

K METODOLOGICKÉMU VÝZNAMU POJMU KULTÚRY

TATIANA SEDOVÁ, Filozofický ústav SAV, Bratislava, SR

SEDOVÁ, T.: Methodological Relevance of the Concept of Culture
FILOZOFIA 72, 2017, No. 8, pp.632-644

The contribution deals with defining the phenomenon of culture and its concept from the perspectives of philosophy as well as special sciences. With regard to the philosophical approach to culture and the tension between particularism and universalism it focuses on culture/human nature relationship and the role these concepts play in social cognition. Due to contemporary global conflicts and the abandonment of the idea of progress the concept of culture becomes central and highly relevant as a mediator in the resolution of conflicts, especially those, in which the acknowledgment and respect are the problems at issue.

Keywords: Culture – Biological and cultural evolution – Darwinization of culture – Human nature – Different concepts of culture – Function of the concepts of culture and human nature in social knowledge – Issues of philosophical anthropology – European integration

„Neviem prečo, ale pri uvažovaní o kultúre som ju vždy chápal ako čosi jednoznačné, a to jednoznačne pozitívne. Na rozdiel od civilizácie, ktorú som si neraz definoval ako ukazovateľ víťazstiev človeka nad prírodou, kultúra sa mi javila ako ukazovateľ víťazstiev človeka nad sebou samým, čiže inými slovami, ako index poľudšťovania, humanizácie človeka ako druhu.“

(M. Váross 1991, 134)

„Cieľom človeka nie je žiť len život animálny, ako to diktujú telesné inštinkty, lež čosi vyššieho, totiž tvorenie kultúry. Kultúra je niečo špeciálne ľudského. Ona je obsahom ľudského života a kultúru tvoriť je úlohou tak jednotlivého človeka, ako i celého národa.“

(J. Lajčiak 2007, 47)

„Existuje toľko svetov, koľko je ľudí a kultúr.“

O. Spengler

Okrídlená fráza, že aj knihy majú svoje osudy, sa celkom dobre dá uplatniť aj na pojmy. Napokon, aj tie majú svoje dejiny a príbehy, zaznamenávajú vzostupy a pády, majú

obdobia konjunktúry aj upadnutia do zabudnutia.¹ So zreteľom na pojem kultúry je zrejmé, že už niekoľko desaťročí stojí v centre uvažovania o spoločnosti a dejinách; a fenomén kultúry sa stal aj v domácom kontexte predmetom špeciálnej disciplíny – kulturológie, ktorá sa pokúša o všeobecnú teóriu kultúry, pričom však zápasí s adekvátnou definíciou jej pojmu, aj svojej autonómnej identity. Kultúre sa venuje aj sociológia, sociálna aj kultúrna antropológia, historiografia, teória a dejiny umenia, archeológia a iné disciplíny. Ako konštatuje F. Novosád: „Atraktívnosť a expanzia pojmu kultúry v intelektuálnom priestore svedčí o tom, že vedy o spoločnosti a kultúre majú niečo ako ‚spoločné jadro‘, ktoré umožňuje, aby sa ich metódy a metodiky prekrývali. Každá veda o človeku, spoločnosti a jej dejinách kumuluje špecifický typ poznatkov, tie sú však získavané príbuznými postupmi“ (Novosád 2016, 9-10). Hoci jednotlivé disciplíny používajú termín „kultúra“ rôzne, možno akceptovať Novosádovo tvrdenie, „že fenomén kultúry tu slúži ako ‚interpretatný rámec‘, v ktorom si ostatné oblasti spoločenského diania hľadajú svoje miesto a svoj zmysel, v ktorom si vymedzujú vzájomné vzťahy“ (Novosád 2016, 19). So zreteľom na tento problém je zrejmé, že pojem kultúry postupne vytlačil z filozofického priestoru pojmy subjekt, duch, transcendentalizmus, vedomie, ktoré dominovali v 18. a 19. storočí (ak ich už celkom nenahradil). To, že napríklad aj problematika blaha je sprostredkovaná rozličnými faktormi kultúrnej povahy, vymykajúcimi sa ekonomistickému pohľadu, dokladá Palovičovej analýza Senovej interpretácie ľudského blaha, akcentujúca pojem spôsobilosti a sociálne fungovanie (pozri Palovičová 2012).

Neostrosť pojmu kultúry a rozmanité definície, s ktorými sa operuje vo výskumnej praxi jednotlivých disciplín vyústili aj do paradoxnej požiadavky, aby sa slovo „kultúra“ vyradilo zo slovníka, lebo nemá nijakú analytickú hodnotu. Tieto hlasy sa ozývajú z radov sociálnej a kultúrnej antropológie (napr. Chris Hann a Adam Kuper) (pozri Rada, de 2011, 253). Nie je bez zaujímavosti, že dnes práve tieto disciplíny orientujú svoje reflexie a skúmania medzi krajné póly, reprezentované jednak etnicitou, etnikom, jednak antropocentrizmom. Aj chápanie kultúry osciluje medzi týmito krajnými pólmi, pričom na jednej strane prostredníctvom kultúry vyjadruje špecifickosť ľudského druhu, to, čo nás odlišuje od iných biologických druhov, a na strane druhej prostredníctvom kultúry vyjadruje rozmanité formy sociálnej existencie, rozličné podoby bytia človekom. Napriek hlasom odmietajúcim aj samotný termín „kultúra“ považujeme pojem kultúry podobne ako pojem spoločnosti za silný ontologický pojem s metodologickým dosahom a významom v oblasti sociálnych aj humanitných vied.

Pojem kultúry v zrkadle stručnej historickej retrospektívy. Vzostup a kariéra pojmu kultúry sa datuje od osvietenstva, ktoré ho spojilo aj s postavením človeka vo svete a s ideou humanity, ľudskosti vôbec. Samozrejme, s fenoménom kultúry sa operovalo aj predtým, ale išlo skôr o spontánne, reflexívne netematizované používanie slova „kultúra.“

¹ Dobrým príkladom, ktorý ilustruje peripetie jedného pojmu, je idea pokroku, ktorá sa po kritike postmodernizmu potichu vytratila nielen z akademického filozofického diskurzu, ale aj zo slovníka bežnej komunikácie (pozri Krasnodębski 2006).

Z tejto perspektívy práve osvietenstvo začalo so systematickou analýzou kultúry ako zrkadla, prostredníctvom ktorého sa dozvedáme čosi podstatné nielen o iných vzdialených cudzích kultúrach, ale aj sami o sebe. V tomto kontexte treba pripomenúť, že Claude Lévi-Strauss pokladal J. J. Rousseaua za priameho priekopníka antropológie a etnológie, ktorý nielenže ich začlenil do sústavy poznania, ale odhalil a pochopil ambivalentnosť ľudskej výlučnosti. Tento aspekt je relevantný aj v súčasnosti, keď stúpenci sociobiológie a neodarvinistické iniciatívy a ich ideoví odporcovia polemizujú o biologických základoch správania, interakcií a inštitúcií, ktoré formujú ľudský svet, o pomere medzi vrodeným a získaným o vzťahu medzi biologickou a kultúrnou evolúciou.²

J. J. Rousseau nástojil na kontinuite ľudského a animálneho, pričom vychádzal zo súcitu k inému a zo stotožnenia sa s iným, dokonca mimoľudským, a akcentoval prírodu, aby v nej hľadal kľúč k uvažovaniu o spoločnosti. Jeho prístup k prírode zakladá a predvída, ako konštatoval 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 vystriedal stav, kde vládne egoizmus a vlastný prospech maskovaný zákonmi, mravmi a cnosťami. So vznikom spoločnosti došlo k trojakému prechodu: od prírody ku kultúre, od citu k poznaniu, od animálneho stavu k ľudskosti. To ale predpokladalo, že človek disponuje schopnosťou, ktorá ho ženie, aby tieto prekážky prekonal.

Rousseau ustavične opakuje, že touto schopnosťou je súcť s iným, nielen s príbuzným, susedom, krajanom, ale s ktorýmkoľvek človekom, a napokon so všetkým živými tvormi. Rousseau odmieta povinné identifikácie, nech už ide o identifikáciu istej kultúry s ňou samou, alebo o stotožnenie jedinca s rolou a sociálnou funkciou, ktorú mu kultúra nanucuje. Ak totiž akceptujeme ako fakt, že príroda vypudila človeka a kultúra ho utláča, Rousseau ukazuje, ako človek môže túto dilemu využiť vo svoj prospech a vyhľadávať spoločnosť prírody, aby v nej uvažoval o povahe spoločnosti. Toto myslenie je zaujímavé aj dnes, lebo jednak poukazuje na slabosť humanizmu, neschopného viesť človeka k cnostnému konaniu, jednak demaskuje ilúziu, ktorá spočíva v mýte o výlučnej dôstojnosti ľudskej prirodzenosti.

Osvietenské 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. Osvietenské chápanie kultúry nebolo len výrazom reflexie stretávania sa s inými, cudzími kultúrami; táto konfrontácia s inými kultúrami tu bola už pred osvietenstvom: napríklad francúzsky jezuita a misionár Joseph Francois Lafitau (1681 – 1740) opísal rodové zriadenie Irokézov a komparoval ho so sociálnym poriadkom starovekých národov, Julien Garnier (1643 – 1730), ktorý žil medzi kanadskými Hurónmi, tiež zaznamenal svoje pozorovania), ale táto reflexia sa

² Odlišnosť biologickkej evolúcie od kultúrnej sa venuje aj zaujímavá práca z pera Daniela E. Liebermanna, evolučného biológa (pozri Liebermann 2017).

objavuje aj vo vzťahu k vlastnej spoločnosti, nielen vo vzťahu k inému, inej spoločnosti a kultúre, je teda prejavom vnútornej zmeny, zmeny vlastnej identity. Osvietenstvo vyznávalo aj doktrínu lineárneho nepretržitého pokroku, ktorého zdrojom je poznanie. Tak to formuloval Antoine de Condorcet (1743 – 1794) v diele *Náčrt historického pokroku ľudského ducha*.

Náznaky prekročenia osvietenského chápania nachádzame u filozofa a historika Johanna Gottfrieda Herdera (1744 – 1803) v diele *Myšlienky k filozofii dejín*, v ktorom rozvinul hypotézu, že fyzická nedostatočnosť človeka v boji o existenciu je suplovaná špecifickým adaptačným nástrojom – kultúrou. Táto idea našla odozvu v myslení nemeckej filozofickej antropológie (A. Gehlen, H. Plessner), ktorá ju ďalej tematizuje a rozvíja.

Rozhodujúcu úlohu v evolúcii kultúry podľa Herdera zohráva tradícia, pomocou ktorej sa odovzdávajú dosiahnuté výsledky a ustavične sa ďalej vyvíjajú. Dejiny chápe ako neustály nárast humanity a kultúra je nástrojom rozvíjania ľudských schopností, pričom Herder videl práve v jazyku to, čo pozdvihlo človeka z animálnej ríše; kultúru ponímal ako univerzálny fenomén ľudskosti a inšpiroval tiež ideu pluralistického prístupu ku kultúre, hoci explicitne princíp plurality kultúr nesformuloval.

Jeho názory predstavujú syntézu, ktorá spája filozofický rozmer skúmania so špeciálnovedným, ale od 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 škôl filozofie života a filozofickej antropológie, a druhá vychádza z bádání historikov, ktoré v druhej polovici 19. storočia vytvára široké spektrum prístupov emancipujúcej sa etnológie, archeológie a fyzickej antropológie. Na sklonku osvietenstva reprezentuje ucelenú filozofickú koncepciu kultúry predovšetkým Kantov projekt. Kantovo rozlíšenie teoretického a praktického rozumu, rozdiely medzi rozumom a súdnosťou motivovali jeho názor, že kultúra je predovšetkým schopnosť človeka správať sa v súlade s cieľmi, ktoré si vytýčil. „Keď rozumná bytosť získa schopnosť vytýčiť si všeobecne nejaké ciele, je to kultúra“ (Kant 1975, 213). Kant zahrnul do kultúry hlavne morálku, ktorá určuje úroveň slobody, dosiahnutú v spoločnosti i jedincom, vedu, umenie, ale aj disciplínu a sebaobmedzovanie vypestované výchovou. Cieľom kultúrneho vývinu je mravne aj fyzicky dokonalá osobnosť. F. Novosád tvrdí, že kým Herder je predstaviteľom kolektivistickej a partikularistickej línie uvažovania o kultúre, Kant predstavuje univerzalisticko-individualistickú líniu. Univerzalizmus vychádza z predstavy, že sme si rovní ako bytosti obdarené rozumom, ktorý sa objektivizuje v mravnosti, poznaní (Novosád 2016, 14). Partikularizmus zase preferoval našu podmienenosť dobou a národom, pričom túto viazanosť si vždy neuvedomujeme, a tak jadrom kultúry nie je reflexia, ale expresia, náboženstvo a umenie. Ako upozorňuje Novosád, tieto dve línie sa vzájomne korigovali v mnohých polemikách, pričom Hegel a novokantovstvo, najmä jeho bádanská vetva, predstavujú pokusy o ich syntézu. Pre obidve línie bol charakteristický emancipačný étos, pokus oslobodiť človeka od obmedzení a predsudkov.

Na konci 19. storočia sa realizoval posun od Kantovej kritiky rozumu ku kritike kultúry, ktorá s a pokladá za „subjekt“ rozličných foriem vedomia. E. Cassirer vymedzuje

kultúru takto: „Ľudskú kultúru ako celok možno opísať ako proces postupného sebaoslobodzovania človeka. Jazyk, umenie, náboženstvo, veda, predstavujú rôzne fázy tohto procesu. V každej z nich človek odhaľuje a dokazuje novú silu – silu budovať svoj vlastný svet, svet ideálneho“ (Cassirer 1977, 363).

K typológii vymedzení kultúry. So zreteľom na filozofické a špeciálnovedné prístupy možno rozlíšiť axiologické, hodnotiace pojmy kultúry nadväzujúce na humanistické a osvietenské zdroje a filozofiu, ktoré pojem kultúry viaže na pozitívne hodnoty smerujúce k humanizácii a kultivácii človeka a progresívnemu vývoju spoločnosti. Potom sa do kultúry primárne zahrňujú umenie, literatúra, vzdelanosť, idey, duchovné hodnoty. Antropologické globálne chápanie kultúry však nelimituje kultúru na duchovné pozitívne hodnoty, ale za kultúru pokladá každý mimobiologický prostriedok, artefakt, prostredníctvom ktorého sa človek adaptuje na externé prostredie. Z antropologickej perspektívy vystupuje kultúra ako systém artefaktov, normatívnych sociokultúrnych produktov a ideí, zdieľaných, replikovaných a odovzdávaných členmi spoločnosti; je ňou všetko to, čo spadá pod spôsob života istej spoločnosti v istom čase a priestore. Z historického pohľadu k zrodu antropologického pojmu kultúry významne prispel nemecký historik Gustav Friedrich Klemm (1802 – 1867). Jeho chápanie kultúry je prototypom antropologických enumeračných definícií, ktoré eliminovali hodnotový a kultivačno-emancipačný aspekt pojmu kultúry a zamerali pozornosť na konkrétny stav a fázy nejakej kultúry (*Všeobecné kultúrne dejiny ľudstva* a *Všeobecné vedy o kultúre*). Na Klemma nadviazal anglický antropológ Edward Burnett Tylor (1832 – 1917) svojím dielom *Primitívna kultúra*, kde, poučený nemeckou Völkerkunde a historiografiou, urobil z pojmu kultúry nástroj skúmania sociokultúrnych javov, pričom kultúru vymedzil takto: „Kultúra alebo civilizácia je komplexný celok, ktorý zahŕňa poznanie, vieru, umenie, právo, morálku, zvyky a všetky ostatné schopnosti a obyčaje, ktoré si človek osvojí ako člen spoločnosti“ (Tylor, 1958, zv. 1, 1).

V antropológii sa uplatňuje aj redukcionistické chápanie, vyčleňujúce len istý výsek sociokultúrnej reality, ktorý výlučne patrí do rozsahu pojmu kultúry. Ide o smery dnešnej kognitívnej a symbolickej 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. V dvadsiatom storočí patrili k najvplyvnejším teóriám kultúry v rámci sociálnej a kultúrnej antropológie tieto paradigmy, ktoré sa sformovali do samostatných myšlienkových prúdov a škôl:

- koncepcia kultúry ako funkcionálneho systému (B. K. Malinowski);
- koncepcia kultúry ako štrukturalistického systému (C. Lévi -Strauss);
- koncepcia kultúry ako adaptívneho systému: kultúrna ekológia, kultúrny materializmus a nová archeológia (M. Harris, D. L. Clarke);
- koncepcia kultúry ako kognitívneho systému: etnoveda, etnosémantiky, kognitívna antropológia (B. Berlin, P. Kay);
- koncepcia kultúry ako symbolického systému: symbolická antropológia (W. V. Turner, M. Douglasová);

- koncepcia kultúry ako semiotického textu: interpretatívna antropológia (C. Geertz)
- koncepcia kultúry ako kaleidoskopickej reality – postmoderná antropológia a kultúrne štúdiá (Soukup 2004, 600).

Rozhodujúca je interpretácia rozsahu pojmu kultúry: na jednej strane máme koncepcie obmedzujúce kultúru na systém ideí, na sféru „ducha“, na druhej strane paradigmy redukujúce kultúru na adaptačný systém. Napriek veľkej diverzite sa objavujú aj snahy premostiť kognitívny a ekologický prístup ku skúmaniu kultúry. Kultúru rozhodne možno definovať rozlične: od jej vymedzenia ako spôsobu života až po vymedzenie, ktoré ju pokladá za vlastnosť správania a konania, vlastnosť, pre ktorú je rozhodujúca jej determinovanosť konvenciami. Tieto konvencie koordinujú naše aktivity, prostredníctvom konvencií formujeme naše sociálne vzťahy, naše činnosti, konvencie formujú naše správanie. K vplyvným teóriám v kontexte filozofickej antropológie patrí aj Freudova koncepcia, ktorá smerovala proti absolutizácii a preceňovaniu intelektu a racionálnych schém správania, proti verbalizovanej a ritualizovanej kultúre, v ktorej videl produkt silných nepodajných pudov, sublimáciu erosu, pudu života, a jeho kontrapunktu, pudu smrti, pričom kultúru pokladal za niečo nestabilné a prechodné a za kultúrotvorné mechanizmy pokladal práve procesy sublimácie (Freud 1989). Aj Huizingove výnimočné analýzy hry ako relevantného činiteľa kultúry obohatili filozofické videnie kultúrnych fenoménov, pričom Huizinga podobne ako Cassirer pokladal za hlavné pôvodné aktivity kultúrneho života jazyk, mýtus a kult (Huizinga 2016).

Napriek rozličným akcentom pri vymedzení pojmu kultúry a značnej ambiguite jej pojmu, ako aj kolísaniu medzi snahou „objaviť človeka s veľkým Č mimo, za, pod jeho zvykmi“ (C. Geertz) aj dnešné vedecké a filozofické uvažovanie a skúmanie kultúry a ľudskej prirodzenosti motivuje v mnohom úsilie naskicovať deliacu čiaru medzi tým, čo je *na 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 fenoménoch.

Ľudská prirodzenosť: medzi metafyzikou a prírodovedou. Ak berieme do úvahy pestré spektrum názorov na ľudskú prirodzenosť, ktoré reprezentujú nielen špeciálnovedné biologické a psychologické, ale aj náboženské, metafyzické, filozofické koncepcie môžeme teóriu ľudskej prirodzenosti chápať ako:

- implicitné metafyzické chápanie univerza a miesta človeka v ňom;
- v užšom zmysle ako teóriu ľudskej prirodzenosti, predstavujúcu odlišné všeobecné tvrdenia o ľudských bytostiach, spoločnosti a *conditio humana*;
- diagnózu typických defektov ľudských bytostí, z ktorých vyplýva to, čo je zlé v ľudskom živote aj v spoločnosti;
- preskripciu alebo ideál, ukazujúci, ako by mal vyzerat' dobrý život, ponúkajúci obvykle aj návod jedincom i ľudským spoločnostiam“ (Stevenson, Haberman 2004, 1-2).

Rivalizujúce teórie ľudskej prirodzenosti (ľudská prirodzenosť ako tabula rasa, ako stelesnenie prírodného ušľachtilého divoča, resp. duch v stroji, S. Pinker) 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 rovnako o Aristotelovi i o dnešných neodarvinistoch, že implicitne, ak už nie explicitne, artikulujú spojitosť medzi politickými doktrínami a chápaním ľudskej prirodzenosti, spojenie medzi otázkou, aké by mali byť politické inštitúcie, a otázkou, aké cnosti sú potrebné v politickom živote. Všetky koncepcie ľudskej prirodzenosti predkladajú aj normatívnu predstavu o dobre či sociálnom blahu, hoci sa jednoznačne o nich 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 v dnešných sociobiológov, keď analyzujú a vysvetľujú altruistické a agresívne správanie, ľudskú sexualitu, kooperáciu a konflikt a pod., ale aj v prácach z dielne kultúrnej a sociálnej antropológie, formulujúcej univerzálie, napr. jazyk, morálku, slobodnú vôľu, 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 jedincom ľudského druhu naprieč kultúrami a dejinami stelesnením sociálnej a kultúrnej evolúcie, ktorá produkuje univerzálie jazyka a správania, ale aj hlbšie mentálne univerzálie.

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 vystúpil proti pozitivizmu v antropológii, pričom nadväzuje na semiotické vymedzenie kultúry, 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 „návrat k prírode“. Lebo aj k takému postoju môže dospieť iba tým, že konkrétne kultúru vzťahuje na svoje hodnotové idey a pokladá ju za „príliš ľahkú“ (Weber 1983, 76-77).

A Geertz konštatuje v úsilí prekonať eklekticismus a difúznosť ponímania kultúry, ktoré sa manifestuje aj v diele Clyda Kluckhohna *Mirror of Man*, pokladanom za štandardný úvod do antropológie: „Domníva sa, spoločne s Maxem Weberom, že človek je zvieratovo zaväšený do pavučiny významu, ktorou si samo upredlo, považujú kultúru za tyto pavučiny a její analýzu tudíž nikoli za experimentální vědu pátrající po zákonu, nýbrž za vědu interpretativní, pátrající po významu“ (Geertz 2000, 15).

Kultúru teda nenájdeme v neviditeľných štruktúrach mysle ani vo vzorcoch správania, ale v symbolických systémoch, ktoré sa nachádzajú mimo ľudského tela; kultúra spočíva

v správaní a konaní, ktoré sú regulované významom. To určuje aj podstatu ľudskej existencie. V intenciách Geertza je teda najlepšou stratégiou antropológie integrácia rozličných teórií a pojmov, aby sa dospelo k integrálnemu obrazu človeku.

„Ve snaže zahájit takovou integraci ze strany antropologie a dosáhnout tak přesnějšího obrazu člověka 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“ (Geertz 2000, 57).

Napriek kritike, a to 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, zahrnujúci zhustený opis (thick description), prevzatý od G. Rylea, 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.

Tento prístup, ako a zdá, umožňuje asimilovať nové poznatky z okruhu umelej inteligencie, neurovied, evolučnej genetiky, lebo poníma kultúru v zmysle programu ako návodu na činnosť. Takýto pohľad signalizuje aj závažnú skutočnosť, že privilegium ľudskosti nemožno spájať a viazať na jednu rasu, kultúru či spoločnosť. Treba mať na zreteli, že nijaká časť ľudstva nedisponuje univerzálnymi receptmi na život, ktoré by boli akceptovateľné pre všetkých ľudí, a 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 tak trochu scholastický spor o vrozenom a získanom v ľudskom správaní. Aj v psychológii, najmä v klinickej a experimentálnej, silnejú hlasy tvrdiace, že biológia v 21. storočí pohltnie psychológiu. Nové impulzy na diskusiu o vrozenom a získanom v ľudskom správaní prišli z evolučnej a molekulárnej genetiky a bioetiky. Tieto disciplíny nastolili aj otázku reformulovania pojmu ľudskej prirodzenosti so zreteľom na umelo vytvorené formy života. Prispeli k tomu aj inovácie, ktorí 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 nastoľujú problém, či ľudský druh disponuje nejakým špecifickým morálnym zmyslom, a pokiaľ áno, aký má tento zmysel 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 a genetického inžinierstva. So zreteľom na tieto nové fakty vyznievajú v súčasnosti mimoriadne znepokojivo Foucaultove analýzy a úvahy o procedúrach a technikách biomoci, ktorá kontroluje život od 17. storočia a rozvíja sa v dvoch podobách: ako kontrola, podrobenie a disciplína tela a ako regulatívna kontrola populácie, zapojenie životných procesov ľudského druhu do „rádu vedenia a moci“. „Byl li nastolen problém človeka – v jeho jedinečnosti živého tvora a v jedinečnosti jeho vzťahu k jiným živým tvorům –, je to důvod hledat nový modus vztahu dějin a života v této dvojí pozici života, která jej klade vně dějin jako jejich biologické okolí a do nitra lidské dějinnosti, prostoupené jejími technikami vědení a moci“ (Foucault 1999, 166-167).

Rok 2008 bol Európskou komisiou vyhlásený za rok interkultúrneho dialógu, ktorý mal priniesť presadenie mnohých strategických priorít EÚ. Téma interkultúrneho dialógu zahŕňovala mnoho oblastí: od posilnenia mobility pracovnej sily cez zintenzívnenie obchodnej výmeny, kultúrnej interakcie, formovanie občianstva EÚ, celoživotné vzdelávanie, audiovizuálnu politiku až po nástroje na elimináciu rozličných podôb diskriminácie a rasizmu. Interkultúrny dialóg mal posilniť angažovanosť štruktúr EÚ vo veci solidarity, ľudskej dôstojnosti, slobody a spoločných hodnôt demokracie a právneho štátu. Pri pohľade na konkrétnu realitu sa však ukazuje, že občania EÚ mnohé z iniciatív aj oného roku interkultúrneho dialógu pokladajú za neživotné abstraktné konštrukty, ktoré nemajú dopad na ich konkrétny život. Hoci idea zjednotenej Európy nevyhnutne predpokladá reflexie a skúmanie historických aj antropologicko-kultúrnych kontextov, nenachádza cestu dovnútra diskurzu integrácie, v ktorom dominujú ekonomické a politické zretele. Výzvy globalizácie a postmodernizmu s jeho skepticizmom, multikulturalizmom, entnocentrizmom a relativizmom nanovo oživilo rozličné pokusy definovať postavenie človeka so zreteľom na nové koordináty vedy, techniky a kultúry a so zreteľom na biologickú a kultúrnu evolúciu. V tejto súvislosti sa na intelektuálnu scénu vrátila aj filozofická antropológia.

Návrat filozofickej antropológie a integrácia Európy. Osobitne treba podčiarknuť to, čo som načrtla v úvode, totiž že signifikantným rysom dnešnej situácie v sociálnych vedách je primát kultúry, nech už ide o otázky demokracie, vedy, alebo politiky. Práve kultúra, nech už je jej pojem akokoľvek difúzny, je interpretačným rámcom takých navzájom vzdialených disciplín, akými sú dejiny a metodológia vedy a počítačová lingvistika. Aktuálnosť pojmu kultúry ako súčasť explanácie a interpretácie je očividná tam, kde sa snažíme objasniť konflikty dnešného sveta (nech ich už objasňujeme ako ekonomicky ako zápas o zdroje, politicky ako zápas o nadvládu a moc, alebo ako kultúrno-civilizačné

hodnotové konflikty ako nezamýšľané dôsledky konania (Novosád 2014, 157-161). 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 vo vzťahu k vlastnej identite, presadzovanie práva na inakosť a vlastný životný štýl, zápas o uznanie vlastnej svojbytnosti a interpretácie sveta. Práve toto permanentné vyrovnávanie sa s inakosťou, ako upozorňuje aj F. Novosád, patrí nolens-volens k fundamentálnej skúsenosti európskeho človeka (Novosád 2016, 103-120). 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 indiferentnou ko-existenciou svojho a cudzieho, otázky univerzálnosti ľudských práv, hodnotového pluralizmu a právneho univerzalizmu, ako aj idea európskeho občianstva však zoči-voči realite životného sveta Európanov zostávajú neživotnými abstrakciami. Sčasti to súvisí s tým, že politické ciele a prevažne ekonomické a geopolitické vymedzenie a chápanie pojmu Európy v dokumentoch EK aj národných politík jednotlivých členov prevažuje. Je však zrejme, 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, ako aj účinkami globalizácie práve tento aspekt nadobúda čoraz väčší význam. Tento prístup utvára priestor aj na 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 sebaučnanie 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 zaznamenať. Je však otázne, čo môže ponúknuť filozofická reflexia konkrétneho životného sveta a kultúrno-historického kontextu európskych ľudí, ich predstáv o sebe samých v konfrontácii so zmenami, ktoré so sebou prináša ekonomická, politická a kultúrna globalizácia na jednej strane a výzvam spojeným s novými politickými a mocenskými pomermi postmodernity s jej akcentom na etnocentrizmus, multikulturalizmus, relativizmus a skepticizmus na strane druhej. A to aj napriek tomu, že 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 diverzifikovanoosti 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, M. Scheler, H. Plessner, E. Rothacker, H. Jonas, a i),³ pričom by sa prekonali tradované schémy a rozvinuli konceptuálne nástroje aplikovateľné vo sfére interkultúrnej spolupráce. To však nepochybne vyžaduje nadviazať na pokusy vyrovnat' 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 jednoznačný. Nerozlučnou súčasťou skúmaní a úvah o kultúre sú snahy jasne artikulovať a opísať, čo to znamená byť človekom. Práve pojem kultúry, napriek svojej neostroti určuje človeka a ľudskú existenciu v protiklade k ich animálnej prírodnej existencii.

Záver. Sociálne aj humanitné vedy nazhromaždili dostatočné množstvo materiálu potvrdzujúceho rozmanitosť, diferencovanosť a pluralitu kultúry. 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 alebo psychologicky, neurologicky zakotvené ahistorické nadčasové univerzálne príznačné pre človeka vedie podľa mojej mienky do slepej uličky; lebo ich počet sa ľubovoľne mení a rastie podľa poznatkov empirických vied, najmä evolučnej psychológie, evolučnej biológie a antropológie. Lenže podstatu problému, t. j. premenlivosť foriem ľudskej existencie, rozmanitosť kultúrno-sociálnych identít, ktoré sa výrazne líšia od našej vlastnej, ani homogénnosť ľudskeho rodu táto cesta nerieši. Práve tento rozmer problematiky vzťahu ľudskej prirodzenosti a kultúry je rozhodujúci, pokiaľ ide o skúmania človeka, pluralitu jeho existenčných foriem a činností: od opisu fungovania synapsí až po deskripciu správania, činnosti a jej výtvorov, hlavne inštitúcií, ktoré tvoria pôdorys sociálneho sveta a pozadie interakcií a komunikácie, ktorá sa nemusí diať len na úrovni kontaktu zoči-voči. Nejde o to, udržiavať a umelo oživovať lokálne tradície, vlastné formy života a prežívania a zubami nechtami sa držať minulosti, ktorej formy aj obsah sú v súčasnosti ohrozované unfikačnými tendenciami tak výrazne ako nikdy predtým. 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 vnímaní vlastnej kultúry a spoločnosti.

„Lidstvo se neustále potýká se dvěma 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

³ O vývoji filozofickej antropológie pozri napríklad (Ritter 1971, 362-374).

jediný z obou 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“ (Lévi-Strauss 2007, 324). Naša prirodzenosť nie je ani tabula rasa, ani nie sme vo svojej podstate ušľachtilým divochom alebo duchom v stroji, aby som stručne pripomenula tri základné koncepcie ľudskej prirodzenosti. Povaha človeka, jeho ľudskej existencie, otázky typu Kto sme ako druh?, Čo z nás robí ľudí?, Naozaj utvárame svoje životy?, Čo znamená byť morálny? – to sú otázky, na ktoré veda a filozofia len postupne nachádzajú parciálne odpovede; dnes už azda s vedomím toho, že sa treba vyhnúť pasci indeterminizmu aj mechanistického determinizmu, značne neproduktívnym dichotómiám *vrodené vs. naučené, prostredie vs. dedičnosť*. Pojem kultúry nemožno nahradiť nijakým iným pojmom, napríklad presvedčením, tradíciou, technológiou, praktikami a pod., lebo postihuje špecifickú situáciu ľudskej existencie a utváranie sociálnej ontológie, ktorá síce nie je protiprírodná, ale zároveň prírodné bytie transcenduje; hoci ho nemožno pokladať za nástroj pomocou ktorého prenikneme ku všetkým druhom fenoménov dokonca ani nie ku všetkým sociálnym fenoménom, ale len k tým, ktoré majú normatívny charakter a spočívajú ma konvenciách a pravidlách. Pojem kultúry však nemôže slúžiť na legitimizáciu čohokoľvek, rozličných prejavov anómie a excesov sociálneho poriadku, čoho sme neraz svedkami.

Literatúra

- ANTWEILER, CH. (2009): *Heimat Mensch. Was uns alle verbindet*. Hamburg: Murmann Verlag.
- CASSIRER, E. (1977): *Esej o človeku*. Bratislava: Pravda.
- DIÁZ de RADA ANGEL (2011): The Concept of Culture as an Ontological Paradox. In: *The Sage Handbook of The Philosophy of Social Science*. Ed. By Ian C. Jarvie and Jesús Zamora-Bonilla. London: Sage Publication Inc.
- DUPRÉ, J. (2001): *Human Nature and the Limits of Science*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- FOUCAULT, M. (1999): *Vůle k věděni, Dějiny sexuality I*. Praha: Hermann synové.
- FREUD, S. (1989): Nespokojenost v kultuře. In: *O člověku a kultuře*. Praha: ODEON.
- GEERTZ, C. (2000): Dopad pojetí kultury na pojetí člověka. In: *Interpretace Kultur. Vybrané eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- HUIZINGA, J. (2016): O hraniciach hry a vážnosti v kultúre. In: *Kultúrnohistorické eseje*. Bratislava: Európa.
- HUNTINGTON, S. P. (2001): *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publisher.
- KRASNODĚBSKI, Z. (2006): *Zánik myšlenky pokroku*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- LAJČIAK, J. (2007): *Slovensko a kultúra*. Bratislava: Q111.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2007): *Strukturální antropologie-dvě*. Praha: Argo.
- LIEBERMAN, D. E. (2017): *Příběh lidského těla. Evoluce, zdraví a nemoci*. Praha: Jan Melvil.
- NOVOSÁD, F. (2016): *V zrkadle kultúry*. Bratislava: IRIS.
- NOVOSÁD, F. (2014): Čo? Ako? Prečo? Sociálna teória v otázkach a odpovediach. Bratislava: Hronka.
- PALOVIČOVÁ, Z. (2012): K Senovej interpretácii ľudskeho blaha. *Filozofia*, 67 (7), 570-581.
- RITTER, J. Hg. (1971): *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 1: A-C* Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, S. 362-374.

- SEDOVÁ, T. (2009): Ist kulturelle Erfahrung übertragbar? In: *Europäische Menschenbilder*.
H. B. Gerl-Falkowitz, S. Gottlöber, R. Kaufmann und H. R. Sepp (Hg.).Dresden: Thelem.
- SOUKUP, V. (2004): *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum.
- STEVENSON, L./ L./HABERMAN. L. DAVID. (2004): *Ten Theories of Human Nature* New York-
Oxford: Oxford University Press, pp-1-2)
- TYLOR, E. D. (1958): *Primitive Culture*. New York: Harper,
- VÁROSS, M. (1991): *Úvahy v samote*. Bratislava: Bradlo.

Táto štúdiá vznikla v rámci grantu VEGA č. 2/0017/16 *Fenomén kultúry vo filozofickej reflexii*.

Tatiana Sedová
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava 1
Slovenská republika
e-mail: tanasedova@gmail.com