

Prolegomena k integrální antropologii (Několik poznámek)

KAREL MÁCHA

Fakulta sociálních věd Karlovy university, Praha

Tuto úvahu připisují dr. Františku Fajfroví k jeho vědeckému i životnímu jubileu.

V této úvaze bych se chtěl pokusit o zpřesnění¹ relevantní struktury obecné teorie lidských vztahů s cílem, aby bylo porozuměno ideji integrální antropologie lépe než dosud.

Dílčím cílem této úvahy je rozlišení mezi integrální antropologií a humanologií. Považuji toto rozlišení za důležité nejen z hlediska prakticko-instrumentálního smyslu integrální antropologie pro konkrétní vědy, ale zejména proto, že se v naší příslušné odborné literatuře stále setkáváme s nediferencovaným a strukturálně vágním užíváním pojmu „filosofická antropologie“ (což je patrně produktem určitého dnes snad již historického období ve vývoji odborné terminologie na přechodu od někdejších koncepcí materialistického pojetí dějin k moderní sociologii).

Teoretická východiska integrální antropologie

Která základní teoretická východiska opravňují pojem integrální antropologie?

1. Předně, určení člověka jakožto primárně *aktivní bytosti* (toto určení se zdá být v dané souvislosti přesnější než určení, kterého užívá Gehlen, když pojednává o člověku jakožto „jednající bytos-

ti“ — sám pojem jednání není v literatuře analyticky jednoznačně určen a v Gehlenově případě připouští, jak známo, také biologizující výklad.²

Oproti tomuto Gehlenovu určení člověka jakožto „jednající bytosti“³ znamená určení člověka jakožto „primárně aktivní bytosti“⁴ hlubší souvislost s dnešním fenomenologicko-sociologickým⁵ a dialekticko-sociologickým⁶ směrem studia člověka, který dnes představuje pro sociologii možné východisko ze vznikající krizové situace. Kromě toho je tu odlišnost zcela věcná. Je-li pro člověka jako „jednající bytos“ motiv totéž jako *causa causans*, a jednání totéž jako *causa causata*, pak pro určení člověka jakožto „primárně aktivní bytosti“ jsou oba tyto pojmy strukturálními aspekty (ovšem historicky odlišitelnými) téže sociální entity. Dále nelze podceňovat korespondenční moment vzhledem k Marxově analýze lidské podstaty, k teoretickému východisku univerzálně působícímu na dnešní sociologickou literaturu.

Člověk jakožto bytos primárně aktivní je kromě toho faktickým konstitutivem moderní kulturní a sociální antropologie.⁶

2. Kterákoli věda o člověku vyžaduje studium „antropologického pozadí“ (řečeno v této obecnosti) jako své východisko. Antropologické pozadí umožňuje bezpeč-

¹ Mám na mysli metateoretické zpřesnění toho, co jsem se pokusil nastínit ve své studii *Mezičludské vztahy v moderní společnosti* v přístupnější podobě, v objektivním jazyce; integrální antropologie však bezpochyby vyžaduje užiti meta-jazyka.

² Viz zejména: A. Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 7. vyd., Frankfurt am Main — Bonn 1962, passim, zejména str. 10. Na druhé straně, Gehlenova koncepce měla ve své době nepopíratelný význam zejména pro integraci antropologického studia, a přestože Gehlen je dnes z mnoha stran kritizován, považuji jeho zásluhu o studium antropologické sociologie za mimořádnou. (Podrobněji k tomu viz *Mezičludské vztahy v moderní společnosti*, Bratislava 1967, str. 202n.

³ A. Gehlen, *Anthropologische Forschung*, Reinbeck 1965, 4. vyd., str. 17.

⁴ Tuto orientaci dnes nejvyhraněněji vyjadřují

pravděpodobně J. Berger — T. Luckmann (*The Social Construction of Reality*, New York 1965), když konsekventně odlišují svět a metasvět, realitu a konstrukci reality, a když pokládají realitu za vysvětlitelnou jediné v rámci strukturálně defini-torního modelu.

⁵ Mám na mysli zejména frankfurtskou školu jako celek, především však skvělou práci Jürgena Habermase *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Neuwied am Rhein und Berlin, 2. vyd., 1965), zejména kap. V. (*Sozialer Strukturwandel der Öffentlichkeit*, str. 157n). Viz též: J. Habermas, *Kritické a konzervativní úkoly sociologie*, v: *Dialektika a sociologie*, Praha 1967, str. 75n.

⁶ Viz k tomu Kluckhohnovu úvahu o antropologickém problému hodnotové relativity člověka Clyde Kluckhohn, *Culture and Behavior*, Free Press of Glencoe, 1962, str. 272n (*The Anthropological Contribution*).

nost orientace dílčích věd,⁷ pokud uznávají relevantní strukturu příslušné obecnější teorie.

Antropologické pozadí konkrétních věd je v tomto aspektu identické s reálnou axiologií lidského jednání. Lidský hodnotový svět zde není odvozen z metafyzického hledání „posledního smyslu“ člověka; hodnotový systém je zde svého druhu konstrukcí reality, odvozenou z lidské praxe pojaté v univerzálním smyslu.

Jak poznamenává Jürgen Habermas, antropologické pozadí jeho sociologie se má vzhledem ke konkrétním vědám podobně jako v jiném vztahu se má psychologie k psychoanalýze,⁸ která v určitém historickém období sehrává analogickou roli pro rozvoj vědy o člověku jako moderní koncepce obecně pojaté antropologie.

Tento bod lze stručně shrnout ve větu, že analýza antropologického pozadí je nej-přirozenějším předpokladem dnešního studia člověka.

3. Vzhledem k idealistickým motivům filosofující antropologie (jak se s ní setkáváme zejména na přelomu století)⁹ možno poznamenat, že integrálně pojaté studium člověka hledá elementy stabilizující lidskou aktivitu jednoznačně v lidské praxi samé. Aniž by bylo nutno riskovat nedi-ferencované určení kategorie „praxe“, poznamenejme, že antropologická dimenze studia člověka tvoří svá pravidla imanentním určením sebe sama.

4. Praxe ve zvoleném smyslu budiž chápána jednoznačně jakožto *praxe specificky lidská*. (Zde je třeba koncepčního odlišení od filosofických sekvencí vyplývajících z Gehlenova stanoviska, které pokládá „pudovou strukturu“ společnosti za „prvou přirozenost“ člověka a lidskou kulturu za „druhou přirozenost“). Jestliže nespecifický aspekt lidské praxe byl prakticky až dosud legitimní pro antropologii biologickou (a v jistém smyslu snad i pro antropologii kulturní, např. pro koncepci

Murdockovu), pak diferencované studium antropologického pozadí věd o člověku vyděluje člověka (jako specificky definovanou bytost) jako první předpoklad své oprávněnosti.¹⁰

5. Předpokládáme-li, že kategorie lidské aktivity je substrátem obecně antropologického přístupu, předpokládáme tím i strukturální souvislost této kategorie s konkrétními antropologickými teoriemi, resp. strukturální určitelnost této kategorie. Předpokládejme tedy, že *lidská aktivita je autoregulativní systém procesů a vztahů situovaných v trojúhelníku „příroda-potřeba-hodnota“, přičemž obsahová struktura této aktivity je v podstatě identická se všeobecnou polarizací lidského bytí*. Toto stanovisko není relativismem, nýbrž *relacionismem*, zabraňujícím (eventuální) abstraktní hypostázi pojmu lidské aktivity, aniž by invokoval strukturální deformace.

Pojem „autoregulativního systému“ (v sociologii dnes běžný), který byl získán zejména díky komparativním studiím různých kultur, se v dimenzi lidské aktivity současně stává pojmem *funkcionálního systému*, jenž odpovídá povaze lidské orientace ve světě a umožňuje i odpověď na otázku smyslu.¹¹

6. Antropologické pozadí není absolutně neproměnnou veličinou, a tudíž koncepce člověka jakožto *specificky určené* bytosti není totožná s kvietistickou koncepcí člověka jakožto nespecifického zvířete (Nietzscheho věta o člověku, který je „noch nicht festgestelltes Tier“, se pro celou jednu periodu filosofující antropologie stala teoretickým východiskem). Je tedy nejen konstitutivním principem člověka, nýbrž současně jeho *emancipativním* principem.

7. Antropologické pozadí konkrétního studia člověka se nezbytně promítá do konkrétních časoprostorových dimenzí, a musí respektovat zejména distanci lidského

⁷ Jak praví Karl Mannheim, dílčí hodnotící kritéria jsou obsažena implicitně v konkrétních vědách, kdežto hodnotové kritérium vzniká ze základní vědy a plní vzhledem k dílčím kritériím funkci analýzy antropologického pozadí lidské aktivity. (Viz k tomu: K. Mannheim, *Zum Problem einer Klassifikation der Wissenschaften*, in: *Wissenschaftssoziologie*, Berlin – Neuwied am Rhein 1964, str. 155.

⁸ J. Habermas, *Anthropologie*, Fischer Lexikon Philosophie, str. 34.

⁹ Viz k tomu např. Popelové analýzy motivů Nietzscheho antropologie (*Rozpad klasické filosofie. Vznik soudobého filosofického schizmatu*, Praha 1968, str. 238n). – Srv. též: Ernst v. Aster, *Ge-*

schichte der Philosophie, Stuttgart 1963, 14. vyd., str. 369n.

¹⁰ Toto hledisko vyjádřil Ernst Topitsch ve své analýze vztahu sociálních a přírodních věd, když zdůraznil obecně dialektickou bázi vzájemné vazby dějinné společenské skutečnosti a přírody. Viz k tomu: E. Topitsch, *Das Verhältnis zwischen Sozial- und Naturwissenschaften*, in: *Logik der Sozialwissenschaften*, vyd. Ernst Topitsch, Köln – Berlin 1965, str. 63.

¹¹ Viz k tomu: Elias Siberski, *Untergrund und offene Gesellschaft. Zur Frage der strukturellen Deutung des sozialen Phänomens*, Stuttgart 1967, str. 233n. (Die Geltung der Deutung und die Deutung der Geltung).

času jakožto nejdůležitějšího koordinátu lidské aktivity.¹²

V tomto smyslu pak se obecně antropologické určení člověka zprostředkované pojmem „aktivita“ transponuje do kategorie „lidské práce“ v jejím abstraktním i konkrétním určení.¹³

Tři dimenze relevantní struktury integrální antropologie

Pokusme se z těchto východisek definovat vědní charakter možného integrálně antropologického přístupu k člověku.

Pojmy „věda“, resp. „vědy“ a „filosofie“ zde navzájem konfrontují své základní otázky. „V době úplné emancipace sociologie od filosofie není právě moderní ptát se po jejich vnitřním vztahu“, říká H. J. Lieber. „... přesto však... právě jen analytické vytyčení otázky tohoto druhu, s cílem prohlédnout fenomény ideologizace ve společnosti, může jak filosofii, tak sociologii navrátit jejich osvícenou úlohu ve společnosti.“¹⁴ Toto v sociologické literatuře neobyčejně vzácné konstatování umožňuje položit otázku po vědním charakteru integrálního studia člověka.

Joseph J. Spengler, když od sebe odlišuje „pozitivní vědu“ a „normativní vědu“, praví: „*Pozitivní věda* může být definována jako celek systemizovaného poznání, týkajícího se daného objektu; *normativní* či *regulativní věda* pak jako celek systematizovaného poznání týkajícího se kritérií toho, co by mělo být, týkající se tedy ideálního jakožto rozlišeného od aktuálního...“¹⁵

V daném případě jde o „regulativní vědu“, o níž budiž předpokládáno, že jejím ontickým substrátem je množina „pozitivních“ vědních problémů ve smyslu Spenglerovy taxonomie. Jakožto „regulativní věda“ je integrální antropologie ideálně typizovaným systémem obecných určení, specifickou konstrukcí skutečnosti, hledající korespondenci s realitou.

Nejde však jen o rozlišení pozitivní a regulativní vědy (mimořádně, podnícené u Spenglera ne zcela neoprávněně někdejšími rozlišováními věd na „nomotetické“ a

„idiografické“). Kromě toho je vůbec nejzákladnějším problémem této úrovně překlenutí stávajícího rozporu pozitivistického a humanistického trendu; v tomto kontextu je integrální antropologie podrobována analýze z hlediska „hodnocení“.

Ze strukturálně analytického hlediska lze v hodnoticím procesu kterékoli obecné vědy rozlišit tři kritéria:

- a) transcendentální, resp. ontologické kritérium hodnocení (resp. korespondence výroku realitě);
- b) formální, resp. logické kritérium hodnocení (to, co je v rámci dané relevantní struktury myšleno jako pravdivé s logickou nutností, je pravdivé);
- c) psychologické kritérium hodnocení (každý výrok konsekventní v rámci dané teoretické konstrukce a plně doprovázený „tedy“ pocitem evidence, je psychologicky pravdivý).¹⁶

Je dále logické předpokládat, že v integrálním modelu člověka jde o dialektickou totalitu všech těchto tří momentů téhož stanoviska, resp. tří hodnoticích stanovisek.

Na tomto místě bych chtěl poznamenat — v určité distanci od stávající glorifikace „hodnotově prosté“ sociologie u nás —, že hodnotící hlediska vyvěrající z adekvátního použití integrálně antropologického stanoviska jsou nejpřirozeněji *realistická* (resp. *materialistická* — podle toho, máme-li na mysli praktickovědecké nebo filosofické stanovisko). Obava před hlediskem materialismu, jak kdysi poznamenal Hayes, vychází obvykle z dvojího zdroje: jednak z představy, že hledisko materialismu zničí morální hodnoty (že totiž, přistoupíme-li na strukturální výklad světa, pozbude lidská aktivita morální kvality) a jednak z představy, že vědecko-materialistické stanovisko může paralyzovat motivy morálního jednání a že lidská aktivita se zredukuje na strohous praktickoinstrumentální sociotechniku. Přestože hledisko materialismu bylo u nás neméně než dvacet let proklamováno, ve skutečnosti nebylo prakticky prosazeno, naopak téměř totálně se zdiskreditovalo a stojíme tedy

¹² Viz k tomuto problému nesmírně inspirativní studii Jeana Fourastié, *Les 40 000 heures*, Paris 1965, zejména 3. díl, pojednávající o lidstvu 21. století.

¹³ Viz k tomu: K. Marx, *Das Kapital*, I. sv., 1. kap. Viz též: Herbert Marcuse, *Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriff*; in: *Kultur und Gesellschaft*, II, Suhrkamp 1953.

¹⁴ H. J. Lieber, *Philosophie – Soziologie – Gesell-*

schaft. Gesammelte Studien zum Ideologieproblem, Berlin 1965, úvod.

¹⁵ J. J. Spengler, *Tradition, Ideology and Non-economic Values*; in: *Tradition, Values and Non-economic Development*, New York 1966, str. 14.

¹⁶ Viz k tomu neobyčejně cennou úvahu Karla Mannheim, *Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie*; in: *Wissenssoziologie*, Berlin – Neuwied am Rhein 1964, str. 236n.

dnes před touto otázkou jako před nově a dokonale otevřeným problémem. Chtěl bych v této souvislosti riskovat hypotézu, že hledisko materialismu je totožné s integrací tří hodnotových kritérií, o nichž bylo již pojednáno. Snad může toto pojetí odstranit aspoň obrysově rozpor mezi tradičním materialismem (vycházejícím z předpokladu formulovaného v podstatě negativně, totiž že vědomí není „nic více“ než vědomé bytí) a mezi hlediskem, které sugestivně zformuloval Aldous Huxley ve větě „Všechno, co jsme, je výsledkem toho, co jsme si mysleli“.¹⁷ Integrální, v podstatě materialisticky orientované hledisko, sjednocující dimenzi psychologickou s dimenzí ontickou, může snad překonat dilema tradičního materialismu či tradiční fenomenologie, kterážto obě hlediska jsou sama pro sebe a sama o sobě dokonale vyřešenými systémy, avšak jen na úkor toho, že nepřipouštějí kritiku jinou než tu, která je imanentní jejich způsobu konstrukce reality.

Také v integrálním antropologickém hledisku je hodnotová dimenze svého druhu konstrukcí skutečností, odvozenou od univerzální lidské praxe, a tento předpoklad je nutno uznat, má-li být pochopen aspekt materialismu. I když jsou jednotlivé hodnoty (resp. jednotlivé aspekty hodnot) monolineárním hledáním totální hodnoty, přece jen jsou (alespoň co do svého původu) identické nikoli s abstraktní kategorií „hodnota“, nýbrž s totalitou praktických lidských vztahů. Totální „hodnota“ je tu obrysovým a zevšeobecněným modelem hodnototvorné praxe. A poněvadž každá teorie světa je v recipročním vztahu ke své hodnotové teorii, hodnotové soudy jsou nutným doplněním soudů analytických¹⁸ — bez analytických soudů se hodnocení mění v axiologický apriorismus; a naopak analytický soud bez přihlédnutí k hodnotovému aspektu není strukturálně vymezen a připouští interpretaci neadekvátní zkoumanému systému.

Tento logický model hodnotové orientace integrální antropologie odpovídá modelu ontologickému, který Florence R. Kluckhohnová shrnula do následujícího poznatku: Při konceptualizaci aspektů hodnotové orientace (a současně při pokusu

o stanovení klasifikovaného systému hodnotové orientace) shledáváme tři základní fakta. Předně, existuje limitovaný počet společných lidských problémů, k nimž musí všichni lidé kterékoli doby zaujmout určité stanovisko a hledat jejich řešení. Tento aspekt hodnotové orientace můžeme pokládat za univerzální. Za druhé, přestože řešení těchto společných problémů jsou nutně rozlišná, existuje určitý omezený počet variačních typů hodnotové orientace, které se stále opakují. Za třetí, všechny tyto variační typy jsou současně přítomny ve všech známých společnostech.¹⁹

Logická dimenze integrální antropologie je sjednocením ontologické a psychologické dimenze (kterou můžeme v jiném smyslu označit jako humanologickou, tj. umožňující subjektivní, filosoficko-etickou charakteristiku toho, co v instrumentálním smyslu — vzhledem ke konkrétním vědám o člověku — integrální antropologie charakterizuje objektivně a zevnějšku); je jejich předpokladem jako pracovní teorie a současně možností určité syntézy jakožto teoretického výrazu reality.

* * *

Jako určité dílčí, mezitextové shrnutí můžeme dodat: srovnáváme-li obecné znaky různých konkrétních věd o člověku (zejména poměr obecnějších a méně obecných strukturálních vrstev), zjišťujeme, že každá z těchto věd osciluje mezi dvěma polárními aspekty své relevantní struktury — mezi snahou podat co nejdokonalejší a nejobjektivnější deskripci, resp. výklad získaných faktů, a mezi snahou osvětlit vnitřní smysl a praxeologickou funkci týchž faktů.

S jistou dávkou stylizace lze dodat, že v každé vědě o člověku je in nuce obsažen trend integralizační i trend humanologický. Nezávisle na tom, vysvětlujeme-li tuto polarizaci reziduálně či funkcionálně, zdá se představovat nezbytné vnitřní napětí každé z těchto věd. V extrémních polohách se pak setkáváme v každé konkrétní vědě o člověku s polarizací koncepcí pozitivistické (snažící se eliminovat mo-

¹⁷ Aldous Huxley, *Ziele und Wege*, str. 294.

¹⁸ Viz: K. Mannheim, *Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie* in: *Wissenssoziologie*, Berlin — Newwied am Rhein 1964, str. 210.

¹⁹ Viz: Florence Rockwood Kluckhohnová, *Varia-*

tions in the Basic Values of Family Systems in: *A Modern Introduction to the Family* (ed. Norman W. Bell and Ezra F. Vogel), New York 1965, str. 305n.

ment hodnocení) na straně jedné, a koncepcí metafyzicko-filosofující (snažící se naopak učinit deskripci reality odvislou od vstupních premis úvahy) na straně druhé. Uznávané nejdokonalejší typy obecného přístupu k člověku (jako je např. Parsonsova koncepce sociologie, její Homansův pandán v oblasti sociální psychologie, její Lloyd Warnerův či Kluckhohnův pandán v oblasti kulturní, resp. sociální antropologie, atd.) obě tyto polární tenze sjednocují.

Vzhledem ke zkušenosti věd můžeme předpokládat, že sama realita vědy potenciálně v sobě obsahuje dimenzi integrální i humanologickou.

Relevanční struktura ideálně typicky definované integrální antropologie je dána a) koincencí tří faktorů (sociální potřebou integrální vědy o člověku + příslušnou úroveň vývoje participujících věd + typem vědního zájmu, resp. typem badatele); b) adekvací způsobu konstrukce logického modelu integrální antropologie realitě (což dále implikuje otázku teoretických principů, z nichž tato konstrukce vychází).

Relevanční struktura modelu integrální antropologie dále intenduje způsob její strukturální výstavby (zde mám na mysli disjunktivní možnost hierarchizované či strukturálně rovnocenné struktury).

K možnosti integrace dnešních věd o člověku

Z nepřehledné situace v oblasti vztahů kulturní antropologie k sociální antropologii na straně jedné a k sociologii kultury na straně druhé vyplývá bezpochyby potřeba dorozumění. Integrace není dost dobře myslitelná jako statická operace, která bude počítat s neproměnnými danými — nutno spíše vzít v úvahu fakt pohybu struktur vědy a počítat s integrací na určité rovině budoucnosti.

Nejde zde totiž o formální vztahy mezi jednotlivými vědami, ale o sám věcný problém člověka. Není bez příčiny, že v řadě významných sociologických koncepcí

vzniklých v uplynulých asi patnácti letech nacházíme dynamismus jako výraznou dominantu v určení poslání sociologie. Vyjádřil to snad nejlépe George Gurvitch svou charakteristikou sociologie jako vědy o „lidské svobodě“, o „rozporu mezi člověkem a díly civilizace“.²⁰

Duch vědy dvacátého století prostupuje všechny výtvořiny civilizace. Na rozdíl od pionýrského období sociálních věd, kdy základním úkolem vědy o člověku bylo shromažďovat informace, popisovat a vykládat, dnešní věda nachází svou mez v zahlcení informacemi, jejich přemírou a nezpracovatelností. Jen americká etnografická literatura 20. století se odhaduje asi na 500 000 stran a pokládá se za vyloučeno, že by tato data (mimochodem neustále rostoucí) mohla kdy být vyhodnocena přesným vědeckým způsobem. Potřeba integrace je tak do značné míry totožná s potřebou možného vědeckého zobecnění.²¹

„Empiričtí sociologové a antropologové 19. a 20. století, ovlivnění pozitivizmem a britskou empirickou filosofií, předpokládali, že mohou dojít k objektivnímu porozumění cizího národa nebo kultury..., jestliže poctivě popisují fakta, která viděli. Tato mentalita dokonce nyní ještě více převažuje mezi filosofiemi než mezi sociálními vědci. Naneštěstí takové poznání přináší vědě málo užitku...“, praví F. S. C. Northrop.²²

Zkoumáme-li problém možnosti integrace věd o člověku z tohoto hlediska, setkáváme se s faktorem „trend rozvoje vědy“.

Trendy rozvoje moderní vědy se vyznačují některými charakteristikami, z nichž uvádíme alespoň tyto:

- diferenciací,
- expanzí (jako znak dynamičnosti rozvoje vědy — “everyone wants to be scientific”),
- řešení moderních sociálních problémů,
- hledání vzájemných mezních problémů a východiska v nich pro řešení speciálních problémů.

²⁰ Viz k tomu dále David Riesman, *The Relevance of Thorstein Veblen*; in: *Abundance for What?*, Garden City, New York 1965, str. 368n.

Viz rovněž Julian Huxley, *Science, Nature and Society*; in: *Man in the Modern World*, London 1950, str. 123.

Viz též John Rex, *Key Problems of Sociological Theory*, London 1965, 3. vyd., str. 1n. (Sociology as a Science).

Viz dále C. A. O. van Nieuwenhuijze, *Society as*

a Process, S-Gravenhage 1962, str. 17n. (Historicity and Comparability).

²¹ Potřeba integrace vyvstává jako antipodní faktor vzhledem k rostoucí míře entropie v průmyslové civilizaci. Viz k tomu: Norman Birnbaum, *The Idea of Industrial Society*; in: *The Sociological Review*, Monograph N. 8, *The Development of Industrial Societies*, Keele, October 1964, str. 5n.

²² *Philosophical Anthropology and Practical Politics*, New York 1960, str. 96.

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

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

Syntetické koncepce vědy jsou vždy vázány na osobnost (ve smyslu: potenciál, realizace, věk, schopnost komunikace) a nemůžeme proto syntézu považovat za rozvojový trend; na úrovni vývojového trendu však vystupuje vzájemný poměr mezi faktem diferenciací (resp. realizace) a potřebou syntézy. Osobnost prostředkuje mezi rozpory, které jako by byly neslučitelné — pokud chápe nutné souvislosti kulturního vrstvení. Integrující osobnost zpravidla prostředkuje i mezi různými badatelskými generacemi.²³

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

„Trend vědy je funkcí nejméně dvou faktorů. Jedním je poptávka po vědění. Druhým je přítomnost adekvátních vědeckých nástrojů a materiálů,“ praví Ogburn, a dodává: „Věda roste nejen díky poptávce po vědění, nýbrž také díky vybavení, s nímž provádí svá zkoumání. Cytologie závisí na užití mikroskopu.“²⁴

Ptáme-li se tedy na možnosti integrace věd o člověku, musíme nejprve zkoumat dosavadní strukturu těchto věd aspoň v základním obrysu, pokusit se o stanovení základních vztahů mezi nimi, určit analýzou nejzávažnějších koncepcí míru jejich oprávněnosti a pokusit se dospět k určitému programovému závěru.

Budeme-li považovat antropologii za možný integrální obor věd o člověku a budeme-li antropologické badatelské sna-

ze přisuzovat možnost integrace, pak se vynoří potřeba analýzy základních vrstev antropologie. Vyjdeme přitom z předpokladu, že pojem antropologie je dnes téměř tak diferencovaný, jako věda o člověku sama.

Dvoji orientace antropologie

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

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

Pokud budeme realisticky předpokládat, že každý badatel žije v prostředí svých pojmů, pak se zdá být přiměřenější pokusit se spíše o *možnou integraci obecných problémů a obecných pojmů všech těchto disciplín*. Že se budou jednotlivé koncepce částečně překrývat, je přirozené.

Zdá se, že v dosavadních diskusích některým posluchačům nevyhovovalo slovo „integrální“ (neboť integrace je bezpochyby obtížným úkolem), některým pak spíše pojem „antropologie“ (z různých důvodů, pravděpodobně také proto, že tento pojem ztotožňovali výlučně s antropologií fyzickou). Není vyloučeno, že by bylo možné vyměnit si své výhrady; půjde-li o problémy věd o člověku, je antropologická báze (tj. souhrn znalostí o člověku) nezbytná; půjde-li o obecné vrstvy

²³ Ogburn v této souvislosti ukazuje na osobnost W. Wundta jako na jednoho z myslitelů, který byl této integraci schopen. Toto Ogburnovo stanovisko lze s úspěchem rozšířit na řadu dalších autorů. Reálně se však uplatnila koncem století vlastně jen koncepce Spencerova. Pro 20. století integratistní

funkcí pravděpodobně splnili Marx, Max Weber, v menší míře T. B. Veblen a Lloyd Warner. Problém trvá.

²⁴ W. F. Ogburn, *On Culture and Social Change*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1964, str. 212.

jednotlivých věd, bude potřeba dorozumění rovněž nasnadě. Sémantická identifikace různých určení „antropologie“ je tedy jen zánlivá. Jaká je však reálná rozlišnost jednotlivých sémantických vrstev tohoto pojmu?²⁵

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

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

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

Rozdíl mezi biologickým a kulturním podmíněním možno vyjádřit asi v této pojmové dichotomii: musíme jist, avšak *typické* je jist v mezích určitého jídelníčku obvyklého v určitém národě či sociální vrstvě; musíme spát, avšak *typické* je spát osm hodin denně, v tutéž dobu, v noci; musíme žít sexuálně, pro každou kulturu je však *typické* používat svých technik, symbolů atd.; máme potřebu se radovat, psychicky se uvolnit, je však *typické* bavit se tím nebo oním způsobem, atd.

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

Nutno přitom poznamenat, že kultura není bezprostředně spjata s rasou; lidé participující na téže kultuře mají běžné různý biologický základ, a naopak, lidé náležející k téže rase příslušejí k různým kulturním vrstvám.

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

Nelze zde neupozornit na fakt, že exis-

tuji nejméně tři obory, jejichž předmět se zdá být téměř synonymní, ale že přesto nedochází k pokusům o tematické vyjasnění vzájemných shod a rozdílů. Jde o sociální antropologii, kulturní antropologii a sociologii kultury. Chceme-li pochopit předmět kulturní antropologie specificky, resp. chceme-li rozlišit antropologické a sociologické obory, nevyhne se pokusu o specifikaci předmětů kulturní, resp. sociální antropologie, alespoň v jejich vztahu k sociologii kultury.

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

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

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

Parsons v této souvislosti hovoří o „nestabilizované tendenci mnoha věd oscilovat mezi ‚psychologickým determinismem‘ a ‚kulturním determinismem‘.“ Integrace je podle Parsonse možná na principu „nezávislé variability“, tj. na principu, který je „logickým základem nezávislosti významu teorie sociálního systému na osobnosti na straně jedné a na kultuře na straně druhé“.²⁶

²⁵ Určitý dílčí obraz o situaci antropologie u nás podává *Sborník prací k otázkám integrální antropologie* — I, Praha 1968, vydala Čs. sociologická společnost při ČSAV, rotaprintováno.

Můžeme tedy dodat k tomu, co už bylo řečeno, že rozlišnost předmětu kulturní antropologie a sociologie kultury je pravděpodobně dána i interferencí různých teoretických východisek těchto oborů.²⁷

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

Z hlediska kulturně antropologického jde o zkoumání člověka v závislosti na změnách jeho kultury.²⁸

I když nenalzáme toto určení kulturní antropologie v současné literatuře vysloveno pregnančně (ba naopak, např. v sovětské učebnici antropologie Roginského-Levina nenacházíme kulturní antropologii ještě ani zaregistrovanu), i když jsme zde spíše v situaci, v níž vysvítá potřeba *nového určení* smyslu kulturní antropologie, přece se tento předpoklad zdá být nevyhnutelný.²⁹

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

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

a) Kulturní antropologie (ve vztahu k antropologii tradiční a z jejího hlediska) studuje vztah biologických (konstantních) faktorů a specificky kulturních (variabilních) podmínek lidské existence.

b) Kulturní antropologie (ve vztahu k sociologii kultury a z jejího hlediska) studuje vztah sociálních a lidských stránek lidské existence.

Problém předmětu integrální antropologie

Nejdříve několik obecných předběžných poznámek:

1. Úvaha o předmětu nebo postavení určité vědní disciplíny mezi vědami, resp. o metodě a metodologických principech, tvoří integrální část každého vědního oboru. Použijeme-li výrazu „konstitutivní část“, pak pro případ integrální antropologie bude tento výraz případný, neboť dnes je tato věda ve stadiu svého konstituování.

2. Úvahy o předmětu, resp. mezích vědního zájmu vyplývají nejen z potřeby konvenčních vztahů mezi odborníky, ale i z vědomí omezených sil jednotlivce. Tendence každé vědy je diferencovat vlastní strukturu, vývojová tendence vědeckého pracovníka je zpřesňovat meze svého oboru. Psychologická podmíněnost úvah o předmětu věd tu spadá vjedno s objektivní potřebou vědní klasifikace.

3. Sledujeme-li vývoj určité vědy v relativně dlouhém období, vidíme, že se vždy po určité době zákonitě navrácí k úvahám o předmětu a metodě věd. Zákonitost těchto „renouveaux“ vyplývá patrně z elementů, o nichž věda sama ještě dosti neví. Lze předpokládat, že jde o svého druhu výraz základní povahy lidského myšlení — o výraz vztahu mezi otázkou a odpovědí, jež opět s sebou přináší novou otázku.

4. Vymezení předmětu kterékoli vznikající vědy je v současné vědní struktuře nutně spojeno s tím, že se překrývá s vědami existujícími. Vznikání nových věd je projevem dynamismu vědního vývoje vůbec, avšak posun teoretických struktur se dostává do konfliktu s tradičními představami o vědách. Předpokládáme-li vývoj věd o člověku jako takový, a předpoklá-

²⁶ T. Parsons, *Social System*, The Free Press of Glencoe 1954, str. 15.

²⁷ Zde je snad třeba připomenout, že sociologie kultury má zobecnující moment v sobě obsažen existenciálně — zde je určitý rozdíl daný už od počátku kulturní antropologie, chápané původně jako obor zabývající se určitými dílčími, vesměs mimoevropskými kulturami. Sociologie kultury vznikla v těsné blízkosti Wissenssoziologie (Max Weber, Pitirim Sorokin). Pro druhý zdroj moderní sociologie kultury je typický kulturně antropologický strukturalismus. Viz k tomu Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris 1965. Viz dále Eugène Fleischmann, *L'esprit humain selon Claude*

Lévi-Strauss; in: Archives européennes de sociologie, sv. VII, 1966, č. 1, str. 27n.

²⁸ Viz: Edward Sapir, *Anthropologie*, Paris 1967, T. 89—126.

²⁹ Zde mám na mysli především směr, který bývá nazýván „Culture and Personality Studies“, s dvěma výraznými představitelkami, Margaret Meadovou a Ruth Benedictovou. — Vedle toho ovšem trvá řada dalších orientací, reprezentovaných svými vedoucími představiteli, mezi něž náleží mj. Malinowski, Kluckhohn, Kroeber, Herskovits, Lévi-Strauss, Kardiner aj. Viz k tomu: *Histoire de la science. Des origines au XXe siècle*, Bruxelles 1958, str. 1522n.

dáme-li nutnost tohoto vývoje, vyplývá z toho i předpoklad přirozenosti konfliktních situací mezi stávajícími a vznikajícími vědními obory.

5. Vycházíme-li z reálných stanovisek (která byla vyslovena), vidíme čtyři základní možnosti vymezení předmětu integrální antropologie:

a) jejím předmětem budiž souhrn obecných věd o člověku (resp. všech věd o člověku),

b) jejím předmětem budiž samostatná problémová oblast a integrální antropologie budiž samostatnou vědní disciplínou,

c) jejím předmětem budiž „pracovní prostor“ mezi předměty samostatných kooperujících věd,

d) budiž sama bez předmětu, budiž „logikou sociálních věd“.

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

Jako prvou poznámku k této otázce lze vyslovit dvojí určení: jednak pojetí integrální antropologie v jistém smyslu záleží na každém jednotlivém badateli, jednak faktická integrace je něčím, co dosti dobře nemůže být beze zbytku totožné s nějakým individuálním stanoviskem.³⁰

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

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

Předmětem integrální antropologie je totalita obecných problémů věd o člověku. K tomu je třeba dodat: integrální antropologie nemá svůj předmět vymezený ve smyslu subjekt-predikátové logiky, totiž obsahem a rozsahem odlišný od jiných věd o člověku. Není a nemůže být samostatnou vědní disciplínou. Je badatelským oborem, v němž se spojují ti představitelé různých věd o člověku, kteří pocíťují potřebu integrace s jinými příbuznými vě-

dami. Integrální antropologie je bází pro integraci a její předmět tedy závisí na poznatcích jiných, méně obecných věd o člověku. Poněvadž každá z věd o člověku je nadána vývojovým dynamismem, je i předmět integrální antropologie dynamický. Integrální antropologie je tedy zobecňujícím spojeným badatelským oborem pracovníků různých věd, spolupracujících za společným účelem.

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

Proti tomuto vymezení lze uvést tyto námítky:

1. Obecné problémy člověka zpracovává svým způsobem každá sociální věda (resp. každá věda o člověku). Je nutno usilovat ještě o nějakou integraci?

Lze předpokládat, že v rámci kterékoli existující vědy bude vždy nutně zahrnuta i relativně zobecňující disciplína — obecná biologie, obecná sociologie atd. Na úrovni jednotlivých oborů vznikají přirozeným způsobem příslušné integrativní vrstvy.³¹ Tím se však ještě neeliminuje stávající izolovanost vědeckého bádání, daná právě existencí jednotlivých oborů. Integrální antropologie si klade za cíl překročit meze oborové výlučnosti a dosáhnout širšího porozumění.

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

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

³⁰ Vůbec nejdůkladnější přehled integrativních pokusů o stanovení „logiky sociálních věd“ podává Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, in: *Philosophische Rundschau*, Beiheft 5, Tübingen 1967.

³¹ Jedním z důležitých integrativních pokusů je např. vymezení psychologie jako „odpovědi na mo-

derní potřebu založit novou koncepci člověka“. Viz Philippe Muller, *La psychologie dans le monde moderne*, Bruxelles 1963, str. 95. Viz též: Rollo May, *Psychology and the Human Dilemma*, Princeton — New Jersey — Toronto — London 1967.

spadá vjedno s vývojovým trendem vědy blízké budoucnosti.

3. Existují různé řady věd o člověku — sociologické, antropologické, sociálně psychologické a jiné —, které samy o sobě vytvořily relativně uzavřené modely obrazu člověka. Lze předpokládat vývoj v rámci dosavadních struktur, anebo naopak dosavadní struktury našly svou mez v sobě samých?

Tato námitka je závažná. Z hlediska dnešní vědy lze jednoznačně určit, kterým směrem půjde vývoj vědy v dalších letech. Pravděpodobně bude aspoň po určité vývojovou etapu trvat spor mezi snahami interdisciplinárního bádání a mezi monodisciplinárním badatelským zájmem. I kdyby poznatek o totalitě věd dával větší šance interdisciplinárním snahám, nelze podcenit inerční sílu monotematického zájmu, už proto, že věda je vázána vždy jen na dané typy vědeckých pracovníků. Nicméně integrální antropologie — už tím, že poskytuje místo oběma směrům — může mít pro ně význam spojitěho článku.³¹

Integrální antropologie nachází své opodstatnění tam, kde si klade za cíl překlenout pluralistickou orientaci věd o člověku v jedné systémové koncepci, aplikabilní v dílčích badatelských zájmech, která je vzhledem k nim v integrujícím postavení. V tomto úkolu, který se může zdát současně příliš skromný i příliš náročný, může být její poslání.

Резюме

Карел Маха: Предисловие к интегральной антропологии (несколько замечаний)

Статья направлена на уточнение структуры общей теории человеческих отношений. Частичным заданием является отличие между интегральной антропологией и гуманитарией и определение основных теоретических исходных пунктов понятия интегральной антропологии.

1. Определение человека как первичного активного существа. (Что в связи с этим кажется более точным определением, чем то, которым напр. пользуется Гегел, когда говорит о человеке как о «действующем существе». Понятие «действию» в литературе не определено однозначно. В случае Гегелена допускает и дальнейшие изложения.) Определение

человека как «первичного активного существа» дает возможность создать более глубокие связи с современным феноменологическо-социологическим и диалектико-социологическим направлением изучения человека, дающим сегодня социологии возможность создать исходный пункт из возникающей кризисовой обстановки.

2. Любая наука о человеке требует изучения «антропологического заднего плана», дающего возможность безопасности ориентировки частных наук, поскольку признает структуру соответствующей более общей теории. Антропологический задний план конкретных наук является в этом аспекте идентичным с реальной аксиологией людского поведения. Кажется, что анализ антропологического заднего плана является самым естественным предположением современного изучения человека.

3. Интегрально понятое изучение человека ищет элементы, стабилизирующие человеческую активность однозначно в человеческой практике. Без того, чтобы рисковать недифференцированным определением категории «практики», отметим, что антропологическое измерение изучения человека создает свои правила имманентным определением самого себя.

4. В этом смысле понятие практики понимается как практика специфически человеческая. Здесь делается различие от философских «секвенций» вытекающих из точки зрения Гегелена, которая наоборот «инстинктивную структуру» общества считает «первой естественностью» человека, а людскую культуру «второй естественностью» человека.

5. Считаю ли субстратом общепервобытного подхода категории человеческой активности, тем предполагают и структуральную связность этой категории с конкретными антропологическими теориями, или же структуральную определенность упомянутой категории. Следовательно предполагаю, что человеческая активность является авторегулятивной системой процессов и отношений, состоятельных в треугольнике «природа—потребность—ценность». Понятие «авторегулятивная система» становится в размере человеческой активности одновременно понятием функциональной системы, отвечающей характеру человеческой ориентации в мире.

6. Антропологический задний план не является абсолютно непеременимой величиной, следовательно концепция как специфически определенного существа не является тождественной с «квиестистическим» принципом человека как неспецифического животного. Не является только конститутивным принципом человека, но также его эманципацивным принципом.

7. Антропологический задний план конкретного изучения человека необходимо проецируется в конкретные временнопространственные размеры. Кроме того он должен в особенности соблюдать дистанцию человеческого времени, как самой важнейшей координаты человеческой активности. В этом смысле потом общепервобытное определение человека по-

³¹ Jako specifický problém může vzniknout otázka, do jaké míry je tato funkce integrální antropologie spjata s Marxovým dílem. Viz Erich Fromm,

Problems of Interpreting Marx in the New Sociology, New York, Oxford University Press 1964, str. 188n.

средичеством понятия «активность» транспонируется в категорию «человеческого труда» в ее абстрактном и конкретном определении.

Логическое измерение интегральной антропологии является соединением онтологического и психологического измерения (которое можем в ином смысле обозначить как гуманитарное, т. е. предоставляющее возможность субъективной, философско-этической характеристики того, что в инструментальном смысле, ввиду конкретных наук о человеке, интегральная антропология характеризует объективно и внешне). Является ли предпосылкой как трудовой теории и одновременно возможностью определенного синтеза как теоретического выражения реальности.

Summary

Karel Mácha: Prolegomena to the Integral Anthropology (Some Comments)

The article aims at defining with more precision the relevance structure of the general theory of human relations. Its partial task is the distinction between integral anthropology and humanology and further the determination of basic theoretical starting points of the concept of integral anthropology.

1. The determination of man as a *primarily active being* (which, in this connection, seems to be a more precise definition than that used e.g. by Gehlen, when he refers to man as *an active being*: the concept of activity is not unambiguously defined in literature and in Gehlen's case it admits further interpretations). The determination of man as a *primarily active being* makes it possible to establish deeper connections with the contemporary phenomenologically sociological and dialectically sociological trends in the study of man, enabling sociology to find new starting points from the arising critical situation.

2. Every science of man presupposes the study of the "anthropological background" which would render possible a safe orientation of partial sciences, provided that these admit the relevance structure of the respective general theory. From this point of view the anthropological background of concrete sciences is identical with the real axiology of human activity. The analysis of the anthropological background seems to be the most natural precondition for the contemporary study of man.

3. The integrally conceived study of man looks for the elements stabilizing human activity unambiguously in human practice. Without necessarily running the risk of an undifferentiated definition of the category of

"practice", let us state that the anthropological dimension of the study of man creates its regulations by an immanent self-determination.

4. In this sense the concept of practice is unambiguously conceived as a *specifically human practice*, as distinguished from the philosophical sequences resulting from Gehlen's standpoint which, on the contrary, regards the "drive structure" of the society as the "primary nature" of man and human culture as the "secondary nature" of man.

5. In considering the category of human *activity* to be the substratum of the generally anthropological approach, I also assume the structural connections of this category with concrete anthropological theories, as well as the possibility of a structural determination of this category. I therefore assume that *human activity is a self-regulating system of processes and relations situated in the triangle "nature — needs — value"*. In the discussion of human activity, the concept "self-regulating system" simultaneously becomes a concept of the *functional system*, corresponding to the nature of human orientation in the world.

6. The anthropological background is not an absolutely non-variable quantity; thus the conception of man as a *specifically* determined being is not identical with the quietistic conception of man as a non-specific animal. It is not only the constitutive principle of man, but, at the same time, it is his *emancipative* principle.

7. The anthropological background of the concrete study of man is necessarily projected into concrete dimensions of time and space, and is bound to respect especially the *distance of human time* as the most important coordinate of human activity. In this sense, the general anthropological determination of man, mediated by the concept of "activity", is transposed into the category of "human work" in its abstract as well as concrete determination.

The logical dimension of integral anthropology represents the integration of the ontological and the psychological dimensions (which may, in another sense, be designated as humanological, i.e. as giving the possibility of a subjective, philosophically ethical characterization of that which in an instrumental sense — in view of the concrete sciences of man — integral anthropology characterizes objectively and from without); it is their precondition as a working theory and, at the same time, it offers the possibility of a certain synthesis as a theoretical expression of reality.