

Spor o kulturní determinismus (M. Meadová)

Od 30. let se v americké kulturní antropologii vedle konfiguracionismu paralelně vyvíjela druhá významná škola, která vstoupila do odborné literatury pod názvem Výzkumy osobnosti a kultury („Personality and Culture Approaches“). Systémově orientované výzkumy vztahu osobnosti a kultury výrazně přispěly k rozšíření metod a technik moderní antropologie, k prohloubení syntetického pohledu na kulturu preliterárních i současných společností a ke konstituování moderní psychologické antropologie. Také u zrodu této metodologické orientace stál F. Boas.

Bezprostředním stimulem, který obrátil pozornost Boase a jeho žáků k soustavnému studiu problematiky vztahu osobnosti a kultury, byl spor o působení biologických a kulturních determinant na lidské chování a prožívání. Boas stál nekompromisně proti představitelům genetického determinismu, kteří zastávali názor, že lidské vlastnosti a vzory chování jsou primárně určovány dědičností. Pro Boase byla bohatost a rozmanitost různých světových kultur důkazem, že rozdíly v lidském chování jsou výsledkem výchovy. Ve 20. letech se spor mezi představiteli kulturního a biologického determinismu nebezpečně vyhrotil, když mnoho genetiků s nadšením uvítalo eugeniku jako možnost umělého šlechtění lidského druhu prostřednictvím selekce. K tomu, aby se Boas mohl účinně postavit proti názoru eugeniků, že lidské vlastnosti včetně širokých vzorů chování jsou genetického původu, potřeboval důkazy, jimiž by zpochybnil údajně rozhodující roli genetické determinace lidského chování. Svoji argumentaci se Boas rozhodl opřít o fakt, že dospívání je všeobecně pokládáno za nevyhnutelně obtížné období lidského života, etapu spojenou s psychickými krizemi, stresy a generačními konflikty. Byl si vědom, že kdyby našel mimoevropskou kulturu, ve které jsou děti vychovávány jiným způsobem než v moderní společnosti a potom bez obtíží procházejí obdobím dospívání, bylo by pro eugeniky velmi obtížné obhajovat názor, podle kterého jsou vzory chování vrozené a neměnitelné. Rozhodující roli při plnění tohoto úkolu sehrála Boasova žákyně Margaret Meadová (1901-1978), která svým dílem zároveň položila základy školy výzkumů osobnosti a kultury.

Svá studia Meadová zahájila na univerzitě DePauw, po roce však přešla na Barnardovu kolej při Kolumbijské univerzitě v New Yorku. Po ukončení studia psychologie (1923) se díky svému učiteli F. Boasovi stále více orientovala na soustavné studium antropologie. Za rozhodující mezník její kariéry i dalšího vývoje výzkumu osobnosti a kultury je možné označit rok 1925, kdy získala stipendium National Research Council, které jí umožnilo realizovat svůj první terénní výzkum. Na návrh Boase odjíždí na souostroví Samoa v Polynésii, aby zde pro-



Margaret Meadová

střednictvím terénního výzkumu našla důkazy o rozhodujícím vlivu kultury na formování osobnosti člověka. Meadová tak měla sehrát a také sehrála klíčovou roli v Boasově sporu s eugeniky o významu biologické a kulturní determinace lidského chování a prožívání.

V létě roku 1925 odjíždí sotva čtyřiatřicetiletá Meadová lodí na svou první vědeckou výpravu, aby zde pomohla obhájit názor, že ne geny, ale kultura hrají rozhodující význam v procesu socializace a enkulturace. Devět měsíců žila na ostrově Tau v rodině amerického lékaře a prováděla přímá empirická sledování. Svoji pozornost věnovala především studiu psychiky a chování adolescentních dívek. Sledovala techniky výchovy typické pro samoánskou kulturu, proměny chování a prožívání u různých věkových skupin dívek, jejich život v pospolitosti, sexuální zkušenosti, roli zábavy a tance, zkušenosti a individualitu, chování v konfliktních situacích, životní orientaci apod. Po svém návratu přijala místo v Americkém muzeu přírodní historie a již v roce 1928 vydala knihu *Dospívání na Samoa*, která se okamžitě stala jedním z bestsellerů amerického intelektuálního života.

Meadová v této práci načrtla obraz „kultury ohromující nenucenosti, bezstarostnosti, vyznačující se nedostatkem hlubokých citů, volnými rodinnými svazky, neznaností viny a téměř žádnými konflikty“.1) Životní způsob obyvatel Samoa je

1) MEAD M., *Coming of Age in Samoa*. In: ANGELONI E. ed., *Annual Editions: Anthropology 85/86*, Connecticut, The Dushin Publishing Group, Inc. 1985, s.23

popsán téměř básnickým jazykem: „Život začíná za rozbřesku, nebo, když měsíc svítí až do úsvitu, je slyšet pokřikování mladíků na svazích hor ještě před svítáním. Po úzkostné noci plné duchů po sobě radostně pokřikují a pouštějí se do práce. Když začne nad měkkými hnědými střechami svítat a šťhlé palmy se tyčí proti bezbarvému, třpytícímu se moři, milenci, kteří se scházejí pod palmami nebo ve stínu kanoí zakotvených na pláži, vklouznou domů, aby světlo našlo každého spáče na svém místě. Kohouti bezstarostně kokrhají a z chlebovníků se ozývá ostrý křik ptáka. Dotěrný hukot moře narážejícího na útesy se jakoby ztišuje a jako spodní tón podkresluje zvuky probouzející se vesnice.“¹⁾

Podle Meadové dospívání na Samoa „nebylo obdobím krizí a stresů, ale dobou spořádaného rozvíjení soustavy pomalu dozrávajících zájmů a činností“.²⁾ Meadová samozřejmě našla mezi mladými lidmi také několik případů delikventů, zařadila je však do zvláštní kategorie a ve svých zobecněních je zcela ignorovala. Základní příčinou, která usnadňuje a zjednodušuje dospívání, je podle jejího názoru všeobecná neformálnost celé společnosti. „Samoa je místem, kde nikdo neplatí vysokou cenu, nikdo netrpí za své přesvědčení, ani nebojuje na život a na smrt za vysoké cíle“.³⁾

Bezstarostný způsob života samoánské mládeže, zcela odlišný od stresů a zátěží typických pro dospívání evropské a americké mládeže, byl přesně ten typ argumentů, které Boas ve své polemice s eugenikou potřeboval. Meadová prokázala, že harmonický průběh dospívání samoánských dívek bezprostředně souvisí se socio-kulturním prostředím a životem na Samoa, a potvrdila tak Boasovu hypotézu o rozhodujícím vlivu kulturních faktorů na lidskou psychiku. Dospívání na Samoa se tak stalo mezníkem v chápání významu kulturních a biologických determinant lidského chování a zahájilo dlouholetou nadvládu teorií kulturního determinismu v americké kulturní antropologii.

Pobytem na Samoa zahájila Meadová svoji první sérii terénních antropologických výzkumů. Již v roce 1928 získala Meadová nové stipendium a odjíždí zpět do Tichomoří. Jejím cílem je tentokrát Melanésie. Zde na ostrově Manus v Bismarkově souostroví našla „domorodé společnosti, malé oddělené skupiny lidí, které pro své zeměpisné odloučení zůstaly mimo hlavní proud dějin a zachovaly si zvláštní osobité praktiky, které jsou v živém protikladu k chování ve velkých společnostech“.⁴⁾ Shromáždila zde rozsáhlý materiál, na jehož podkladě dokumentuje v knize Vyrůstání na Nové Guineji (1930) význam technik socializace a výchovy pro dozrávání a formování osobnosti. V průběhu let 1925-39 Meadová realizovala celkem pět cest, v rámci kterých se zaměřila na studium mimoevropských kultur – Samoa (1925-26), Manus (1928-29), Omaha (1930), Nová Guinea (1931-33), Bali (1936-38, 1939).

¹⁾ Tamtéž, s.23

²⁾ Tamtéž s.23

³⁾ Tamtéž, s.23

⁴⁾ MEAD M., *Male and Female*, Penguin Books Ltd., Middlesex 1964, s.43

V roce 1929 získala Meadová na Kolumbijské univerzitě titul doktor filozofie v oboru antropologie. V následujících letech vydala devět knih a celou řadu drobnějších článků, ve kterých referovala o svých terénních výzkumech. Ve všech těchto pracích z nejrůznějších zorných úhlů, implicitně i explicitně dále rozvíjela doktrínu kulturního determinismu a kulturního relativismu. Z tohoto hlediska měla velký ohlas zejména její kniha *Sex a temperament ve třech primitivních společnostech* (1935). Na základě výzkumu tří kmenů na Nové Guineji zde Meadová předložila osobitou analýzu různých typů mužské a ženské role v primitivní společnosti.

Pro kmen Arapešů, který obývá horské oblasti Nové Guineje, je typické, že příliš nerozlišuje mezi psychikou ženy a muže. Když příslušníci obou pohlaví hodnotit vzájemně své psychické vlastnosti, zájmy a sklony, nepocítují potřebu vymezovat a formulovat nějaké rozdíly mezi maskulinitou mužů a feminitou žen, neboť si jich de facto nejsou vědomi. Muž i žena jsou ovšem vychováni podle kulturních vzorů a stereotypů preferujících ty psychické vlastnosti, které euroamerická kultura označuje za typicky ženské. Mírnost, poddajnost a emotivní postoj k lidem se tak stávají základní charakteristikou mezilidských vztahů jak u mužů, tak u žen tohoto kmene. Muži i ženy společně obdělávají pole a věnují stejné množství času a energie péči o potomstvo. Děti přitom mají naprostou volnost a jejich výchova má shovívavý a citově vřelý charakter.

Bojovný kanibalský kmen Mundrugumor žijící na březích řek Nové Guineje také nediferencuje mezi rolí muže a ženy. Na rozdíl od Arapešů socializační techniky a kulturní vzory spjaté s výchovou rozvíjejí u dětí obou pohlaví velmi silnou agresivitu v mezilidských vztazích. Výchova dětí je založena na velice striktních a rigidně formulovaných normách a předpisech, které přesně vymezují chování dětí k dospělým. Na rozdíl od harmonických a spontánních vztahů mezi dětmi a dospělými u Arapešů mají děti kmene Mundrugumorů od nejtěššího věku velmi úzkostný a nedůvěřivý vztah k dospělým. Chlapci i dívky jsou přitom vychováni podle modelu, který euroamerická kultura označuje za typicky mužský. Není tedy divu, že mezi charakteristické vlastnosti příslušníků tohoto kmene patří bojovnost, bezohlednost, pýcha a sebejistota, kterých je dosahováno prostřednictvím lovu lebek a kanibalismu.

Kmen Čambuli na rozdíl od svých geografických sousedů Arapešů i bojovných Mundrugumorů podobně jako euroamerická kultura rozlišuje mezi mužskou a ženskou rolí. Situace je však z našeho hlediska zcela paradoxní, neboť vlastnosti, které Evropané a Američané považují za typicky ženské, pokládají tito domorodci za typicky mužské. V důsledku takto orientované výchovy pak muži tohoto kmene vykazují výrazně ženské vzory chování. Jsou mírní, nesamostatní, závistiví, upovídaní, lstiví, pomlouvační a hašteřiví. Mnoho času tráví ve zvláštních obřadních domech, kde se věnují drobným ručním pracím, parádění, zhotovování obleků a masek a přípravě slavností, rituálů a tanců. Oproti tomu ženy tohoto kmene vystupují velmi energicky, rezolutně a samostatně. Vykonávají většinu prací, které mají pro kmen ekonomický význam (obdělávání zemědělské půdy,

rybolov aj.). Zhotovují také jeden z nejvýznamnějších prodejních artiklů čambulských domácností – sítky proti moskytům. Jejich prodeji se ovšem již věnují muži, kteří tento obchod považují za zvláště atraktivní a vytouženou činnost. Umožňuje jim totiž obléci se do nejkrásnějších šatů, ozdobit se lasturovými šperky a strávit několik dní smlouváním a vyjednáváním. Toto „dobrodružství“ ovšem prožívají pouze se svolením ženy. Formálně sice dům a pozemky náleží mužům a jsou děděny po mužské linii, ale fakticky jsou obývány a obhospodařovány ženami, které zde vládou. Muž se bez souhlasu žen nemůže dokonce ani oženit, nebo oženit svého syna. K sobě navzájem jsou ženy srdečné, bezstarostné a otevřené. V intimních vztazích jsou rozhodnější a aktivnější a muže, mezi kterými je značně rozšířená homosexualita, považují za slabší pohlaví.¹⁾

Tato práce Margaret Meadové, napsaná z pozice doktríny kulturního determinismu, prokazuje, že jednostranně biologický výklad role muže a ženy ve společnosti je zavádějící. Meadová si je samozřejmě vědoma, že fyzické rozdíly mezi mužem a ženou hrají významnou roli v postavení ženy ve společnosti. V souladu s teorií kulturního relativismu ale upozorňuje na to, že význam vzorů chování spjatých s mužskou a ženskou rolí je nezbytné studovat vždy v kontextu hodnot a norem té kultury, která je zrodila. Již ve 30. letech ale vystoupila řada kritiků, kteří označili mnohé závěry a generalizace, které Meadová předložila, za subjektivní a výběrové. Mnoho antropologů dokonce zařazovalo její práce spíše do oblasti umění než vědy. Proto Meadová zavedla některé metodologické kontroly a výzkumné techniky, které bylo možno použít v případě, že se určité údaje nedaly ověřovat přímo v terénu. Spolu se svým třetím manželem G. Batesonem například přispěla k využití fotografie v antropologických výzkumech. Má také velkou zásluhu na aplikaci psychologických metod a technik, zejména projekčních testů přímo v terénních výzkumech.

Druhá světová válka, zejména vstup Spojených států do válečného konfliktu, byl pro Meadovou podnětem k rozsáhlé pedagogické a organizační aktivitě, ve které se pokusila prakticky uplatnit své teoretické znalosti z oblasti psychologie a antropologie. Aniž by přerušila svoji spolupráci s Americkým muzeem přírodní historie, navazuje kontakty s Úřadem vojenských informací a po skončení války s UNESCO. Velkou pozornost v této době věnovala rozvoji aplikované antropologie. V letech 1948-1953 stála v čele Společnosti pro užitou antropologii a řídila výzkum současných kultur (Research in Contemporary Cultures) na Kolumbijské univerzitě. Ve spolupráci s UNESCO redigovala knihu Kulturní vzory a technická změna (1953), která byla určena jako praktická příručka politikům a úředníkům zajišťujícím realizaci programů technické pomoci zaostalým zemím. Charakteristickým rysem této práce je snaha Meadové, aby technický rozvoj v oblasti zemědělství stejně jako nové zásady v organizaci lékařských služeb, školství a výchovy pokud možno co nejméně narušily osobitost původních kulturních

vzorů a kompaktnost kultur zemí třetího světa. Souběžně s touto prací věnovala zvýšenou pozornost problematice národních kultur a výzkumům tzv. národního charakteru. V tomto snad nejproduktivnějším období svého života Meadová pracovala v mnoha organizacích, výběrech a komisích, získala řadu funkcí v různých vědeckých organizacích a přednášela v mnoha zemích světa.

V roce 1953 se Meadová vrací na ostrov Manus, aby zde zachytila proměny tradiční společnosti pod vlivem modernizace. V knize Nové životy za staré (1956) popsal obrovské akulturační změny v životě obyvatel tohoto ostrova, kteří v průběhu druhé světové války a po ní našli své nové místo v současném světě. Na Manus se ještě vrátila v letech 1964, 1965, 1967, 1971 a 1975, aby své vlastní studie z této oblasti srovnala s terénními výzkumy, které zde prováděli T. Schwartz a B. Rollová. Navštívila přitom i řadu dalších míst, jako například Tambunam, Bali a Samoa. Přestože šlo o velice krátké návštěvy, které není možné považovat za intenzivní terénní výzkum, Meadová vždy upozornila na některá kulturní specifika, která byla podnětem pro další výzkumy antropologů pracujících v této oblasti. V posledních letech svého života vedle činnosti publikační a pedagogické věnovala zvýšenou pozornost vybudování expozice kultur národů Tichomoří, která byla v roce 1971 otevřena v Americkém muzeu přírodní historie. I když na sklonku svého života musela čelit narůstající vlně kritiky svých raných prací, setrvala až do své smrti na pozicích striktního kulturního determinismu. Přestože v současné době dochází k radikálnímu přehodnocování jejího díla, můžeme konstatovat, že její vliv přesáhl rámec americké kulturní antropologie a Meadová je dnes považována za nejznámějšího antropologa mezi laiky od dob Frazera.

Meadová sehrála rozhodující roli při orientaci antropologických výzkumů na problematiku vztahů osobnosti a kultury. Od 30. let, kdy byly publikovány její první práce, můžeme sledovat nárůst antropologické literatury, která se zabývá problematikou výchovy dětí a mezigeneračních vztahů. Charakteristickým rysem takto orientovaných výzkumů byla zejména snaha stanovit vztahy mezi metodami výchovy a typy dospělých osobností, a mezi institucemi a určitou strukturou hodnot dané kultury. Meadová významně přispěla k rozvoji studií národního charakteru a k výzkumu národních tradic. Ve svých dílech rozpracovala široké spektrum problémů, zahrnující otázky postavení ženy ve společnosti, situace člověka v technické civilizaci, použití hromadných sdělovacích prostředků, funkcí rodiny a výchovy, proměn vztahu muže a ženy, souvislosti mezi národním charakterem a kulturou atd. Navzdory všem sporům a polemikám, které vyvolalo její dílo, je možné konstatovat, že Margaret Meadová položila základy moderně koncipované psychologické antropologie a určila směr výzkumů v této oblasti.

¹⁾ Viz MEAD M., Sex and Temperament in Three Primitive Societies, William Morrow & Co., New York 1935

Status a role (R. Linton)

K dalšímu rozpracování výzkumů osobnosti a kultury výrazně přispěl americký antropolog Ralph Linton (1893-1953). Jeho životní osudy jsou spjaty zejména s Wisconsinskou, Kolumbijskou a Yaleovou univerzitou. Vývoj antropologických teorií člověka a kultury Linton ovlivnil jak svými archeologickými a antropologickými terénními výzkumy na Markézských ostrovech (1920-21) a Madagaskaru (1925-27), tak teoretickými pracemi *Studium člověka* (1936) a *Kulturní základ osobnosti* (1945).

Podle Lintona vědec, který se zabývá výzkumem společností, musí zahájit svou práci studiem kultur – způsobů života, které jsou charakteristické pro jednotlivé společnosti. Ve své obecné teorii kultury Linton syntetizuje konfiguracionistický a etnopsychologický přístup. Kulturu chápe jako „konfiguraci naučeného chování a jeho výsledků, jehož komponenty jsou sdíleny a předávány členy dané společnosti“.¹⁾ Naučené chování vymezuje jako „tu část dané kulturní konfigurace, jejíž forma byla modifikována procesem učení.“²⁾ Výsledky chování vztahuje k jevům dvou zcela různých tříd – psychické a materiální. První zahrnuje projevy chování, které vystupují jako psychické stavy jednotlivce (postoje, znalosti, systémy hodnot), druhá produkty lidské činnosti, které vystupují jako artefakty. Výzkum kultury musí podle Lintona postihnout tři kvalitativně odlišné dimenze existence kulturních jevů: „materiální, čili výsledky tvorby, kinetické, čili zjevné chování (když je pohyb jeho nezbytnou součástí), a psychologické, čili znalosti, postoje a hodnoty uznávané členy společnosti“.³⁾ Materiální a kinetické jevy kultury přitom vystupují jako zjevný aspekt kultury, jevy psychologické jako skrytý aspekt kultury.

Osobitým přínosem Lintonovy koncepce je aplikace výsledků psychologie a sociologie na klasické antropologické výzkumy kultury. Jedná se především o rozpracování koncepce statusu a role. Podle Lintona se v žádné společnosti jedinec neučí a nepřejímá celou kulturní tradici, ale jeho účast je omezena na chování, které odpovídá určité skupině statusů, jež člověk v sociálním systému zaujímá, a rolí, které hraje v průběhu svého života. Jinými slovy společnost a sociální skupiny vyžadují, aby každý jedinec v rámci svých společenských pozic plnil určité role, to znamená, aby se choval v souladu s právy a povinnostmi, které vyplývají z jeho

statusů. Základní statusy získává člověk již od raného dětství na základě svého pohlaví, zařazení ve společnosti, sociální příslušnosti a dalších charakteristik. V průběhu dalších let se statusy dále rozvíjejí a utvářejí prostřednictvím povolání, prestiže, pozice v rodině a sociální skupiny vrstevníků a celé řady dalších faktorů. Některé z těchto statusů jsou vrozené (pohlaví), jiné připisované (věk) nebo získané (společenská prestiž, vzdělání aj.).

Podle Lintona si určité kulturní prvky („kulturní univerza“) v procesu socializace osvojují všichni členové společnosti. Tím se formuje takzvaná základní osobnost („basic personality“), určité všemi sdílené osobnostní jádro, které zrcadlí typické vlastnosti a podstatné hodnoty dané kultury. Fakt existence základní osobnosti vysvětluje společné chápání hodnot a jednotnou emotivní reakci na situace týkající se společných hodnot členů určité společnosti. Teprve z tohoto obecně sdíleného psychického základu vyrůstá konkrétní osobnost daná statutem, tedy charakteristikami vyplývajícími z pozic, které člověk v sociálním systému zaujímá, a rolí, jež ve společnosti hraje. Každá společnost má tedy svůj vlastní typ bazální osobnosti a svou vlastní škálu osobností statutárních, které vymezují příslušné role – postoje, hodnoty a způsoby reagování.

Linton je přesvědčen, že interakce založená na přijetí statusů a rolí je nezbytným předpokladem úspěšného fungování každé společnosti, neboť její členové adekvátně reagovat ve většině standardních situací. Statusová osobnost překrývá základní typ osobnosti a je s ním v každé společnosti dokonale integrována. Od základního typu osobnosti se ovšem liší, neboť v ní převládají specifické vnější reakce.

Problematikou vztahu osobnosti a kultury se Linton nezabýval pouze v teoretické rovině, ale věnoval jí zvýšenou pozornost i ve svých empirických výzkumech. Klasickou ukázkou Lintonova přístupu představuje jeho analýza proměn ekonomiky tanalské kultury na Madagaskaru, kde věnoval pozornost důsledkům změny jedné oblasti kultury (přechodu ze suché na vlhkou kultivaci rýže) pro ostatní složky kultury (politický systém, sociální strukturu aj.) a osobnostní strukturu jednotlivců. Změna zemědělské výroby totiž ve svých důsledcích vedla k zániku původní kmenové demokracie, zavedení soukromého vlastnictví půdy, nárůstu významu otroků pro výrobu a novým formám vedení místních válek, neboť na rozdíl od původně pohyblivých osad nyní vyžadovala obrana trvalých sídel účinnější vojenskou podporu. Rozsáhlé procesy kulturní změny, které transformace tradičního ekonomického systému vyvolala, ale výrazně zasáhla i základní osobnost tanalských domorodců. Zoufalé války o vlastnictví úrodnějších údolí vedly k rozpadu celé rodinné organizace i tradičního modelu výchovy. Psychická nepřipravenost na novou situaci se projevila v podobě nárůstu úzkosti, zvýšené zločinnosti, homosexuality, magických obřadů a hysterických onemocnění.

Výzkumy vztahu osobnosti a kultury v kontextu kulturní změny Linton vymezil velice významnou tematickou oblast antropologických výzkumů, která získala na aktuálnosti v souvislosti s nárůstem procesů modernizace a akulturace v rozvojo-



Ralph Linton

¹⁾ LINTON R., cit. dílo s.44

²⁾ Tamtéž, s.44

³⁾ Tamtéž, s.51

vých zemích. Svoji koncepcí základní osobnosti, statusu a role vytvořil klasické antropologické schéma, které poměrně přehledně – i když dosud velice obecně – objasňuje vztahy mezi jednotlivcem, kulturou a sociální strukturou společnosti. Z tohoto hlediska je možné Lintona stejně jako Meadovou považovat za jednoho z předchůdců současné psychologické antropologie.

Psychologická inspirace (H. Rorschach, H. A. Murray)

Ve 30. a 40. letech 20. století pocítovali antropologové, kteří se zabývali studiem vztahu osobnosti a kultury potřebu úzké spolupráce s psychologii. Jak napsal v roce 1936 C. G. Seligman: „Současný antropolog musí znát soudobé psychologické teorie, musí si být vědom, jak dalece mohou takové poznatky ovlivnit jeho práci a na jaký druh materiálu musí zvláště soustředit pozornost, chce-li nejen ověřit teorie psychologů, ale také uspíšit pokrok ve svém vlastním oboru.“¹⁾ Charakteristickým rysem tohoto období je snaha antropologů využít psychologických metod a technik v antropologickém výzkumu kultury.

Klasický příklad aplikace metod psychologie představuje využití projekčních testů, zejména Rorschachova testu („Rorschach ink-blot test“), na studium mimo-evropských kultur. Tvůrce tohoto testu, švýcarský psycholog a psychiatr Hermann Rorschach (1884-1922), vypracoval tuto diagnostickou techniku ve spolupráci s E. Bleulerem a C. G. Jungem pro potřeby klinické praxe při zjišťování typu konstitučních a dědičných znaků a působení vlivu prostředí na vývoj charakteru a psychopatických rysů osobnosti. Test se skládá ze série karet, na kterých jsou zobrazeny skvrny různých tvarů, z nichž pět je barevných, pět šedých a černých. Úkolem zkoumané osoby je vyjádřit svůj názor na význam jednotlivých skvrn. Jednotlivé odpovědi jsou klasifikovány podle předem stanovených kritérií a poté podle určitého klíče, který byl standardizován pro euroamerickou populaci, vyhodnocovány s cílem identifikace základních osobnostních charakteristik. Vedle Rorschachova testu, který našel brzy široké uplatnění v antropologických výzkumech kultury, pronikl do antropologie také tematickoapercepční test („TAT“), který vytvořil kolem roku 1930 americký psycholog Henry A. Murray (nar. 1893) se svými spolupracovníky. TAT se skládá z dvaceti obrazů s různými scénami (žena a dítě, žena a mladý muž, mladý chlapec hrající na housle, loďka kotví pod stromem atd.). Úkolem testované osoby je popsat a komentovat scénu na obrazech. Z odpovědí jsou pak vyvozovány povahové rysy dané osobnosti, projevy agresivity, nejistoty, méněcennosti a jiných sklonů. Právě tyto testy se staly ve 30. a 40. letech oblíbeným nástrojem antropologických výzkumů a výrazně přispěly ke sblížení psychologických a antropologických výzkumů osobnosti. Na vývoj

antropologického myšlení však nezapůsobily pouze psychologické metody a techniky výzkumu, ale také psychologické teorie osobnosti. Z tohoto hlediska byl vývoj kulturní antropologie výrazně ovlivněn jak klasickou psychoanalýzou (S. Freud) a neopsychoanalýzou (E. Fromm, K. Horneyová), tak behaviorismem (J. B. Watson) a nebehaviorismem (C. L. Hull, B. F. Skinner)

Freudistická a neofreudistická antropologie (G. Róheim, A. Kardiner)

Rozpracování Freudovy teorie člověka a kultury v antropologii je spojeno s dílem amerického antropologa Gézy Róheima (1891-1953). Róheim se narodil v Maďarsku. Po absolvování studia etnografie na univerzitách v Berlíně a Lipsku odešel do Spojených států, kde od konce 30. let působil jako profesor antropologie a etnologie. V roce 1928 realizoval terénní výzkum mezi australskými domorodci s cílem empirické verifikace Freudových teoretických hypotéz. Svě názory na využití psychoanalýzy v antropologické teorii vyjádřil v práci *Původ a funkce kultury* (1943).

Róheim podobně jako Freud chápe kulturu jako „sublimaci“, to jest transformaci a přetvoření biologické energie původně směřující k bezprostřednímu uspokojování pudu sexu a sebezáchovy v sociokulturní aktivitu. Příčiny vzniku kultury vidí v prodlouženém dětství, což podle jeho názoru vedlo k traumatu společnému všemu lidstvu. Toto univerzální trauma však bylo diferenciací činnosti v erotických hrách jednotlivých tlup postupně modifikováno, důsledkem čehož se vytvořila typická traumata a specifické kultury.¹⁾ Róheim nazval svoji koncepci „ontogenetickou teorií kultury“. Vychází v ní z předpokladu, že specifické rysy lidstva (lokální kultury) vznikly prostřednictvím stejných mechanismů, jakými jsou sublimace a vytváření reakcí na infantilní konflikty v procesu ontogeneze individua. Charakteristickou odlišností každé kultury je tedy třeba chápat na základě infantilních traumat zvyrazněných praxí ve výchově dětí v určité kultuře.

Róheimovy interpretace kultury výrazně poznamenal jeho důraz na roli sexuality a Oidipova komplexu jako zásadních determinant kulturního vývoje. Podle jeho názoru například vznik zemědělství má své kořeny v Oidipově komplexu, což se pokouší prokázat tvrzením, že v mytologických systémech je země vždy považována za ženu – matku a různé formy kultivace půdy nejsou ničím jiným nežli pokusy o to navázat s ní intimní styk. Z tohoto hlediska je Róheimova koncepce kultury negativně poznamenána jednostranně psychoanalytickou interpretací sociokulturních jevů.

Antropologickou linii neofreudistických výzkumů osobnosti a kultury repre-

¹⁾ HALLOWELL A. I., Culture, Personality and Society. In: KROEBER A. L. ed., Anthropology Today, The-University of Chicago Press, Chicago 1957, s.598

¹⁾ RÓHEIM G., Psycho-analytic Interpretation of Culture, The International Journal of Psycho-analysis 1941, 29, s.1-23

zentuje především Abram Kardiner (1881-1973) a okruh jeho spolupracovníků (Cora DuBoisová, James West, Carl Withers a Charles Wagley). Většina těchto vědců byla ovlivněna psychoanalýzou, která byla teoretickým východiskem prací, které vznikly v období jejich spolupráce. Významnou roli z tohoto hlediska sehrály semináře, které Kardiner vedl nejdříve na New York Psychoanalytic Institute a po roce 1937 společně s Lintonem na Kolumbijské univerzitě. Jednotlivé semináře měly standardní průběh. V úvodní přednášce vždy některý z přítomných antropologů referoval o výsledcích svého terénního výzkumu, poté Kardiner provedl psychoanalytický rozbor a interpretaci daného problému a otevřel prostor pro následnou diskusi. Prvním výsledkem těchto seminářů byla Kardinerova práce *Individuum a jeho společnost* (1939). Kolektivním dílem, které vzniklo pod Kardinerovým vedením a na kterém se podíleli E. Linton, C. DuBoisová a J. West, byla kniha *Psychologické hranice společnosti* (1945).

Kardinerova teoretická východiska výzkumu kultury byla založena na radikálním přehodnocení klasického freudismu. Kardiner odmítl koncepci kultury jako represivního činitele a vyloučil ze své teorie Freudův předpoklad o rozhodujícím vlivu Oidipova komplexu a sexuality na formování osobnosti člověka. Na druhé straně oceňoval Freudovo pojetí psychodynamiky osobnosti a metodu psychoanalýzy, která podle jeho názoru může v modifikované podobě sloužit jako účinný nástroj antropologických výzkumů a interpretací kultury. Podle Kardinera není možné koncipovat výzkum vztahu osobnosti a kultury pouze na základě antropologických metod, protože adaptace člověka zahrnuje procesy, které standardní technika terénního výzkumu neumožňuje odhalit. Antropolog je proto nucen využít výzkumných metod psychologie – Rorschachův test, tematicko-apercepční test a další.

Kardiner dospěl na základě dlouhodobého studia tanalské a markézké kultury, k závěru, že v každé ze zkoumaných kultur je možné izolovat určitou osobnostní konfiguraci, která je sdílena většinou členů společnosti jako výsledek společných zkušeností z dětství. Existenci této základní osobnostní struktury („basic personality structure“) potvrdila svými výzkumy alorské kultury také DuBoisová, která navrhla, aby tento statisticky nejčetnější soubor typických osobnostních rysů určité kultury byl označován jako modální osobnost („modal personality“). Teorie osobnostní struktury v různých modifikacích velice brzy pronikla do antropologických výzkumů osobnosti a kultury. Jak konstatoval A. I. Hallowell, „koncepce struktury osobnosti se ukázala velmi vhodná a užitečná, protože poskytla účinný intelektuální prostředek pro zkoumání faktů, které určují psychodynamiku lidské adaptace a umožnila tak ve víceméně ekvivalentních pojmech vysvětlit a vyjádřit hlavní ústřední tendence, které jsou charakteristické mnoha jedincům, náležícím ke stejné společnosti, kmenové skupině, národu.“¹⁾

V souladu se svými psychoanalytickými východisky Kardiner předpokládal, že rozhodující roli při formování základní osobnostní struktury hrají první roky

¹⁾ HALLOWELL A. I., cit. dílo, s.606

života, ve kterých je člověk vystaven vlivům a zážitkům, jež představují základní determinanty jeho dalšího ontogenetického vývoje. Právě tyto rané zážitky mohou být podle Kardinera původcem případných psychopatologických projevů osobnosti i významným indikátorem mentality dospělého člověka. V centru zájmu psychoanalyticky orientovaných antropologů proto stojí takové oblasti lidské činnosti, jako je kojení, hygienické návyky, projevy sexuality a podobně. Vzhledem k tomu, že výchovné praktiky se díky kulturní tradici předávají z generace na generaci a jsou sdíleny většinou rodin dané společnosti, můžeme předpokládat, že v rámci určité kultury většina dětí prochází obdobnou obecnou zkušeností, která u nich vytváří mnoho společných osobnostních rysů. Formy rodiny a metody výchovy, jejichž prostřednictvím rodina utváří osobnost dítěte, jsou odlišné v různých kulturách. Proto také nacházíme v různých kulturách různé typy základní osobnostní struktury.

Vedle pojmu základní osobnostní struktura zavedl Kardiner do antropologických výzkumů svoji vlastní koncepci „primárních a sekundárních institucí“. Kardiner považuje za instituci jakýkoliv fixovaný modus myšlení nebo chování skupiny jednotlivců, který je v dané kultuře obecně přijímán a jehož porušení je zdrojem sociálních problémů jak u jednotlivce, tak ve skupině. Podle Kardinera určité kulturně ustálené techniky výchovy dětí mají rozhodující význam pro utváření základních postojů a hodnotových orientací, které přetrvávají v mentálním vybavení jednotlivce. Instituce, které mají rozhodující vliv na formování základních psychických rysů každé osobnosti a vytvoření základní osobnostní struktury, označil Kardiner za primární. Mezi tyto primární instituce řadí především organizaci rodiny, vnitřní utváření skupiny a tzv. „základní disciplíny“, mezi které zahrnuje sexuální disciplínu, kontrolu agrese, toaletní disciplínu, požívání potravin, kojení, institucionalizovanou péči o děti aj.

Primární instituce, především rodina, položily podle Kardinera základ projektivního systému, jehož prostřednictvím vytváří jednotlivec v procesu racionalizace, generalizace a systematizace sekundární instituce, jako je náboženství, folklór, ideologie, způsoby myšlení a podobně. Mechanismus projekce si můžeme ilustrovat na příkladu víry v bohy, která je údajně modelována podle zkušenostních prožitků dětí vzhledem k rodičovské autoritě a způsobu vyžadování disciplíny. Podle Kardinera „pojem božství je univerzální, ale technika, kterou lze božskou pomoc vyvolat variuje podle specifických zkušeností dítěte a zvláštních životních cílů, jež jsou definovány společností. Technika vzývání božstva v jedné kultuře sloužila k pouhé demonstraci trpělivosti, v jiné společnosti znamenala sebezpotrestání, za účelem dosažení milosti a odpuštění. Tyto variace technik vzývání božstev naznačovaly různé vlivy, které utvářely osobnost v každé specifické kultuře.“¹⁾

¹⁾ KARDINER A., The Concept of Basic Personality Structure as an Operational Tool in the Social Sciences. In: LINTON R. ed., The Science of Man in the World Crisis, Columbia University Press, New York 1945, s.111

Kardinerova koncepce představuje pokus o řešení dvou základních otázek výzkumu osobnosti a kultury: objasnění problému člověka jako tvůrce a zároveň produktu kultury a vysvětlení příčiny, proč členové určité kultury vykazují podobné osobnostní rysy. Pojem primárních institucí vysvětluje mechanismus působení společnosti a kultury na formování základní osobnostní struktury, zatímco pojem sekundárních institucí objasňuje zpětný vliv jednotlivců na socio-kulturní prostředí. Přestože Kardinerův přístup ke studiu vztahu osobnosti a kultury negativně poznamenal jednostranně psychoanalytický výklad podstaty člověka měla jeho teorie kultury výrazný vliv na vývoj psychologické antropologie. Nárůst terénních výzkumů osobnosti a kultury totiž do značné míry potvrdil správnost Kardinerovy metodologické orientace spočívající ve studiu mechanismů socializace prostřednictvím integrace antropologických a psychologických metod. Neofreudistickou linii výzkumů vztahu osobnosti a kultury dále rozvíjeli psychoanalyticky orientovaní antropologové W. La Barre, J. J. Honigmann, E. H. Erikson a další. Vedle psychoanalýzy však do antropologie rychle pronikaly i metody neobehavioristické psychologie. Zásady Hullovy a Skinnerovy teorie učení uplatnili například v antropologických výzkumech J. W. M. Whiting, G. P. Murdock a J. Gillin. Velké naděje byly také vkládány do využití projekčních testů jako kvalitativně nové metody studia osobnosti v různých kulturách. Na základě zkušeností Kardinera a jeho spolupracovníků byla podniknuta celá řada empirických výzkumů osobnosti a kultury, které výrazně přispěly ke konstituování psychologické antropologie jako nové oblasti antropologických výzkumů.

Výzkumy osobnosti a kultury v mezikulturní perspektivě (C. DuBoisová, J. W. M. Whiting)

Vytváření nových antropologických pojmů a teorií, jejichž prostřednictvím američtí antropologové prováděli deskripci a explanaci sociokulturních jevů, je úzce spjato s mezikulturními výzkumy, které tvoří neoddelitelnou složku výzkumné strategie školy výzkumů osobnosti a kultury.

Typickou ukázkou využití psychologických metod v antropologickém terénním výzkumu je dnes již klasická práce Cory Alice DuBoisové (1903) *Lidé z Aloru* (1944), věnovaná kultuře alorských ostrovanů.¹⁾ Intenzivní terénní výzkum prováděla DuBoisová více než jeden rok v indonéské vesničce Atimelang. Pro lepší navázání kontaktů s ostrovanými si zde zřídila lékařskou kliniku, kde ošetřovala zranění, horečky a jiné nemoci. Vedle tradičních metod terénního výzkumu, jakými jsou zúčastněné pozorování a práce s domorodými informátory, se DuBoisová zaměřila na využití Rorschachova testu (37 osob), testu slovních asociací (36 osob) a Postens-Masseova testu (55 osob). Získala také dětské kresby od třiatřiceti chlapců a dvaadvaceti dívek. Asi po roce svého pobytu, když dobře zvládla

domorodý jazyk abui, zahájila sběr autobiografií („life histories“) místních obyvatel. Není bez zajímavosti, že tak rozsáhlý materiál věnovaný studiu osobnosti v kontextu určité kultury do té doby dosud nikdo nezískal. V průběhu výzkumu se DuBoisová podobně jako její kolegyně Linton a Kardiner zaměřila především na studium okolností, které souvisí s výchovou dětí a formováním modální osobnosti alorských ostrovanů.

Významnou roli v životě Aloranů hraje fakt, že hlavními výrobci potravin jsou ženy, které obdělávají půdu a zabývají se sběrem plodin. Doménou mužů jsou oproti tomu obchodní transakce (výměna prasat, gongů a bubnů aj.). Tato dělba práce se samozřejmě výrazně odrazila na způsobu výchovy dětí. Matka začíná pracovat již čtrnáct dnů po porodu a novorozenec je předán do péče příbuzných. Děti jsou kojeny až do tří let, mluvit a chodit začínají přibližně ve stejné době jako děti vychované v západní společnosti. Z psychoanalytického hlediska zaujala DuBoisovou zejména skutečnost, že ze strany rodičů byl kladen minimální důraz na hygienické návyky („toilet training“). Oproti evropským měřítkům i v oblasti sexuální výchovy našla velmi uvolněnou morálku. Denní program dětí tvořily především nekonečné toulky po vesnici zaměřené na získání jakékoliv potraviny, kterou jinak dostávaly pouze ráno a večer. Podle DuBoisové jsou děti v této kultuře vystaveny největšímu stresu do věku pěti až šesti let, kdy jsou často strašeny a velice přísně trestány. Tato výchova vede k tomu, že děti jsou výrazně bojácnější a neurotizovanější než jejich evropské protějšky. Jejich bázlivost však nepramení pouze z metod výchovy a způsobu zacházení, ale především z absence matky, která je ekonomicky činná.

Vyhodnocení materiálu, který DuBoisová získala, věnoval Kardiner značnou pozornost. Osobně analyzoval například autobiografie. Výsledky Rorschachova testu byly předloženy doktoru E. Oberholzerovi k tzv. slepé analýze. Obdobným způsobem zpracovala doktorka T. Schmidl-Waehnerová dětské kresby. Přestože ani jeden z nich nevěděl nic bližšího o hypotézách a závěrech autorů výzkumu, byla shoda mezi jejich interpretací a výsledky, ke kterým dospěl Kardiner a DuBoisová, víc než pozoruhodná. Kardiner shrnul konečné výsledky výzkumu následujícími slovy:

„Není snadné rekonstruovat z institucionálního popisu Aloranů jejich základní osobnost. Vlivy, kterým je v této společnosti dítě vystaveno, jsou jedinečného charakteru. Vzhledem k zvláštnímu funkčnímu rozlišení mezi mužskými a ženskými příslušníky, žena zde nese tíhu ekonomicky zajistit dodávky zeleniny. Pracuje celý den na poli a o děti se může starat pouze před odchodem na pole a po svém návratu. Mateřská netečnost je zde proto pravidlem – tím máme na mysli, že podpurný vliv matky při formování struktury ega je zde téměř minimální. V této společnosti se neberou na vědomí tenze vznikající z hladu, a potřeby podpory, z potřeby emocionální odezvy, dítě je zde ponecháno v péči starších sourozenců, příbuzných a ostatních osob. Konzistence disciplíny je zde zničena. Obraz rodiče jako stálého pomocníka v případě potřeby zde nevznikl. Ego je v průběhu vývoje slabé a naplněné úzkostí. Vzorce agrese zůstaly amorfní. A i když zde v pro-

¹⁾ Viz DuBOIS C. A., *The People of Alor*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1944

jektivních systémech nacházíme pojmy božství, nesetkali jsme se tu s žádným úsilím o idealizaci božského obrazu a Alorané vykonávají své náboženské rituály pouze pod tlakem náhlých okolností, a to ještě neochotně. Interpersonální tenze uvnitř společnosti jsou vysoké, existuje zde univerzální nedůvěra, emocionální vývoj je opožděn a naplněn úzkostí.¹⁾

Výsledky výzkumu přesto vyvolaly kritické reakce. B. Kaplan například upozornil na značnou zaujatost Kardinerových interpretací, které jsou poplatné jeho neofreudistickým východiskům. V. Barnouw zase namítal, že zjištěná fakta o chování Aloranů je možné interpretovat nejen jako důsledek způsobený výchovou v dětství, ale i jinými faktory (například nemocemi), ke kterým ovšem autoři výzkumu ve svých interpretacích příliš nepřihlíželi. Vážné námitky byly také vzneseny proti reprezentativnosti testovaného vzorku obyvatel. V této souvislosti je třeba také upozornit na to, že Rorschachův test není ideálním nástrojem pro hromadná šetření. Přesto byl přístup, který DuBoisová použila při studiu alorských ostrovanů, dále aplikován v řadě dalších terénních výzkumů. Za jedny z nejúspěšnějších výzkumů využívajících psychologických metod (Rorschachův test, TAT test) k popisu modální osobnosti je možné označit tichomořskou empirickou studii T. Gladwina a S. B. Sarasona Truk: člověk v ráji (1953) a terénní výzkum A. F. C. Wallace věnovaný indiánům kmene Tuskarora (1952).

Mezikulturním výzkumem vlivu různých výchovných praktik a rané sociální zkušenosti na formování osobnostní struktury dospělého příslušníka určité kultury se v roce 1953 zabýval americký antropolog John. W. M. Whiting a psycholog Irwin L. Child. Na vzorku pětasedmdesáti společností studovali vztah mezi typy tréninku určitého způsobu chování (toaletní a hygienické návyky, sexuální aktivity, projevy agrese aj.) a určitými rysy dospělé osobnosti. Podle Whitinga a Childa sice konkrétní praktiky tréninku dítěte varíují od kultury ke kultuře, ale rámeček, v němž probíhají, je možné považovat za univerzální. Z tohoto hlediska vyčleňují pět základních a univerzálních systémů chování, které definují jako uspořádání zvyků nebo obyčejů motivované společným pudem a vedoucí ke společným satisfakcím. Jde jak o systémy chování, které přímo vyrůstají z vrozených pudů hladu a sexu (orální, anální a sexuální chování), tak o systémy chování, jež jsou motivovány spíše pudy získanými (dependenční a agresivní chování). Například dependenční chování vyplývá ze závislosti novorozence na jeho sociálním okolí a agrese vyrůstá ze situace frustrace. Sexuální systém chování zahrnuje podle Whitinga a Childa univerzální komponenty, jakými jsou neslušnost, masturbace, heterosexuální hra a homosexuální hra. Také agresivní systém chování je tvořen univerzálními komponenty – výbuchy hněvu, fyzickou agresi, verbální agresi, destruktivitou a neposlušností.

Protože orální, anální, sexuální, dependenční a agresivní systémy chování představují kulturní univerzálie vyskytující se ve všech společnostech, je možné v jejich rámci realizovat komparaci transkulturních výchovných problémů. Kon-

krétní metody výchovy a praktiky tréninku dítěte se ovšem v různých společnostech liší jak formou a obsahem, tak výsledným potenciálem satisfakce a mírou úzkosti. „Společnosti se liší jedna od druhé v určitosti povahy pravidel, jejichž pomocí dítě musí být učeno být konformní, například žádná společnost svým dětem nedovolí úplnou sexuální svobodu, která by se mohla spontánně vyvíjet, avšak rozsah a přesnost povahy restrikcí užitých na sexuální svobodu velmi varíují. Mimo to se společnosti odlišují v technikách, kterých je užíváno ve vynucování konformity, ve věku ve kterém je konformita vyžadována... a v rozsahu, v němž jsou děti v částečných ohledech trénovány.“¹⁾

Významnou kategorií, kterou Whiting a Child ve svém výzkumu použili, je pojem pozitivní a negativní fixace, kterým vyjadřovali zpevnění a posílení určitých modelů chování a prožívání (osobnostní jistotu, projevy úzkosti aj.) pod vlivem odměňování a trestání dítěte v rámci určitého systému chování v raném dětství. Mezikulturní analýza prokázala hypotézu, podle které negativní fixace založená na frustraci, socializační úzkosti a tvrdých trestech v raném dětství produkuje pocity viny a strachu, což může být zdrojem trvalé, široce generalizované úzkosti z určitého okruhu aktivit a objektů v období dospělosti.

Jako ukázkou takové trvalé úzkosti vyrůstající z výchovných restrikcí v určitém systému chování je možné uvést vysvětlení, která dospělí v různých kulturách pokládají za příčiny nemocí. Tak například v kulturách, v nichž jsou děti tvrdě trestány a frustrovány v oblasti sexuálního systému chování, mají dospělí tendenci věřit, že nemoci vznikají z porušení sexuálních zákazů. Oproti tomu v kulturách, pro které jsou typické výchovné restrikce v oblasti análního systému chování (například přísný trénink toaletních návyků), převažují anální vysvětlení nemocí. Poněkud méně jednoznačně již byla prokázána hypotéza předpokládající analogický vztah mezi pozitivní fixací založenou na vysoké počáteční míře satisfakce, shovívavosti a tolerantnosti vůči určitému systému chování dítěte a pozdějším spoléhání na tento systém jako zdroj životního klidu a existenciální jistoty. Přestože evidence tohoto vztahu není tak výrazná, výsledky výzkumu prokázaly fakt existence pozitivní fixace jako reálného sociokulturního fenoménu.²⁾

Whitingův a Childův výzkum představující originální syntézu psychoanalytického výkladu osobnosti s teorií učení ovlivnil celou řadu studií, které se pokoušely odhalit vztah mezi restriktivní a satisfakční formou rané výchovy a základní osobnostní strukturou dospělého jednotlivce. Přehled antropologických výzkumů o vlivu frustrující a tolerantní výchovy v mezikulturní perspektivě výstižně shrnul H. Thomas v tabulce na následující straně.³⁾

Psychoanalyticky orientované výzkumy osobnosti a kultury výrazně přispěly

1) KARDINER A., cit. dílo, s. 115-116

1) WHITING J. W. M. - CHILD I.L., Child Training and Personality. A Cross-Cultural Study, Yale University Press, New Haven 1953, s.64

2) Viz NAKONEČNÝ M., Sociální psychologie, SPN, Praha 1969, s. 71-76

3) Tamtéž s.80

Mezikulturní modely frustrující a tolerantní výchovy podle H. Thomase

Forma frustrace:	Velmi časně a příkré odvykání matce.	Časně a striktní navykání čistotě.	Striktní kontrola sexuální aktivity a zájmů.
Jméno etnické skupiny:	Mundugumor (Nová Guinea)	Tanala (Madagaskar)	Kwoma (Nová Guinea)
Převládající kmenové vlastnosti:	Velmi silná agresivita v rodinných i sociálních vztazích. Sebejistota založená na kanibalismu a lovu lebek. (Meadová)	Neobyčejná osobní čistota až nutkavého charakteru. Silné zdůraznění vlastnictví a nabývání. (Kardiner)	Agresivita zaměřená proti členům rodiny i proti vnějšímu světu. Strach zvl. z duchů. Silný sklon k vedení válek a lovu lebek. (Whiting)
Projev tolerantního postoje ve výchově dítěte:	Uklidňování dle potřeby dítěte, pozdní a pomalé odstavení dítěte.	Pozdní a postupné navykání čistotě.	Nepřítomnost hrozeb a trestů ve vztahu k sexuálním aktivitám dítěte.
Jméno etnické skupiny:	Navaho (Severní Amerika)	Sioux (Severní Amerika)	Komanč (Severní Amerika)
Převládající kmenové vlastnosti:	Optimistický a přátelský postoj k světu a spoluobčanům. Převažující základní pocit je jistota. (Kluckhohn)	Všeobecná velkorysost a štedrost jako norma chování. Malé lpění na osobním vlastnictví. (Erikson)	Svobodná, expanzivní osobnost bez zábrán. Žádné příznaky pro existenci Oidipova komplexu. (Kardiner)

k hlubšímu poznání univerzálních mechanismů socializace a enkulturace, ale neodpověděly na zásadní otázku: Jestliže osobnostní struktura jednotlivce závisí na metodách a technikách socializace, kteří činitelé determinují kulturní modely, jež určují konkrétní charakter výchovných metod? Tradiční přístup, rozpracovaný představiteli klasické školy výzkumů osobnosti a kultury, nedává na tuto otázku odpověď a vysvětlení mají velice často podobu uzavřeného kruhu: Socializace a enkulturace produkuje určitý typ osobnosti, který pak zpětně určuje charakter procesů, v nichž socializace, tedy i výchova probíhá. O teoretické řešení tohoto problému se pokusili v roce 1961 Whiting a Ch. Harrington ve studii Socializační proces a osobnost, ve které rozšířili tradiční Kardinerův model vztahu osobnosti a kultury o koncepci tzv. „základních subsystémů kultury“.¹⁾

Základní subsystémy kultury zahrnují sociální organizaci, ekonomickou a politickou strukturu, příbuzenský systém, rodinu a všechny ostatní vzory chování

spjaté se zajištěním výživy, ochrany a bezpečnosti členů společnosti. Podle Whitinga a Harringtona jsou to právě základní subsystémy kultury, které rozhodují o charakteru výchovných metod, struktuře základní osobnosti i symbolické kultuře. Změna základních subsystémů kultury, například politická nebo ekonomická transformace společnosti, přímo limituje, stimuluje a determinuje procesy socializace a proměny obsahu a forem výchovy ve společnosti. Linton s Kardinerem sice upozornili na význam ekonomiky pro výchovu dětí, ale byl to až Whiting, kdo explicitně rozšířil spektrum studia vztahu osobnosti a kultury z procesu socializace k vnějším determinantám – základním subsystémům kultury a faktorům, které je ovlivňují – procesům endogenní a exogenní změny. Příčinou exogenní změny bývá nejčastěji kontakt s cizí kulturou (difuze kulturních prvků a migrace cizí populace), zatímco endogenní změna je založena na invenci členů dané kultury, zejména inovacích v oblasti technologie. Mezi vnější příčinné faktory, které přímo působí na dynamiku základních subsystémů kultury a ovlivňují tak procesy socializace a enkulturace, patří také klimatické podmínky. Podle Whitinga například ve společnostech, které žijí v horkém a deštivém klimatu a prostředí chudém na protein, způsobil ekologický tlak vznik takových kulturních regulativů, jakými jsou dlouhodobá sexuální tabu po porodu dítěte a polygamie. Sexuální tabu polygamie dává mužům šanci alternativního sexuálního uspokojení. Zvýšená možnost péče matky o dítě zvýhodňuje šanci dětí přežít dětství v ekologicky náročných životních podmínkách a polygamická struktura umožňuje matce věnovat se především dítěti. Podle Whitinga tato fakta svědčí o existenci závislosti určitého typu struktury rodiny na ekonomických a technologických (základní subsystémy kultury) a historických a ekologických (vnější příčinné faktory) podmínkách.

Svoji hypotézu o vzájemném sepětí vnějších příčinných jevů a událostí, základních subsystémů kultury a typu socializace Whiting dále testoval na rozsáhlém množství empirických dat z různých kultur světa, která podrobil rozsáhlé statistické a mezikulturní komparaci. Zvláštní pozornost přitom věnoval hledání vnitřních souvislostí mezi ekonomickými a ceremoniálními povinnostmi matek a časem, který věnují dětem, vztahu mezi průměrným počtem dospělých jedinců žijících ve společné domácnosti a intenzitou jejich postojů k dětem, korelacím mezi délkou období, kdy dítě spí s matkou, a existencí mužských iniciačních rituálů atd. Výsledky svých mezikulturních studií zobecnil v teoretickém modelu socializace, který do značné míry ilustruje jeho myšlenku, že „výzkum procesů socializace odpovídá studiu sociální integrace“.¹⁾

Tento základní model John Whiting dále rozpracoval v 70. letech společně s Beatricí Whitingovou. Základní myšlenka o nezbytnosti studia ekologických (klima, fauna, flóra, terén) a historických (migrace, difuze, invence) faktorů jako výchozího rámce základních kulturních subsystémů (ekonomická a technologická činnost, pracovní rutina, sociální struktura, právo a sociální kontrola) zůstává

¹⁾ Viz HARRINGTON Ch. - WHITING J. W. M., Socialization Process and Personality. In: HSU F. ed., Psychological Anthropology, Dorsey Press, Homewood 1961

¹⁾ Tamtéž s.471

Model socializace podle J. W. M. Whitinga

Vnější příčinné faktory a události (endogenní a exogenní změna, ekologický systém aj.)	Základní kulturní subsystémy (ekonomický, politický a příbuzenský systém, rodina aj.)	Praktiky výchovy dětí (doba a míra přísnosti výchovného tréninku, metody výchovy, iniciační obřady aj.)
Osobnost dítěte (osobnostní odlišnosti a kognitivní procesy)	Osobnost dospělého (osobnostní odlišnosti a kognitivní procesy)	Chování dospělého a kulturní výtvoři (náboženství, ceremonie, hodnoty aj.)

zachována, neboť právě zde Whiting vidí determinanty utvářející prostředí, ve kterém socializace probíhá. Na tlak socializace pak jednotlivci reagují vytvářením toho, co antropologové v literatuře označují jako „sekundární instituce“ (A. Kardiner), „kulturní reakce“ (B. Malinowski), „ideologie“ (E. Fromm – M. Macooby). Whiting tuto třídu kulturních jevů označuje jako projektivně – expresivní systém a zahrnuje do něho náboženství, magii, rituály a ceremonie, umění, hry apod. Whitingův model procesu socializace nesporně představuje výrazný přínos pro rozvoj výzkumů osobnosti a kultury i konstituování moderní psychologické antropologie. Jeho spolupracovníkům a pokračovatelům imponoval zejména jeho přístup ke studiu člověka jako integrované a aktivní bytosti, která i když je vystavena značnému vnějšímu tlaku tvořivě reaguje na environmentální poměry.¹⁾

Studie národního charakteru

Paralelně s mezikulturními výzkumy socializace a enkulturace v preliterárních společnostech se v rámci školy osobnost a kultura od 40. let intenzivně rozvíjely také antropologické výzkumy moderních společností. Zásadní význam pro tento typ výzkumů měly tzv. „studie národního charakteru“. Historické zdroje této výzkumné orientace je možné nalézt již ve filozofických a dějinných koncepcích druhé poloviny 19. století, ve kterých se jejich autoři snažili postihnout „duch doby“, „charakter epochy“ nebo „mentalitu národa“. Ke zformování výzkumů národního charakteru jako kvalitativně nové oblasti antropologického studia však přispěla především druhá světová válka. Vstup Spojených států do válečného konfliktu a vojenská konfrontace s Japonskem, které pro Američany představovalo zcela nepochopitelný svět hodnot, norem a postojů, vyvolaly zvýšený zájem

¹⁾ Viz WHITING B. - WHITING J. W. M., *Children of Six Cultures: A Psycho-cultural Analysis*, Harvard University Press, Cambridge 1975

o studium cizích kultur. Svoji roli sehrál také fakt velice těžkých bojů v Tichomoří, který vyvolal potřebu systematického výzkumu chování nepřítele. V souvislosti s blížícím se koncem války navíc vyvstala před Spojenými státy řada závažných otázek: 1. Jak budou reagovat Japonci na blížící se porážku? 2. Vzdají se, nebo bude nezbytná přímá invaze amerických jednotek na japonské ostrovy? 3. Co lze očekávat ze strany japonských válečných zajatců? 4. Co by měla obsahovat americká propaganda, aby byla dostatečně účinná? 5. Jak přesvědčit Japonce, aby nebojovali do posledního muže? 6. Jakými prostředky udržet klid a pořádek na okupovaných územích? Právě při řešení těchto problémů se obrátilo vedení americké armády a vláda Spojených států na antropology, kteří měli největší předpoklady nalézt adekvátní odpovědi na tyto otázky.

V rámci výzkumů osobnosti a kultury v průběhu několika válečných a poválečných let byla vypracována řada výzkumných metod a technik, jejichž prostřednictvím bylo možné objasnit vztah mezi kulturou a typickou strukturou osobnosti, predikovat typické chování členů určité společnosti apod. Tyto zájmy se ovšem neomezovaly jenom na Japonsko. Americká expanze po druhé světové válce totiž vyvolala potřebu intenzivního výzkumu zemí třetího světa, které Spojené státy zahrnovaly do sféry svých mocenských zájmů, i analýzu potenciálních ekonomických nebo vojenských protivníků. Zde mají svůj původ systematické výzkumy Sovětského svazu a zemí východní Evropy. Autoři studií národního charakteru se v této souvislosti museli vyrovnat s řadou emotivních a politických bariér. Při výzkumu kultury nepřátelského národa bylo například nutné ovládat averzi, nenávisť a apriorní zaujatost, která by se mohla negativně promítnout do interpretace zkoumané kultury. R. Benedictová, která se v roce 1944 ujala náročného úkolu provést analýzu základních vzorů japonské kultury, tento problém vyjádřila následujícími slovy: „Můj úkol byl velice těžký. Amerika a Japonsko byly ve válečném stavu. Je jednoduché v tomto okamžiku všechno odsuzovat, mnohem těžší je ovšem pohlédnout na život očima nepřítele. Přesto to bylo nutné dokázat. Otázka nezněla jak se zachovají Japonci, ale jak bychom se zachovali my na jejich místě.“²⁾

Avšak problémy, před kterými stáli antropologové zabývající se studiem národního charakteru, nebyly pouze psychologické povahy. Zvláště významné metodologické důsledky měl fakt nedostupnosti některých společností. Je pochopitelné, že Benedictová nemohla odcestovat v průběhu války do Japonska, aby tam realizovala intenzivní terénní výzkum. Musela se v dané situaci spokojit s materiály, které byly získány před zahájením válečného konfliktu nebo s rozhovory a pozorováním japonských emigrantů ve Spojených státech. Nedostupnost se ovšem netýkala jen vysloveně nepřátelských států. Některé státy vzhledem k odlišnému politickému systému příliš ochotně neumožňovaly realizaci antropologických výzkumů uvnitř své společnosti. Týkalo se to zvláště Sovětského svazu a zemí, které se po druhé světové válce ocitly ve sféře jeho politického vlivu. V průběhu 50. let se

²⁾ BENEDICT R., *The Chrysanthemum and the Sword*, New York 1972, s.5

navíc antropologické studie národního charakteru staly důležitou součástí „psychologické strategie“ vedení studené války. Právě v této době vznikla řada prací věnovaných ruskému národnímu charakteru a ruské mentalitě. Mezi nejznámější patří práce politologů A. Inkelese *Veřejné mínění v Sovětském Rusku* (1952) a A. Inkelese a R. A. Bauera *Sovětský občan*. Většina prací z této oblasti výzkumu národního charakteru však byla z metodologického hlediska podrobena značné kritice. Autorům byla vytýkána nízká validita dat, se kterými pracovali, neboť zdrojem jejich informací nebyl terénní výzkum, ale výpovědi emigrantů, kteří dávno ztratili s vlastními kontakty. Řada autorů se proto ve svých závěrech nevyhnula zjednodušením, za která byli oprávněně kritizováni. Příznačná je z tohoto hlediska práce G. Gorera a J. Rickmana *Lid velkého Ruska* (1949), ve které se například autoři domnívají, že určitý způsob zavinování nemluvněte znemožňující jeho pohyb pevnou fixací dolních i horních končetin, který byl typický pro ruský venkov, se v období dospělosti promítá do pocitů bezmocné vzpoury, ponížení, vzdoru, vzteku a viny ruských rolníků. Spekulativnost závěrů o kultuře, ve které z nějakých důvodů není možné realizovat přímý terénní výzkum vyvolala potřebu vypracovat nové metody a techniky výzkumu. Klasickou ukázkou takového přístupu představuje projekt „studia kultury na dálku“, který ve 40. letech na Kolumbijské univerzitě rozpracovali M. Meadowá, G. Bateson, J. Belová a G. Gorer. Výzkumy kultury na dálku kromě práce s emigranty věnují zásadní pozornost „obsahové analýze“ nejrůznějších oblastí běžného života a zpráv šířených prostředky masové komunikace (rozbory obsahu knih, časopisů, novin, propagačních materiálů a filmů), které výrazně zrcadlí charakter zkoumané společnosti.

V průběhu 40. a 50. let postupně vykristalizoval model studia národního charakteru v moderních společnostech, který má řadu obdobných rysů s výzkumy vztahu osobnosti a kultury v preliterárních společnostech. Přes nesporný přínos výzkumů národního charakteru a mezikulturních výzkumů osobnosti a kultury již představují 50. léta postupný soumrak tradičních výzkumů osobnosti a kultury. Metodologická krize se zvláště povážlivě projevila počátkem 60. let, kdy byla zpochybněna validita projekčních testů jako objektivní a exaktní metody studia osobnosti v různých kulturách. Pochybnosti vznikly už na základě toho, že například odpovědi na Rorschachův test se po určité době různily u opakovaných pokusů s příslušníky západní kultury. Další námitky vyplývaly ze zjištění, že projekční testy odrážejí spíše určitý způsob vnímání a organizace kulturních kategorií, který varii od kultury ke kultuře než nějaký standardní typ osobnosti. Pod vlivem sociální psychologie (především kognitivních teorií osobnosti) a francouzské strukturální antropologie (Lévi-Strausovy výzkumy univerzálních struktur lidského myšlení) proto věnují antropologové v průběhu 60. let zvýšenou pozornost studiu modelů kognitivních procesů. Charakteristickým rysem tohoto období je stále výraznější snaha etnopsychologicky orientovaných antropologů distancovat se od metodologie i výsledků výzkumů osobnosti a kultury první poloviny 20. století. Tato tendence se projevila mimo jiné i návrhem zahrnout značně široké spektrum výzkumů osobnosti a kultury pod novou antropologickou subdisciplínu

– psychologickou antropologii. Vedle tradičně orientovaných výzkumů ontogeneze lidské psychiky v různých kulturách světa se psychologická antropologie soustřeďuje na systematický výzkum vztahu osobnosti, jazyka a kultury a na studium struktury a funkce procesů vnímání a myšlení v konkrétním sociokulturním kontextu. Důraz je přitom kladen na deskripci dané kultury z perspektivy členů zkoumané společnosti. Takto orientované výzkumy osobnosti, kultury a myšlení lze považovat za jeden ze zdrojů současné symbolické a kognitivní antropologie, etnosémantiky a etnovědy.

Nové přístupy a konfrontace (A. F. Wallace, D. Freeman)

Zrození kvalitativně nových přístupů v psychologické antropologii anticiploval na počátku 60. let americký antropolog Anthony F. Wallace (nar. 1923), který se v práci *Kultura a osobnost* (1961) pokusil vytvořit teorii osobnosti a kultury, jež by umožnila objasnit, jaké prostředky a mechanismy umožňují skupinám velice rozdílných jednotlivců vytvářet stále více integrované, vysoce adaptivní a dynamicky se rozvíjející společnosti. V centru jeho zájmu stojí problematika analýzy tzv. „principu maximální organizace“, jehož podstatu spatřuje ve schopnosti lidstva vnášet řád do kulturního uspořádání své společnosti.¹⁾ V rovině psychiky jednatelce je tato schopnost realizována prostřednictvím mechanismu, který Wallace obrazně nazývá „mazeway“ (cesta labyrintem).

Mazeway podle Wallace představuje systém kognitivních map tvořící individuální model světa, který individuovi umožňuje vnímat, chápat a osvojovat si skutečnost v intencích své vlastní kultury. Mazewaye členů jedné společnosti však nejsou zcela identické. Obsah každé mazewaye je tvořen individuálními cíli, aspiracemi a hodnotami, jež určitý jedinec v daném okamžiku preferuje nebo odmítá. Zahrnuje také postoje k sobě i druhým, názory na přírodu a společnost, představy o mezilidských vztazích stejně jako o prostředcích, způsobech, technikách a taktikách, jejichž prostřednictvím jednatelce usiluje o uspokojení potřeb a realizaci cílů. Mazeway každého jednatelce se od sebe liší stupněm integrace, různou mírou adaptability a efektivnosti. Základní funkce, kterou mazeway plní, je však totožná – jako bezpečný průvodce zajišťuje každé osobnosti orientaci v sociokulturním a přírodním světě. Situace se ale radikálně mění v období velmi rychlých kulturních změn a intenzivních kulturních kontaktů, pod jejichž vlivem dochází k transformaci tradiční institucionální struktury společnosti. Proměny vnější kulturní reality totiž ve svých důsledcích vedou k dezintegraci původního systému „kognitivních map“, k jejich postupné přestavbě a reorganizaci. Pro osobnost znamená tato situace stresovou zátěž, která vyplývá z vnitřního psychického napětí – tzv. „kognitivní disonance“.

¹⁾ Viz WALLACE A. F. C., *Culture and Personality*, Random House, New York 1971, s.125

Pojem kognitivní disonance zavedl do společenských věd na sklonku 50. let sociální psycholog Leon Festinger pro označení situace, ve které se „kognitivní model“ jednotlivce (konzistentní systém znalostí, víry, mravních principů, postojů a ideálů) dostane do rozporu s fakty objektivní reality.¹⁾ Festinger při rozboru této situace věnoval pozornost analýze mechanismů, které individuovi umožňují snížit tuto disonanci a obnovit soulad mezi novými informacemi a původním kognitivním modelem tak, že percepce skutečnosti a reálné postoje jednotlivce opět vytvářejí konzistentní celek. Pro Wallace, který volně navazuje na Festingerovu teorii, není proces obnovení kognitivní konzistence ničím jiným, nežli oživením funkce mazewaye, vytvořením nového systému kognitivních map, které ve změněných podmínkách jednotlivci opět umožňují orientaci v sociokulturní realitě.

Pojem mazewaye Wallace originálním způsobem využil ve svých analýzách náboženských revitalizačních hnutí. Podle Wallace revitalizační hnutí představuje specifický druh kulturní změny, která vystupuje jako úmyslné, vědomé a organizované úsilí některých členů společnosti, jejichž cílem je vytvořit mnohem více uspokojivou kulturu. Zdrojem revitalizačních hnutí je nárůst neklidu a nespokojenosti s dosavadním fungováním daného kulturního systému a stav vysokého stresu, kterým členové určité společnosti procházejí. Toto období stresů podle Wallace přerůstá v celkovou destrukci kultury, přičemž jednou z cest vedoucích k překonání této krize a nastolení nové stability je právě revitalizace, neboli přijetí nově organizovaného vzoru mnohonásobných inovací, které kvalitativním způsobem proměňují celý kulturní systém. Východiskem a současně první fází revitalizačního hnutí je proces, ve kterém jednotlivci uvádějí své potřeby, zájmy, hodnoty a činy do souladu s žádoucími proměnami kulturního systému – revitalizace mazewaye. Restrukturace kognitivních map jednotlivců ovšem představuje pouze první etapu revitalizace. Pro následující etapu je charakteristická tendence přijetí ochrany a péče, jež členům hnutí skýtá naději na prospěch a užitek plynoucí z příslušnosti k revitalizačnímu hnutí. Ve třetí etapě již dochází k diferenciaci členů hnutí na „proroka“, „učně“ a „vynavače“. V průběhu čtvrté a páté fáze dochází ke stanovení zásad umožňujících prosazení revitalizační doktríny diplomatickou, politickou i mocenskou silou a komplexní transformaci celého kulturního systému. Je příznačné, že proces revitalizace obvykle završuje etapa „rutinizace“, pro kterou je charakteristické, že prostřednictvím institucionální kontroly je zajišťováno zachování doktríny a vykonávání obřadů.

Svým důrazem na studium konfliktů uvnitř osobnosti a sociálních skupin v procesech kulturní změny Wallace přispěl k přehodnocení tradičních přístupů ke studiu osobnosti a kultury a výzkumů kulturní změny. Wallace vystupoval proti konfiguracionistickému výkladu osobnosti založenému na předpokladu, že každý člověk představuje miniaturizovanou verzi své kultury („izomorfismus osobnosti a kultury“), i proti tvrzení, že každá kultura je homogenní celek. Wallace pova-

1) Viz FESTINGER L., A Theory of Cognitive Dissonance, Row, Evanston 1957

žuje kulturu za svým způsobem „implicitní smolovu“ mezi jednotlivci, jejichž hodnoty, motivace, názory a postoje jsou velice různorodé. Kultura je tedy onen mechanismus, který umožňuje organizovat skupiny rozdílných osobností do zjevných sociálních matic. Navzdory určité polemičnosti některých Wallacových závěrů jeho koncepce revitalizačních hnutí zůstává trvalým vkladem a inspiračním zdrojem antropologických výzkumů kulturní změny. S odstupem času je navíc možné konstatovat, že Wallacovy práce anticipovaly nástup jedné z nevlivnějších škol současné antropologie – kognitivní antropologie.

Charakteristickým rysem vývoje současné psychologické antropologie je radikální přehodnocování tradičních přístupů, škol a směrů. Kritice se nevyhnuli ani takoví klasici antropologického myšlení, jakými jsou B. Malinowski, R. Benedictová a M. Meadová. Příznačná je z tohoto hlediska kniha australského antropologa Dereka Freemana Margaret Meadová a Samoa: Zrození a zánik antropologické legendy (1983), ve které ostře napadl práci M. Meadové Dospívání na Samoa.¹⁾ Freeman přijel na Samoa v roce 1940, patnáct let po odchodu Meadové. Následujících čtyřicet let se věnoval výzkumu samoanské kultury. Na Samoa strávil celkem šest let. Naučil se dobře místní jazyk, byl přijat za člena jedné samoanské rodiny a získal status náčelníka. Ještě před publikováním své knihy byl považován za největšího znalce samoanské kultury na světě. Do formálního přehodnocení výzkumu Margaret Meadové se pustil až v roce 1966, i když mu bylo brzy po příjezdu na Samoa jasné, že se zdejší kultura liší od toho, co ve své knize popsala Meadová. Tam, kde Meadová viděla dospívání plné pohody a klidu, našel mládež stejně rebelantskou a rozjitřenou jako v industriální společnosti. Kde Meadová viděla sexuální svobodu, našel Freeman puritánský postoj k intimnímu životu a dokonce kult panenství. Pokud se týká ústřední otázky povahy dospívání na Samoa, dospěl Freeman k závěru, že delikvence zdejších mladistvých byla ve 20. letech desetkrát větší než v Anglii 60. let.²⁾ Velice výstižně shrnul Freemanovy námitky proti Meadové E. Marshall: „Když se jako tříadvacetiletá rozhodla odejít na Samoa, byla nezkušená a špatně připravená, takže to, co na ostrově uviděla, nebyla skutečná společnost, která tam existovala, ale fiktivní představa... V důsledku toho zdědila americká antropologie zkreslený pohled na Samoa a s ním i předpojatost Meadové a jejích učitelů, že lidské chování může být analyzováno vjemově bez ohledu na biologii člověka.“³⁾

Freeman neobviňuje Meadovou z podvodu. Její závěry připisuje jejímu mládí, nezkušenosti a snaze důsledně interpretovat získaná antropologická data z pozice Boasovy doktríny kulturního determinismu. Navíc je Freeman přesvědčen, že mladé dívky ve svých výpovědích uváděly především to, co Meadová chtěla slyšet.

1) Viz FREEMAN D., Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth, Harvard University Press, Cambridge 1983

2) FREEMAN D., A Reply to Embers Reflections on the Freeman-Mead Controversy, American Anthropologist 1985, 87, s.910-917

3) RENSBERGER B., Kultura a geny - spor pokračuje, Spektrum, Velvyslanectví Spojených států 1984, 45, s.32

Meadová si byla samozřejmě vědoma, že její interpretace samoanské kultury je odlišná od výzkumů, které později v této oblasti realizovali jiní antropologové. Přesto odmítala své závěry o povaze samoanské kultury revidovat. Svůj postoj vyjádřila dostatečně jasně v předmluvě vydání své knihy v roce 1973: „Musí zůstat jako všechny antropologické práce přesně tak, jak byla napsána, věrná tomu, co jsem viděla na Samoa a co jsem o tom mohla napsat.“¹⁾ Podstatně kompromisnější je z tohoto hlediska postoj Freemana, který na poslední stránce své knihy píše, že je čas odmítnout oba extrémní v polemice o vztahu mezi biologickou a kulturní determinací lidské činnosti a dospět k syntéze antropologie a biologie.²⁾ Freemanova kniha je do jisté míry tečkou za koncepcemi tradiční školy výzkumů osobnosti a kultury. Přehodnocení starých koncepcí opřené o současnou biologii a genetiku na straně jedné a výzkumy kognitivních procesů na straně druhé otevřely před psychologickou antropologií nové perspektivy.

V posledním období se psychologická antropologie rozvíjí v úzkém sepětí s výzkumy, které probíhají v rámci tzv. nové etnografie. Někteří autoři v této souvislosti dokonce mluví o vzniku „nové školy“ výzkumů osobnosti a kultury. Charakteristickým rysem současné psychologické antropologie je snaha o syntézu tradičních tematických okruhů výzkumů osobnosti a kultury s výzkumy procesů lidského vnímání a myšlení v konkrétním sociokulturním kontextu. V této souvislosti si je třeba uvědomit, že psychologická antropologie nikdy nepředstavovala jednolitou školu nebo směr. Správnější je chápat ji jako jako velice diferencovanou výzkumnou oblast zahrnující široké spektrum různých vědeckých zájmů a přístupů volně rozvíjených v rámci jedné společné výzkumné orientace.³⁾

1) Tamtéž s.35

2) Viz FREEMAN D., Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth, Harvard University Press, Cambridge 1983

3) Viz BOURGUIGNON E., Psychological Anthropology, Holt, Rinehart and Winston, New York 1979; HUNT R. C., Personalities and Cultures: Readings in Psychological Anthropology, Natural History Press, New York 1969

STRUKTURÁLNÍ ANTROPOLOGIE

Francouzská strukturální antropologie (C. Lévi-Strauss)

Rozhodující přelom ve vývoji sociální a kulturní antropologie znamenají 60. léta 20. století. Charakteristickým rysem tohoto období je kritické přehodnocování tradičních škol a směrů a formování nových přístupů ke studiu člověka, společnosti a kultury. Významnou roli při hledání nových východisek sehrála v této době strukturální antropologie, která zejména ve své francouzské verzi výrazně ovlivnila další vývoj sociální a kulturní antropologie.

Strukturální antropologie je spjata především s dílem nejvýznamnějšího představitele francouzské sociální antropologie Clauda Lévi-Strausse (nar. 1908), který osobitým způsobem dále rozvinul tradice evropské filozofie (J. J. Rousseau, K. Marx, E. Cassirer), psychologie (S. Freud), sociologie (A. Comte, E. Durkheim), etnologie (M. Mauss) a lingvistiky (F. de Saussure, N. S. Trubeckoj). Významný mezník v životě C. Lévi-Strausse představují léta 1938-1939, kdy po skončení přednáškového pobytu na univerzitě v Sao Paulu získal finanční pomoc od francouzské vlády na terénní výzkum v nitru Brazílie (Mato Grosso). Průběh a výsledky tohoto svého prvního pobytu mezi brazilskými indiány (Nambikvárové, Tupí-Kavahíbové) později poutavě popsal na stránkách svého slavného cestopisu *Smutné tropy* (1955). Během druhé světové války žil v New Yorku, kde přispěl k prohloubení kontaktů mezi evropskou a americkou antropologií a navázal podnětnou spolupráci s Novou školou sociálních výzkumů (New School of Social Research). Po svém návratu na Pařížskou univerzitu byl jmenován do funkce ředitele laboratoří sociální antropologie (École Pratique des Hautes Études). V roce 1950 realizoval krátký terénní výzkum v Chittagongu ve východním Pákistánu. Ve 40. a 50. letech píše řadu teoretických studií věnovaných antropologické teorii a metodologii, které v roce 1958 vyšly společně pod názvem *Strukturální antropologie*. O rok později již Lévi-Strauss stojí v čele prvního francouzského pracoviště sociální antropologie na Collège de France, ze které vybudoval jedno z nejvýznamnějších center světové antropologie.

Tematicky lze Lévi-Straussovo dílo rozdělit do tří základních okruhů.¹⁾ Do prvního z nich je možno zařadit práce věnované studiu příbuzenských systémů: *Elementární struktury příbuzenství* (1949), *Budoucnost studií o příbuzenství* (1965) aj. Druhý tematický okruh, pokrývající problematiku výzkumu domorodých klasifikačních systémů (folkstaxonomií), reprezentují práce *Rodinný a společenský život indiánů Nambikvára* (1948), *Rasa a historie* (1952), *Totemismus*

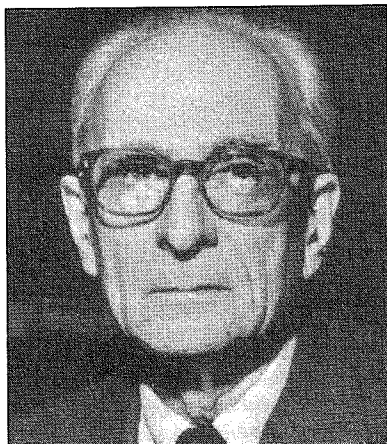
1) Srov VRHEL F., cit. dílo, s.106-107

dnes (1962), Divoké myšlení (1962) aj. Třetí a pravděpodobně nejvýznamnější oblast zájmů Lévi-Strausse představují jeho výzkumy a interpretace mytologických systémů. Úkoly strukturální analýzy mytologických systémů poprvé vytyčené ve studii *Struktura mýtů* (1955) dovršil Lévi-Strauss v monumentálním díle *Mytologie* (Syrové a vařené – 1964, Od medu k popelu – 1966, Původ způsobů stolování – 1968, Nahý člověk – 1971). Mezi jeho poslední práce věnované mýtům amerických Indiánů patří *Žárlivá hrnčička* (1985) a *Historie rysa* (1991).

Teoretickým otázkám antropologického výzkumu člověka a kultury věnoval Lévi-Strauss pozornost ve sbornících článků *Strukturální antropologie* (1958), *Strukturální antropologie dvě* (1973) a *Vzdálený pohled* (1983). Zvláštní místo v Lévi-Straussově tvorbě zauímají jeho články o americkém indiánském umění a jeho vztazích k umění Tichomoří a východní Asie. Problematice kulturní difuze věnoval například svoji práci *Cesta masek* (1975), ve které se pokusil prokázat existenci asijsko-amerických kulturních kontaktů.

Charakteristickým rysem Lévi-Straussových prací je uplatnění systémového přístupu ke studiu kultury a snaha o sblížení antropologie s exaktními vědami jako je matematika, kybernetika, teorie informace, lingvistika a teorie her. Lévi-Strauss jako jeden z prvních pochopil význam lingvistických výzkumů pro antropologii, což se odrazilo v jeho koncepci strukturální antropologie. V jistém smyslu je dokonce možné vést paralelu mezi vývojem Lévi-Straussových názorů a rozvojem strukturální lingvistiky. Jeho první práce jsou nesporně ovlivněny fonologií Pražského lingvistického kroužku (R. Jakobson). Později, když se pozornost lingvistů přesunula od studia systémů fonémů k výzkumům transformace znakových systémů a jejich dešifraci v textech, nahradil Lévi-Strauss techniku popisu diskretních prvků metodou, která je srovnatelná s procedurami současné transformační gramatiky (N. Chomsky).

Obecně lze základy Lévi-Strausovy strukturální antropologie shrnout následujícími 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.¹⁾ Podle Lévi-Strausse směřují metody strukturální antropologie „k objevení neměnných vlastností pod zdánlivou jedinečností a rozmanitostí



Claude Lévi-Strauss

¹⁾ Viz ROSSI I., *The Logic of Culture. Advances in Structural Theory and Methods*, Tavistock Publications Ltd., London 1982, s.20

pozorovaných jevů“.¹⁾ Lévi-Strauss se domnívá, že veškerý život společnosti je závislý na skrytých univerzálních strukturách („infrastructures“), které usměrňují, koordinují a regulují lidskou činnost. Úkolem antropologie je proto „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...“²⁾

Metodologickým nástrojem, který umožní proniknout k nevědomé infrastruktuře společnosti, je Lévi-Straussoví pojem „sociální struktury“. Tuto kategorii přitom nevztahuje na empirickou skutečnost, ale na modely, které podle ní konstruuje. Pojem sociální struktury jako gnozeologického modelu odlišuje od pojmu sociálních vztahů, které mu představují empirický materiál sloužící k výstavbě strukturálních modelů.³⁾ Adekvátním obrazem zkoumané sociokulturní reality se stává model sociální struktury 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.
4. Každý model musí být konstruován tak, aby jeho fungování odpovídalo všem zjištěným faktům.⁴⁾

Cílem antropologického výzkumu je tedy „zkonstruovat určitý model, prostudovat laboratorním způsobem jeho vlastnosti a různé způsoby, jak reaguje, a pak použít těchto pozorování k výkladu empirického dění, které se ovšem může od našich předpokladů velmi lišit“.⁵⁾ Sociální struktura, jako model sociokulturní reality, může být vytvořena buď na základě pozorování nebo experimentu, kterým Lévi-Strauss rozumí hledání a zkoušení nejvhodnějšího modelu pro danou skutečnost. Modely mohou být mechanické nebo statistické. Mechanické modely, užívané především v etnologii a sociologii, postihují konstantní charakteristiky v synchronním pohledu mimo historický čas. Statistické modely, typické pro historii a etnografii, představují oproti tomu typ diachronní analýzy vedený z horizontu časové perspektivy.

Podle Lévi-Strausse je východiskem strukturální analýzy nalezení prvků, které tvoří zkoumaný systém, a vylčení jejich vzájemných vztahů. Z tohoto hlediska představuje strukturální antropologie určitou systematiku, jejímž cílem je „identifikovat a řadit typy, analyzovat jejich základní části, stanovit mezi nimi vztahy“.⁶⁾ Při této operaci musí dojít k převedení empirických faktů, které tvoří daný sys-

¹⁾ LÉVI-STRAUSS C., *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris 1973, s.72

²⁾ LÉVI-STRAUSS C., *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958, s.28

³⁾ Tamtéž, s.305

⁴⁾ Tamtéž, s.305-306

⁵⁾ LÉVI-STRAUSS C., *Myšlení přírodních národů*, Československý spisovatel 1971, Praha, s.352

⁶⁾ LÉVI-STRAUSS C., *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris 1973, s.21

tém, ve znaky. Lévi-Strauss navrhuje tento postup: 1. vymezit jev, který je předmětem výzkumu, pomocí vztahů mezi skutečnými nebo možnými termíny; 2. sestavit tabulku permutací, které mohou mezi těmito termíny nastat; 3. pokládat tuto tabulku za předmět analýzy kombinací, které není možné odhalit v empirické rovině.¹⁾ Východím metodologickým pravidlem strukturální analýzy je tedy nalezení vztahového systému a transformace empirických faktů ve znaky.

Při řešení problému převodu faktů na znaky se Lévi-Strauss inspiroval teorií binárních protikladů, tak jak ji rozpracovala moderní lingvistika. Vyšel přitom z předpokladu, že prvek systému nemá sám o sobě žádný smysl, ale nabývá jej tím, že vystupuje v opozici ve vztahu k jiným prvkům: „Jednotlivé členy nemají nikdy význam samy o sobě, jejich význam je opoziční a je z jedné strany závislý na historii a kulturním kontextu, a z druhé strany na struktuře systému, v němž je jim dáno figurovat.“²⁾ Opozice se tak stává kódem, který umožní odhalit významy zkoumané sociokulturní struktury.

Vyčleňování sociokulturních prvků pomocí analýzy binárních opozic vychází z Lévi-Straussova předpokladu, že „spojení pomocí protikladu je všeobecným rysem lidského rozumu a podněcuje nás k myšlení ve dvojicích protikladů: vysoký a nízký, silný a slabý, černý a bílý...“³⁾ Ústřední opozicí, o kterou se Lévi-Strauss ve svých analýzách opírá, tvoří příroda – kultura. Základními atributy přírody je přitom univerzálnost a spontánnost, zatímco pro kulturu je typická specifická a normativnost. Kultura ovšem nemůže existovat sama o sobě, ale je spjata s přírodou, která na jedné straně tvoří její přirozený rámec, na straně druhé její protipól. Podle Lévi-Strausse logikou binárních kontrastů vnáší člověk do světa přírody strukturální kulturně modelovaný řád, který se promítá do takových projevů lidské činnosti, jako jsou mýty, totemismus, umění, rituály a podobně. Projevy kultury, tak jak se s nimi setkáváme v náboženských představách, mravních normách nebo uměleckých hodnotách, je přitom třeba chápat jako zrcadlové obrazy univerzálních struktur lidského myšlení.

Osobitým způsobem aplikuje Lévi-Strauss na výzkum kultury zákony kybernetiky. Vychází z předpokladu, že vnitřní vztahy, které existují mezi kulturními jevy a systémy, je možné pokládat za specifické typy komunikace. Na tomto základě vyčleňuje komunikační systémy, jimiž podle jeho názoru probíhá výměna hodnot ve všech společnostech: „V každé společnosti probíhá komunikace alespoň na třech úrovních – komunikace žen, komunikace statků a služeb, komunikace informací...“⁴⁾ Například incestní tabu podle Lévi-Strausse souvisí s komunikací (výměnou) žen. Zatímco mezi zvířaty je vzájemné páření založeno na principu náhody a promiskuity, v lidské společnosti incestní tabu zajišťuje řízenou výměnu žen, která vystupuje v podobě pravidel příbuzenství a pokrevnosti. Současně tato

výměna uvádí do pohybu cyklus reciproční výměny na úrovni statků, služeb i informací. Incestní tabu ovšem nezrcadlí pouze systémově komunikační charakter lidské společnosti, ale i základní rozdíl mezi člověkem a zvířetem, dichotomií kultura – příroda.

Klasickou ukázkou Lévi-Straussova přístupu ke studiu kultury představují jeho originální analýzy mytologických systémů. Podle Lévi-Strausse mytologie nejvýrazněji odráží vnitřní principy nevědomé logiky lidského myšlení. Ze všech aktivit lidské psychiky je tvorba mýtů nejméně závislá na utilitární nezbytnosti a nemá žádnou praktickou funkci. Při studiu mytologických systémů proto není možné číst a interpretovat jednotlivé mýty jako příběhy. Mýtus musí být rozložen na základní konstitutivní jednotky, témata mýtu a tyto „mýtémy“ musí být analyzovány z hlediska svých vzájemných vztahů. Tento přístup nám umožní zredukovat konkrétní mýtické motivy na určitý omezený počet základních schémat, která podléhají permutačním pravidlům. Na základě analýzy takřka osmi set indiánských mýtů Lévi-Strauss prokázal, že navzdory značné obsahové odlišnosti, vykazují jejich základní struktury zásadní podobnosti. V tomto smyslu je také srovnává s orchestrem, kde každý nástroj říká něco jiného, ale to co říká, je součástí struktury jako celku.¹⁾

Přes nesmírnou brilantnost literárního stylu a nespornou invenci Lévi-Straussových strukturálních analýz mytologických systémů jeho interpretace binárních kontrastů se často zdají být poněkud svévolné. Tak například med, protože se konzumuje vždy syrový, patří podle jeho názoru do světa přírody. Med je ovšem také lákavý a svůdný, a proto také všechny mýty pojednávající o svůdnosti zaujmají stejnou strukturální úroveň. Oheň i jeho základní produkt popel oproti tomu představují jeden z nejranějších lidských objevů, a svojí podstatou proto patří ke světu kultury. Protože oheň je nezbytný k úpravě masa divokého prasete i zapálení tabáku, jsou mýty vyprávějící o původu tabáku a divokého prasete příbuzné těm, které pojednávají o ohni, popelu, vaření, kouření a hoření. Podle Lévi-Strausse dokonce i mýty vysvětlující původ péřových náhrdelníků stojí na stejné strukturální úrovni, neboť peří se často spaluje, aby se vytvářel kouř.²⁾

Samozřejmě se naskytá otázka, zda tyto interpretace indiánských mýtů mají skutečně svůj základ v nevědomé logice binárních kontrastů, o kterou se údajně opírá lidské myšlení, anebo jsou pouhou spekulativní konstrukcí myšlení C. Lévi-Strausse. Pro mnoho antropologů je přijetí Lévi-Straussových hypotéz obtížné zejména proto, že jeho strukturalismus má velmi zprostředkovaný vztah k empirické realitě. Terénní výzkumy konkrétních kultur totiž nasvědčují tomu, že myšlení a chování příslušníků přírodních národů je úzce spjata s bezprostřední empirickou zkušeností a jejich vnímání, klasifikace a interpretace světa je založena na kategoriích, které pro ně mají racionální smysl. Jak ovšem v této souvislosti konstatovala A. de Waal Malefijtová, „toto pozorování nemusí dokazovat, že

1) LÉVI-STRAUSS C., *Le totémisme aujourd'hui*, Plon, Paris 1962, s.22-23

2) LÉVI-STRAUSS C., *Myšlení přírodních národů*, Československý spisovatel, Praha 1971, s.85

3) LÉVI-STRAUSS C., *Le totémisme aujourd'hui*, Plon, Paris 1962, s.129

4) LÉVI-STRAUSS C., *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958, s.326

1) MALEFIJT A. W., cit. dílo, s. 329

2) Tamtéž, s.329-330

se Lévi-Strauss mylí, ale spíše naznačuje, že doposud jeho metody a teorie nepro-
nikly k většině pozitivisticky smýšlejících antropologů.¹⁾

Expanze strukturální antropologie

Lévi-Straussova sociální antropologie nesporně představuje jeden z nejpodně-
nějších a nejvlivnějších antropologických směrů 60. let. Myšlenky strukturalismu
velice rychle překročily hranice antropologie a etnologie a byly dále rozpracová-
ny v sociologii (L. Sébag, L. Goldmann), psychologii (M. Foucault, J. Piaget,
J. Lacan), literární vědě (R. Barthes, A. J. Greimas) i uměnovědách (P. Francastel,
U. Eco, E. Gombrich). Osobitou variantu strukturálně orientovaných výzku-
mů dějin kultury vypracovali také francouzští historici seskupení kolem F. Brau-
dela (skupina „Annales“). V americké kulturní antropologii zapůsobily práce
Lévi-Strausse především na představitele nové etnografie, kteří ať už na struktu-
rální antropologii tvůrčí způsobem dále navazovali, kriticky s ní polemizovali
nebo ji odmítali, považovali vždy za nezbytné se s ní konstruktivně vyrovnat.
V centru zájmu současných amerických strukturalisticky orientovaných antropo-
logů (P. Maranda, I. Rossi, D. W. Read, F. E. Guindi aj.) stojí především výzkum
kulturních jevů v kontextu sociální struktury s důrazem na studium logiky pravidel
a principů klasifikace, které organizují a determinují sociokulturní realitu.²⁾

Pro britské strukturálně orientované antropology, kteří dále rozvíjeli domácí
tradice Radcliffe-Brownova strukturálního funkcionalismu, bylo typické studium
sociální struktury jako empirické reality. Dokonce i velký příznivec a propagátor
Lévi-Straussova strukturalismu ve Velké Británii E. R. Leach se do značné míry
distancoval od intelektuální verze francouzského strukturalismu. Ve svých výzku-
mech neaspiroval jako Lévi-Strauss na odhalení univerzálních infrastruktur skry-
tých pod kulturní různorodostí všech lidských společností, ale spíše se snažil na-
lézt transformace a permutace určité konkrétní struktury (například mýtu nebo
rituálu) v rámci jednoho sociálního systému. Významným centrem strukturálně
orientovaných výzkumů se stalo také Holandsko, kde kulturní antropologové
originálním způsobem spojili vlastní etnologickou výzkumnou tradici s francouz-
ským modelem strukturální antropologie.

Na rozdíl od Lévi-Straussovy koncepce strukturální antropologie, která v 60. le-
tech představovala poměrně konzistentní směr antropologických výzkumů,
můžeme v průběhu 70. a 80. let sledovat stále větší diferenciaci strukturalistic-
kých výzkumů. Určitá část zastánců strukturalismu přešla k hermeneuticky orien-
tované antropologii nebo neomarxismu. Charakteristickým rysem současné post-
strukturální antropologie je široké využívání semiotického přístupů ke studiu

kultury. V tom má velice blízko například k pracím představitelů symbolické an-
tropologie (V. W. Turner, C. Geertz).

Obecně je možné konstatovat, že strukturalismus sehrál významnou metodo-
logickou úlohu při rozpracování systémového přístupu ke studiu kultury a sjed-
nocování humanitních a přírodních věd. Využití lingvistických a matematických
metod přineslo pozitivní výsledky v budování nových explanačních modelů nejen
v antropologii, ale také v sociologii, psychologii, archeologii, lingvistice, filozofii
a historii. Z tohoto hlediska je možné strukturalismus považovat za jednu z nej-
vlivnějších orientací společenských věd druhé poloviny 20. století.

¹⁾ Tamtéž, s. 331

²⁾ Viz ROSSI I., *The Logic of Culture. Advances in Structural Theory and Methods*, Tavistock
Publications Ltd., London 1982