému učení kreacionismu, který genezi člověka a přírody vysvětloval zásahem nadpřirozeného činitele – Boha.

Počátek středověku byl ve znamení poklesu úrovně vzdělání. Západní kultura byla ovlivněna křesťanstvím římského typu a spojena latinou. „*Středověké křesťanství západního typu hlásalo: poznej Boha a sám sebe.*“⁷ Důsledkem toho všeho bylo, že se filozofie ocitla ve službách scholastiky a zájem o přírodu výrazně poklesl.

Křesťanství otevřelo nový rozměr v problému člověka. Chápalo jej jako „obraz boží“ a postavilo ho do centra zájmu. Člověk je vrcholem stvoření a je mu

⁷ Soukup, V. *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum, 2004, s. 37.

svěřen výsadní úkol. Navíc každý člověk musí pracovat sám na své spáse, sám se musí svobodně osvědčit jako hodný spásy. V křesťanství už není vesmír jen nekonečným kruhem vzniku a zániku jako v antice, ale má svůj cíl (telos). Dobrý život je podílem na tomto spění. Je prací, která může přinést plody. Křesťanství tak teprve činí člověka dějinným.

Vlivem sv. Augustina (354-430) vznikaly při biskupských kláštorech školy, kde se pěstovala filozofie, která byla chápána jako předstupeň pro porozumění křesťanské věrouce a součástí výuky byla i latinská gramatika. Předpokladem pro vlastní teologické vzdělávání na těchto školách bylo ovládnutí sedmera svobodných umění jako základu výuky. V 11. století se ocitají klášterní školy v krizi a jsou zastíněny novými katedrálními a městskými školami. V průběhu 15. století pak vznikají první univerzity. Výzkumy lidského organismu prováděné na středověkých školách a fakultách měly velký význam pro budování základů antropologie. Dále středověkým lékařům umožnily využívat a rozvíjet poznatky antických a arabských učenců. Jejich výzkumy vycházely z jiného kulturního kontextu a možnosti poznání byly omezeny odlišnou filozofií a náboženstvím. Při studiu člověka a přírody měla zásadní význam scholastická učební metoda, která mimo jiné sloužila i k tomu, aby poznatky antických autorů byly uvedeny do souladu s křesťanskou vírou.

Zvláštní místo mezi středověkými učiteli patří Albertusovi Magnusovi (1206–1280), který spojil křesťanskou scholastiku s Aristotelovou filozofií, z níž si vysoce cenil především jeho logiky. Výzkumy člověka ovlivnil svými úvahami nad mozkem jako orgánem inteligence a rozumu. „*Podle jeho názoru mozek představuje vertikální systém, který je tvořen párovými komorami.*“⁸ Tento model mozku byl všeobecně přijímán až do 18. století, kdy byl zpochybněn.

Výraznou osobností středověku byl Roger Bacon (1214-1294), který za nejdůležitější metody přírodovědeckého poznání považoval pozorování a experiment. Kladl důraz na svobodu poznání a sílu vědeckého experimentu, čímž vytyčil směr, kterým se v budoucnu mělo ubírat vědecké bádání.

Arabští přírodovědci a filozofové se ve studiu člověka a přírody opírali zejména o Aristotelovy a Galénovy práce. Mezi nejvýznamnější arabské vědce,

⁸ Soukup, V. *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum, 2004, s. 40.

kteří prostřednictvím antických znalostí ovlivnili středověkou vědu o člověku, patřili Avicenna (980–1037) a Averroes (1126–1198).

2.3 Novověký pohled na člověka

Zásadní zvrát v dějinách antropologie znamenal nástup humanismu a renesance. Humanismus zdůrazňoval hodnotu člověka, jeho právo na důstojný život, poznání, svobodu a rozvoj schopností. Antičtí filozofové a přírodovědci představovali vedle nové autority i výzvu k hlubšímu poznání člověka.

V 16. a 17. století došlo k rozšíření renesance, která klade důraz na empirické a racionální poznání člověka a přírody. Člověk se osamostatňuje z vlivu přírody a ze závislosti na jejích rytmech. Často docházelo ke spojení vědeckého poznání a umělecké tvorby. Takovýmto představitelem je Leonardo da Vinci (1452–1519), který zformuloval „zákon analogie“, podle něhož mají všechna zvířata jeden stavební plán. Svoji teorii, že lidské tělo představuje stroj, doložil přesnými nákresy svalů a činností kostí.

V období renesance, která svým způsobem představuje návrat k antice, bylo antropologické studium lidského organismu spjata s vývojem lékařství. Velký vliv na obnovení empirického výzkumu lidského organismu měl německý lékař a přírodovědec Philippus Aureolus Theophrastus Paracelsus (1493–1541), který přispěl k rozvoji medicíny a některé jeho principy léčby lidského organismu jsou platné dodnes. Člověka chápal jako mikrokosmos a při jeho studiu kladl důraz na pozorování, zkušenost a experiment. Podle něho má každá skutečnost své pravidlo – aktivní duchovní sílu, ve které spočívá klíč k přírodě. Odhalíme-li tuto aktivní duchovní sílu, získáme předpoklady pro působení na přírodu a pro její přetváření. Základy novověké vědecké anatomie a fyzické antropologie položil svými výzkumy Andreas Vesalius (1514–1564), který výsledky empirického studia lidského organismu prezentoval prostřednictvím anatomických kreseb.

Počátkem 17. století došlo k objevení principu krevního oběhu, čímž byly vyvráceny Galénovi spekulace o mizení krve v tkáních těla.

Přístup ke studiu člověka a přírody byl v průběhu 17. století ovlivněn změnami, ke kterým došlo v Evropě v oblasti ekonomické, politické a sociální. Na jedné straně došlo k prohlubování náboženského cítění a intolerance, na straně druhé pokračovalo prohlubování filozofického empirismu a racionalismu.

Filozofický směr, který při hledání základů lidského poznání vychází ze smyslové zkušenosti, se nazývá empirismus. Jeho základy položil anglický filozof Francis Bacon (1561–1626), který zabsolutňuje aspekt smyslovosti a jako základní metodu poznání zdůrazňuje empirickou indukci a experiment. Jeho empirismus představuje novověký obrat k lidskému subjektu jako obrat k smyslové zkušenosti. Pokouší se převést rozum na smyslovost, přičemž jako jediné adekvátní poznání ukazuje zkušenost (empirii).

Opakem empirismu je racionalismus, jehož základy položil francouzský filozof René Descartes (1596–1650). Východiskem jeho teorie poznání je vyhraněná metodická skepse, která nachází prvotní jistotu v myslícím já. Její přijetí však vyžaduje vytvoření metodologických pravidel a myšlenkových postupů, které zaručují dosažení poznání s vysokým stupněm pravdivosti. Na rozdíl od empirismu, zabsolutňuje racionalismus lidský rozum, jako metodu poznání preferuje racionální dedukci a uskutečňuje novověký obrat k lidskému subjektu jako k rozumové bytosti. Filozofie podle Descarta musí vycházet z prvních idejí a principů a z nich logicky a racionálně odvozovat všechno ostatní. Descartův důraz na racionální uvažování opírající se o přísně logické postupy a Baconova snaha vybudovat metodologii experimentální přírody položily základy metodologie moderní vědy.

Antropologické myšlení ovlivnil Descartes zejména výkladem člověka jako stroje, který je tvořen fyzickým tělem („res extensa“) a racionální duší („res cogitans“). Tento stroj byl původně stvořen bohem, od té doby však pracuje samostatně, podle principů své vlastní mechaniky. Proto u člověka, stejně jako u stroje, závisí průběh životních procesů na jeho konstrukci. Člověk se od ostatních živočichů liší racionální duší, která lidem umožňuje myslet a poznávat. Sídlem myslící a vnímající duše je epifýza. Za základní princip pohybu v organismu označil teplo, které přebývá v srdci. Vrozené teplo se vyživuje z krve a má zásadní význam pro krevní oběh. Činnost nervového systému vysvětluje působením jemné látky, kterou nazval „spiritus animalit“. Tato látka protéká nervy, na které působí, aniž by k tomu potřebovala vědomí. Ze srdce protéká cévami do mozku, kterému současně umožňuje registrovat jak vlivy vnějšího prostředí, tak působení duše. Tím se mozek stává centrem smyslového vnímání, sídlem představ a vzpomínek. Z mozku dále směřuje do svalů, které se různě roztahují a uvádějí části údů do pohybu.

Descartův mechanický výklad člověka byl kladně přijat především na nizozemských a německých univerzitách a výrazně ovlivnil lékaře, kteří se zabývali patologickou anatomií a fyziologií.

Velký význam pro založení novodobé filozofické antropologie měl Imanuel Kant (1724-1804). Položil čtyři hlavní filozofické otázky, které ve vzájemné posloupnosti k filozofické antropologii jasně směřují. Jsou to otázky: „Co mohu vědět?“, „Co mám udělat?“, „V co mohu doufat?“ a „Co je člověk?“.

Kant přišel s tvrzením, že kdo jedná podle své libovůle, není ani svobodný, ani mravný. Chce-li být člověk svobodný, musí cítit i svobodu druhého člověka, což předpokládá jednat tak, aby podle normy jeho jednání měli stejné právo jednat všichni. Jedná se o dvě stránky kategorického imperativu (*„Jednej tak, jako by se tvé jednání mělo stát obecnou normou.“* a *„Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě druhého vždy zároveň jako účel, nikdy pouze jako prostředek.“*⁹).

Kategorický imperativ je podle Kanta jedinou, ústřední normou, která postačí k tomu, aby mohla být založena celá etika lidského jednání. Netvrdí však, že kategorický imperativ zabrání nemravnému chování. Člověk umí být zákonodárcem sám sobě a to rozumovou reflexí povinnosti, kterou si sám ve vlastním zájmu ukládá. Vědomí povinnosti vůči druhému je základem skutečné lidské svobody. Člověk k tomuto uvědomění nepotřebuje nic než svůj vlastní rozum – ten je zdrojem mravních zákonů.

Carl von Linné (1707-1778) zavedl požadavek označování všech organismů dvěma jmény (binominálně), čímž umožnil identifikovat jakoukoli rostlinu nebo živočicha jménem složeným ze dvou slov.

Linné rozdělil svět přírody na tři základní říše – živočišnou, rostlinnou a kamennou. Byl přesvědčen, že člověk byl stvořen na jednom místě a poté se rozptýlil do různých částí Země. Vycházel z předpokladu, že všechny druhy byly na počátku světa stvořeny bohem a dále se již neměnily. Jeho názory na vývoj druhů byly však platné pouze ve své době.

17. století nepřineslo pouze změnu ve filozofickém výkladu člověka, přírody, společnosti a myšlení, ale došlo také k novým objevům, zdokonalení technických přístrojů a budování materiální a institucionální základny vědeckého

⁹ Blecha, I. *Filozofie*. Olomouc: Nakladatelství OLOMOUC, 2002, s. 169.

výzkumu. Došlo k zformulování problému vztahu člověka k lidoopům. Studium anatomie lidoopů a člověka byly položeny základy srovnávací anatomie jako samostatné vědní disciplíny a zvíře bylo popsáno jako nejbližší příbuzný člověka v živočišné říši. Člověk byl vymezen jako biologický druh a výzkum byl zaměřen na vymezení jeho místa v živočišné říši.

Období 18. století je ve znamení osvícenství, které navázalo na ideje renesance a humanismu. Zdokonaluje se srovnávací metoda, jsou formulovány první zákonitosti týkající se struktury a funkce organismu a vztahů organismů k vnějšímu prostředí. Ve druhé polovině 18. století byla jako biologická disciplína, která se zabývá studiem variability, morfologie a fyziologie lidského rodu v čase a prostoru, uznána fyzická antropologie.

V roce 1775 navrhl Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) užívat pojem antropologie jako označení pro přírodopis člověka. Byl přesvědčen, že lidstvo tvoří jediný druh, který se dále dělí na různé rasy. Vznik různých ras vysvětluje jako „degeneraci“, kterou rozumí odklon od ideální formy, která existovala po stvoření prvních lidí.

2.4 Člověk 20. a 21. století

Předmětem výzkumů fyzické antropologie se ve 20. století stalo komplexní studium růstu, vývoje a funkce lidského organismu v rámci různých rasových, etnických, kulturních a sociálních skupin populace v čase a prostoru. V centru zájmu stála především problematika vlivu dědičnosti, přírodního výběru a vnějšího prostředí na proměnlivost organismu ve vývoji člověka.

Ve 20. a 30. letech 20. století se začíná rozvíjet filozofická antropologie. Filozofická antropologie je filozofická disciplína, která se ptá na povahu člověka v celku a na jeho místo v přírodě. Zkoumá přitom komplexně biologickou, duchovní i kulturní stránku lidské existence a tím se liší jak od dílčích věd (biologie, psychologie, sociologie), tak od četných předchozích filozofických konceptů.

Za zakladatele je považován německý filozof Max Scheler (1874-1928), který chápe člověka jako jednotu přirozeného puzení a ovládajícího ducha.

Dalšími představiteli jsou např. Arnold Gehlen (1940) a Helmut Plessner (1904-1976), kteří se zabývají významem kultury a techniky ve vztahu k lidské přirozenosti a umístěním člověka v řádu živých organismů.

„Charakteristickým rysem současné fyzické antropologie je snaha o studium člověka v biokulturní perspektivě s důrazem na kulturogický přístup k poznatkům shromážděným přírodními vědami.“¹⁰

¹⁰ Soukup, V. *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum, 2004, s. 80.

3. POJETÍ KULTURY V DĚJINÁCH LIDSKÉ SPOLEČNOSTI

Kultura představuje kategorii, která odráží a upevňuje jak obecné odlišnosti lidské životní aktivity, tak kvalitativní svéráznost této činnosti na různých stupních společenského vývoje, v rámci určitých období, různých formací a etnických společenství (kultura antická, socialistická, česká, Mayů apod.). Jako kultura se označují také zvláštnosti chování, vědomí a činnosti lidí v různých konkrétních oblastech společenského života (kultura práce, bydlení, kultura umělecká, filozofická, politická). Rozlišuje se též kultura jako zvláštnosti životní činnosti jednotlivce (osobní kultura), společenské skupiny (kultura určité třídy nebo národa) a kultura celé lidské společnosti.

Prvotní význam slova kultura byl spjat s cílevědomým působením člověka na přírodu (obdělávání půdy, pěstování rostlin, chov zvířat) a na člověka (výchova a vzdělávání lidí). Takovéto vymezení kultury si zachovává svoji platnost dodnes.

Samotný výraz kultura se v rámci evropského filozofického myšlení rozšířil až v průběhu 2. poloviny 18. století, avšak idea kultury se jak v Evropě, tak v mimoevropské historii objevuje mnohem dříve.

Se snahou pojmout sociální svět v rozlišení „my“ a „oni“ se setkáváme ve všech společnostech. S obdobným přístupem k rozlišení sociálního světa se můžeme setkat již v antickém starověku, který označoval cizince jako barbary. Staří Řekové označovali kulturu výrazem paidea, tj. výchova a vzdělání v protikladu k barbarství. V období pozdní Římské říše se spolu se základním smyslem slova kultura začíná šířit a v době středověku se dále rozvíjí význam kultury ve smyslu městského způsobu života, který přibližuje kulturu pozdějšímu termínu civilizace. Společnost se však i nadále dělila na „my“ a „oni“, protože se stále objevovali cizinci, jejichž víra a životní způsob vyvolávaly v obyvatelích středověké Evropy nedůvěru nebo odpor.

Novou epochu v dějinách evropské vědy o člověku a kultuře představovalo období zámořských objevů. Mnohé úspěšné plavby přinesly pestrý svět exotických kultur Nového světa, Afriky a Tichomoří. Toto vše se promítlo do nového pojetí sociálního světa. „Starověkého „barbara“ vystřídal novověký exotický „divoch“,

který byl ve jménu křesťanské morálky a civilizačního pokroku převychován a vykořisťován. “¹¹

V renesanční době se pod pojmem kultura rozumělo ztělesnění určitého ideálu člověka v humanistickém smyslu. Toto spojení kultury s humanismem se dále rozvinulo v osvícenství. Kultura byla ztotožňována s formami duchovního a politického vývoje společnosti a člověka, projevujícími se v pokroku vědy, umění, morálky a politických forem vlády.

Na konci 17. století se v důsledku střetu se světem nových kultur objevují úvahy nad smyslem evropské kultury. Učenci byli pod vlivem zpráv o cizích zemích a neznámých kulturách nuceni připustit, že evropské hodnoty a normy nemusí být absolutně platné a pravdivé. Zpochybnění evropocentrismu ve svých důsledcích představovalo útok na etnocentrismus. V 18. století se tak v dílech osvícenských filozofů setkáváme se zárodky nauky kulturního relativismu vycházejícího z tolerance ke způsobu života cizích společností a programově respektujícího existenci odlišných hodnot, norem a idejí. Kulturně historický proces byl redukován na rozvoj lidského rozumu. Kulturnost a civilizovanost země spatřovali v rozumnosti společenského řádu a měřili ji vymoženostmi v oblasti vědy a umění. Smysl kultury viděli v souladu s požadavky rozumu, tedy v tom aby učinila všechny lidi šťastnými, což předpokládá soulad s požadavky lidské přirozenosti a s přírodou. Ale již v rámci osvícenství vznikla také kritika kultury, která proti zvrácenosti a vyumělkovanosti kultury a civilizace vyspělých národů staví domnělou prostotu a čistotu lidí žijících v patriarchálních poměrech. Tuto kritiku převzala i německá klasická filozofie, která ji dále prohloubila zobecněním protikladů a kolizí buržoazní civilizace.

K zakladatelům novověké antropologie patří anglický filozof John Locke (1632–1704), který ve svém spise *Zkoumání lidského rozumu* odmítl Descartovo učení o vrozených idejích a za základní zdroj lidského poznání označil zkušenost. Jde o kulturní relativismus¹² popírající vrozené pravdy jako základ sociálních norem a pravidel. Tento byl úzce spojen s principem tolerance¹³. Lockovo tvrzení,

¹¹ Soukup, V. *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum, 2004, s. 274.

¹² Kulturní relativismus představuje metodologický přístup ke studiu kulturních jevů vycházející z předpokladu, že jednotlivé kultury představují jedinečné a neopakovatelné sociokulturní systémy, které je možné popsat a pochopit pouze v kontextu jejich vlastních hodnot, norem a idejí.

¹³ Tolerance je nepřetržitý a soustavný dialog dvou názorově odlišných stran. Je znakem myšlenkové prázdnoty a absence argumentů, když se některá ze stran pokouší popřít přesvědčení a víru opozice násilnými prostředky. Pokud víra vychází z upřímného přesvědčení a pramení z nezištných

že člověk si poznatky a pravidla chování osvojuje v průběhu sociálního učení v podstatě otevírá jeden ze základních tematických okruhů psychologické antropologie, kterým je problematika socializace a enkulturace.

Na Lockův kulturní relativismus navázal francouzský politik a ekonom Anne Robert Jacques Turgot (1727-1781), který upozornil na determinující roli kultury. Podle jeho názoru nelze výchovu chápat jako pouhý proces přenosu informací od rodičů a učitelů, neboť děti formuje také vnější sociální a životní prostředí. Turgot byl přesvědčen, že příslušníci tzv. „primárních kultur“ disponují stejnými psychickými dispozicemi jako civilizované národy. Proto je nutné existenci odlišného chování a myšlení u různých společností vysvětlovat na základě rozdílů ve výchově, nikoli vrozenými psychickými dispozicemi.

Uznání plurality kultur ve svých důsledcích pro evropské učence znamenalo metodologickou výzvu. Této se v plném rozsahu zhostila až sociální a kulturní antropologie 20. století. Již v první polovině 18. století se však můžeme setkat s pokusy o programové srovnávání zvyků a institucí různých společností.

Teorii plurality kultur jako jeden z prvních zformuloval italský filozof Giovanni Battista Vico (1668-1744), kterého lze označit za tvůrce moderní teorie cyklického vývoje národů a kultur, podle níž po kulturním růstu a rozkvětu následuje úpadek. Podle Vica si při studiu dějin musíme být vědomi toho, že jednotlivé kultury se od sebe odlišují. Společnost se vyvíjí na základě vnitřních, zákonitých příčin a za zdánlivým dějinným chaosem lze spatřit koherenci a racionální řád. Každý národ prochází třemi základními epochami (božská, heroická a lidská), které jsou analogické obdobím života (dětství, mládí a zralost). Stát údajně vzniká až v heroickém období a je spojen s vládou aristokracie. V lidské éře je vystřídán demokratickým státem, ve kterém vítězí svoboda a přirozená spravedlnost. To je vrchol lidstva, po kterém následuje mravní úpadek a návrat do původního barbarství. Odtud znovu začíná postupující vzestup a další koloběh.

pohnutek, pak sebelepší argumentace nemůže zviklat toto vnitřní uvědomění. Pěkný příklad maximální tolerance podává Locke ve fragmentu čtvrtého Dopisu o snášenlivosti. Dva bratři Reynoldsovi byli vzájemně odcizeni odlišnou vírou. Jeden byl anglikán, druhý katolík. Oba se chtěli navzájem přesvědčit o přednostech vlastní víry (především o tom, že ta vlastní je pravá). Tak dlouho si naléhavě psali, až se po jedné takové výměně dopisů stalo, že bratr - anglikán se stal pod dojmem argumentace bratra - katolíka sám rovněž katolíkem, jenže katolík, veden stejně upřímnou snahou pochopit bratra - anglikána sám se stal naopak anglikánem.

Tolerance tedy není myslitelná bez společné výměny různých názorů na problém. Tato diskuse by se však neměla vést s cílem vyvrátit smýšlení druhé strany. Je třeba si uvědomit odlišnosti, až pak se snažit pochopit, co druhá strana myslí, jako by šlo o vlastní názor. Základem tolerance je nalézání a objevování společného při současném respektování dílčích odlišností a specifik.

Podstatně vlivnější než cyklická koncepce dějin se stala osvícenská doktrína nepřetržitého lineárního pokroku. Ke vzniku vědy o cizích kulturách přispěli také němečtí osvícenci, kteří mají zásluhy na konstituování tematické oblasti označované jako věda o národech.

K vybudování moderní vědy o člověku, společnosti a kultuře především přispělo vytvoření antropologického pojmu kultura, který se stal centrální kategorií sociální a kulturní antropologie.

3.1 Antropologický pojem kultura

Pojem kultura vznikl z latinského „colo“, „colere“. Svůj slovní původ má v antickém starověku a původně byl spojován s obděláváním zemědělské půdy.

Nový pohled na tento pojem přinesl římský filozof Marcus Tullius Cicero (106-43 př. n. l.). Cicero nazval filozofii kulturou ducha, čímž položil základy pojetí kultury jako charakteristiky lidské vzdělanosti. „*Pojem kultura tak získal selektivní funkci - odděloval ty, kteří prostřednictvím filozofie rozvíjeli své intelektuální schopnosti, od všech ostatních, kteří setrvali ve filozofické nevědomosti.*“¹⁴ Vlivem kultury se člověk povznáší k vyšší formě individuální i sociální identity. Kultura tedy vystupovala jako hodnotící pojem vázaný na osobnost.

Ve středověku se pojmu kultura jako charakteristiky kultivace lidských schopností příliš neužívalo. Vyskytuje-li se zde, pak má silný náboženský obsah.

Renesance a humanismus představují období opětovného znovuzrození. Toto se týkalo i antického významu pojmu kultura. Filozofie, věda i umění se orientovaly na existenci člověka, na rozvoj jeho tvořivých schopností a vzdělanosti. Pojem kultura označuje sféru pozitivních hodnot, které přispívají ke zdokonalování lidských schopností. Renesanční návrat k člověku však vtiskl pojmu kultura novou funkci. Touto je vést hraniční čáru mezi člověkem a přírodou. Člověk je chápán jako aktivní tvůrce kultury a jejím prostřednictvím neustále překračuje kruh svých existenčních možností, čímž přetváří přírodu i sebe.

Nový rozsah pojmu kultura dal německý právník a historik Samuel von Pufendorf (1632-1694), který vymezil kulturu v důsledném protikladu k přírodě, čímž silně ovlivnil osvícenské pojetí kultury a osamostatnil pojem kultura

¹⁴ Soukup, V. *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum, 2004, s. 277.

jako nezávislou lexikální jednotku. Pufendorfova koncepce kultury se vyznačuje důrazem na sociální aspekt kultury. „*Tím, že člověk přetváří své sociální i přírodní prostředí, povyšuje sám sebe nad změny, kterých je původcem. Individuální existenci člověka tak nelze oddělit od existence sociální. Zahrnul tak do kultury všechny lidské výtvořky a společenské instituce [...].*“¹⁵ V centru vědeckého zájmu tedy už není jen problematika kultivace schopností člověka, ale také rozsáhlá oblast produktů lidské činnosti.

V 18. století je kultura chápána jako oblast skutečné lidské existence, která stojí v protikladu k přírodě. Osvícenské pojetí kultury zdůrazňující především zdokonalování lidských schopností bylo dále rozvíjeno v poslední čtvrtině 18. století v dílech německých univerzálně orientovaných historiků. K tomuto proudu náleží berlínský historik Karl Franz von Irwing (1728-1881), pro kterého kultura znamená rozvoj lidských schopností a energie, tedy souhrn zdokonalení, ke kterým může být člověk povznesen ze svého přírodního stavu.

Hodnotící pojetí kultury dále rozpracoval německý jazykovědec a historik Johann Christoph Adelung (1732-1806), jehož vymezení lze považovat za první formální hodnotící (axiologickou) definici kultury. „*Kultura – zdokonalení a zušlechtění nebo zjemnění celkových duševních i tělesných sil osoby nebo lidu tak, že slovo zahrnuje nejen osvícení nebo zdokonalení rozumu prostřednictvím osvobození od předsudků, ale také uhlazení, zejména zdokonalení a zjemnění zvyků a mravů.*“¹⁶

Základy k překonání osvícenského chápání kultury položil německý filozof a historik Johann Gottfried Herder (1744-1803), který ve svém díle *Myšlenky k filozofii dějin lidstva* předložil hypotézu, podle které člověk v existenčním zápase své fyzické nedostatky nahrazuje kulturou jako specificky lidským nástrojem adaptace k prostředí. Důležitou roli při této adaptaci hraje tradice, která se projevuje předáváním dosažených výsledků a jejich dalším tvůrčím rozvíjením. V dějinách, jež Herder chápe jako neustálý nárůst humanity a sebeutváření člověka, kultura vystupuje jako nástroj rozvíjení lidských schopností. Pro existenci člověka a kultury také zdůrazňuje instrumentální roli jazyka, neboť právě jazyk učinil člověka lidským. Kulturu považoval za všeobecný znak sociálního soužití všech národů

¹⁵ Soukup, V. *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum, 2004, s. 277.

¹⁶ Kroeber, A.L. - Kluckhohn, C. *A Critical Review of Concepts and Definitions*. Massachusetts: Cambridge, 1952, s. 21.

světa. Připouštěl, že existují různá společenství, ale kultura jako taková je univerzálním lidským fenoménem. Herder věřil, že různé kultury poskytují na otázky, které pro ně mají ústřední význam, různé odpovědi. S tímto souvisí přesvědčení, že každá kultura má svůj vlastní ústřední bod, a proto neexistují univerzálně platné odpovědi, které by platily pro všechny kultury.¹⁷ Herderova koncepce, která pojmem kultura rozumě jednak postupné odkrývání a využívání schopností lidského rozumu, jednak souhrn hodnot lidské vzdělanosti a jednak označení jednotlivých etap vývoje lidské společnosti, představuje vrchol teorií kultury, které spojují filozofickou a speciálně vědní povahu pojmu kultura. Postupem času však stále dochází k rozlišování mezi filozofickou (všeobecně vědní) a speciálně vědní dimenzí tohoto pojmu.

3.2 Pojem kultura z hlediska filozofie

Axiologická koncepce kultury má své kořeny ve spisech antických filozofů, v dílech renesančních humanistů a německých osvícenců a dále byla rozpracována představiteli německé klasické filozofie, kteří pojem kultura chápou především jako charakteristiku pozitivních hodnot, které přispívají k humanizaci a zdokonalování člověka.

Na základě četby prací a myšlenek Immanuela Kanta (1724-1804) můžeme usuzovat, že východiskem jeho teorie kultury je kategorický imperativ, jež prohlásil za základní zákon mravnosti. Přísně odděluje vědomí mravní povinnosti od empirických, smyslově citových sklonů. Kantova morálka je zcela samostatná a čin je morální, je-li konán z úcty k mravnímu zákonu. V případě konfliktu mezi mravním zákonem a náklonností požaduje Kant podřízení se povinnosti. Jestliže čin odpovídá morálce, ale je motivován náklonností, je podle Kanta pouze legální, nikoli morální. Kultura podle Kanta zahrnuje ideu morálnosti, kterou určuje úroveň svobody dosažené společností i jednotlivcem, vědu, umění, práci, ale také disciplínu a sebeomezování vypěstovaného stavu. Cílem kulturního vývoje pak je vytvoření fyzicky a mravně dokonalé bytosti.

¹⁷ S touto Herderovou myšlenkou pojetí kultury souhlasím, neboť se také domnívám, že kultura je jakýmsi znakem každého národa, který má své vlastní specifika. Od těchto se odráží pojmání a základ kultury platný právě u toho či onoho národa.

S úpravou Kantova pojetí kultury jako schopnosti člověka chovat se v souladu s cíli, které si stanovil, se můžeme setkat u německého básníka a dramatika Friedricha Schillera (1759-1805). Specifický úkol kultury viděl Schiller v nastolení harmonického souladu mezi fyzickou a mravní přirozeností člověka. Kultura, resp. svět umění, je tedy prostředkem, který dokáže vrátit člověku jeho celistvost, vytvořit harmonii citu a rozumu, posílit individualitu a svobodu vůle, a tak naplnit cíl kultury.

Výjimečnou osobností v dějinách antropologie je také německý filozof Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Východiskem jeho filozofického systému je teorie vývoje absolutního ducha. Podle Hegela kultura není výsledkem lidské činnosti, ale produktem a specifickým stupněm vývoje absolutního ducha. Jeho sebepoznání a sebeuskutečnění probíhá formou lidského poznávání. V tomto procesu člověk překračuje možnosti svého bytí a směřuje ke konečnému poznání světa a k absolutní nekonečné svobodě. Svět kultury je v umění konstruován na úrovni smyslového názoru, v náboženství na úrovni představ a vrcholí ve filozofii jako nejadekvátnější formě poznání, neboť jejím zprostředkujícím činitelem je myšlení. Akt seberealizace absolutního ducha není ale dílem okamžiku, nýbrž výsledkem postupné a namáhavé práce, která probíhá v čase, na půdě dějin reálného historického vývoje lidstva. Tato koncepce dějin výrazně ovlivnila historismus 19. století.

Na půdě německé filozofie byla v podstatě ustanovena filozofická dimenze pojmu kultura charakterizována tendencí vykládat kulturu jako jev abstrahovaný z celku společenského vývoje. Hlavním znakem této linie je aplikace logicko-analytické poznávací metody, užívání filozofické terminologie a řešení antropologických otázek v rámci filozofických systémů.

Pojem objektivního ducha převzal od Hegela Wilhelm Dilthey (1833-1911), který jej však nepovažuje za jednu z fází vývoje absolutní ideje, ale za integrovaný obraz společenského a historického života, který vytváří to, co nazýváme sociálním prostředím a zavádí klasifikaci věd podle objektu jejich poznání na vědy přírodní, které pracují s fakty a na vědy o duchu, jejichž úkolem je odhalovat význam jevů a dospět tak k porozumění společnosti. V rámci věd o duchu vyčleňuje zvláštní oblast zkoumání, kterou jsou systémy kultury (jazyk, morálka, umění, náboženství a věda).

Rozšiřování pojmu kultura bylo v německé filozofii dovršeno v poslední třetině 19. století představiteli novokantovské školy. Na tuto navázal Heinrich Rickert (1863-1936), který chápe kulturu jako způsob lidské existence a protiklad k přírodě. Dějiny lidstva ztotožňuje s procesem realizace hodnot v kulturních statcích, které zahrnují vědu, rodinu, náboženství, umění, stát, ekonomiku i sféru mezilidských vztahů, jakými jsou láska a přátelství.

Zasazení pojmu kultura do kontextu filozofie přispělo k budování filozofie kultury jako samostatné výzkumné oblasti. Ve 20. století se stala filozofie kultury, zvláště studium kulturních hodnot, nedílnou součástí většiny filozofických směrů.

3.3 Studium kultury v antropologii

Kulturu jako takovou můžeme zkoumat ze tří různých pohledů, které by však neměly být vzájemně zaměňovány.

První rovinu představuje výzkum kultury jako univerzálně lidského fenoménu. Kultura v tomto pojetí vede hraniční čáru mezi specificky lidskou činností a biologickými formami života. Předmětem výzkumu je kultura lidstva jako rodový znak - generická kultura, na kterou je pohlíženo jako na nejvýznamnější znak, jímž se druh Homo odlišuje od ostatních subhumánních bytostí.

Druhou rovinu výzkumu kulturních jevů představuje studium kultury na úrovni kultur, subkultur a kontrakultur. Předmětem výzkumu již tedy není kultura obecně, ale konkrétní sociokulturní systémy, které lze určovat v čase a prostoru. Studium kultury na této úrovni akceptuje fakt kulturního pluralismu a své pracovní postupy opírá o zásadu kulturního relativismu. Kultury z tohoto hlediska představují jedinečné sestavení artefaktů, idejí, norem, modelů chování, institucí a kulturních vzorů sdílených a předávaných členy určité společnosti. Jednotlivé kultury lze přitom studovat jako relativně samostatné, vnitřně strukturované a sjednocené systémy.

Třetí rovinu výzkumu kulturních jevů představuje studium kultury na úrovni jednotlivce. Předmětem takto pojímaných výzkumů je studium mechanismů osvojování si kultury člověkem v procesu socializace a enkulturace a analýza kultury jako determinanty lidského chování a prožívání. Jednotlivec je pak studován jako tvůrce a zároveň i produkt kultury.

Studium kultury na všech třech úrovních má velice dlouhou tradici. Paradoxem ovšem je, že výzkumy velice často probíhaly izolovaně, bez vzájemné souvislosti. Snaha ustanovit kvalitativně zcela nový přístup ke studiu kultury se proto odrazila ve snaze vybudovat novou vědní disciplínu – kulturologii¹⁸, jejímž úkolem je nové shrnutí poznatků, kterých bylo studiem kultury na různých úrovních dosaženo.

Základy vědy o kultuře mimoevropských národů a etnik položili již ve druhé polovině 19. století evolucionističtí antropologové a etnologové. Zásadní zvrát v dějinách antropologického myšlení přineslo zavedení terénního výzkumu, který je založen na empirickém sběru dat přímo mezi příslušníky studovaných kultur.

Tradičním předmětem výzkumu sociální a kulturní antropologie byla kultura preliterárních společností. V současné době však došlo k rozšíření výzkumů i na moderní společnosti.

Terénní výzkumy jsou založeny na pobytu mezi příslušníky studované kultury. Antropolog by zde měl strávit více než jeden rok, což mu umožňuje sledovat proměny dané kultury v čase. Příprava vedle zajištění nezbytné materiální výbavy vyžaduje také seznámení se s poznatky, které byly do té doby o studované kultuře získány. Důležité je také získání jazykové kompetence, aby antropolog nebyl odkázán jen na překladatele. Cílem výzkumu je testování a ověřování předem stanovených hypotéz nebo sběr zcela nových poznatků, které umožňují formulovat hypotézy nové, vytvářet teorii a přispívat tak porozumění dosud neznámých aspektům studované kultury.

Vstupuje-li antropolog do odlišné kultury, nesmí ji posuzovat podle kulturních standardů své vlastní kultury, ale musí se snažit oprostit se od etnocentrismu. Etnocentrismus je kulturní univerzálie, neboť všude na světě si lidé myslí, že pouze jejich kulturní normy a obyčeje jsou správné a pravdivé.

¹⁸ Kulturologie představuje vědní obor zabývající se studiem zákonitostí vzniku, vývoje a fungování sociokulturních systémů v prostoru a čase. Jejím charakteristickým rysem je zevšeobecňující funkce. Zabývá se celkovým výzkumem kulturních jevů jako integrované jednoty, kterou je možné analyzovat jako jev sui generis existující na různých strukturálních úrovních (generická kultura, sociokulturní systémy, osobnostní kultura).

Jako protiklad k etnocentrismu formulovali antropologové nauku kulturního relativismu, který chápe každou kulturu jako jedinečné jsoucno. Proto by zvyky, hodnoty a normy jedné kultury neměly být hodnoceny podle měřítek kultury jiné.

Mezi zdroje antropologických dat patří genealogická metoda, která umožňuje rekonstrukci vztahů mezi příbuznými, životopisy příslušníků studované kultury, psychologické projekční testy, případové studie, obsahová analýza dokumentů a dotazníky. Významnou součástí terénních výzkumů jsou dokumentární filmy, fotografie a videozáznamy. Tato obrazová dokumentace neslouží pouze k ilustračním účelům, ale jde o empirická data, která umožňují tvořivou interpretaci a explanaci.

4. ČLOVĚK A KULTURA JAKO STRUKTURÁLNÍ PROBLÉM

– POJETÍ, ZDROJE, VÝCHODISKA

Zásadní zvrát ve vývoji evropské sociální antropologie představují 60. léta 20. století, kdy dochází k přehodnocování tradičních škol a směrů a formování nových přístupů ke studiu člověka, společnosti a kultury. Významnou roli zde sehrála strukturální antropologie, která především ve své francouzské verzi ovlivnila i další vývoj antropologického myšlení.

4.1 Pojetí strukturalismu

Strukturalismus představuje směr v oblasti humanitních věd, který je spojen se strukturně funkcionální metodou, s modelováním, sémiotikou, formalizací a matematizací v lingvistice, literární vědě, etnografii, sociologii, psychologii a dalších oborech. Předmětem strukturalistických výzkumů je nakonec kultura jako soubor znakových systémů, tj. jazyk, umění a literatura, věda, náboženství a mytologie, ale též takové jevy jako móda a reklama. Rozlišuje se strukturně funkcionální metoda v konkrétních vědách a strukturalismus jako filozofie a ideologie svého druhu. Strukturalismus jako konkrétně vědecký směr je spjat se zákonitým přechodem mnoha humanitních věd od popisně empirické úrovně k teoretické úrovni bádání. Historicky byl strukturní přístup použit nejprve v oblasti lingvistiky a odtud se rozšířil do literární vědy, estetiky, etnografie a dalších oblastí zabývajících se člověkem, společností a kulturou. V užším smyslu znamená strukturalismus soubor idejí spojených se strukturně funkcionální metodou.

Strukturalismus má s pozitivismem společnou snahu o používání metod exaktních a přírodních věd v oblasti věd společenských. Prohloubil pozornost k popisu aktuálního stavu objektu, k mimočasovým vnitřním vztahům a vlastnostem, k vnitřní neměnné struktuře objektu. Strukturalismus hledá nejenom stabilní základ objektu, ale též pravidla přeměny struktur. Přenáší důraz z prvků na vztahy, z přírodních vlastností objektů na jejich relace, hlásá jednostranně vědeckou prvořadost vztahů před prvky soustavy. Z toho vyplývá metodologické prvenství synchronie před diachronií i snaha sestrojovat aktuální struktury prostřednictvím syntézy nebo formálně logicky, respektive matematicky

modelováním objektů. Konkrétně vědecký strukturalismus přistupuje ke kultuře jako ke znakovému systému, ve kterém je nejdůležitější jazyk, do něhož však náleží i věda, umění, mytologie a náboženství, zvyky, móda apod. Podobně jako psychoanalýza usiluje odhalit skryté nevědomé mechanismy lidského chování a myšlení a zbavit subjekt jeho iluzí. Na tomto základě přehodnotil strukturalismus některé tradiční pojmy humanitních věd, jako autor, tvorba, dílo aj. Jako konkrétní metoda osvědčil svou plodnost při studiu primitivních společností, ve folkloristice a dalších oblastech. Filozofický strukturalismus se projevuje jednak ve filozofických idejích vědců - stoupenců strukturalistické metody, jednak jako vlastní strukturalistická filozofie. Absolutizuje jednotlivé vědecké postupy a jejich kategorie struktury, vztahu, formy, diskontinuity, návratu a vytváří jeden ze systémů a směrů pozdně buržoazní filozofie zaměřené proti materialistické dialektice a historickému materialismu. Ve filozofii strukturalismu lze identifikovat prvky pozitivismu a novopozitivismu, scientismu a idealistického racionalismu, ale též motivy filozofie života. Za strukturalistickým formalismem se skrývá objektivní společenský konflikt monopolistické buržoazie se zákonitostí dějin, který je na půdě buržoazního světového názoru nepochopitelný a který vysoce zprostředkovaně motivuje interpretace struktur, procesů, událostí apod. Odtud pramení i pokusy povýšit strukturalismus na vůdčí ideu a univerzální koncepci současné vědy a filozofie.

Strukturalismus představuje jednu z nevlivnějších orientací společenských věd druhé poloviny 20. století, která při rozpracování systémového přístupu ke studiu kultury a sjednocování humanitních a přírodních věd sehrála významnou metodologickou úlohu. Klade důraz na hledání struktury a systému vztahů mezi prvky určitého celku. Struktura se odlišuje schopností zachovat svoji stálost a neměnnost bez ohledu na proměny a transformace daného systému. Struktury jsou hledány v různých oblastech (jazyk, literatura, umění, jevy masové kultury, sociální a politické instituce, matematika, logika, přírodní vědy).

4.2 Vývoj strukturalismu

Vývoj strukturalismu, stejně jako jeho programu, probíhá v několika etapách, jež jsou podrobně popsány např. ve skriptech Právnické fakulty Západočeské univerzity od Nikolaje Demjančuka¹⁹.

První etapa (20.-50. léta 20. století) se vyznačuje formováním strukturální metodologie nejen v jazykovědě, kde se tyto prvky formovaly nejvýrazněji, ale i v mnoha dalších oborech (např. psychologie, lingvistika, literární věda). Jazykovědní strukturalismus se vyznačuje snahou vymezit strukturu jazyka nezávisle na jeho rozvoji (synchronie je důležitější než diachronie), na existenčních podmínkách jedince (vnitřní je důležitější než vnější), nezávisle na systémotvorných prvcích (systém jazyka je důležitější než konkrétní jazykové akty). V této souvislosti je významný přechod ke studiu znakových struktur a mechanismů.

Druhá etapa (50.-60. léta 20. století) se vyznačuje filozofickým uchopením strukturalismu a jeho rozšířením i do jiných oblastí kultury. K největšímu rozvoji strukturalismu dochází ve Francii. Mluvíme-li tedy o strukturalismu, máme na mysli především strukturalismus francouzský, který k zachycení strukturálních vztahů v různých sférách sociální i kulturní reality využívá metody analýzy jazyka.²⁰

Třetí etapa se vyznačuje přechodem k poststrukturalismu (neostrukturalismu), k zahrnování metody poznání do sociálního, politického, kulturního a historického kontextu, ke kritice strukturalismu. Ke konci 60. let 20. století tedy dochází k obratu od klasického strukturalismu, který se vyznačuje důrazem na objektivní neutrální struktury, k analýze všeho, co leží mimo struktury, co tvoří opačnou stránku struktury. Důraz je kladen na hledání emocí, přání, tužeb člověka po svobodném rozvoji, historické proměně reality, pohyb subjektu v kulturním a sociálním prostoru a čase. Poznání se jeví jako oblast, ve vztahu k níž je třeba klást otázku na formy a typy strategií. Poznání je pojímáno jako střet sociálních a politických sil, jako uplatnění strategie moci, podněcování a donucování. Poststrukturalismus sjednocuje mnoho přístupů věd 70.-80. let, jež spojuje kritika a snaha o překonání strukturalismu. Jeho snahou je aplikace

¹⁹ Demjančuk, N. *Filozofie – kultura, věda, myšlení*. Plzeň: Vydavatelství ZČU, 1996, s. 91-99.

²⁰ Uplatněním metod strukturální lingvistiky se zabýval C. Lévi-Strausse.

strukturalistického pohledu i na další oblasti skutečnosti (např. kultura, dějiny, ...) a odhalení aporií a paradoxů, které se objevují při pokusech o objektivní poznání člověka a společnosti prostřednictvím jazykových struktur.²¹

4.3 Zdroje strukturální antropologie

Zdroje francouzské strukturální antropologie vychází z filozofie. Francouzské chápání kulturních rozdílů je od 16. století ovlivněno přísnou odlišností mezi racionálním zájmem o vlastní společnost a sympatizující zvědavostí ve vztahu k exotickým kulturám. Podstatnou roli zde sehrálo i myšlenkové úsilí osvícenských filozofů, kteří exotično tematizují jako doklad civilizační převahy Západu a snaží se využívat poznatky o jiných kulturách jako alegorické zrcadlo, které umožňuje kritiku zvyků a obyčejů vlastní společnosti. K idealizaci světa preliterárních společností přispěl v 18. století Jean Jacques Rousseau (1712-1778) koncepcí ušlechtilého divocha, která je spojena s důrazem na přirozenou rovnost všech lidí, svůj odraz nachází v Deklaraci práv člověka a občana a ušlechtilého divocha prezentuje jako praobraz civilizací nezkažených autentických lidských hodnot. Vliv filozofického myšlení na francouzské etnology a antropology přetrval až do 20. století. V důsledku tohoto vlivu se v jejich dílech můžeme setkat s myšlenkami J. J. Rousseaua, A. Comta, K. Marxe aj.

Druhým ideovým zdrojem francouzské strukturální antropologie se na přelomu 19. a 20. století stala Durkheimova sociologická škola.²² Émile Durkheim (1858-1917) se svými žáky a spolupracovníky ovlivnil francouzskou etnologii především svými srovnávacími výzkumy sociálních, symbolických a náboženských institucí. Mnoho představitelů této školy bylo současně sociology a etnology a ve svých výzkumech tyto dva obory od sebe neoddělovali. Proto řada jejich prací z oblasti sociologie náboženství, sociologie práva a sociologie poznání byla založena na etnologickém materiálu, i když terénní etnologické výzkumy sami neprováděli. Durkheim požadoval studium sociálních faktů jako specifické

²¹ Významné postavení v posledních třiceti letech této etapy zaujímá Michel Foucault. Foucault tvrdí, že v kulturních dějinách lidstva lze nalézt poměrně pevné a stabilní struktury budované sítí soudobých poznatků, vědeckých teorií, institucí, které (mnohdy neuvědoměle) určují to, jak příslušníci této struktury myslí, jednají a uvažují sami o sobě. Mezi jednotlivými strukturami neexistuje logická posloupnost. Neexistuje ani žádná nadřazená struktura, prostřednictvím které by se dala vysvětlit struktura jiná. Každá struktura má svou vnitřní logiku a musí být zevnitř také odkrývána.

²² Za datum založení lze považovat rok 1898, kdy vyšlo první číslo Sociologické ročenky.

skutečnosti, jež existuje nezávisle na individuálním vědomí a vykonává na jednotlivce nátlak. Durkheimův sociální realismus vyžaduje studium sociálních jevů jako by šlo o realitu zvláštního druhu, která se kvalitativně odlišuje od reality fyzikální, chemické, biologické a psychologické.

Po Durkheimově smrti byl v čele školy Marcel Mauss (1872-1950), který proslul etnologickými pracemi v oblasti komparativní religionistiky. Mauss zdůrazňoval systémově strukturální přístup ke studiu sociální reality. Vývoj antropologického myšlení ovlivnil především prací Esej o daru²³, ve které analyzoval výměnu daru jako unitární nebo symbolickou transakci, jež má sociální, náboženské a morální důsledky. „*Dary podle jeho názoru představují „totální sociální fenomén“ vytvářející reciproční systém, jenž zabezpečuje mír mezi sousedy, upevňuje stabilitu sociální struktury a legitimuje společenskou hierarchii.*“²⁴

Durkheimova sociologická škola neovlivnila pouze francouzskou etnologii a strukturální antropologii, ale také britský funkcionalismus. Obecně však lze říci, že jeho koncept sociálního faktu²⁵ zapůsobil na antropologii jako celek.

Třetím zdrojem francouzského strukturalismu byla moderní lingvistika. Její počátky jsou spjaty se švýcarským jazykovědcem Ferdinandem de Saussurem (1857-1913), který v lingvistických souvislostech rozpracoval ideje Durkheimovy školy a položil základy sémiotiky (nauky o znacích)²⁶. Základní myšlenkou Saussurova strukturalismu je, že jazykové útvary jsou dohodnuté znaky, které nemají k tomu, co označují, tj. k mimojazykové skutečnosti, žádný vztah. Význam

²³ Esej o daru (1924) podává obecný výklad o povaze a formách dávání darů v různých společnostech. Podle Gausse mají slavnostní (sváteční) dary jiný smysl než pouhou směnu předmětů, protože v nich jde především o vytváření společenských závazků, které udržují společnosti pohromadě. Pro členy archaických společností platí trojí povinnost: 1) zúčastnit se výměny darů, 2) přijímat dary a 3) oplácet. Dar se nikdy od osoby dárcce úplně neoddělí a vytváří tak závazek jej přiměřeně oplácet, ne ale hned, což by se rovnalo odmítnutí. Dary mohou být různé předměty, ale také výlučné právo na určité jméno, tance, symboly, písně. Zavazují příjemce se vším všudy, dokud nejsou oplaceny, a pozvolna tak nahrazují pokrevní příbuzenské vztahy.

²⁴ Soukup, V. *Přehled antropologických teorií kultury*. Praha: Portál, 2000, s. 129.

²⁵ Koncept sociálního faktu byl vysvětlen v Pravidlech sociologické metody (1895). Sociální fakta jsou struktury, kulturní normy a hodnoty, které jsou vnější a mají na aktéry donucovací vliv. Tento koncept Durkheim vytvořil na základě konfrontace se soudobou filozofií a psychologií, vůči nimž chtěl zřídit sociologii, která se měla zaměřovat právě na zkoumání sociálních faktů. Sociální fakta mají být zkoumána jako věci, musí být tedy zkoumány empiricky, nikoli filozoficky. Sociální fakta jsou vnější a vytvářejí tlak na aktéra, čímž odlišil sociologii od psychologie, která zkoumá vnitřní fakta. Dále odlišoval materiální (skutečné, součást vnějšího světa – společnost, strukturální komponenty společnosti, morfologické komponenty společnosti) a nemateriální (normy, hodnoty, obecně kultura – morálka, kolektivní vědomí, kolektivní reprezentace, společenské vědomí) sociální fakta.

²⁶ De Causeure definoval sémiologii jako obecnou vědu o znacích, ale zároveň i jako možnou součást sociální psychologie, která studuje život znaků ve společnosti.

jednotlivých jazykových výrazů nelze zjišťovat zkoumáním jejich vztahu k reálným objektům, ale určením jejich místa ve struktuře jazyka jako celku. Pro popis jazyka používal tři základní pojmy – langage²⁷, langue²⁸, parole²⁹.

Sausserova idea byla dále v rámci rozmáhajícího se strukturalismu zobecněna i na popis nejazykových jevů. Strukturalisté tvrdí, že každé jsoucnó získává své určení jen díky tomu, na jakém místě struktury všech ostatních jsoucnó se nachází. Na Sausserovo dílo navázal také Pražský lingvistický kroužek, který prostřednictvím Romana Jakobsona ovlivnil rané dílo C. Lévi-Strausse.

Pozdější strukturalistické směry, především Pražský lingvistický kroužek, pozměnily výlučně synchronní charakter de Saussurova přístupu k jazyku a pokusily se pojmut strukturu v diachronním pohledu, jakožto určitý vývoj významových možností, závisející na dějinném procesu, což s sebou přineslo dialektický pohled na znak a celý systém znaků – z překonávání určitých opozic vznikají nové kvality dané jinými protiklady.

Na rozdíl od Pražského lingvistického kroužku poststrukturalisté přišli s pojetím diachronie jako nikdy nedovršeného významového procesu, který je dán odlišnou funkcí označujícího a relativitou označovaného, které již nelze myslet ve vztahu k pevnému středu, tzv. transcendentálnímu označovanému (bohu, lidstvu, ústřední filozofické pravdě, idej apod.), protože sám tento střed se v dějinách kultur velmi často mění a dochází v něm k záměně znaků a s nimi spojených hodnot.

²⁷ Langage (řeč) představuje dynamický jev, který v sobě nese zavedený systém a vývoj současně. Je to jakýsi celek řečových projevů. Dynamika a neustálá proměnlivost však pro Saussura představovala neřešitelný problém, přičemž neřešitelnost problému vycházela ze snah nalézt obecné a trvalé jazykové zákony a z požadavku autonomie jazykovědy. Z těchto důvodů pojem langage dále nerozpracovává a obrací svůj zájem k langue.

²⁸ Langue (jazyk) chápe jako systém znakových hodnot, který je vytvářen vztahy mezi znakovými jednotkami a je charakterizován rozdíly mezi nimi a který umožňuje zavést přirozený řád do langage. Langue je jakýsi základ jazyka, podstata, která je na jednotlivci nezávislá, díky níž však mohou lidé mezi sebou vůbec komunikovat. Langue představuje objekt, který umožňuje nalezení obecných a trvalých jazykových zákonů. Na základě tohoto vymezení pak vznikla představa jazyka (ve smyslu langue) jako autonomního, statického a uzavřeného systému stojícího za všemi konkrétními promluvami, představa, která je dodnes velmi živá a která do značné míry utváří podobu velké části současné lingvistiky.

²⁹ Parole (mluva) je oblastí, která obsahuje vše, co se týká běžné komunikace. Do opozice k parole staví Saussure langue a tvrdí, že oddělujeme-li langue (jazyk) od parole (mluvy), oddělujeme zároveň to, co je u jednotlivce sociálního; to, co je podstatné, od toho, co je podružné a náhodné.

4.4 Východiska strukturální antropologie

K vymezení strukturalismu³⁰ jako metody docházelo od počátku sémiologických studií. Jednu ze systémových úvah provedl také Lévi-Strauss. V knize *Myšlení přírodních národů* Lévi-Strauss tvrdí, že historie je vědou, která ještě nedosáhla takové exaktnosti jako např. chemie, fyzika nebo biologie. Proto je možné mluvit o historii jako o určité předběžné fázi vědeckého přístupu k realitě. To, že dějepisec uspořádává data v lineárním časovém sledu a snaží se najít jejich příčiny, je podle Lévi-Strausse znakem předvědecké, v našem případě předsystémové, povahy dějepisectví. Jde o to, aby historické vědy pochopily základní souvztažnost mezi svými vědeckými principy a strukturou zkoumaného materiálu.

Lévi-Strauss ukazuje, že vodítkem pro pochopení této korelace může být vztah mezi synchronií a diachronií, obecným systémem a jeho dílčími realizacemi, který formuloval de Saussure v protikladu *langue – parole*. Jinými slovy, pro nekonečné množství různorodých faktů a promluv v lineárním čase (na horizontální, syntagmatické ose systému) je nutno nalézt obecné funkce, které existují nezávisle na dějinném čase a jejichž hodnoty budou figurovat na vertikální, paradigmatické ose systému. Toto je základ metodologie, jež Lévi-Strauss použil při strukturálním studiu mýtů.

Vědeckým zobecněním, které vychází z této základní situace, je pak Lévi-Strausova myšlenka o paradoxním vztahu mezi objemem informací, který lze sdělit z oboru historie, a způsobem, jímž tyto informace chápeme. Jde o vztah mezi kvantitou a kvalitou, který však není pouze abstraktním konceptem dialektické

³⁰ Na vznik francouzské strukturální antropologie měla také vliv institucionalizace francouzské etnologie spojená se založením Etnologického institutu (1925), který ve svých projektech spojil filozofický zájem o vysoce sofistikovanou teorii člověka a kultury a empiricky orientované induktivní výzkumy konkrétních sociokulturních jevů.

Existují však určité rozdíly mezi francouzským, americkým a britským strukturalismem. Pro francouzskou strukturální antropologii, reprezentovanou především dílem C. Lévi-Strausse, je typická snaha odhalit pod rozmanitostí empirické skutečnosti univerzální struktury lidské aktivity. Britští antropologové vycházejí ze strukturálního funkcionalismu Radcliffe-Browna a studují sociální struktury jako empirickou realitu. Americká strukturální antropologie se vyznačuje syntézou antropologických, lingvistických a matematických metod. I přes mnoho rozdílů existují také obecné principy, které různé varianty antropologického strukturalismu sjednocují:

1. Při analýze sociokulturních systémů je před prvky systému kladen důraz na prvotnost vztahů.

2. Dominantní je synchronní metoda výzkumu.

3. Za rozhodující determinantu lidského chování a prožívání jsou považovány nadindividuální objektivní struktury, které tvoří podstatu sociokulturní skutečnosti.

logiky. Za kvantitou Lévi-Strauss vidí především mikroudálosti v rovině historické, jejichž nejnižší jednotkou mohou být fyziologické podněty a biochemické děje v lidském organismu. Za kvalitou naopak spatřuje makroskopické dějinné procesy (vzestup a pád kultur a civilizací). A právě mezi touto mikroskopickou a makroskopickou rovinou existuje vztah, který se dá vyjádřit binárním protikladem informace – pochopení. Paradoxnost tohoto vztahu spočívá v tom, že čím více informací se snažíme z daného pole zachytit, tím méně toho pole chápeme a naopak.

Binární protiklad informace – pochopení podle amerického filozofa dějin Haydena Whitea (1928) odpovídá známé Jakobsonově dichotomii metonymie – metafora. Jakobson zde nemá na mysli jednotlivé básnické figury, ale pojmy odkazující ke dvěma významovým osám jazyka (syntagmatické a paradigmatické). Na základě těchto os jsou podle Jakobsona organizovány veškeré vědy. Na jedné straně vědy směřují k mytizaci naší zkušenosti jako celku (paradigmatická osa, metafora) a na druhé straně ke změti jednotlivých vjemů (syntagmatická osa, metonymie). Podle Lévi-Strausse, který na Jakobsona navazuje, tvoří dějepisceví v tomto systému jakousi oblast středu. Tato oblast se však neutváří automaticky. K jejímu vytvoření je zapotřebí určité mytické strategie, identifikace dějin se zkušeností, myšlením a praxí moderní západní civilizace, tj. toho, co moderní filozofie, zejména fenomenologie, nazývá dějinností.³¹ Taková všeobecně existující mytizace může sloužit jako prostředek srovnávání různých kulturních systémů.

Podle Lévi-Strausse není souvislost mýtu dána představivostí, ale jazykově, posunem k metaforickému pólu. Tento metaforický pól neoznačuje přímo básnivost jazyka. Lévi-Strauss tak spíše chápe určitý způsob organizace dat, jež působí na lidi té či oné doby. Lévi-Strauss dále tvrdí, že historie nejsou pouze dějiny něčeho, ale především, dějiny pro někoho nebo za určitým účelem. To ovšem ještě vůbec neznamená, že se historie musí stát ideologií, jak Karl Mannheim (1893-1947) ve své práci *Ideologie a utopie* (1929), když kritizuje dílo německého historika Otto von Ranka (1884-1939). Podnět k mytizaci není totiž důsledkem nějakého záměru jednotlivce, společenské skupiny, vrstvy, třídy apod., ale vychází z jazyka, který historik používá a jehož význam vždy pohybuje mezi prozaičností a poetičností, metonymií a metaforou.

³¹ Tyto úvahy se vyskytují v předmluvě k Lévi-Straussově práci *Syrové a vařené* (1964).

V metodologii historických věd nejde tedy v první řadě o exaktní poznání faktů, nýbrž jde především o nalezení správných souvztažností mezi mýty a faktografiemi, mezi řečovými figurami jako způsoby reprezentace skutečnosti. Vztahy mezi základními řečovými figurami – metaforou a metonymií – pak odpovídají organizaci našich poznatků na paradigmatické a syntagmatické ose.

Na rozdíl od Lévi-Starussových úvah, podle kterých je strukturalismus univerzální metodologií, jež spojuje poetickou logiku mýtu a logiku vědeckého přístupu, strukturalismus Pražského lingvistického kroužku v podstatě používá de Saussurova pojetí znaku a systému na studium literatury.

5. LÉVI-STRAUSSOVA VIZE STRUKTURÁLNÍ ANTROPOLOGIE

Uvedení pojmu sociální antropologie do kontextu tradiční francouzské etnografie a etnologie mělo převratné důsledky, neboť se jednalo o změnu stanoviska, které odráželo budování nové strategie antropologického výzkumu. Lévi-Strauss považoval tyto nauky za dvě různé fáze antropologického výzkumu. *„Etnografie podle jeho názoru představuje analytickou a deskriptivní disciplínu spjatou se sběrem empirických dat v terénu. Etnologie prodlužuje etnografii tím, že směřuje k syntéze a zobecnění etnografického materiálu v mezikulturní a historické perspektivě. Antropologie, jako závěrečná část syntézy, se snaží na základě etnografických a etnologických poznatků dospět ke globálnímu poznání člověka a univerzálních principů lidského myšlení v transkulturní perspektivě.“*³²

5.1 Člověk jako tvor inteligentní

Je všeobecně známo, že *Homo sapiens* je od narození tvorem přirozeně inteligentním. Otázkou ale zůstává, zdali se už rozumný rodí a je-li organizace jeho myšlení vrozená a společná pro celé lidstvo, nebo logiku získáváme společně s ostatními součástmi kultury. Ještě nedávno by se většina antropologů připojila k názoru psychologa Burrhuse Frederica Skinnera (1904-1990), že *„[...] logické myšlení je výsledkem výchovy a vzájemného přizpůsobení naučených reflexů.“*³³ Dnes se však vrací k myšlence, že *„[...] určité struktury, či způsoby organizace, myšlení jsou dědičné a vlastní celému lidstvu. Tyto struktury nejsou v žádném případě samy o sobě zdrojem lidské racionality, avšak představují jakýsi základ, na němž je potom rozumovost vybudována.“*³⁴ Toto připomíná myšlenky Immanuela Kanta, jež byly znovu zavedeny do problematiky antropologie. Důvodů tohoto bylo hned několik. Jedním z nich je názor, že *„[...] lidský rozum prochází vždy stejnou vrozenou vývojovou cestou, což se projevuje v podobě různých fází vývoje dítěte.“*³⁵ Další pochází z oblasti lingvistiky a je spojen se jménem Noama

³² Soukup, V. *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum, 2004, s. 460.

³³ Murphy, R.F. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. 2. vyd., Praha: SLON, 2004, s. 44.

³⁴ Murphy, R.F. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. 2. vyd., Praha: SLON, 2004, s. 44.

³⁵ Murphy, R.F. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. 2. vyd., Praha: SLON, 2004, s. 44.

Chomského (1928), který zjistil, že „[...] *pod povrchní organizací normativní gramatiky existuje infrastruktura, která působí jako skrytý organizátor gramatiky – jakási struktura struktur.*“³⁶ Gramatika tedy podle jeho názoru není zcela naučená. Sice se ji naučíme, ale pouze prostřednictvím toho, že k tomu máme dispozice. Z teorie latentních gramatických struktur kromě toho vyplývá, že „*jelikož gramatika je také způsob uspořádání myšlenek, je lidem rozumovost vrozená.*“³⁷

Touto myšlenkou se ve svém díle zabýval Claude Lévi-Strauss³⁸ (1908-1990), který je jedním z nejvýznamnějších představitelů francouzské sociální antropologie. Jeho dílo je spjata především se strukturální antropologií, ve které rozvinul svoji teorii myšlení a společnosti a lze je rozdělit do tří základních okruhů:

1. Práce věnované studiu příbuzenských systémů (např. *Elementární struktury příbuzenství* (1949), *Budoucnost studií o příbuzenství* (1965) aj.).

2. Problematika výzkumu domorodých klasifikačních systémů, tj. folktaxonomie (např. *Rasa a historie* (1952), *Totemismus dnes* (1962), *Divoké myšlení* (1962) aj.).

3. Výzkumy a interpretace mytologických systémů (např. *Struktura mýtů* (1955), *Mytologie* (1964-1971) aj.).

Claude Lévi-Strausse ve svém díle navázal na tradice evropské filozofie (J. J. Rousseau, K. Marx), psychologie (S. Freud), sociologie (A. Comte, É. Durkheim), etnologie (M. Gausse) a lingvistiky (F. de Saussure). Charakteristickým rysem jeho prací je uplatňování systémového přístupu ke studiu kultury a snaha o sblížení antropologie s exaktními vědami. Jako jeden z prvních pochopil význam lingvistických výzkumů pro antropologii, což se projevilo v jeho koncepci strukturální antropologie.

³⁶ Murphy, R.F. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. 2. vyd., Praha: SLON, 2004, s. 44.

³⁷ Murphy, R.F. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. 2. vyd., Praha: SLON, 2004, s. 44.

³⁸ Claude Lévi-Strauss vystudoval práva a filozofii na Sorboně. V roce 1935 nastoupil jako profesor na univerzitu v Sao Paulu. Po skončení přednáškového pobytu v Brazílii získal od francouzské vlády finanční pomoc na terénní výzkum. Do roku 1939 podnikl tedy několik expedic do Mato Grosso a do okolí Amazonky. Krátce před válkou se vrátil do Francie. V letech 1939-1940 sloužil jako dobrovolník v armádě, po kapitulaci odjel do New Yorku, kde přednášel na New School for Social Research. Tam se mimo jiné seznámil s významným strukturalistickým lingvistou Romanem Jakobsonem. Společně s Jacques Maritainem a Henri Focillonem založil a vedl svobodnou francouzskou univerzitu v New Yorku. Po válce byl povolán do Paříže, ale roku 1945 se vrátil jako kulturní poradce velvyslanectví zpět do New Yorku. Roku 1948 se této funkce vzdal, 1949 se stal náměstkem ředitele antropologického muzea v Paříži a profesorem religionistiky na École Pratique des Hautes Études. V letech 1959-1982, kdy odešel do důchodu, byl profesorem sociální antropologie na Collège de France.

Základy strukturální antropologie Lévi-Strausse lze shrnout třemi metodologickými principy:

„1. Pozorovatelné a vědomé úrovně jevů jsou užitečné jenom jako východiska ke zkoumání principů jejich skladby.

2. Úkolem strukturální antropologie je objevit logické principy klasifikace, které organizují a podmiňují kulturní skutečnost.

3. Strukturalisté usilují o formulaci matematických zákonů organizace, které kombinují s klasickou antropologickou metodologií.“³⁹

5.2 Pojetí antropologie Lévi-Straussem

Lévi-Strausse se domnívá, že metody strukturální antropologie směřují „k objevování neměnných vlastností pod zdánlivou jedinečností a rozmanitostí pozorovaných jevů.“⁴⁰ Proto je všechn život společnosti závislý na skrytých univerzálních strukturách usměřujících, koordinujících a regulujících lidskou činnost. Z tohoto důvodu je antropologickým úkolem „*uchopit nevědomou strukturu, která se skrývá za všemi institucemi a pod každou soustavou zvyků, abychom získali vysvětlující princip platný i pro jiné instituce a soustavy zvyků [...]*.“⁴¹ Vědeckým nástrojem, který umožňuje proniknutí k nevědomé infrastruktuře společnosti, je pojem sociální struktura. Tento pojem jako gnozeologický model odlišuje Lévi-Strauss od pojmu sociálních vztahů, které představují empirický materiál, jež slouží k výstavbě strukturálních modelů. Obrazem, který odpovídá zkoumané sociokulturní realitě, je model sociální struktury, a to na základě čtyř charakteristik:

„1. *Struktura má charakter systému. Skládá se z elementů, které jsou uspořádány takovým způsobem, že změna jednoho z nich vyvolá změnu všech ostatních.*

2. *Každý model patří do určité skupiny modelů s podobnými závislostmi.*

3. *Uvedené vlastnosti umožňují předvídat, jak bude model reagovat při změně některého ze svých elementů.*

³⁹ Soukup, V. *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum, 2004, s. 461.

⁴⁰ Lévi-Strauss, C. *Strukturální antropologie – dvě..* Praha: Argo, 2007, s. 72.

⁴¹ Lévi-Strauss, C. *Strukturální antropologie*. Praha: Argo, 2006, s. 28.

4. *Každý model musí být konstruován tak, aby jeho fungování odpovídalo všem zjištěným faktům.*“⁴²

Cílem antropologického výzkumu je zkonstruování určitého modelu, prozkoumání jeho vlastností a způsobů, jak reaguje, dále jejich použití k výkladu empirického dění, které se může od našich předpokladů lišit. Sociální struktura, jako model sociokulturní reality, může být vytvořena buď na základě pozorování, nebo experimentu. Experimentem Lévi-Strauss rozumí hledání a zkoušení nejvhodnějšího modelu pro danou skutečnost. Tyto modely mohou být mechanické nebo statistické. Mechanické modely, které se užívají především v etnologii a sociologii, postihují konstantní charakteristiky v synchronním pohledu mimo historický čas. Naopak statistické modely, příznačné pro historii a etnografii, představují diachronní typ analýzy vedený z horizontu časové perspektivy.

5.3 Přírodní národy

Každý člověk se musí v neohraničitelném množství po sobě jdoucích okamžiků neustále vyrovnávat se změnami, které se před ním náhle objevují. Jakoby znenadání vystupují ze tmy prostoru mimo lidské vnímání, cítění, chápání nebo jsou dlouhodobě viditelným, ale příliš vzdáleným objektem na tomto dalekém horizontu.

V konfrontaci s těmito skutečnostmi člověk dláždí svou životní cestu, lépe řečeno pěšinu, protože v otázce lidské existence se v tom nejužším možném zúžení člověk vždy objeví jako pěší jedinec, jehož cesta je naprosto specifická a originální, ačkoli se často zdá, že je spojena s mnoha jinými. Takto se uskutečňuje lidský život ve své subjektivní poloze, aby naplňoval prostor, který život otevírá každým okamžikem bytí a nutí člověka jednat, kráčet dál a dál, i když by se raději zastavil.

Životem ale není možné kráčet jen tak. Člověk, ať už dělá cokoli, vždy má nějaký cíl své činnosti, jeho směřování není ani v těch nejmenších případech společensky považováno za absurdně bezcílné. Absurdní sice znamená nesmyslné, ale v žádném případě bezcílné. Cíl vytýčený jako meta lidského bytí nelze hodnotit z žádné přijatelné pozice společnosti, může se odehrávat mimo její hodnoty a jejich

⁴² Soukup, V. *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum, 2004, s. 462.

zákony, normy, může se ve výjimečných případech odehrávat i mimo celou společnost, pokud k tomu někdo najde dostatek odvahy a přesvědčení. Cíle jsou tak limitovány pouze časem svého uskutečňování a svou důležitostí, která je dána zcela subjektivně.

Za zamyšlení, zvláště dnes, stojí jiná otázka. Ať už jsou cíle z pohledu dospívání k nim jakkoli náročné, v okamžiku jejich dosažení se jejich hodnota minimalizuje na archivní záznam, byť s určitou hierarchií jejich zařazení. Dosažení cíle nic nemění na jeho významu, ale jeho hodnota jako cíle tím vyprchává a nedá se již uplatnit. Přitom vůbec nezáleží na důležitosti a významnosti dosaženého cíle, ať už to byla bezvýznamná každodenní událost nebo dlouholetá vědecká či umělecká práce. V okamžiku splnění cíle je člověku dopřáno příslovečných pár okamžiků slávy (dle významu), ale už během tohoto krátkého vzrušení je člověk tlačen vpřed bez možnosti se zastavit na cílové metě a považovat ji za pevný opěrný bod života. Je sice možné se ohlížet a poukazovat, pro život sám to má jen pramalou cenu a přehrabování v archivu se samo o sobě nemůže nikdy stát plnohodnotným cílem, nýbrž jen výrazem určitého tápání a bezradnosti: hledání, zda přece jen v tom harampádí nezbylo něco, co by ještě stálo za dobytí.

Je ovšem pravda, že mezi jednotlivými cíli může být v jejich dosažitelnosti veliký rozdíl. Pokud v tomhle směru pomineme značný vliv společenských předností, což je v době postmoderního relativismu zcela reálné, je jen otázkou individuálních povahových vlastností člověka, zdali volí cíle krátkodobé, protože je pro něj přijatelnější překonávat jeden po druhém, cíle dlouhodobé, jelikož mu nečiní potíže překonávat dílčí úspěchy a neúspěchy jejich naplňování nebo zda si jako opravdový cíl svého života, bez ohledu na své další jednání, zvolí cíl s absolutní dosažitelností (tedy reálně nedosažitelný), což se plně vymyká poměru mezi krátkodobostí a dlouhodobostí a stanovuje specifickou kategorii, zcela jistě s největší jistotou pro jednotlivce. A nemusí to být pouze bůh.

Proč tomu tak je? Proč člověk často až směšně a mechanicky touží ono své nepřerušitelné směřování naplňovat více či méně uznávanými trofejemi, aby je střádal jako lapače prachu a smutnou vzpomínku na okamžik jejich ulovení?

Lidstvo a především jeho intelektuální část celou svou dosavadní existenci spojuje s hledáním odpovědi na tuto otázku a slibuje si od toho také nalezení optimální metody jak potřebu cíleného směřování života nejlépe uspokojit.

Pro všechna období dějin, dá se říci až do dvacátého století, bylo charakteristické, že myšlenky filosofů, umělců, vědců, teologů i všech ideologů byly naplněny snahou rozluštit kód smyslu a udělit ho lidstvu jako už navěky. Ačkoli se člověku jeví každá část jeho vývoje jako další osvětlení neznáma, v tomto případě, v případě pro člověka dlouhá staletí tolik zásadním, se dá říci, že pokud se mu to nepodařilo odhalit v raných dobách dějin, kdy by musel zhodnotit relativně jednoduchou strukturu sebe sama, teď už neexistuje v tomhle směru žádná smysluplná perspektiva. Tisíce let si člověk mohl představovat, že jeho život není jen biologickou skutečností a v této představě je lidstvo vedeno dále i v době, kdy není pochybnosti, že smysl není člověku dán, nýbrž že člověk si smysl dává a přijímá.

Přijetí a pochopení smyslu, zvláště jedná-li se o smysl života, jako ryzí funkci lidské interindividuální i intraindividuální existence ale není vůbec jednoduché uznat jako všeobecně platnou teorii. Uplatnit ji nějakým náhlým zlomem by znamenalo vykonat úplnou univerzální kulturní revoluci a způsobit přerod všech civilizací. Ačkoli západní kultura má k tomuto chápání smyslu jako takového velice blízko, těžko by se obešla bez institucí, které jsou schopny tuto skutečnost společnosti nějak zprostředkovat. Snaha odhalit smysl života (a dát tím oprávnění jeho cílům) je zřejmá zejména ve filozofii. Z určitého pohledu a s mírou zjednodušení lze vlastně celou filozofii považovat za hledání smyslu života, aby mohly být jeho cíle oprávněny více než jen neurčitými tvrzeními. Pohlížíme-li na historii z tohoto hlediska, pak žádná z dějinných teorií, zabývající se problémem smyslu života není ponechána, aby vypovídala svou pravdu bez toho, aniž by se někdo nepokusil ji vyvrátit nebo zlomit. Právě naopak. Přes veškeré snahy, vrcholící ve dvacátém století snahou o totální prosazení degenerovaných smyslů lidské existence, se nakonec veškerá snaha o to rozplynula v mlhách relativismu, kde už nestojí proti sobě dvě soupeřící hypotézy, ale rovnou množina tzv. rovnocenných pravd, jimž je udělován tento status ne proto, že by byly rovnocenné, ale z pouhé bezradnosti člověka stojícího před sebou samým a nepoznávajícím vlastní tvář. Není vůbec jednoduché učinit nějakou představu smyslem v rámci jedné kultury, natož v situaci kulturní různorodosti.

To nebylo jednoduché ani nikdy v minulosti. Všechny související i zaniklé civilizace a všechny jejich kultury měly svoji více či méně imaginativní koncepci, která poskytovala jejím lidem onu kantovskou časoprostorovou mřížku s různou

velikostí a tvarem oček, čímž byly vytvořeny specifické světy, jejich hranice i jejich pojmový obsah. Stabilita těchto světů byla dána mnoha kulturními faktory a nebyl to jen civilizační pokrok, který by bortil staré zdi hradů, aby na jejich místě stavěl průmyslové továrny. Ten byl z příčinného hlediska více důsledkem než příčinou, alespoň do časů průmyslových a následně technologických revolucí, kdy se kulturní těžiště přesunulo z boha a posléze z člověka na výrobu, aby dnes leželo v technologickém vývoji.

Z tohoto hlediska lze rozdělit jednotlivá kulturní společenstva na ahistorická a historická. O těch prvních podává výpověď právě Claude Lévi-Strauss ve svém díle *Myšlení přírodních národů*. Toto je důkazem, že aby civilizační vývoj mohl restrukturalizovat společenskou konstituci, musí být nejprve vytvořeny přiměřené podmínky. Civilizační vývoj není samohybný a nelze ho předkládat jako tvrzení získané před smyslovou zkušeností.

Celá složitost civilizace přírodních národů spočívá v jejich záměrném odmítnutí historie. Každá z těchto kultur je svým způsobem jedinečná, přitom všechny uplatňují stejný princip, jak udržet platnost smyslu existence, jež považují za nezávislý a neměnný. Tímto smyslem je u totemických kultur mýtus. Mýtus představuje onu časoprostorovou mřížku a také určitý, pro možnost vývoje zásadní princip, kterým je odstranění historie právě ve prospěch totemického mýtu. To umožňuje považovat tento druh mýtu za skutečnost, která je pro existenci daného přírodního národa rozhodující v tom smyslu, že se tato skutečnost již celá odehrála, jakoby se celá historie už uskutečnila. Každá současnost pak představuje jen následování tohoto mýtického modelu, který je pro každou společnost, nejen smyslem života, ale také jeho přesným průvodcem a nepřekročitelným zákonem. Každá generace z tohoto mýtu vychází a stejně tak v něm končí. Vše se odehrává v uzavřeném cyklu, což neumožňuje jednak vnímat čas jako lineární posloupnost postupující od známého k neznámému, jednak to má za následek pomíjení neživých členů společnosti jako bezvýznamných vzhledem k návaznosti v jejím jednání, protože ta je vždy odvozena od mýtu a jeho doporučení.

Jelikož se jedinec, jako člen nějakého přírodního národa, pohybuje neustále ve stejném prostoru, ať už fyzickém nebo metafyzickém, má k dispozici také stále stejný soubor prostředků, se kterými může uskutečňovat svou existenci. Při veškeré rozsáhlosti musí vždy soubor těchto prostředků narážet na své hranice a omezení.

S nimi si však jedinec musí za každé situace vystačit. Pokud se při řešení nějakého úkolu přírodní člověk těchto hranic nějak dotkne, nesnaží se je překročit, ale odrazí se od nich, respektive od mýtu, který tyto hranice vytyčuje, zpět a hledá řešení vždy v jejich vnitřním prostoru a v jeho ideových cílech. Smyslem totiž není mýtus porušovat, ale dodržovat jej, což je v přímém rozporu s civilizačním vývojem.

Lévi-Strauss volí pro tuto mýtickou hermeneutiku v protikladu s moderní vědou příměr intelektuálního kutilství. Kutil totiž, připustíme-li možnost, že bude postaven před různé úkoly vyžadující řešení, může využít pouze těch prostředků, které má stabilně k dispozici. Ať je úkol jakkoli náročný, nemá na výběr. Musí tedy jednat na základě rozumu. Jeho instrumentální svět je uzavřený a na rozdíl od technického inženýra moderního věku nemůže předně zajišťovat suroviny a speciální nástroje pro uskutečnění daného úkolu (ty má jednou provždy dané). Tyto součásti jsou ke všemu nesourodé a jako celek nikdy nemohou novému úkolu vyhovovat. Převédeme-li toto přirovnání z roviny technické zpět do roviny filosofické, můžeme tím vysvětlit někdy značně bizarní interpretační konstrukce vzniklé touto metodou, neboť chce-li domácí kutil vyrobit např. elektrický zvonek, musí k tomu použít prostředků, které opatří pouze demontáží jiných projektů.

S přijetím tohoto schématu lze vysvětlit i to, co Lévi-Strauss uvádí při konkrétních příkladech ze života přírodních národů. Na základě toho můžeme pochopit, že když tyto národy získaly zkušenost se západní civilizací, byly schopny ze svého hlediska nahlížet i takovou absurditu jako je např. letadlo a učinit z něj jeden z totemů, aniž by tím byl popřen smysl, který je dán mýtem. Přírodní národy jsou tak jediné, jež byly schopny přesvědčivě a po dlouhá staletí žít v rámci určitého životního smyslu, aniž by byl tento zpochybňován, ba dokonce aniž by se o to někdo pokusil. I když zde platí to, co u všech dalších organizovaných společností lidského druhu, přece jen je možné, a to pouze za těchto podmínek, uzнат život těchto společností za smysluplný.

5.4 Teorie binárních protikladů

Východiskem strukturální analýzy je podle Lévi-Strausse nalezení prvků, které tvoří zkoumaný systém, a vyčlenění jejich vzájemných vztahů. Strukturální antropologie tedy představuje určitou systematiku, jejímž cílem je „[...] *identifikovat a řadit typy, analyzovat jejich základní části, stanovit mezi nimi vztahy.*“⁴³ Při tomto musí dojít k převedení empirických faktů ve znaky, což je výchozím metodologickým pravidlem strukturální analýzy. Inspirací pro převod faktů ve znaky byla Lévi-Straussovi teorie binárních protikladů, kterou rozpracovala moderní lingvistika. Binarita⁴⁴, která neúprosně a logicky organizuje kulturní a sociální svět, je ústředním nástrojem Lévi-Straussovy metodiky. Lévi-Strauss přitom vyšel z předpokladu, že prvek sám o sobě nemá žádný smysl, ale získává jej tím, že vystupuje v opozici ve vztahu k jiným prvkům. Binární protiklad se tak stává kódem, který umožňuje odhalit významy zkoumané sociální struktury.

Vyčleňování sociokulturních prvků prostřednictvím analýzy binárních opozic vychází z předpokladu, že „*spojení pomocí protikladu je všeobecným rysem lidského rozumu a podněcuje k myšlení ve dvojicích protikladů: vysoký a nízký, silný a slabý, bílý a černý.*“⁴⁵ Základní protiklad tvoří příroda – kultura. Základními znaky přírody je univerzálnost a spontánnost. Kultura je naopak charakterizována specifičností a normativností. Kultura nemůže existovat sama o sobě, ale je spjata s přírodou. Lidská mysl vytvářející tyto protiklady se je v další fázi svého působení snaží sjednocovat a usmiřovat. Jedním z velkých protikladů, ze kterého koření všechny ostatní, je protiklad mezi kulturou a přírodou, tj. mezi lidmi neovlivnitelnou částí přírody a lidmi vytvořeným řádem kultury. Podle Lévi-Strausse logikou binárních kontrastů vnáší člověk do přírody určitý řád, který se promítá do projevů lidské činnosti, jako jsou např. mýty, totemismus⁴⁶, umění,

⁴³ Lévi-Strauss, C. *Strukturální antropologie - dvě*. Praha: Argo, 2007, s. 21.

⁴⁴ Lévi-Straussova binarita je jednak odvozena z principů strukturální lingvistiky, jednak inspirovaná myšlením francouzských sociologů (É. Durkheim, M. Mauss).

⁴⁵ Lévi-Strauss, C. *Totemismus dnes*. Praha: Dauphin, 2001, s. 129.

⁴⁶ Totem – předmět, vůči kterému mají členové příbuzenské skupiny speciální mystický vztah a se kterým spojují své jméno. Může to být zvíře, rostlina, minerál, věc atd. Přeneseně a nepřesně se totemem rozumí zobrazení totemického předmětu. Termín totem pochází z jazyka Algonkinů, pro které znamená různé rostlinné a živočišné druhy, kterými se pojmenovávaly skupiny lidí. Totemismus jako systém totemů, se kterými je spojena významná část duchovního a sociálního života některých přírodních národů, se od konce 19. století stal významným fenoménem sociální antropologie. Poprvé tento systém na přelomu 18. a 19. století popsal G. Thavenet. Vysvětlil, že totem vyjadřoval příslušnost ke klanu a že každý klan měl své zvíře (nejznámější v oblasti, kde klan

rituály a další. Projevy kultury je však třeba brát jako zrcadlové obrazy univerzálních struktur lidského myšlení.

Mezi nejznámější binární opozice, jež odhalují mechanismy mytologické logiky, patří již výše zmiňovaná diferenciacie příroda – kultura, dále pak život – smrt, náš – cizí, dobrý – zlý, a dále např. vysoký – nízký, teplý – studený, levý – pravý apod. Studium jihoamerických indiánů (Boróro aj.) přivedlo Lévi-Strausse k dalším opozicím jako suchý – vlhký, shnilý – čerstvý, syrový – vařený aj.

Podle některých současných kritiků Lévi-Strausse, zejména praktických etnologů, nerespektuje tato binarita např. nerozložitelné konstrukce, neutrální pásma, přechodné typy stanovených opozic atd.

5.5 Neolitický paradox

V době neolitu dochází k rozvoji a postupnému osvojení nových výrobních a zemědělských dovedností (hrnčířství, metalurgie, domestikace zvířat aj.). Toto vše mělo velký vliv na vývoj společnosti. Lidé začali shromažďovat majetek a závisle na tom se postupně vyvíjí obchod. Počátek tohoto řetězce můžeme klást do konce poslední doby ledové. Tento vývoj však vyžadoval velké nahromadění vědomostí a znalostí. Každá z těchto technik předpokládá celá staletí aktivního a metodického pozorování, podpořeného opakovanými pokusy. Bylo zapotřebí vytrvalého a ustavičně bdělého zájmu. Toto sbírání informací bylo prováděno pro magické účely. Z toho vyplývá, že člověk je dědicem předvědecké tradice. Paradoxní je, že od vzniku měst až zhruba do renesance nedochází k nějaké změně poznání. Jak si tuto pauzu vysvětlit?

žil nebo zvíře běžně lovené). Tento kolektivní systém pojmenování však nespojoval s vírou, že jednotlivec vstupuje do vztahu se zvířetem, které se stane jeho strážným duchem. Na konci 19. století G. Long sloučil pod totemismu jak jména klanů, tak víru v duchy, čímž způsobil mezi antropology zmatek. Z původně klasifikačního systému se stal zdroj úvah o fungování náboženských představ přírodních národů. Teprve A. R. Radcliffe-Brown pochopil, že totemický systém prezentuje svět zvířat a rostlin analogicky k lidské společnosti a že vztahy, které člověk vytváří mezi totemickými předměty, odpovídají sociálním vztahům existujícím mezi lidskými kolektivy. Z tohoto pohledu totemismus: 1. představuje klasifikační systém, který využívá přírodních předmětů k identifikaci lidských bytostí; 2. přiřazuje skupinám vzniklým na základě vztahů příbuzenství termíny, kterými se jinak označují přírodní předměty. Lévi-Strauss dokazuje, že má-li totemismus fungovat jako zvláštní klasifikační systém, musí plnit obě tyto úlohy. Totemismus je vždy spjat s každodenním životem, protože je vázán a prezentován denně na každém jedinci a na každé skupině a jako takový je nutně dědičný.

Podle Lévi-Strausse je základní rozdíl mezi vědou moderní a vědou magickou v tom, že magická se zabývá konkrétnostmi, kdežto moderní je založená na abstrakci, tudíž každá stojí na jiných principech. Ono dlouhé období zdánlivé stagnace je vyplněno změnou v přístupech a zpřesňování myšlenkových pochodů. Moderní věda je totiž bez tématu, bez něčeho konkrétního, proto je nutný rozvoj abstrakce.

Jako vědu konkrétního označujeme právě mýty a rituály, jejichž základní hodnota je v tom, že do našich dob zachycují určité způsoby pozorování a uvažování, které byly uzpůsobeny k objevům určitého typu, tj. těm, které příroda umožňovala na základě smyslů.

Ve svém díle *Strukturální antropologie - dvě* (1973) Lévi-Strauss mluví o sémiotické povaze předmětu, kterým se etnologie zabývá, neboť lidé komunikují prostřednictvím symbolů a znaků. Znakový systém je strukturovaný a vnitřně soudržný, přitom jej lze převést do jazyka jiného systému prostřednictvím substitucí, které mohou být druhově odlišné. Tato skutečnost vede k otázce neproměnného, tzv. invariantu, a tím i k problematice všestrannosti lidské přirozenosti. Cílem strukturální metody je mimo jiné odkrývat tyto invarianty v různých kulturních obsazích. Vztahy mezi jednotlivými jevy jsou důkladně zkoumány a definovány zevnitř, hledá se logika vnitřního uspořádání prvků pojímaných jako znaky v souboru, který tak tvoří systém znaků.

Toto pojetí a metoda mohou být označeny jako sémiologická či sémiotická epistemologie, která se uplatňuje při zkoumání mýtů jakožto realizací sémiotického chování. Základem Lévi-Strausovy metodologie je stejnotvarost, která umožňuje formálně spojovat mýty, protože jejich vazby jsou vnitřně shodné. Předmětem výzkumů uvažování Lévi-Strausse je logika konkrétního, ve které je pojem nahrazován obrazem, smyslovou intuicí, dále pak objevování zákonitostí této logiky, kterou řídí racionalita myšlení přírodních národů. Ta dokáže na základě bezprostředních počitků přirozeně třídit a rozebírat. Základem přirozeného třídění je např. totemismus (přírodní rozdíl mezi druhy živočichů a rostlin koreluje se sociálním světem kultury).

Domorodé klasifikace nejsou pouze metodické a založené na solidně vybudovaném teoretickém věděni. Někdy jsou dokonce srovnatelné s těmi, jež jsou užívány v zoologii a botanice. K tomu, abychom správně interpretovali rituály a mýty i ze strukturálního hlediska, je podle Lévi-Strausse nezbytné nejprve přesně

identifikovat rostliny a živočichy, o nichž je v mýtech zmínka a vědět, jaký jim daná kultura přisoudila uvnitř určitého systému význam. Význam jednotlivých členů je poziční, je z jedné strany závislý na historii a kulturním kontextu, z druhé strany na struktuře systému, v němž je jim dáno figurovat. Velkou pozornost se musí věnovat klasifikacím, které jsou nejen koncipovány, ale také žity. Pokaždé, když jsou nějaké společenské skupiny pojmenovávány, je pojmový systém tvořený těmito jmény jakoby vydán všanc rozmarům demografického vývoje, který má své vlastní zákony, ale ve vztahu k onomu systému je nahodilý. Systém je totiž dán synchronně, kdežto demografický vývoj probíhá diachronicky. Tento konflikt mezi synchronií a diachronií existuje i v rovině lingvistické. Je pravděpodobné, že strukturální rysy určitého jazyka se změní, jestliže populace, která ho používá, kdysi velmi početná, se postupně zmenšuje, a je jasné, že jazyk zaniká s lidmi, kteří jim mluví. Struktura jazyka je chráněna svou praktickou funkcí, která spočívá v zajištění komunikace, jazyk tedy na demografické změny tak citlivý není. Ale pojmové systémy komunikaci nezajišťují, čímž lze vysvětlit, že synchronické struktury takzvaně totemických systémů jsou vůči účinkům diachronie zranitelné. Struktura může být demografickým vývojem rozbita, nebo otřesu odolat a zavést systém, který bude formálně typem shodný se systémem předchozím (zpětná vazba představuje snahu o nastolení předchozí harmonie mezi jednotlivými částmi systému).

Znalost řádu není důsledkem užitečnosti, ale naopak tomu předchází prostý přirozený intelektuální zájem o prostředí. Jde o univerzální potřebu člověka třídit věci a uvádět je do souvislosti, tedy o univerzální potřebu řádu. Požadavek řádu je základem jakéhokoliv myšlení, což se odráží v existenci rituálů, které mají řád obnovovat a potvrzovat. Tato hypotéza je Lévi-Strassovou polemikou s Malinovským, který na základě funkcionalistické představy tvrdil, že domorodce zajímají rostliny a živočichové jen z hlediska požitelnosti a využitelnosti.

Na fungování totemických klasifikací se aplikuje metafora kaleidoskopu, v níž se setkává princip totální, naprosté náhody a zákonitosti. Jejich logika spočívá v tom, v jakých formách se obnovují např. při vymření některého rodu. I když v našem pojetí můžeme toto označit za nadpřirozené, není to správné, protože pro ně v tom žádná mystika není. Bělošský způsob vědění a získávání znalostí je pro ně příliš abstraktní.

5.6 Metafora domácího kutilství

Tzv. primitivní věda, kterou autor označuje spíše jako prvotní, je charakterizována určitou formou aktivity, s níž se můžeme setkat i v našich vyspělých civilizacích. Z tohoto plyne další důležitý pojem, který prostřednictvím Lévi-Straussova strukturalismu vešel do moderní kritické terminologie. Jde o činnost, jež se obecně označuje jako domácí kutilství (francouzsky bricolage). „*Sloveso bricoler, z něhož je odvozen francouzský název, se ve svém starobylém významu vztahuje na míčovou a kulečnickovou hru, na lov a jezdecké umění, přičemž ve všech těchto případech označovalo nějaký pohyb odbočující z přímého směru: pohyb odražené koule, psa odchylujícího se od stopy, koně, který se oklikou vyhýbá nějaké překážce. A i za našich časů zůstává člověk takto označovaný někým, kdo při určité manuální práci užívá prostředků odchýlných od prostředků, kterých používá příslušný odborník. Nuže, pro mytické myšlení je charakteristické, že se vyjadřuje pomocí souboru prostředků, jehož složení je dost bizarní a který při vší rozsáhlosti zůstává přece jen omezený; musí s ním však vystačit, ať je úkol, který si vytyčuje, jakýkoli, neboť nic jiného k dispozici nemá. Jeví se tak jako jakési intelektuální „kutilství“, což vysvětluje i vztahy, které lze mezi oběma činnostmi pozorovat.*“⁴⁷ Podstatné je, že toto kutilství může jak v technické oblasti, tak ve sféře intelektuální dosáhnout skvělých i nepředvídatelných výsledků.

Prostřednictvím různých výpomocných prostředků je možné podle Lévi-Strausse dosáhnout až mytickobásnických výtvorů. To umožňuje pochopit také vztahy, kterými se Lévi-Strauss tolik zabývá, tedy vztahy mezi dvěma typy vědeckého myšlení a poznání (spíše mezi dvěma různými strategickými rovinami poznání) – poznání vědecké (intelektualizace, systematizace, taxonomie, strukturování) a magického či mytického poznávání.

Vrátíme-li se k pojmu kutilství, zjistíme, že domácí kutil může provádět značný počet úkolů, ale jeho instrumentální svět je omezený souborem nástrojů, které má doma., na rozdíl např. od inženýra, jehož prvním krokem je určit materiály a nástroje k provedení úkolu, prostředky jsou v takovém případě dány projektem.

⁴⁷ Lévi-Strauss, C. *Myšlení přírodních národů*. 2. vyd., Praha: Československý spisovatel, 1971, s. 35-36.

Kutilův soubor prostředků „*je definován pouze svou instrumentalitou [...]*“⁴⁸ Každý předmět, který doma objeví, může být ve velké míře využitelný, nikoli omezeně určen pro něco, k něčemu apod. Kutil tedy pracuje s tím, co má po ruce, přičemž prostředky mohou být jak materiálem, tak nástrojem. Lévi-Strauss soudí, že podobné to je s mytickým myšlením, které zůstává v půli cesty mezi smyslovými představami a pojmy. Myšlení však nemůže pracovat se smyslovými představami, které jsou vždy vázány na konkrétní situaci, a na druhé straně ani nepřechází k pojmovému myšlení, protože pak by totiž myšlení muselo „*[...] alespoň provizorně dát své cíle do závorky.*“⁴⁹ Naštěstí je tu znak, který vyplňuje prostor mezi obrazem a pojmem. Znak sice dokáže zastupovat jinou věc než sám sebe, ale jeho schopnost, na rozdíl od pojmu, je po této stránce omezována. Tyto meze jsou dobře vysvětleny právě na příkladu domácího kutila. „*Když ho zaujme nějaký projekt, jeho první praktický úkon má nicméně charakter retrospektivní: musí obrátit pozornost na soubor už dříve utvořený a pozůstávající z různých nástrojů a materiálů; udělat si o něm přehled nebo si ho připamatovat [...]*“⁵⁰ Jinak řečeno, každá součást má svoji speciální historii (různé předchozí použití, funkce, konstrukce, tvar, materiál, barva apod.), která omezuje možnosti jejího využití. Může být tedy kutilem neustále přizpůsobována, přearanžována, aniž by se z ní vytratila její předchozí funkční oblast. A stejné to je i s jednotkami mýtu, neboť jejich možnosti kombinování jsou omezeny touto skutečností, že jde o jednotky převzaté z jazyka a že si už s sebou nesou určitý význam. Jelikož kutil i mýtus pracují se znaky souboru, nikoli s pojmy jako prostředky, které podle Lévi-Strausse umožňují překračovat hranice souboru, s nímž pracují, zůstávají uvnitř hranic souboru.

Mýtické myšlení je pro Lévi-Strausse určitou formou intelektuálního kutilství, ve kterém prostředkem může být označující i označované a vše stále může přicházet do oběhu. Je-li veškerá věda postavena na rozlišování mezi náhodným a nutným, což zároveň představuje rozlišování mezi událostí a strukturou, pak mytické myšlení, stejně jako ono kutilství, „*[...] zužitkovává zbytky a pozůstatky*

⁴⁸ Lévi-Strauss, C. *Myšlení přírodních národů*. 2. vyd., Praha: Československý spisovatel, 1971, s. 37.

⁴⁹ Lévi-Strauss, C. *Myšlení přírodních národů*. 2. vyd., Praha: Československý spisovatel, 1971, s. 38.

⁵⁰ Lévi-Strauss, C. *Myšlení přírodních národů*. 2. vyd., Praha: Československý spisovatel, 1971, s. 38.

událostí.“⁵¹ Struktury, které vytváří, nejsou hypotézami a teoriemi, jak to činí věda. Mytické myšlení události i konkrétní zkušenosti neustále přemísťuje a pořádá s cílem najít v nich nějaký smysl. Ve skutečnosti tím však odmítá nepřítomnost smyslu, který se pro moderní vědu v tzv. starých systémech vytratil.⁵²

Mýtus však musíme brát nejen jako systém abstraktních vztahů, ale také jako předmět estetického nazírání. Mýtus sice využívá některé struktury, ale jako prostředek k tomu, aby vytvořil určitý objekt, který bude mít podobu určitého souboru událostí. Na základě tohoto stanovuje Lévi-Strauss rozdíl mezi uměleckým dílem a etnologickým mýtem. Umění vychází od určitého souboru, který je tvořen objektem a událostí, a směřuje k objevování struktury. Postupuje tedy od konstrukce ke struktuře. Mýtus naopak postupuje zcela opačně, tj. od určité struktury ke konstrukci. Podle Lévi-Strausse však mezi mýtem a uměním existuje průkazná spřízněnost a srovnatelnost jejich kódů. Magické myšlení je založeno na přirozeném jazyce, kdežto myšlení vědecké stojí na jazyce umělém.

Metafora domácího kutilství je tedy spjata se vznikem mýtů. Dá se charakterizovat jako jakési nepřímé vyrábění čili shromažďování a přeskupování nesourodého - toho, co je na skladě. Mýtus nevzniká na základě vzniknuvších pojmů, ale naopak těch starých, pouze jinak přeskupených a roztríděných. Mýtus vzniká na pozadí přirozeného jazyka a je napůl cesty mezi pojmem a obrazem. Jejich strukturu tvoří znaky. Ve vědě naopak vznikají nové koncepce a jsou utvářeny nové pojmy. Kutil při určité manuální práci používá prostředků odchylných od prostředků, kterých používá příslušný odborník. Pro mytické myšlení je charakteristické, že se vyjadřuje pomocí souboru prostředků, jehož složení je dost bizarní a který při vši rozsáhlosti zůstává přece omezený. Musí si s ním vystačit, protože nic jiného k dispozici nemá. Jeví se tedy jako jakési intelektuální kutilství.

Základem magie je rituál, rituální hra. Každá hra je definována souborem svých pravidel, která dovolují prakticky neomezený počet partií. Naproti tomu rituál je jakousi privilegovanou partií, která byla zvolena proto, že jako jediná vyúsťuje v určitý typ rovnováhy mezi oběma týmy. Jako příklad uvádí Lévi-Strauss kmény z Nové Guineje, které hrají po několik dní fotbal a to v tolika partiích, aby

⁵¹ Lévi-Strauss, C. *Myšlení přírodních národů*. 2. vyd., Praha: Československý spisovatel, 1971, s. 43.

⁵² Je otázkou, do jaké míry tu měl Lévi-Strauss na mysli např. transcendentní povahu mýtů vzhledem k tomu, že se sám snažil překonávat metafyziku.

se výhry a prohry na obou stranách vyváží, což právě znamená pojímat hru jako rituál. Hra se tedy jeví jako disjunktivní. Vyúsťuje ve vytvoření určité difference mezi individui nebo soupeřícími týmy, mezi nimiž původně žádná nerovnost nebyla. Na konci partie se nicméně rozliší na výherce a poražené. Rituál je konjunktivní, neboť nastoluje jednotu, nebo alespoň organický vztah mezi dvěma skupinami, které byly na počátku rozlišeny. Rituály jsou tedy konjunktivního charakteru a dávají věci zpět do souladu a harmonie. Samotný svět je nerovnovážený, rituál se to snaží dávat do pořádku a věci se skrze něj stávají rovnovážnými.

Základem vědy je hra, jež má charakter disjunktivní. V případě hry je prvotní symetrie, protože pravidla jsou pro obě strany stejná. Poté se prvotní rovnovážný stav stává asymetrickým (vítěz je jen jeden). V případě rituálu je to opačně. Je dána prvotní asymetrie mezi posvátným a světským, mezi mrtvými a živými, a jde o to dostat všechny účastníky na stejnou stranu výherců, a to pomocí událostí, jejichž povaha a uspořádání má opravdový strukturální charakter. Podobně jako věda, hra vytváří události na základě struktury. Naproti tomu rituály a mýty rozkládají a skládají soubory událostí a používají jich jako nezničitelných součástí pro strukturální uspořádání.

5.7 Přínos Lévi-Strausse

Při analýze etnologických objektů a důsledné logiky myšlení přírodních národů prokázal Lévi-Strauss účinnost strukturální metody jako prostorově synchronního postupu. Samotný strukturalismus zaměřil na modely strukturní lingvistiky, neboť předlohou mýtu mu je jazyk, respektive mýtus je fenoménem jazyka (pouze na úrovni věty).⁵³

Lévi-Straussova transformační analýza mýtů (souvztažnost mezi mýty a jejich prvky, přetváření různých témat – transformace neměnného jádra mýtů) inspirovala literární kritiku, jejichž polemik se sám Lévi-Strauss zúčastnil zejména svojí studií věnované Baudelairovu sonetu Kočky, kterou napsal společně s R. Jakobsonem.

⁵³ Později úlohu jazyka převzala hudba, s níž je pak mýtus spřízněn nejvíce, neboť hudba je pro Lévi-Strausse ideální názornou uměleckou strukturou.

Lévi-Strauss při svých výzkumech využíval kybernetiky, přičemž vycházel z toho, že vnitřní vztahy, které existují mezi kulturními jevy a systémy, je možné pokládat za specifické typy komunikace. Na tomto základě vyčleňuje komunikační systémy, které umožňují výměnu hodnot ve všech společnostech. „*V každé společnosti probíhá komunikace alespoň na třech úrovních – komunikace žen, komunikace statků, komunikace informací...*“⁵⁴

Přínos Lévi-Strausse k rozvoji antropologie nespočívá pouze v budování paradigmatu sociální antropologie jako nové teoreticko-metodologické orientace výzkumů člověka a kultury, ale také v humanismu, který prostupuje celým jeho dílem.

Lévi-Straussova strukturální antropologie představuje jeden z nejpodnětnějších a nejvlivnějších antropologických směrů druhé poloviny 20. století. Na jeho práce související s problematikou příbuzenství navázala především francouzská antropoložka F. Héritierová. Tento směr také výrazně ovlivnil výzkumy mytologických systémů, psychologii a literární vědy. Dále z něj vyšel francouzský strukturální marxismus a americká strukturální antropologie, zejména představitelé nové etnografie.

⁵⁴ Lévi-Strauss, C. *Strukturální antropologie*. Praha: Argo, 2006, s. 326.

6. ZÁVĚR

Diplomová práce je věnována dějinám výzkumů člověka a kultury jako strukturálního problému. Jejím cílem ale není pouhý popis vývojových proměn antropologického myšlení, ale také snaha integrovat nejvýznamnější poznatky, kterých bylo v této oblasti dosaženo.

Dějiny antropologického myšlení lze interpretovat jako různé varianty kulturního vyprávění na téma člověk, příroda a kultura. Výzkumy lidského organismu byly vždy limitovány konkrétním sociokulturním a historickým kontextem. Proto také „příběhy“, které se vyprávěly o člověku, měly odlišný světonázorový i kulturní důraz.

Významným mezníkem v antropologickém poznání je snaha antických lékařů a filozofů o studium člověka na empirické úrovni, jimž racionální rozměr vtiskla antická filozofie, která „příběhy o člověku“ zbavila mytologického rámce. V antice a středověku byl člověk pojímán jako zvláštní jsoučno, ale nebyl však předmětem systematických výzkumů, neboť ty omezovalo tabu uvalené na pitvu a autorita církve.

Revoluce v dějinách vědy o člověku je spjata s renesancí a humanismem. V novověku se s gnozeologickým obratem vynořuje speciální zájem o člověka a jeho podstatu. Podstata člověka je postupně nahlížena buď jako myslící subjektivita, sebevědomí, jako zpředměťující se bytost, jako nositel animální vůle či jako existence. V centru úvah se ocitá problém lidské svobody a individuality.

Výklad člověka a přírody novověké filozofie a přírodovědy ovlivnil antropologické myšlení a vedl v 18. století ke konstituování fyzické antropologie, jež programově studuje variabilitu lidského organismu v čase a prostoru. Zájem antropologů k vývoji člověka, společnosti a kultury pak obrátila biologická evoluce Charlese Darwina.

Ve druhé polovině 19. století se v evropském myšlení prosadilo evolucionistické paradigma, které přispělo ke vzniku sociální a kulturní antropologie, jejímž předmětem je studium kulturních systémů v čase a prostoru. Kořeny snahy popsat a pochopit cizí kultury lze vidět ve zprávách evropských misionářů a cestovatelů, kteří věnovali pozornost zvykům a obyčejům cizokrajných etnik a národů. Konstituování moderní komparativní vědy o kultuře je spjata až

s druhou polovinou 19. století, kdy byly položeny základy evolucionistické etnologie a antropologie. Plný vývoj antropologického studia společnosti a kultury můžeme sledovat ve 20. století. Charakteristickým rysem sociální a kulturní antropologie je komparativní výzkum preliterárních společností, který je založen na sběru empirických dat přímo mezi členy zkoumané společnosti, prostřednictvím terénního výzkumu.

Sociální a kulturní antropologie přinesla nejvíce dokladů o tom, že lidé v různých společnostech vnímají a interpretují svět odlišně, což je především způsobeno tím, že lidé v odlišném kulturním kontextu přikládají světu různý význam. Její význam spočívá v tom, že nám umožňuje vstoupit do světa jiných kultur a pochopit, že i náš vlastní svět je především kulturní konstrukcí.

Každý člověk má při hledání smyslu lidské existence jinou odpověď. Tato závisí na kultuře, přesvědčení a životním postavením, neboť naše pojetí smyslu života je koneckonců kulturně odvozeno. Odpověď, kterou nám dává sociální a kulturní antropologie je průhledně jednoduchá, neboť podle této lidstvo nemá žádný absolutní nebo konečný smysl. Život má sice účel a hodnotu, ale ty mu dávají lidé. Myšlenka kultury představovala důležitý krok v objektivizaci a demystifikaci společnosti. Společenský život na jednu stranu okradla o určitý lesk, ale na druhou jej zase učinila přístupnější rozumu. Kdysi lidé vyjadřovali dimenzi své kultury symbolikou posvátného, nyní tak činí prostřednictvím vědy.

Podle strukturální teorie je lidská racionalita na celém světě v podstatě stejná. Myšlení je založeno na ustavičném třídění vjemů do binárních protikladů, které se dříve či později sloučí. Nejdříve dojde k rozložení vědomí na jednotlivé události a věci, které se většinou dají převést do slovní podoby. Při tomto dochází k přetrhání a ke zkreslení proudu reality, ale slova a jazyk jsou jediné způsoby, pomocí kterých jsme schopni přemýšlet o našem světě a jejichž prostřednictvím jsme schopni předat naše myšlenky ostatním lidem. Základní jednotky našeho myšlení, tj. slova a symboly, jsou definovány svou odlišností, což nám umožňuje rozdělit skutečnost a zjednodušit ji na objektivní slova.

Lidská mysl, která tyto protiklady nejprve vytváří, se je také neustále snaží sjednocovat a usmiřovat. Protiklad života a smrti léčíme vírou v nesmrtelnost duše, opačná pohlaví spojujeme do manželství apod. Homo sapiens se vyznačuje tím, že je jednak zvířetem, a tím součástí přírody, ale je také tvůrcem kultury. Jde

o dvojznačnost, kterou lidé do značné míry překonávají tím, že se mnoha způsoby snaží vyčlenit se ze světa zvířat (např. oblečení).

Podle Lévi-Strausse jsou všechny lidské typy rozumné, a to stejným způsobem. Tak jako existuje určitý základní způsob lidského myšlení, máme také jistý soubor duševních predispozic, které jsou u všech lidí stejné. Kromě toho, že jsme přirozeně nadáni vysokou inteligencí, prožíváme také, v porovnání s celkovou střední délkou života, mnohem delší období kojenecké a dětské závislosti na rodičích.

Delší doba závislosti je spojena s několika důležitými faktory, které se týkají zejména vzdělání. Když se narodíme, máme již soubor pudů a fyzických potřeb (např. hlad, žízeň, sex, odpočinek, spánek, hra apod.), kterých však není mnoho a pociťujeme je jako široké a neurčité pudy a potřeby. Nejsou to instinkty ve stejném smyslu, v jakém toto slovo používáme ve spojení s chováním zvířat, neboť u těch jsou pudy chápány jako specifické pocity, přičemž součástí instinktu je také soubor vrozených způsobů chování, které umožňují uspokojení určitého pudu. S výjimkou sacího reflexu a úsměvu toto pro lidi neplatí. Během života se toho musíme hodně naučit, abychom byli schopni vyrovnat se s naší potřebou uspokojení vlastních pudů.

Příroda nás vybavila určitými potřebami, ale kultura nás učí, jak je uspokojit. Téměř všechny naše přirozené funkce jsou striktně řízeny kulturou, včetně některých vysoce formálních pravidel společenské etikety a častého pocitu studu.

Prodloužené období závislosti nám umožňuje naučit se tomu, jak uspokojit vlastní potřeby společností schválenými způsoby. A jestliže nás příroda nevybavila tak, abychom mohli přežít sami bez ostatních lidí, toto období nám poskytuje dostatečně dlouhou dobu na získání znalostí o tom, jak se vyrovnat s prostředím, a jak z něho získat živobytí. Dospíváme pomalu, ale stojí to za to. Závislost potomků na rodičích je také důležitým zdrojem naší sociální podstaty. Jako dospělí nemůžeme přežít bez spolupráce s ostatními při zajišťování sebeobrany a živobytí, a jako děti rozhodně vyžadujeme péči od starších osob. V tomto období si také budujeme úzká pouta, která se nám později stanou modelem pro další vztahy v našem životě, stejně jako se v této době také učíme milovat.

Můžeme říci, že to byla právě sociální a kulturní antropologie, která přinesla nejvíce dokladů o tom, že lidé v různých společnostech odlišně vnímají

a interpretují svět. Není to způsobeno pouze tím, že příslušníci různých kultur mají jiné zvyky, systémy hodnot a víry, ale spíše tím, že lidé v odlišném kulturním kontextu přikládají světu různý význam. Již samotný přístup k přírodní a sociální realitě není ve všech kulturách totožný. Význam sociální a kulturní antropologie spočívá především v tom, že nám umožňuje vstoupit do světa jiných kultur a pochopit, že i náš vlastní svět je především kulturní konstrukcí. Střet naší a cizí sociokulturní reality nám umožňuje poznat svět, který se nalézá mezi naší kulturní konstrukcí a kulturní společností jiných společností.

7. CONCLUSION

This dissertation is dedicated to the historical investigations of man and culture representing a structural problem. Nevertheless, the aim of this work is not only a simple description of evolutionary changes of thinking in the field of anthropology, but also the endeavour to integrate the most important findings in this field.

The history of anthropological thinking can be interpreted as different alternatives for cultural narratives about man, nature and culture. Human organism researches have always been limited by a particular socio-cultural and historical context. Hence the different world-view opinion and cultural accent.

An important turning point in the anthropological cognition was the endeavour of ancient physicians and philosophers to study man on an empirical level, which gained a scientific dimension when ancient philosophers exempted “stories about man” from their mythological frame. In the ancient world and in the Middle Ages man was considered to be a strange existence, but was not the subject of systematic investigations, as these were limited by taboos on dissection and the authority of the Church.

The revolution in the science history is adherent to renaissance and humanism. In modern period, together with gnoseological turning point, a special interest in man and his fundamentals emerges. The essence of man is gradually looked at either as a thinking subjectivity, self-consciousness, as a materializing being, as an animal will carrier, or as an existence. The matter of human freedom and personality is placed at the centre of reasoning.

The definition of man and nature of modern period philosophers and natural scientists had influenced the anthropological thinking and in the 18th century led to emergence of physical anthropology, the main aim of which is to study the variability of human organism in time and space. Following this period, the subject of interest of anthropologists during the human, social and cultural development was changed by Charles Darwin and his biological evolution.

During the second half of the 19th century an evolutionistic paradigm pushed through in European thinking, thus contributing to the emergence of social and cultural anthropology, the subject matter of which are studies of cultural

systems in time and space. The endeavour to describe foreign cultures evident in the messages of European missionaries and explorers, who paid attention to the customs and habits of foreign ethnics and nations. The origin of a modern comparative science about culture dates back to the second half of the 19th century, when the foundations of evolutionistic ethnology and anthropology were laid. We can follow the complete development of anthropological social studies and culture in the 20th century. The characteristic feature of social and cultural anthropology is the comparative research of pre-literary societies, based on the empirical data acquisition through a field survey directly among the members of the examined civilisation.

Social and cultural anthropology has brought the most evidence on people of different societies perceiving and interpreting the world in a different way, which is caused mainly by the fact, that they attach a different level of importance to a different cultural context. The social and cultural anthropology enables us to enter the world of other cultures and to understand, that even our own world is our own cultural construction.

When seeking the meaning of human existence, everyone finds a different answer, depending on the particular person's culture, beliefs and life status, since our understanding of existence is derived from the culture, after all. The answer we get from social and cultural anthropology is quite simple. Ultimately, the existence of mankind does not have any meaning. Even though life itself does have its purpose and value, it is the man however, who must add these qualities. The idea of culture itself was an important step in the process of objectification and demystification of human society. On one hand, it caused, that the social life lost its shine; on the other hand it made the social life more accessible to reasoning. Once people expressed the dimension of their culture using sacred symbols, nowadays they use science to do so.

According to the structural theory, the rationality of human beings is for the main the same all over the world. The thinking process is nothing else than the division of perception into two-scale contradictions, which sooner or later merge into one. Firstly, disarticulation of consciousness into separate events takes place, whereas these events can generally be transferred into words. During this process, the flow of reality is disrupted and its perception distorted, but words and language are the only means, which help us think about this world and deliver our thoughts to

others. The basic elements of our thinking, that is words and symbols, are defined by their distinction, which enables us to divide reality and simplifying it using objective words.

Human mind creates these opposites, and tries to unify and reunite them at the same time. We overcome the fear of death as opposed to life by trusting in the immortality of soul, we couple the opposite sexes into the state of marriage etc. The basic characteristics of Homo Sapiens is, that being animals, they are part of the nature. On the other hand, they created culture as well. They try to resolve this ambiguity by an effort to detach from the world of animals (e.g. clothes).

Lévi-Strauss stated, that all human kinds are reasonable in the same way. As there is a certain way humans think, there are also certain mental predispositions, which are the same for all of us. Besides the fact, that we all have the natural capacity to be highly intelligent, the period of dependency on parents in our babyhood and childhood is much longer, compared with the total length of mid-life period.

A longer period of dependence is linked to several important factors, regarding mainly education. We are born with a set of impulses and physical needs (such as the need to drink, to eat, to have sex, to rest, to sleep, to play etc.), which we experience as being broad and inexplicit. These are not the same instincts we use when describing animal behaviour, since with animals we take their instincts as specific feelings, part of which are also inborn ways of behaviour, which enable the instinct satisfaction. Except for the sucking reflex and the ability to smile it is different with people. In order to cope with the need to satisfy our instincts, we have to learn a lot during our lives.

The nature has provided us with certain needs, but the culture teaches us, how to satisfy them. Almost all of our natural functions are strictly managed by culture, including some very formal rules of Etiquette and often even a sense of shame.

During the prolonged period of dependence we can learn to satisfy our needs in ways, which are socially acceptable. And since the Mother Nature has not provided us with the ability to survive without other people, we can learn how to deal with environment and how to make a living of it during this time. We grow up slowly, but it is worth it. The dependence of offsprings on their parents is an important source of social essence of humans. As adults we cannot survive without

the cooperation of others when vindicating self-defence and living, and as children we need the care of adults. It is in this period that we develop the bonds, which will eventually become models for the relationships in our lives and it is in this period when we learn to love.

We can say, that it was the very social and cultural anthropology, which brought plentiful evidence on how people in different societies perceive and interpret the world in a different way. This is caused not only by the fact that members of various cultures have various habits, customs, value and belief system, but also by the fact, that people in different cultural contexts attach another importance to the world. Even the approach to natural and social reality differs in various countries. The significance of social and cultural anthropology lies in the possibility to enter the world of other cultures and realize, that even our own world is a cultural construction in the first place. The battle between our socio-cultural reality and that of others makes it possible for us to learn the world in between.

8. SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

- Augé, M. *Antropologie současných světů*. Brno: Atlantis, 1999.
- Blecha, I. *Filozofie*. Olomouc: Nakladatelství OLOMOUC, 2002.
- Budil, I.T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton, 2003.
- Dülmen van R. *Historická antropologie*. Praha: Dokořán, 2002.
- Eagleton, T. *Idea kultury*. Brno: Host, 2001.
- Gellner, E. *Rozum a kultura*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999.
- Kroeber, A.L. - Kluckhohn, C. *A Critical Review of Concepts and Definitions*. Massachusetts: Cambridge, 1952.
- Leach, E.R. *Lévi-Strauss*. London: Fontana, 1970.
- Lévi-Strauss, C. *Myšlení přírodních národů*. 2. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1971.
- Lévi-Strauss, C. *Příběh rysa*. Praha: Český spisovatel, 1995.
- Lévi-Strauss, C. *Rasa a dějiny*. Brno: Atlantis, 1999.
- Lévi-Strauss, C. *Strukturální antropologie*. Praha: Argo, 2006
- Lévi-Strauss, C. *Strukturální antropologie - dvě*. Praha: Argo, 2007.
- Lévi-Strauss, C. *Totemismus dnes*. Praha: Dauphin, 2001.
- Murphy, R.F. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. 2. vyd., Praha: SLON, 2004
- Sobotka, M. *Zlomky před Sokratovských myslitelů*. Praha: SPN, 1962.
- Soukup, V. *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum, 2004.
- Soukup, V. *Dějiny sociální a kulturní antropologie*. Praha: Karolinum, 1996.
- Soukup, V. *Přehled antropologických teorií kultury*. Praha: Portál, 2000.
- Toynbee, A. *Lidstvo a Matka Země - vyprávění o dějinách světa*. Praha: Portál, 2001.
- Tylor, E.B. *Úvod do studia člověka a civilizace*. Praha: Laichter, 1897.
- Wolf, J. *Kulturní a sociální antropologie*. Praha: Svoboda, 1971.
- Wolf, J. *Abeceda národů*. Praha: Horizont, 1984.