

## K POJMOM ĽUDSKEJ PRIRODZENOSTI A KULTÚRY A K ICH FUNKCII V SOCIÁLNO M POZNANÍ

TATIANA SEDOVÁ, Filozofický ústav SAV, Bratislava

SEDOVÁ, T.: Concepts of Human Nature and Culture and The Role They Play in Social Knowledge

FILOZOFIA 63, 2008, No 8, p. 657

The paper deals with the relationship between human nature and culture, taking into account the return of the philosophical anthropology back into the intellectual discourse and indicating the motifs of this paradoxical return. The linkage between human nature and culture is examined as related to the position of the human species in nature, as well as to the social-cultural evolution of the humans. The classification of the metaphysical and empirical-scientific approaches leads the author to the conclusion that due to new empirical findings and technological innovations (neurosciences, artificial intelligence, evolutionary psychology, and genetic engineering) it is necessary to redefine the concepts of the corporeality and human nature.

**Keywords:** Human Nature – Culture – Ideas of poststructuralism – Themes of post-modernism – Comeback of philosophical anthropology and its issues – Towards the typology of the notion of Culture – C. Geertz – Sociobiology – Human nature in connection with culture

**Úvod.** Napriek Foucaultovmu štrukturalisticky motivovanému stanovisku k anihilácii subjektu a k „smrti“ človeka ako predmetu sociálnych a humanitných vied problematika človeka ako druhu, jeho správania, podstaty ľudskosti, ľudskej prirodzenosti, kultúry, výsledkov a výtvorov ľudskej činnosti zostáva povestným jablkom sváru pri pokusoch klasifikovať vedné odbory. C. Lévi-Strauss poznamenal na margo povahy sociálnych vied, že „po pravde řečeno, k otázce klasifikace společenských a humanitních věd se nikdy nepřístupovalo s náležitou vážností“ ([8], 267). Otázka vzťahov medzi empirickou prírodovedou a poznaním sociálnej, kultúrnej a historickej reality na jednej strane a špecifický problém relácie medzi normatívno-preskriptívnymi disciplínami a empirickými odbornými aj v rámci sociálnych vied a humanistiky na strane druhej nie je iba akademickou záležitosťou. Najmä v súvislosti s globalizáciou sa vynára staronový problém vzťahu medzi prírodou a kultúrou s novou silou a naliehavosťou. Ide o to, že napätie medzi výsledkami poznania a jeho zhmotnenými podobami v nových technológiách a technike otvárajú pred ľudstvom nevídané možnosti, ktoré však ako Pandorina skrinka skrývajú v sebe implicitné hrozby pre samotné základy ľudskej existencie, pre sebareflexiu spoločnosti a jej racionálnej koexistencie s prírodou v planetárnom meradle. Máme na mysli najmä génové inžinierstvo, inovácie v sfére informačných technológií, evolučnej psychológie, umelej inteligencie, nanotechnológií a pod.

Osvietenský ideál a novoveká vízia o poznaní ako moci spolu s procesom konštituovania a diferencovania vedeckého poznania tak z hľadiska predmetu, ako aj z hľadiska inštitucionálneho zakotvenia boli súčasťou projektu, v ktorom sa človek poníma a reflek-

tuje ako „pán a vlastník prírody“. Lenže výtvor sa vzpiera a obracia proti svojmu tvorcovi a človek je nútený vyrovnávať sa s dôsledkami svojej vlastnej činnosti. Z tejto perspektívy potom rozdiel medzi prírodnými a spoločenskými vedami spočíva okrem iného aj v tom, že humanitné vedy sa nemôžu nezaujímať o človeka, ktorý sa nemôže nezaujímať sám o seba.<sup>1</sup>

**Postštrukturalizmus a jeho myšlienkové dedičstvo.** Hoci si postmodernizmus všíma skôr humanistiku a lingvistiku než sociálne poznanie, pre našu tému je významný ideový odkaz postštrukturalizmu, ktorý v mnohom ovplyvnil tematizáciu statusu sociálneho poznania. V tejto súvislosti sú relevantné idey separácie jazyka a referenta, opustenie idey reprezentácie a chápanie vedy ako konštrukcie teoretického objektu alebo teoretické pochopenie hlbínnej štruktúry; k čomu pristupuje decentrovanie subjektu a opustenie idey humanitných vied, ktorých predmetom je človek, substitúcia reality textom, akcent na prostriedky a spôsoby označovania a vzťahy medzi nimi. Tieto koncepty sformovali aj prístup k problému poznateľnosti sociálnej reality a možnostiam sociálnej vedy. Poznávam, že kolovali najmä vo francúzskom akademickom prostredí a prenikli do antropológie Lévi-Straussa, dejín a dejín ideí M. Foucaulta, teórie literatúry S. Cullera, psychoanalýzy J. Lacana či sociológie L. Althussera. To, čo všetky tieto iniciatívy spájalo, bol dôraz, možno zveličený, na kontrast štruktúry a konajúceho subjektu a decentrovanie konajúceho subjektu. Vlastným predmetom sociálnych vied nie je už človek, spoločensvá a významy, ale hĺbkové štruktúry, ktoré produkujú významy a de facto aj samotných ľudí.<sup>2</sup> Nosnými témami postmoderného uvažovania sa stali problémy, akými sú rétorika, genealógia diskurzu, rozdiely, fragmentácia, absencia, ktoré pôvodne začal rozvíjať postštrukturalizmus. Hoci sa na tomto mieste nebudeme zaoberať rozdielmi medzi jednotlivými teóriami modernity a postmodernity (napr. G. Delanty, Z. Bauman, J.-F. Lyotard, C. Castoriadis a A. Hellerová i.), pod postmodernizmom rozumieme spôsoby myslenia, ktoré sú kritickou reflexiou ideí, aspirácií a dôsledkov modernity; najmä presvedčenia, že podstatou pokroku je racionalita, ktorá automaticky prináša aj rozšírenie slobody. Výraz *postmodernita* označuje istú špecifickú sociálnu situáciu, novú konfiguráciu, označovanú ako postindustriálna epocha, ktorá na materiálnej úrovni znamenala prechod od výroby tovaru k poskytovaniu služieb a vzostup tzv. intelektuálnej technológie (D. Bell), keď nemanuálne zručnosti a znalosti formujú ústredné jadro postindustriál-

---

<sup>1</sup> Pozri in: ([8], 263). O rozdieloch medzi prírodnými a sociálnymi vedami a argumenty o nemožnosti predikatívnej explanačnej sociálnej teórie a nerozlučnej prítomnosti a relevantnosti kontextu pozri napríklad in: ([3], 45 – 49).

<sup>2</sup> „Hovoriť, že humanitné vedy sú nepravými vedami, je teda zbytočné: ony vôbec nie sú vedami: konfigurácia, ktorá určuje ich pozitívitu, zakoreňuje ich v modernej epistéme, ich zároveň zbavuje možnosti byť vedami: na otázku, prečo sa teda tak volajú, postačí pripomenúť, že sa to vzťahuje na archeologickú definíciu ich koreňov, ktorými vyzývajú a prijímajú prenos modelov z vied. To, čo umožňuje túto pozitívnu formu vedenia odlišnú od vedy s jej systematickosťou a organizáciou, je reprezentácia ako ich všeobecná báza. Vedomé a nevedomé formy reprezentácie sú nielen predmetom „humanitných vied“, ale aj vlastnou podmienkou ich možnosti. Preto problém nevedomia – jeho možnosti, jeho postavenia, modu existencie, prostriedkov jeho poznávania a objasňovania – nie je jednoducho jedným z vnútorných problémov humanitných vied, s ktorými, sme sa náhodou stretli pri svojich postupoch. Transcendentálne vyzdvihnutie obrátené na odhaľovanie nevedomého je konštitutívne pre všetky vedy o človeku“ ([4], 479).

nej spoločnosti. V takejto spoločnosti sa prístup k informáciám a informačným technológiám stáva rozhodujúcim faktorom aj mocenskej hegemonie a ich vývoj sa stáva autonómny.

**Témy postmodernizmu.** Postmodernizmom v intenciách G. Delantyho (ale aj Giddensových alebo Baumanových) analýz rozumieme teda vystupňovanie tendencií modernity, sformovanie nového vzťahu k moderným veciam a inštitúciám. Z toho, čo sme uviedli, je zrejme, že nejedná o nejakú empiricky uchopiteľnú a opísateľnú ruptúru, temporálna alebo priestorová, medzi modernitou a postmodernitou; nejde o alternatívne formy života, ale skôr o kritické posúdenie, zhodnotenie a bilancovanie toho, ako sa modifikovalo naše vnímanie modernity. Postmodernita je spätá s postojom radikálneho pochybovania a s eróziou presvedčenia, že naše svetonázory a narácie možno racionálne zdôvodniť.

F. Lyotard určuje tri základné témy postmoderny: úpadok idey pokroku, predovšetkým vedeckého, a strata viery v emancipáciu prostredníctvom poznania, práce, dejín; postmoderná estetika ako hnutie v sfére výtvarného umenia, literatúry, architektúry, v mediálnej kultúre; štrukturálne zmeny späté s postindustriálnym postfordizmom, neoliberálnou politikou (jej sprievodným znakom bol úpadok sociálneho štátu, deregulácia zákonov o ochrane pracovnej sily, obmedzenie moci odborov).

Legitimizácia vedeckého poznania a zmeny v produkcii vedenia, ktoré sa neriadi vlastnou, imanentnou logikou alebo logikou potrieb, ale stavom funkčnosti systému, majú zásadný dosah a dopad na vzťah medzi prírodovedou, technikou a sociálnymi vedami. „Vedecké alebo technické objavy nebyli nikdy podričené poptávke vychádzajúcej z ľudských potrieb. Proces objavovania byl ovládan dynamikou nezávislou na tom, co lidé mohou pokládat za žádoucí, prospěšné, pohodlné“ ([9], 74).

**Kríza vedeckého poznania v zrkadle postmodernizmu a reflexivita modernity.** Podľa Lyotarda vedenie stratilo svoje poslanie v zmysle *Bildung*, vzdelávania, nerozlučne spojeného s výchovou, ba aj s formovaním osobnosti; pomer medzi producentmi a užívateľmi poznania a samotným poznaním má charakter vzťahu medzi výrobcom a spotrebiteľom, nadobudol podobu výmennej trhovej hodnoty. Poznanie už nemá cieľ v sebe samom, stráca úžitkovú hodnotu, komercializácia poznania ruka v ruke s požiadavkou transparentnosti komunikácie vedie k nemožnosti legitimizácie veľkými príbehmi v zmysle hegelovskej totalizujúcej encyklopédie filozofických vied. Vzťah moci a vedenia, vedenia a techniky sa prevracia: Kritérium performativity sa uplatňuje nielen v produkcii vedenia, ale aj so zreteľom na jeho distribúciu. Kto distribuuje, komu, pomocou akých prostriedkov, s akým efektom a v akej forme? To je základ toho, čo sa nazýva univerzitná politika ([9], 152, 153, 154).

Sociálne vedy sú votkané do siete modernity hlbšie než prírodné vedy, lebo permanentná revízia praktík vo svetle nových poznatkov je súčasťou samotných inštitúcií. Pojmy, poznatky o sociálnej realite tak, ako ich formuluje napr. sociológia, cirkulujú z oblastí do oblastí, ktoré skúmajú, ale osvietenský ideál *Čím viac poznania, tým viac moci*, ktorý sa uplatnil vo vzťahu k prírode, sa nekoná. Vzostup poznania o sociálnom svete nesprievádza nárast kontroly nad ľudskými osudmi. Ako tvrdí Giddens, keby to tak bolo, muselo by sa vedenie o sociálnej realite oddeliť od vedenia o ňom, alebo by vedenie usta-

vične muselo identifikovať dôvod sociálneho správania a konania, čo by malo za následok vzrast racionálneho konania so zreteľom na isté potreby hodnôt; pôsobenie nezamýšľaných dôsledkov, ale nijaká zásobáreň naakumulovaných poznatkov o sociálnom svete a živote nezahŕňa všetky podmienky a kontexty svojho uplatnenia a vedenie o sociálnom živote presahuje intencie a zámery aktérov, ktorí ho používajú, aby niečo zmenili. Cirkulácia sociálneho vedenia tak prebieha v kontexte dvojitej hermeneutiky: vedenie, ktoré sa reflexívne presadzuje v podmienkach systému, modifikuje podmienky, ktorých sa týka (A. Giddens).



A. Giddens

Hoci Giddens tieto znaky a reflexivitu tematizuje v súvislosti s problematikou dôvery a rizikami dnešného sveta, tieto charakteristiky nás zaujímajú v súvislosti so statusom sociálneho poznania. Reflexivita modernity a jej vystupňované prejavy v postmoderne znamenajú okrem iného aj uznanie toho, že kým poznanie prírodných javov, faktov značí aj ich väčšiu kontrolu, v prípade sociálnych procesov to tak nie je, a to práve v dôsledku reflexivity. Iba vtedy, keby sociálnovedné poznanie bolo dokonale separovateľné od sociálneho života, mohli by sme ovládať svoj osud, hoci to nevylučuje, že môžeme lepšie porozumieť svojim výtvorom v podobe sociálnych inštitúcií, hoci nie v tom zmysle (kontinuitná a racionálna väzba medzi ideami, poznaním a hodnotami, pravdou, krásou a dobrom), ako sa domnievalo osvietenstvo. Pôsobenie a interakcia diferen-

covanej moci a distribúcie poznania, neexistencia nejakej absolútnej racionálnej základnej hodnôt a nezamýšľané dôsledky sú podľa Giddensa tým, čo znemožňuje ovládanie sociálneho sveta a kontrolu, o čom snívalo osvietenstvo.

Demisia logického pozitivizmu, vývoj postštrukturalizmu, lingvistický a potom kognitívny obrat vo filozofii vedy rôznym spôsobom vyjadrujú skutočnosť, že sa zrodili a posilnili pochybnosti o schopnosti vedy legitimizovať samu seba referenciou na nejaké nezávislé kritérium, nech už by to bolo bezprostredne dané, objektívne fakty, epistemická či iná, napríklad nekognitívna autorita, alebo transcendentná objektivita. Dnes situácia, zdá sa, vyzerá tak, že veda svoju legitimitu odvodzuje a potvrdzuje spoločnosťou, a naopak, spoločnosť vo veku nových informačných technológií a komunikačných prostriedkov bez vedy a jej produktov nemôže jestvovať, fungovať a de facto ani prežiť. Lenže príslub emancipácie prostredníctvom poznania a heslo *Vedenie je moc* nadobudli zočivoči sociálno-politickým a ekologickým katastrofám a hrozbám jánusovskú podobu a skrýva sa v nich nepríjemné tušenie čohosi hrozivého. Opätovne sa vynára staronový

problém pomeru medzi prírodou a kultúrou, spoločnosťou a prírodou, vzťahu medzi vrodenným a získaným pri utváraní človeka, medzi mocou a poznaním, svetom vecí, artefaktov a svetom ľudí, medzi hodnotami a faktmi, medzi vedeckým poznaním, technológiou a politikou. „Ak budeme všeobecnejšie tematizovať pojem reflexivity a konštruktivistického myslenia, pochopíme, ako sú prepojené veda a skúsenosť. Ak dnešné spoločnosti chápeme ako integrované prostredníctvom komunikácie..., závislosť prežitia spoločnosti od vedy bude väčšia než naopak... dnes sa model poznania nedá izolovať od kultúrnej reprodukcie, lebo reflexivitu, ktorá je stredobodom kultúry, nemožno vysvetliť bez odkazu na kognitívne štruktúry. Je to tak preto, lebo reflexivita je podstatne mechanizmom učenia, a teda preniká naprieč oblasťami poznania, moci a Ja“ ([2], 167; preklad T. S).

**Návrat filozofickej antropológie a integrácia Európy.** Osobitne chceme podčiarknuť, že významným rysom dnešnej situácie v sociálnych vedách je primát kultúry, nech už ide o otázky demokracie, vedy, alebo o otázky politiky. Práve kultúra, nech už je jej pojem akokoľvek difúznym, je interpretačným rámcom takých navzájom vzdialených disciplín, akými sú dejiny vedy, metodológia vedy a počítačová lingvistika. Aktuálnosť pojmu kultúry ako súčasť explanácie a interpretácie je očividná tam, kde sa snažíme objasniť konflikty dnešného sveta (nech už ich objasňujeme ekonomicky, ako zápas o zdroje, politicky, ako zápas o nadvládu a moc, alebo ako hodnotové konflikty). Pri pohľade na rozmanité konflikty a napätia vo svete, ale aj v jednotlivých krajinách EÚ (napr. Španielsko, Francúzsko, Belgicko a i.) to vyzerá tak, že univerzálnym fenoménom je zaujatie vlastnou identitou, presadzovanie práva na inakosť a na vlastný životný štýl, zápas o uznanie vlastnej svojbytnosti a interpretáciu sveta. Práve toto permanentné vyrovnávanie sa s inakosťou a odlišnosťou spolu s protirečivou jednotou antického a judaisticko-kresťanského dedičstva patrí nolens volens k fundamentálnej skúsenosti európskeho človeka. Toto vyrovnávanie sa s iným, cudzím nebolo nikdy jednoduché, nekonfliktné, ale neraz prebiehalo ako rozhorčený zápas o asimiláciu a potlačenie antagonistických zdrojov a vplyvov. Problematika interkultúrneho dialógu, ktorý nemá byť len ľahostajnou koexistenciou svojho a cudzieho, univerzality ľudských práv, hodnotového pluralizmu a právneho univerzalizmu, idea európskeho občianstva však zoči-voči realitám životného sveta Európanov ostávajú neživotnými abstrakciami. Sčasti to súvisí s tým, že politické ciele a prevažne ekonomické a geopolitické vymedzenie a chápanie pojmu Európy v dokumentoch Európskej komisie i v dokumentoch národných politík jednotlivých členov prevažuje. Je však zrejmé, že realizácia cieľov európskeho zjednotenia predpokladá aj reflexiu a skúmanie historického kultúrno-antropologického kontextu Európanov. Tento aspekt si doposiaľ nenašiel cestu do diskurzu európskej integrácie, ale zoči-voči výzvam procesu zjednocovania spolu s účinkami globalizácie práve tento aspekt nadobúda čoraz väčší význam. Tento prístup utvára priestor aj pre analýzu predstáv a konceptov spojených s obrazom európskeho človeka tak vzhľadom na jeho miesto v prírode, ako aj so zreteľom na nové technické výdobytky, technologické inovácie a pluralitu a diferencie kultúrnych kontextov, ktoré modifikujú aj sebavnímanie a sebaaprezentáciu európskeho človeka v kontraste s inými mimoeurópskymi civilizačno-kultúrnymi okruhmi. Pokiaľ berieme vážne tvrdenie Ch. Taylora, že najväčšou výzvou pre 21. storočie bude porozumeniu inému, tak do popredia sa vysúva kultúrna, sociálna, ale aj filozofická antropológia, ktorej vzostup možno v dnešnej duchovnej klíme po desaťročiach absencie zazname-

nať. Otázne je však, čo môže ponúknuť filozofická reflexia konkrétneho životného sveta a kultúrno-historického kontextu európskych ľudí, ich predstáv o sebe samých oproti zmenám, ktoré so sebou prináša ekonomická, politická a kultúrna globalizácia na jednej strane, a na strane druhej oproti výzvam spojeným s novými politickými a mocenskými pomermi postmodernity s jej akcentom na etnocentrizmus, multikulturalizmus, relativizmus a skepticizmus. Hoci po vlne kritiky, ktorá sa prehnala európskym myslením počas krízy modernity a ktorá citeľne zasiahla nerv filozofickej antropológie v polemike s naturalizmom, darvinizmom a historizmom, sprevádzaným relativizmom zakotveným v diverzifikovanosti a nesúmerateľnosti kultúr, v súčasnosti sa na intelektuálnej scéne objavujú pokusy motivované jednak snahou nanovo objasniť pojem človeka v nových súradniciach kultúry, vedeckého poznania a nových technológií, ako aj pokusy podmienené úsilím opätovne vymedziť jeho špecifické postavenie v evolučnom rade prírodných súcien.

**Témy filozofickej antropológie.** Pokiaľ hovoríme o návrate filozofickej antropológie na scénu, nejde, prirodzene, o nejaké výsadné prioritné postavenie filozofickej antropológie, ktorá by arogantne ignorovala skúmania a výsledky kultúrnej, sociálnej a fyzickej antropológie, ale skôr o snahu nadviazať na produktívne výsledky filozofickej antropológie z polovice 20. storočia (A. Gehlen, Max Scheler, H. Plessner, Erich Rothacker, Hans Jonas a i.),<sup>3</sup> pričom by sa prekonali tradované schémy a rozvinuli by sa konceptuálne nástroje aplikovateľné v sfére interkultúrnej spolupráce. To však nepochybne značí nadviazať na pokusy o vyrovnanie sa s naturalizmom a redukcionizmom a prehodnotiť ústrednú tému: tému vzťahu človeka k svojmu vlastnému telu v novom kontexte poznatkov biokybernetiky, neurovied, umelej inteligencie a evolučnej psychológie. Technika, umenie, sociálnosť, reč, symbolický svet, normativita, morálka, moc a násilie, vzťah kultúry a prírody – to sú témy filozofickej antropológie, ktorými obohatila skúmanie človeka ako druhu a jeho postavenia v zrkadle prírody aj kultúry. Lenže tieto témy akosi predpokladajú, že pojem kultúry je jasný a nedvojznačný. Nerozlučnou súčasťou skúmaní a úvah o kultúre sú snahy jasne artikulovať a opísať, čo to znamená byť človekom. Je to práve pojem kultúry, ktorý napriek svojej ambivalentnosti určuje človeka a ľudskú existenciu na rozdiel od animálnej prírodnej existencie.

**Pojem kultúry v zrkadle stručnej historickej retrospektívy.** Vzostup a kariéra pojmu kultúry sa datuje od osvietenstva, ktoré ho spojilo aj s postavením človeka a ľudskosti vôbec. V tejto súvislosti nie je nevýznamné, že Claude Lévi-Strauss pokladá J. J. Rousseaua za priameho priekopníka etnológie a antropológie, ktorý ich nielenže začlenil do sústavy ľudského poznania, ale odhalil a pochopil ambivalentnosť ľudskej výlučnosti (pozri [8], 40 – 48). Tento aspekt je relevantný aj v súčasnosti, keď stúpenci sociobiológie a ich ideoví protivníci polemizujú o biologických základoch správania a inštitúcií, ktoré formujú ľudský svet, o pomere medzi vrodenným a získaným, o vzťahu medzi biologickou a kultúrnou evolúciou.

Jean Jacques Rousseau nástojil na pochopení kontinuity ľudského a animálneho, pričom vychádzal zo súcitu k inému a zo stotožnenia sa s iným, mimofudským, a akcentoval prírodu, aby v nej hľadal kľúč k uvažovaniu o spoločnosti. Rousseauov prístup k prírode

---

<sup>3</sup> O vývoji filozofickej antropológie pozri napr. *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 1: A – C*, Hrsg. J. RITTER, Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag 1971, S. 362 – 374.

zakladá a predvída, ako konštatuje Lévi-Strauss, predmet moralistu, historika a etnológa. Podľa Rousseaua spoločenský život popiera prapôvodnú jednotu človeka a prírody a postupujúca civilizácia rozvíja mýtus výlučnej prirodzenosti človeka; blažený stav prírodnej nevinnosti a rovnosti všetkých bytostí vystriedal stav, kde vládne egoizmus a vlastný prospech maskovaný zákonmi, mravmi a cnosťami. Rousseauovo stotožnenie človeka so všetkým živým nie je nostalgickým útočiskom, ale zásadou, ktorá ako jediná môže garantovať kolektívnu múdrosť a princíp konania, zásadou, ktorá vo svete, kde reciprocita a kooperácia, vzájomné ohľady sú čoraz komplikovanejšie, dovoľuje ľuďom koexistovať, spolunažívať a tvoriť spoločne budúcnosť. „Chceme li zkoumat lidi, musíme se rozhlížet po svém okolí, máme-li však zkoumat člověka, musíme se naučit hledět do dálky; nejprve musíme pozorovat rozdíly, abychom odhalili příznačné vlastnosti“ ([8], 40 – 48).

Podľa G. Delantyho, modernita a postmoderna čelia dvom výzvam: na prvom mieste kultúrnej zmene modernej spoločnosti spojenej s poznávacím modelom a sebainterpretáciou epochy. Prostredníctvom tejto sebainterpretácie a reakciami na ekonomické, sociálne a politické premeny sa moderná spoločnosť stáva zrozumiteľnejšou. Aj súčasné tenzie medzi kapitalizmom a demokraciou možno vykladať ako zápas medzi účelovou racionalitou a kultúrnou kritikou, ktorá pramení v občianskej spoločnosti. Naznačené dimenzie sú relevantné aj pre súčasné debaty o pluralite a vyhliadkach kultúrnych vzorcov.

Delanty podčiarkuje hlavne argument o súvislosti medzi mechanizmami sociálnej evolúcie na jednej strane a akulturáciou na strane druhej. „To, čo treba pochopiť je to, ako spoločnosť prenáša, pretavuje a inštitucionalizuje svoj kultúrny potenciál do sociálnej praxe. Podľa tohto názoru modernitu možno chápať ako zápas medzi tým, čo je na kultúrnom stupni kognitívne dostupné, t. j. tým, čo sa kultúrne naučilo, osvojilo, a tým, čo sa uskutočnilo v sociálnej praxi. Z tohto vyplýva rozhodujúci moment, význam, že problém modernity je hlavne problémom, ako spoločnosť kognitívne selektuje z dostupných kultúrnych zdrojov, ako vyberá z riešení problémov, na ktoré narazí sociálna prax. V modernej epoche sa neodmysliteľné riešenie nachádza v procese komunikácie, ale skutočným problémom modernity je to, že komunikácia je oblasťou vzrastajúcej náhodnosti a postmodernitu možno pochopiť ako vystupňovanú reflexiu tohto faktu“ ([2], 71; preklad T. S.)

Etymologický pojem kultúry má korene v antike, zrodil sa z latinského *colo, colere* a pôvodne súvisel s obrábaním pôdy – *agri cultura*. Marcus Tullius Cicero v *Tuskulských rozhovoroch* označil filozofiu za *cultura animi autem philosophia est*, filozofia sa chápe ako kultúra ducha, a tak položil základ chápania kultúry ako vzdelanosti. Kultúra v zmysle kultivácie človeka (*cultura animi*) a kultivovanie prírody (*agri cultura*) označovali aktívnu pretvárajúcu ľudskú činnosť. Medzník v chápaní kultúry, resp. rozsahu jej pojmu predstavuje dielo Samuela Pufendorfa *De jure naturae at gentium libri octo*, v ktorom zreteľne odlíšil kultúru od prírody, čím silne ovplyvnil osvietenké chápanie kultúry. Pufendorf lexikálne separoval termín *kultúra* zo slovných spojení typu *cultura iuris, cultura scientia, cultura literarum* ako osobitnú lexikálnu jednotku a do pojmu kultúry zahrnul všetky produkty, výtvary ľudskej činnosti, ale aj inštitúcie, akými sú jazyka, zvyky, právo atď. Pod kultúrou sa rozumie nielen zušľachtovanie človeka, ale aj svet produktov ľudskej činnosti. Osvietenké chápanie kultúry, až na Rousseaua, poníma kultúru ako pravú sféru ľudskej existencie v opozícii k svetu prírody a kladie dôraz skôr na zdokonaľovanie

ľudských schopností než na stav a podmienky sociálneho života. Náznaky prekročenia osvieteniského chápania nachádzame u filozofa a historika Johanna Gottfrieda Herdera (*Myšlienky k filozofii dejín*), v ktorom rozvinul hypotézu, že fyzická nedostatočnosť človeka v boji o existenciu je suplovaná špecifickým adaptačným nástrojom – kultúrou. Herder videl práve v jazyku to, čo pozdvihlo človeka z animálnej ríše; kultúru ponímal ako univerzálny fenomén ľudskejšti. Herder inšpiroval tiež ideu pluralistického prístupu ku kultúre.

Jeho názory predstavujú syntézu, ktorá spája filozofický rozmer skúmania so špeciálnovedným, ale od dôb Herdera sa poznanie kultúry diverzifikovalo do tej miery, že peripetie pojmu kultúry treba sledovať v dvoch líniách. Jedna sa vinie od nemeckej klasickej filozofie, ktorá rozvíja filozofickú dimenziu pojmu kultúry a vyúsťuje do rozmanitých prúdov a škôľ filozofie života (*Lebensphilosophie*), a druhá línia smeruje od bádání historikov, ktoré v druhej polovici 19. storočia vytvárajú široké spektrum prístupov emancipujúcej sa etnológie, archeológie, fyzickej antropológie.

**K typológii vymedzení kultúry.** So zreteľom na filozofické a špeciálnovedné prístupy možno rozlíšiť medzi axiologickými, hodnotiacimi pojmami kultúry, nadväzujúcimi na humanistické a osvieteniské zdroje, a filozofiou, ktorá pojem kultúry viaže na pozitívne hodnoty smerujúce k humanizácii a kultivácii človeka a k progresívnemu vývoju spoločnosti. Potom sa do kultúry primárne zahrnujú umenie, literatúra, vzdelanosť, idey, duchovné hodnoty. Antropologické globálne chápanie kultúry však neredukuje kultúru na duchovné pozitívne hodnoty, ale za kultúru pokladá každý mimobiologický prostriedok, artefakt, prostredníctvom ktorého sa človek adaptuje na externé prostredie. Kultúra z antropologickej perspektívy vystupuje ako systém artefaktov, normatívnych sociokultúrnych produktov a ideí, zdieľaných, replikovaných a odovzďávaných členmi spoločnosti; je to všetko, čo spadá do spôsobu života istej spoločnosti v istom čase a priestore. V antropológii sa uplatňuje aj redukcionistické chápanie, vyčleňujúce len istý výsek sociokultúrnej reality, ktorý ako jediný patrí do rozsahu pojmu kultúry. Ide o smery dnešnej kognitívnej a symbolickéj antropológie, ktoré na rozdiel od globálneho chápania kultúry uplatňujú semiotický prístup a redukujú pojem kultúry na sústavy znakov, symbolov a významov akceptovaných členmi istej spoločnosti.<sup>4</sup> V dvadsiatom storočí podľa V. Soukupa patrili k najvplyvnejším teóriám kultúry v rámci sociálnej a kultúrnej antropológie tieto paradigmy, ktoré sa sformovali do samostatných myšlienkových prúdov a škôľ:

- koncepcia kultúry ako funkcionálneho systému;
- koncepcia kultúry ako štrukturalistického systému;
- koncepcia kultúry ako adaptívneho systému: kultúrna ekológia, kultúrny materializmus a nová archeológia;
- koncepcia kultúry ako kognitívneho systému: etnoveda, etnosémantika, kognitívna antropológia;
- koncepcia kultúry ako symbolického systému: symbolická antropológia;
- koncepcia kultúry ako semiotického textu: interpretatívna antropológia;
- koncepcia kultúry ako kaleidoskopickéj reality: postmoderná antropológia a kultúrne štúdiá<sup>5</sup> ([17], 600).

<sup>4</sup> Podrobne pozri in: ([17], 285 – 287).

<sup>5</sup> Na základe Chomského dištinkcie medzi kompetenciou a performanciou sa pokúsil o integrálnu



Rozhodujúce sú interpretácie rozsahu pojmu kultúry, na jednej strane máme koncepcie obmedzujúce kultúru na systém ideí, na druhej strane paradigmy redukujúce kultúru na adaptačný systém. Napriek veľkej diverzite sa objavujú aj snahy premostiť kognitívny a ekologický prístup ku skúmaniu kultúry.

Napriek rozličným akcentom pri vymedzení pojmu kultúry i značnej ambiguite tohto pojmu, ako aj kolísaniu medzi snahou „objaviť človeka s veľkým Č mimo jeho zvykov, za nimi či pod nimi“ (C. Geertz), aj dnešné vedecké a filozofické uvažovanie, skúmanie kultúry a ľudskej prirodzenosti je v mnohom motivované úsilím naskicovať deliacu čiaru medzi tým, čo je *na* človeku a *v* človeku prirodzene dané, nadčasové, trvalé, univerzálne, a tým, čo je konvenčné, lokálne a historicky premenlivé. Pasca kultúrneho relativizmu a kultúrnej evolúcie sa prejavuje v tom, že v spojitosti s typológiou chápania ľudskej prirodzenosti nachádzame tak filozofické, ako aj špeciálnovedné teórie, ktoré popierajú faktickú existenciu ľudskej prirodzenosti, resp. kladú ju mimo človeka alebo ju zakotvujú v biologických, psychologických, sociálnych či kultúrnych faktoch. V tejto súvislosti nie je bezvýznamné, že aj Steven Pinker vo svojom príhovore k členom prezídia Rady pre bioetiku spomenul, že „v dvadsiatom storočí sa v intelektuálnej klíme Západu zväčša šíri popieranie existencie ľudskej prirodzenosti. Uvediem len tri príznačné citáty: „Človek nemá prirodzenosť“ (José Ortega y Gasset); „Človek nemá nijaké inštinkty“ (antropológ a verejný intelektuál Ashley Montagu; „Ľudský mozog je schopný obrovského registra správania a nie je predisponovaný pre žiadne z nich“ (evolučný biológ Stephen Jay Gould).<sup>6</sup>

**Ľudská prirodzenosť. Medzi metafyzikou a prírodovedou.** Ak berieme do úvahy pestré spektrum názorov na ľudskú prirodzenosť, ktoré reprezentuje nielen špeciálnovedné biologické a psychologické, ale aj náboženské, metafyzické a filozofické koncepcie, pod teóriu ľudskej prirodzenosti možno zahrnúť:

- implicitné metafyzické chápanie univerza a miesta človeka v ňom;
- v užšom zmysle teória ľudskej prirodzenosti predstavuje rôzne všeobecné tvrdenia o ľudských bytostiach, o spoločnosti a o *conditio humana*;
- diagnózu istých typických defektov ľudských bytostí, z ktorých vyplýva to, čo je zlé v ľudskom živote aj v spoločnosti;
- preskripciu alebo ideál, zahrnujúci ako by mal vyzeráť dobrý život, ponúkajúci obvykle aj návod pre individua aj pre ľudské spoločnosti ([18], 1 – 2; preklad T. S.).<sup>7</sup>

Rivalizujúce teórie ľudskej prirodzenosti (ľudská prirodzenosť ako tabula rasa, ako stelesnenie prírodného ušľachtilého divoča alebo ako duch v stroji) vedú aj k odlišným koncepciám a názorom na to, čo máme robiť a ako to máme robiť; stelesňujú rozličné individuálne štýly života a rozličné ekonomické aj politické systémy. Spätosť medzi istou predstavou o ľudskej prirodzenosti a politickými inštitúciami sa vinie už od počiatkových úvah o povahe a podstate človeka a spoločnosti. Platí to rovnako o Aristotelovi, ako aj o dnešných neodarvinistoch: implicitne, ak už nie explicitne, artikulujú spojitosť medzi

---

koncepciu kultúry napr. Roger M. Keesing. Pozri in: ([17], 600 – 602).

<sup>6</sup> Pozri vystúpenie S. PINKERA President's Council on Bioethics, Session 3: Human Nature and Its Future, March 6<sup>th</sup> 2008, online: <http://www.bioethics.gov/transcripts/march03/session3.html>

<sup>7</sup> Podrobnejšiu charakteristiku jednotlivých teórií ľudskej prirodzenosti podľa tejto typológie pozri in: [18].

politickými doktrínami a chápaním ľudskej prirodzenosti, spojenie medzi otázkou, aké by mali byť politické inštitúcie, a otázkou, aké cnosti sú potrebné pre politický život. Všetky koncepcie ľudskej prirodzenosti predkladajú aj normatívnu predstavu o dobre či sociálnom blahu, hoci sa jednoznačne nedá povedať, či žiaduce inštitúcie a normatívne regulatívy, ktoré majú eliminovať alebo aspoň neutralizovať konflikty, garantujú aj šťastný život a blaho človeka. V tomto bode sa jednotlivé koncepcie líšia a úvahy na túto tému sú viac metafyzické než vedecké, hoci ich protagonisti ich radi vydávajú za empirické fakty. Táto súvislosť je evidentná u dnešných sociobiológov, keď analyzujú a vysvetľujú altruistické a agresívne správanie, ľudskú sexualitu, kooperáciu a konflikt a pod.,<sup>8</sup> ale aj v prácach z dielne kultúrnej a sociálnej antropológie, formulujúcej univerzálie, napríklad jazyk, morálka, slobodná vôľa, umenie atď., ako *conditio humana*. Pre naturalisticky zameraných zoológov aj fyzických antropológov je práve neoténia rysom, ktorý stelesňuje *conditio humana*, kým pre kultúrneho antropológa sú univerzálie, homogenizujúce jedincov ľudskeho druhu naprieč kultúrami a dejinami, stelesnením sociálnej a kultúrnej evolúcie, ktorá produkuje univerzálie jazyka a správania, ale aj hlbšie mentálne univerzálie.<sup>9</sup>

Pre filozofickú antropológiu je relevantný predpoklad o súvise medzi pojmom kultúry a jej významom pre chápanie ľudskej prirodzenosti. Aj C. Geertz svojou symbolickou interpretatívnou antropológiou, ktorá sa inšpirovala aj mimoantropologickými – filozofickými, sociologickými – zdrojmi (G. Ryle, M. Weber, T. Parsons, P. Ricœur), formuluje interpretatívny program pre antropológiu, ktorá preferuje semiotický koncept kultúry pri vymedzení povahy a podstaty ľudskej existencie, humanity. Geertz teda vystupuje proti pozitivizmu v antropológii, pričom nadväzuje na semiotické vymedzenie kultúry tak, ako ho prezentuje Max Weber: „Kultúra‘ je zo stanoviska človeka konečný výsek zo zmysluprázdnej nekonečnosti svetového diania, ktorý je obdarený zmyslom a významom. Takou je pre človeka aj vtedy, keď sa človek proti konkrétnej kultúre stavia ako jej úhlavný nepriateľ a požaduje ‚návrät k prírode‘. Lebo aj k takému postoju môže dospieť iba tým, že konkrétnu kultúru vzťahuje na svoje hodnotové idey a pokladá ju za ‚príliš ľahkú‘“ ([19], 76 – 77).<sup>10</sup>

A Geertz v úsilí prekonať eklekticizmus a difúznosť ponímania kultúry, ktoré sa manifestuje aj v diele Clyda Kluckhohna *Mirror of Man*, pokladanom za štandardný úvod do antropológie, konštatuje: „Domníva sa, spoločne s Maxem Weberem, že človek je zväčša zaväšený do pavučiny významu, ktorou si samo upredlo, považujú kulturu za tyto pavučiny a její analýzu tudíž nikoli za experimentální vědu pátrající po zákonu, nýbrž za vědu interpretativní, pátrající po významu“ ([7], 15).

Kultúru teda nenájde v neviditeľných štruktúrach mysle ani vo vzorcoch správania, ale v symbolických systémoch, ktoré sa nachádzajú mimo ľudskeho tela; kultúra spočíva v správaní a konaní, ktoré sú regulované významom. To určuje aj podstatu ľud-

<sup>8</sup> Napr. výklad neoténie a tvrdenie, že pre zoológa sú ľudské bytosti bezchvosté opice s veľkým mozgom. K tomu pozri [10] alebo aj výklad rozvoja ľudskeho mozgu a jeho schopností ako dôsledku pôsobenia pohlavného výberu a sexuálnej alchémie in: [12].

<sup>9</sup> Pozri Donald, E. Brownov zoznam univerzálií humanity in: ([11], 435 – 439).

<sup>10</sup> Nemecky in: *Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*. In: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Hrsg. von Johannes Winckelmann. Tübingen: UTB für Wissenschaft. 7. Aufl. 1988, S. 149 – 214, Ersdruck in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 19.bd. Heft 1, 1904, S. 22 – 87.

skej existencie. V intenciách Geertza je teda najlepšou stratégiou antropológie integrácia rozličných teórií a pojmov, aby sa dospelo k integrálnemu obrazu človeka. „Ve snahe zahájiť takovú integráciu ze strany antropológie a dosáhnout tak presnejšieho obrazu človeka bych chtěl navrhnout dvě myšlenky. První z nich je, že na kulturu je nejlépe pohlížet nikoliv jako na komplexy konkrétních vzorců chování – zvyků, obyčejů, tradic, soustav chování –, jako tomu dosud převážně bylo, ale jako na soubory řídicích mechanismů – plánů, návodů, pravidel, instrukcí (toho, co počítačovní inženýři nazývají ‚programy‘) – pro řízené chování. Druhou myšlenkou je, že právě člověk je zvíře nejzoufaleji závislé na takovýchto negenetických, vnějších řídicích mechanismech, takovýchto kulturních programech pro uspořádávání jeho chování“ ([7], 57).

Napriek kritike najmä zo strany pozitivisticky a materialisticky orientovanej antropológie, podľa ktorej sa Geertzova koncepcia nedá uspokojivo verifikovať a absentuje v nej systematická metodológia, napriek námietkam, že jeho etnografické dielo nevykazuje sebareflexiu a nevenuje pozornosť otázkam politiky a moci, Geertzov program, zhustený opis, prevzatý od G. Rylea (thick description), a chápanie kultúry ako textu, jeho dielo svojím akcentom na lokálne formy poznania, semiotickým interpretatívnym prístupom ku kultúre presiahlo hranice antropológie a našlo odozvu v sociálnom a historickom poznaní, predovšetkým v historiografii.<sup>11</sup>

Tento prístup, ako sa zdá, umožňuje asimilovať nové poznatky z okruhu umelej inteligencie, neurovied, evolučnej genetiky, lebo poníma kultúru v zmysle programu ako návod na činnosť. Takýto pohľad signalizuje aj závažnú skutočnosť, že privilegium ľudskosti nemožno viazať na jednu rasu, na istú kultúru alebo spoločnosť. Treba mať na zreteli, že nijaká časť ľudstva nedisponuje univerzálnymi receptmi na život, ktoré by boli akceptovateľné pre všetkých ľudí, a že prívlastok *ľudský* nemožno spájať s nejakým výlučným spôsobom života (C. Lévi-Strauss).

Samozrejme, nedá sa mlčky obísť fakt, že pri pokusoch definovať ľudskú prirodzenosť sa presadil aj opačný prístup, podľa ktorého mnohotvárnosť kultúr a foriem sociálneho je len povrchným javom univerzálneho evolučného mechanizmu. V tomto kontexte analyzuje ľudskú prirodzenosť a jej prejavy sociobiológia. Podľa O. Wilsona, hlavného protagonistu sociobiológie, základné štyri kategórie ľudského správania (agresivita, sexualita, altruizmus, náboženstvo), ktoré predznačujú moderný sociálny život, sa vyvinuli z prvkov biologickej povahy. V intenciách tohto prístupu kultúra v každej spoločnosti sleduje dráhu, ktorej smerovanie aj vybočenia určujú genetické zákonitosti ľudskej prirodzenosti; práve tento pohľad umožňuje trochu scholastický spor o vrodennom a získanom v ľudskom správaní. Aj v psychológii, najmä v klinickej a v experimentálnej, silnejú hlasy, že biológia v 21. storočí pohltí psychológiu. Nové impulzy pre diskusiu o vrodennom a získanom v ľudskom správaní prišli z evolučnej a molekulárnej genetiky a bioetiky. Tieto disciplíny nastolili aj otázku o reformulovaní pojmu ľudskej prirodzenosti so zreteľom na umelo vytvorené formy života. Prispeli k tomu aj inovácie, ktoré rúcajú tabu reprodukcie, inovácie, ktoré problematizujú pohlavné rozmnožovanie nášho druhu (umelé maternice, oplodnenie in vitro, obchod s kmeňovými bunkami a pod.). Zároveň však tieto výdobytky techniky a technológie vychádzajúcej z prírodovedy nastroľujú otázku, či ľud-

---

<sup>11</sup> Prehľad Geertzových kritikov a relevantnosť Geertzovej koncepcie pre dnešné skúmania možno nájsť napr. v stati H. Červinkovej: *Tricet let poté. Úvaha o interpretatívnim programu Clifforda Geertza*. In: ([7], 515 – 526).

ský druh disponuje nejakým špecifickým morálnym zmyslom, a ak áno, aký je jeho status. V tejto súvislosti sa pochopiteľne vynára otázka, či jestvuje nejaká univerzálna etika. Určenie ľudského života prostredníctvom politickej biomoci už nepatrí do sféry *science fiction*, ale, ako upozornil aj Peter Sloterdijk, ľudský život je dnes do veľkej miery určovaný produkciou ľudského života a manipulovaním s ľudskou existenciou pomocou biotechnológií, ako aj genetickým inžinierstvom. So zreteľom na tieto nové fakty Foucaultove analýzy a úvahy o procedúrach a technikách biomoci, ktorá kontroluje život od 17. storočia a ktorá sa rozvíja v dvoch podobách (ako kontrola, podrobenie a disciplína tela a ako regulatívna kontrola populácie, zapojenie životných procesov ľudského druhu do „rádu vedenia a moci“), vyznievajú v súčasnosti mimoriadne znepokojivo. „Byl li nastolen problém človeka – v jeho jedinečnosti živého tvora a v jedinečnosti jeho vzťahu k jiným živým tvorům –, je to dôvod hľadať nový modus vzťahu dejín a života: v této dvojí pozici života, která jej klade vně dejín jako jejich biologické okolí a do nitra lidské dějinnosti, prostoupené jejími technikami vědění a moci“ ([5], 166 – 167).

**Záver.** Sociálne aj humanitné vedy nazhromaždili dostatočné množstvo materiálu potvrdzujúceho rozmanitosť, diferencovanosť a pluralitu kultúry a z tohto aspektu je každá kultúrna skúsenosť v zmysle osobnej skúsenosti a prežívania jedinečná, neopakovateľná a neprenosná. Možno sa pokúšať len o jej vysvetlenie, pochopenie a interpretáciu. Cesta motivovaná snahami objaviť nejaké esenciálne, biologicky, psychologicky či neurologicky zakotvené ahistorické univerzálne, príznačné pre človeka, vedie do slepej uličky; ich počet sa totiž ľubovoľne mení a rastie podľa poznatkov empirických vied, najmä evolučnej psychológie a antropológie. Lenže podstatu problému, t. j. premenlivosť foriem ľudskej existencie, rozmanitosť kultúrno-sociálnych identít, ktoré sa výrazne líšia od našej vlastnej, a zároveň homogénosť ľudského rodu, to nerieši. Práve tento rozmer problematiky vzťahu ľudskej prirodzenosti a kultúry je rozhodujúci pre skúmania človeka, plurality jeho existenčných foriem a činností od opisu fungovania synapsí až po deskripciu správania, činnosti a jej výtvorov, hlavne inštitúcií. Nejde o to, udržiavať a umeľo oživovať lokálne tradície, vlastné formy života a prežívania a zubami-nechtami sa držať minulosti, ktorej formy aj obsah sú v súčasnosti ako nikdy predtým ohrozované unifikáčnými tendenciami. Treba chrániť a pestovať rozmanitosť a akceptovať bez predsudkov a odsudkov všetko neobvyklé, čo má pre nás história v zálohe (Lévi-Strauss). Predpokladá to aj analýzu a demaskovanie rozmanitých predsudkov a stereotypov, ktoré sa manifestujú v prezentácii a vo vnímaní vlastnej kultúry a spoločnosti. „Lidstvo se neustále potýká se dvěmi protikladnými procesy, z nichž jeden tíhne k nastolení unifikace, zatímco ten druhý sleduje udržení nebo obnovení diversifikace. Místo a orientace každé epochy nebo každé kultury uvnitř systému jsou takové, že jen jediný z obou z uvedených procesů jí připadá smysluplný, kdežto ten druhý se jeví jako negace prvního... Ve dvou opačných rovinách a na dvou protikladných úrovních jde totiž opravdu o dva různé způsoby tvoření sebe sama“ ([8], 324). Naša prirodzenosť nie je *tabula rasa* a človek nie je svojou podstatou ani ušľachtilým divochom alebo duchom v stroji, aby som pripomenula tri základné koncepcie ľudskej prirodzenosti. Povaha človeka, jeho ľudskej existencie, otázky, kto sme ako druh, čo z nás robí ľudí, či naozaj utvárame svoje životy a čo znamená byť morálnym, sú otázkami, na ktoré veda a filozofia len postupne nachádzajú parciál-

ne odpovede; dnes už azda s vedomím toho, že sa treba vyhnúť pasci indeterminizmu aj mechanistického determinizmu.

#### LITERATÚRA

- [1] BROCKMAN, J.: *Třetí kultura. Za hranice vědecké revoluce*. Praha: Academia 2008.
- [2] DELANTY, G.: *Modernity and Postmodernity*. SAGE Publication 2000.
- [3] FLYVBJERG, B.: *Making Social Science Matter. Why social inquiry fails and how it can succeed again*. Cambridge: University Press 2001.
- [4] FOUCAULT, M.: *Slová a věci*. Bratislava: Pravda 1987.
- [5] FOUCAULT, M.: *Vůle k vědění. Dějiny sexuality I*. Prel. Čestmír Pelikán. Praha: Hermann synové 1999.
- [6] FUKUYAMA, F.: *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publishers 2002.
- [7] GEERTZ, C.: *Interpretace kultur*. Praha: SLON 2000.
- [8] LÉVI-STRAUSS, C.: *Strukturální antropologie II*. Praha: Argo 2007.
- [9] LYOTARD, J. F.: *O Postmodernismu*. Praha: Filosofický ústav AV ČR 1993.
- [10] MORRIS D.: *Nahá žena*. Brno: Alman 2006.
- [11] PINKER, S.: *The Blank Slate*. London: Penguin Books 2003.
- [12] RIDLEY, M.: *Červená královna. Sexualita a vývoj lidské přirozenosti*. Praha: Portál 2007.
- [13] ROUSSEAU, J. J.: *Rozpravy*. Praha: Svoboda 1989.
- [14] SIMMEL, G.: *Pojem a tragédia kultúry*. In: *O podstate kultúry*. Bratislava: Kalligram 2003.
- [15] SLATEROVÁ, L.: *Pandořina skříňka. Nejvýznamnější psychologické experimenty dvacátého století*. Praha: Dokofán a Argo 2008.
- [16] SLOTERDIJK, P.: *Na jedné lodi. Pokus o hyperpolitiku*. Praha: Votobia 1997.
- [17] SOUKUP, V.: *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum 2004.
- [18] STEVENSON, L. – HABERMAN, L. David.: *Ten Theories of Human Nature. Confucianism-Hindiusm-The Bible-Plato-Aristotle-Kant-Marx-Freud-Sartre-Darwinian Theories*. Oxford, New York: Oxford University Press 2004.
- [19] WEBER, M.: *Objektivita sociálnovedného a sociálno-politického poznania*. In: *K metodológii sociálnych vied*. Bratislava: Pravda 1983.
- [20] WILSON, O. E.: *O lidské přirozenosti*. Praha: Lidové noviny 1993.

---

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 2/6135/6.

---

prof. PhDr. Tatiana Sedová, CSc.  
Filozofický ústav SAV  
Klemensova 19  
813 64 Bratislava 1  
SR