

Emil Višňovský  
KVS BK SAV

## 1. Kontext témy

Môj príspevok vychádza z témy nášho súčasného filozoficko-psychologického grantového projektu VEGA č. 2/7208/20 s názvom „Myseľ a kultúra (osobná identita a jej sociokultúrne pozadie)“, ktorý sme začali v KVS BK riešiť od januára 2000. Tento projekt nadväzuje na náš predošlý projekt VEGA č. 2/2047/97 „Problém mentálneho: filozoficko-psychologické skúmania“ Chcel by som preto v stručnosti zhrnúť výsledky, ku ktorým sme v rámci tohto prvého projektu dospeli.

1

1. Filozofi skúmali mentálne najprv ako dušu, potom ako myseľ a vedomie (a napokon aj ako nevedomie). Vlastná filozofia mysle je produktom karteziánskej filozofie a aj súčasná filozofia mysle sa vymedzuje voči nej. To, na čom sa väčšina filozofov mysle zhoduje, sú hlavné znaky mentálneho: vedomie ako subjektívna skúsenosť a intencionalita ako zameranosť mysle na predmet. Pod vplyvom naturalizmu mnohí preferujú spojenie myseľ/mozog ako jeden pojem. Je teda celkom možné, že mentalistický slovník pre vedecko-poznávacie účely nebudeme potrebovať, pretože ho nahradí exaktnejší slovník prírodných vied; a že ani slovo "myseľ" pre tieto účely nebudeme potrebovať, pretože nič nereprezentuje a je to len metafora. Iná vec je, že mentalistického slovníka sa sotva zbavíme v našej každodennej, tzv. ľudovej psychológii, vrátane mnohých druhov psychoterapie a tzv. filozofického poradenstva, ktoré sa odborne zaoberajú bežnými životnými problémami filozofických i psychologických „laikov“.

2. Súčasný stav riešenia problému mentálneho v celom rade vedeckých disciplín naznačuje, že jeden z „večných“ filozofických problémov sa pretransformoval na empirický problém. Problém „vnútorného“, záhadného, nevysloviteľného nadobudol podobu vedou uchopiteľného problému. Teoretický a empirický výskum zároveň dokladá, že tým najtvrdším orieškom skúmania mentálneho je problém *vedomia* a *vedomej skúsenosti*. Mnohé teórie signalizujú perspektívnosť naturalistického vysvetlenia „vnútorného“. V procese skúmania mysle a vedomia okrem „obratu k vede“ zohral významnú rolu „obrat k jazyku“. Proces vyčisťovania jazyka, ktorý napomáha odbúraniu mnohých filozofických problémov, naplno rozvinula metodológia rôznorodých teórií filozofie mysle. Jej prínos spočíva predovšetkých v tom, že zväčšuje argumentatívnu funkciu

---

<sup>1</sup> Podrobnejšie pozri: Višňovský E., Popper M., Plichtová J., et al.: Problém mentálneho: filozoficko-psychologické . (Human Communication Studies, Volume 5, CD-ROM.) Bratislava, KVS BK SAV, 1999.

jazyka a na nej založené filozofovanie. Progres v oblasti vedeckého skúmania mentálneho však naďalej nie je možný bez úzkej spolupráce vedy a filozofie.

3. Najnovšie trendy v anglo-americkéj filozofii vedomia poukazujú na dva základné prúdy, ktoré viedli k znovuoživeniu skúmania vedomia vo vede i jeho tematizácii vo filozofii: bol to jednak rozvoj kognitívnych vied, psychológie a počítačových vied, jednak anti-redukcionistické prístupy vo filozodii mysle, najmä funkcionalizmus. Funkcionalizmus sa s istými obmenami javí ako stále najpopulárnejší názor v oblasti filozofie mysle, napriek tomu, že sotva stačí na vysvetlenie tzv. "prístupového" a "fenomenálneho" vedomia. Kľúčovým problémom súčasnej filozofie vedomia je však vysvetliť, ako sú možné kválie, čo je len iný termín pre problém subjektívnej skúsenosti. Súčasná filozofia vedomia je poznačená práve bojom o určenie povahy kválií. Existujú tri základné druhy odpovedí na otázku po povahe kválií. Sú to eliminatívny, fenomenálny a reprezentacionistický prístup. Eliminativizmus je názor, podľa ktorého sú kválie neobhájiteľným filozofickým výmyslom. Fenomenalistický prístup sa nachádza na opačnej strane spektra: všetci fenomenalisti sa spoločne nazdávajú, že fenomenálne vedomie sa vymyká z obrazu, ktorý nám ponúka súčasný materialistický pohľad na svet a navrhujú rôzne metódy, ako ho do obrazu sveta zakomponovať. Reprezentacionisti stoja zhruba na pol ceste medzi eliminativistami a fenomenalistami. Tvrdia, že problém kválií je vážny, odmietajú však kvôli nemu meniť fyzikálny obraz sveta alebo deklarovať koniec epistemológie mysle. Namiesto toho tvrdia, že fenomenálne kvality sa dajú vysvetliť podobne ako nejaké iné, známejšie kvality. Kválie nie sú prípady nejakých nových entít, ktoré treba začleniť do metafyziky, ale len pojmové označenia veľmi zložitých prípadov jednoduchších entít. Takáto situácia najviac vyhovuje Danielovi Dennettovi, ktorý už dávno považuje uvedenú diskusiu za mrhanie časom. Dennett od konca 60. rokov uvažuje o úplne odlišnom modeli vedomia, ktorý ho zaradil do tábora eliminativistov. Odmietá totiž čosi také, ako problém vedomia. Podľa neho je tento problém dedičstvom kartezianizmu a ide o klasický príklad nafúknutého problému. Výskum mozgu a etológie nám v tomto ohľade poskytnú lepšie prostriedky, než ktorýkoľvek myšlienkový experiment filozofov.

4. Súčasné dominantné prístupy ku skúmaniu mysle (predovšetkým v psychológii, ale na širšom pozadí humanitných a kognitívnych vied) na jednej strane odhaľujú rôzne redukcionistické výskumné programy mysle používané najmä v kognitívnych vedách, ktoré sú zamerané prevažne na neurofyziologické a komputačné procesy mozgu. Na druhej strane upriamujú pozornosť na stratégie skúmania **mysle skôr z hľadiska jej vedomých, jazykovo a kultúrne utváraných obsahov**. Poukazuje sa na rozdielnosť týchto prístupov v rovine ontologickej, epistemologickej, metodologickej, aj praktickej (resp. prakticko-terapeutickej), pričom každý z týchto diskurzov má svoje opodstatnenie pri riešení

konkrétnych výskumných cieľov. Ukazuje sa, že tak z teoretického, ale napr. aj z prakticko-terapeutického hľadiska bude užitočnejšie považovať tieto typy diskurzov radšej za komplementárne než za protichodné, aj keď pri dnešnej úrovni poznatkov o človeku zostávajú rozdielne ontologické a epistemologické východiská ku skúmaniu mysle zatiaľ nezmieriteľné.

5. Tradičný kognitivistický pojem mentálnych reprezentácií treba konfrontovať s pojmom sociálnych reprezentácií. Teória sociálnych reprezentácií, podobne ako diskurzívna psychológia a sociálny konštrukcionizmus argumentuje v prospech **socio-kultúrnej podstaty myslenia**. Kým kognitívna psychológia vychádza z predpokladu, že poznanie je „produktom“ mentálnych štruktúr a procesov, odohrávajúcich sa v mozgu, východiskovým predpokladom sociálnych reprezentácií je, že poznávanie je spolu-utvárané, resp. spolu-konštruované v konkrétnej interakcii, v konkrétnom spoločenskom kontexte. „Vlastníkom“ poznania nie je jednotlivec, ale mikro- alebo makro-spoločnosť. Bez spoločného poznania by nemohlo dôjsť k žiadnej spoločnej činnosti. Spoločný význam v spoločnej činnosti jednak vzniká a jednak spoločná činnosť spoločný význam predpokladá. Jazyk je z hľadiska sociálnych reprezentácií zaujímavý predovšetkým ako nositeľ poznania a kultúrnych významov. Kým v kognitívnej psychológii sa rozlišuje medzi procesom a obsahom, medzi procesom myslenia a poznaním, teória sociálnych reprezentácií argumentuje, že proces myslenia nie je nikdy obsahovo prázdny procesom, ale vždy je myslením o niečom, teda poznávaním niečoho. Preto sa v rámci teórie sociálnych reprezentácií študuje poznanie v jeho genéze ako zmena obsahu, formy a štruktúry. Daný spoločenský, kultúrny a historický kontext nie je externým prostredím, v ktorom myslenie „prebieha“, ale samo myslenie sa v ňom konštituuje.

6. Klasickí pragmatisti vytvorili anti-karteziánsku koncepciu mysle a vedomia, keď zdôrazňovali ich procesualnosť, funkcie, ukotvenosť v prírodnej i sociálnej evolúcii. Súčasní neopragmatisti po lingvistickom obrate predložili celý vejár koncepcií od behavioristickej, cez naturalistickú, funkcionalistickú až po eliminativistickú. Pragmatizmus už nehovorí o mentálnom ako o čomsi vnútornom a nepotrebuje už karteziánsky pojem mysle na vysvetľovanie jazyka a významu, človeka a jeho správania. Súčasný pragmatizmus už nezaujíma karteziánsky problém vzťahu mysle a tela, ale post-karteziánsky problém vzťahu jazyka a sveta.

7. Existuje spoločný predpoklad rôznych disciplín, vrátane filozofie, umelej inteligencie a dokonca aj feminizmu, že ľudská myseľ nie je rodovo (pohlavne) podmienená. Najnovšie výskumy však ukazujú, že pôvodná, teda rodová deľba práce vytvorila a následne posilnila zodpovedajúce „silné“ a „slabé“ stránky

myšlienkového procesu u oboch pohlaví. Sexuálne podmienené rozdiely v správaní sú evidentné u mnohých živočíšnych druhov. Ak však zoberieme do úvahy problém odlíšenia účinkov biologického „jadra“ a historických podmienok, je zrejmé, že zovšeobecňovať výsledky týchto výskumov je nebezpečné. V istom období boli napríklad ženy považované za jediné obeť hystérie; odtiaľ pochádzajú aj etymologické asociácie medzi termínom na pomenovanie tejto poruchy a zvláštnosťou ženského orgánu, maternice. Dnes sú psychológovia naklonení považovať hystériu za dôsledok sociálnej represie. Tzv. psychológia žien sa rozvíjala ďalej v opozícii voči Freudovej psychoanalýze a impulz k nej dala práca S. de Beauvoirovej. V súčasnosti ide o spor medzi psychologickým esencializmom a sociálno-kultúrnym konštrukcionizmom. Esencialisti hovoria o ženách „vôbec“ (alebo za ženy „vôbec“) a prisudzujú im isté vlastnosti, odlišné od psychických vlastností muža, považujú ich za rodovo určenú „podstatu“ žien. Konštrukcionisti viac či menej jasne postulujú a analyzujú spoločensko-kultúrne „vyprodukovanú“ psychickú vybavenosť žien. Každý z týchto prístupov má svoje filozofické úskalia, a preto aj ich protikladnosť možno chápať relatívne. Navyše, je tu ešte množstvo otvorených otázok, na ktoré uspokojivo zatiaľ neodpovedá žiadna koncepcia.

8. Koncept „filozofického poradenstva“ chápe filozofiu ako „osobnú životnú filozofiu“, teda ako súčasť mentálneho obrazu sveta a personálnej stratégie individua v jeho interakciách so sociokultúrnym prostredím. Praktický terapeutický vplyv filozofie na mentálne zdravie človeka je možný dvoma cestami: priamo (prostredníctvom tzv. filozofického poradenstva) a nepriamo (prostredníctvom rôznych smerov psychoterapie). Psychoterapie, ktoré prisudzujú (z hľadiska udržania mentálneho zdravia, integrity a duševnej rovnováhy) dôležitú rolu aj životnej filozofii individua, venujú potrebnú pozornosť filozofii i v psychoterapeutickej teórii i v samom psychoterapeutickom procese. Napr. integratívna psychoterapia manželov Knoblochovov adaptuje na tieto účely koncept mentálneho z logického pozitivizmu. Podľa toho filozofia vedy poskytuje základnú orientáciu nielen pri budovaní teórie psychoterapie, ale aj pri vytváraní našej psychickej "konzistencie" a pri terapeutickou odstraňovaní "patologického miesta" v mentálnej štruktúre individua. Emocionálna štruktúra človeka, ktorá obsahuje narcistickú tendenciu, spôsobuje, že človek má sklon vnímať sa ako centrum sveta alebo ako jeho najdôležitejšia zložka. Reálny svet však funguje podľa iných pravidiel, preto narcistická tendencia môže človeku brániť orientácii vo svete, motivovať neadekvátne správanie, vyvolávať existenčné problémy a spôsobovať jeho osobnostnú dezintegráciu. Jediným liekom proti narcistickej tendencii je teda vedecký obraz skutočnosti. Keďže vývoj vedy oslabuje narcistickú tendenciu v človeku, má ozdravný psychoterapeutický význam. Dejiny vedy sú dejinami "ustupujúceho narcizmu", pretože vedecké poznanie permanentne znižuje sebahodnotenie človeka.

Za najdôležitejší výsledok nášho úsilia v rámci spomínaného projektu pokladáme kritickú konfrontáciu s tradičnou mentalistickou paradigmou vo filozofii i psychológii a náčrt alternatívneho prístupu k mentálnemu (mysli a vedomiu), ako i poznanie, že problém mentálneho môže byť v podstate produktom toho, ako o ňom hovoríme (napr. karteziánskeho diskurzu o mysli). Ak pod mentálnym nemáme rozumieť len špecifické procesy v mozgu, ale aj obsahy, ktorými mozog človeka narába (mentálne obsahy), pre koncepciu mentálneho nestačí iba skúmanie mozgu. **Mentálne obsahy majú sociokultúrny pôvod a neexistujú bez jazyka.** Na tomto základe sme koncipovali náš súčasný projekt skúmania. Schopnosť (potencia, dispozícia) človeka myslieť, cítiť a konať je daná jeho prirodzenou biologickou konštitúciou ako živej bytosti s fyzickým telom, ktorej funkcie riadi immanentný systém CNS (mozog). Vedomie je zasa unikátna subjektívna a intencionálna stránka mysle. Myseľ je teda prirodzená (psychická, mentálna) vlastnosť takejto bytosti, zabezpečujúca jej fungovanie v jej životnom prostredí. Súčasťou tohto prostredia však nie je len príroda, ale aj kultúra — ľudská myseľ je nielen adaptívna, ale aj kreatívna a produktívna (konštruktívno-deštruktívna) vo vzťahu k prírode.

**Aký je však vzťah medzi mysl'ou a kultúrou?** Aký je vzťah medzi vedomím a jazykom? Ako sa myseľ podieľa na utváraní a transformácii kultúry? Ako ľudia myslia (cítia a konajú) a prečo myslia práve tak, ako myslia? Ak je myslenie (mentálne) v najširšom zmysle funkciou a produktom mysle (nie však ako špecifického mentálneho orgánu, ale ako vlastnosti určitým spôsobom konštituovanej ľudskej bytosti v jej interakciách s prostredím), odkiaľ pochádzajú „obsahy mysle“ a prečo sú práve také, aké sú? Ak je človek zvláštna fyzická bytosť, t. j. taká, o ktorej možno povedať, že má aj mentálny alebo duševný život, čo tvorí identitu tejto bytosti? Odkiaľ pochádza táto osobná identita a kde sú jej zdroje (korene)? Ako súvisí osobná identita človeka s jeho sociokultúrnym prostredím? Aký je kto človek (akí sme my všetci?) a prečo sme takí, akí sme?

Našou kľúčovou hypotézou pri hľadaní odpovedí na tieto otázky je, že najsignifikantnejším faktorom utvárania obsahov mysle i štýlov myslenia, teda aj osobnej identity ľudského individua, je kultúra. Preto sa sústreďujeme na preskúmanie väzieb medzi mysl'ou a kultúrou v najširšom zmysle, na filozofickú analýzu osobnej identity v jej interakcii so sociokultúrnou identitou. Tento sociokultúrny smer skúmania (alebo „sociokultúrna paradigma“) berie myseľ ako (prírodnú) danosť a sústreďuje sa najmä na také problémy ako: a) obsahy mysle, b) jazyková komunikácia, c) sociokultúrne formy života. Psychológia tu vystupuje ako sociálna veda. Predpokladá sa, že myslenie ako „vnútorný“ mentálny proces je buď interiorizáciou vonkajšieho diskurzu, alebo že medzi nimi existuje aspoň podstatná analógia (mentálna reprezentácia je vlastne sociálna reprezentácia), resp. že obsahy myslenia sa nevytvárajú v mentálnych procesoch prebiehajúcich

v hlave izolovaného individua, ale sú konštruované v dialógoch a komunikácii. Skôr než na otázku, ako funguje individuálny ľudský organizmus, sa tento výskum sústreďuje na otázku, ako funguje človek ako komplexná bytosť, ktorá je v interakcii (komunikácii a kooperácii) s ostatnými ľuďmi v ľudskom svete – kultúre, spoločnosti, civilizácii. V centre pozornosti sú potom najmä spôsoby hovorenia o veciach (diskurzy, slovníky kultúry), ideológie a systémy presvedčení tak, ako sú fixované a komunikované v prostriedkoch a procesoch jazykovej a sociálnej komunikácie vôbec.

Filozoficko-psychologické skúmanie kultúry je dnes súčasťou nového širokého smeru, tzv kultúrnych štúdií (Geertz 1973/2000, Sperber 1996, Hall 1997, Jameson 1998) a je v centre pozornosti najmä tých myšlienkových prúdov, ktoré sa označujú za postmodernistické, resp. sú nimi ovplyvnené (Connor 1997). V rámci týchto smerov sa rozpracúvajú nové prístupy k tradičným otázkam filozofie a psychológie, prehodnocujú sa tradičné osvietencko-modernistické koncepty, čím sa otvárajú nové a zaujímavé pohľady aj na individuálnu a každodennú psychológiu človeka, jeho životnú filozofiu a osobnú identitu. Preverujú a potvrdzujú sa aj niektoré staršie prístupy zo sociálnej psychológie (Mead 1934, Joas 1996) alebo zo sociológie poznania (Berger a Luckman 1966/1999) o fundamentálnosti sociokultúrnej ukotvenosti človeka. Takéto skúmanie sa významne premieta nielen do všeobecnej antropológie (Todorov 1998), ale aj formulovania prístupov (v rámci politickej filozofie a politickej psychológie) k riešeniu problémov multikulturality (t. j. problému spolužitia a komunikácie viacerých, resp. rozdielnych kultúr) a kultúrnych konfliktov v globalizujúcom sa súčasnom svete (Said 1994, Taylor 1994). Jedným z centrálnych konceptov sa ukazuje byť **koncept kultúrnej identity** (Hall, du Gay 1997), pretože aby sme úplne pochopili samých seba, každý z nás musí pochopiť a reflektovať svoje psychologické a sociálne ukotvenie v rámci špecifickej komunity, ktorá interpretuje život v termínoch svojej konkrétnej a partikulárnej kultúry (Loughney 1998). Aj u nás sa už urobili viaceré výskumy aj teoretické interpretácie niektorých otázok kultúrnej identity (Bačová 1998), na ktoré je možné nadväzovať v úsilí o jej reflexiu. Vzhľadom na otázky, ktoré nás v terajšej etape nášho filozoficko-psychologického skúmania zaujímajú, prechádzame vlastne **od filozofie mysle k filozofii kultúry a od psychológie koncipovanej ako prírodná veda k psychológii ako socio-humanitnej vede**. Aj keď nechceme a nemôžeme ignorovať poznatky prírodných, predovšetkým biologických vied (najnovšie genetiky) o prírodnej evolúcii, naším vedeckým pozadím, z ktorého čerpáme a o ktorý sa opierame, je predovšetkým antropológia (kultúrna a sociálna) a poznatky o kultúrnej evolúcii. Naším cieľom je, najvšeobecnejšie povedané, príspevok k psychologickému poznaniu a filozofickej koncepcii človeka.

Teraz môžem pristúpiť niekoľkými poznámkami k vlastnej téme príspevku.

## 2. Formulácia problému

Ešte raz: v čom vlastne spočíva problém? Tradične sa v skúmaní človeka a v interpretácii jeho správania predpokladá buď, že jeho prirodzenosť (podstata) je daná a nemenná od prírody (alebo Stvoriteľom), alebo že sa mení podľa okolností, výchovy a kultúry. Odtiaľ *dichotómia ľudská prirodzenosť versus kultúrna identita*. Ak je povaha človeka daná prvým, je nemenná, ak je vytváraná druhým, je plastická. Čo je dôležitejšie? Nie je to falošná alternatíva?

Je teda naše myslenie a konanie naprogramované génmi, alebo je kultúrne osvojené a naučené? A ak je naša povaha duálna, tak do akej miery ju formuje jedno aj druhé? Čo je teda človeku prirodzené a čo nie? Čo je mu dané a čo je v ňom vykonštruované? Je možné ľudskú prirodzenosť zmeniť, vyvíja sa alebo je statická? Čo vlastne znamená byť človekom? Kto sme? Môžeme meniť a utvárať sami seba, svoju povahu? Môžeme meniť svoju identitu a ako, do akej miery? Môžeme meniť to, kto sme, alebo je to len naša túžba a ilúzia byť iným?

Je tu ďalej nielen otázka stálosti a premenlivosti ľudskej prirodzenosti (podstaty), ale aj otázka jej univerzality versus relativity (partikularity). Ďalej je tu otázka, či táto prirodzenosť je biologická, prírodná, alebo kultúrna a duchovná? Čo môže a čo robí kultúra?

Odpovede na tieto otázky sú kruciálne pre naše vlastné sebapochopenie a pre našu orientáciu vo svete.

## 3. Ľudská prirodzenosť

Zakladateľ sociobiológie Edward Wilson vo svojej knihe o ľudskej prirodzenosti napísal:

„Toto sú ústredné otázky... nevýslovne dôležité: Ako funguje myseľ a prečo funguje práve tak a nie inak?... Aká je bytostná ľudská prirodzenosť?“ (1993, s. 12).

Podľa neho je jasné, že sme biologické bytosti a „že ľudská myseľ je skonštruovaná spôsobom, ktorý ju uzatvára do tohto základného obmedzenia a nutí ju voliť na základe čisto biologického mechanizmu... Ľudská myseľ je nástrojom prežitia a reprodukcie a rozum je len jednou z jej rôznych techník“ (*ibid.*, s. 13).

A rovnako nepochybuje o tom, že „ľudská prirodzenosť je predmetom prírodných vied“ (*ibid.*, 17) a že „biológia je kľúčom k ľudskej prirodzenosti“ (*ibid.*, s. 23). Podľa Wilsona a sociobiológie je teda ľudská prirodzenosť čisto prírodný,

biologický fenomén, nech je jej obsahom čokoľvek, a aj všetko sociokultúrne možno vysvetliť len na tomto prírodnom, biologickom základe.

Musíme poznamenať, že z hľadiska pojmu ľudskej prirodzenosti tento prístup nie je nový, pretože pojem ľudskej prirodzenosti (human nature) má vo filozofii dlhé dejiny a filozofi prostredníctvom neho chceli odpovedať na otázku „čo je človek?“. Predpokladali, že ľudskú prirodzenosť (teda vlastne podstatu človeka) tvorí nejaká základná vlastnosť (resp. súbor vlastností), ktoré nás robia tým, čím sme alebo aj takými, akými sme. Predpokladali teda, že ide o čosi esenciálne, univerzálne, rovnaké u všetkých ľudí, nemenné a raz navždy dané. A ďalej, že je to človeku dané od prírody (alebo Stvoriteľom), že je mu to vrodené a vnútorné. Najstarším kandidátom na naplnenie pojmu ľudskej prirodzenosti bolo to, čím sa človek odlišuje od prirodzeností iných bytostí: myslenie, myseľ, vedomie, sebauvedomenie, rozum, intelekt, duša, duch, subjekt, Ja a pod.

Filozofi teda vždy hľadali odpovede na otázku „čo je človek?“ alebo „čo znamená byť človekom?“ či „kto sme?“ Po dlhý čas vo filozofii dominovala tzv. teória ľudskej prirodzenosti, t. j. predpoklad, že všetci ľudia majú spoločnú podstatu, niečo spoločné, čo je pre nich zároveň podstatné; hľadali niečo univerzálne, čo ich robí príslušníkmi rodu *homo sapiens sapiens* a pod. Najčastejšie sa za túto podstatu označovalo myslenie či rozum (mentálne a racionálne) ako schopnosť poznávať (zrkadliť realitu) a na základe toho inteligentne konať, ovládať ju.

Len stručne zrekapitulujme: Téma ľudskej prirodzenosti sa stala dominantnou pre osvietenských filozofov. Rozpravu o človeku však písal už Descartes v r. 1633 a aj T. Hobbes (1588-1679) napísal prácu *De homine* (1658), v ktorom podal čisto pesimistický, negatívny názor na človeka ako agresívnu a egoistickú bytosť (podobne aj B. Mandeville, Locke ai.). Alexander Pope (1688-1744) vo svojej *Essay on Man* (1733-4) napísal, že žiadne skúmanie nemôže byť človeku vlastnejšie než skúmanie ľudskej prirodzenosti. Práve zaostávanie v tejto oblasti robil Pope zodpovedným aj za zaostávanie poznania v iných oblastiach. Jeho výrok sa stal mottom nasledujúcich antropologických skúmaní: „Vlastným predmetom ľudského skúmania je človek (The Proper Study of Mankind is Man)“. Túto myšlienku zopakoval aj Rousseau v predslove k *Rozprave o príčinách nerovnosti medzi ľuďmi* (1755). Aj Nicholas Malebranche (1638-1715) vo svojej práci *O hľadání pravdy* (1774-5) deklaroval, že zo všetkých vied je veda o človeku najhodnotnejšia. Avšak zrejme najmonumentálnejším dielom doby na túto tému bola Humova *Rozprava o ľudskej prirodzenosti* (1739-40), v ktorej vyhlásil za samozrejmé, že všetky vedy majú tak či onak vzťah k ľudskej prirodzenosti a z jej poznania chcel vyvodiť, dedukovať aj všetko ostatné poznanie a vedy, dokonca aj prírodné. Hume však dospel ku skepse, či sa dá veda o človeku vybudovať podľa prírodovedného modelu. Hume, A. Smith a ďalší Škóti kritizovali aj egoistický model človeka u Hobbesa. Ferguson a Hutcheson dokazovali, že láska, priateľstvo, citovosť, sympatia a pod. sú rovnako súčasťou ľudskej prirodzenosti ako egoizmus, že teda ľudská podstata

nie je taká jednostranne zlá, ako u Hobbesa. Bol to Kant, kto si neskôr plne uvedomil túto závislosť a vyjadril ju vo svojom kopernikovskom obrate: že totiž nie naše poznanie závisí od predmetov, ale od našej vlastnej konštitúcie: sme to predsa my, kto poznáva, a je otázkou, čo vôbec môžeme podľa svojho uspošobenia poznať. Základom poznania a vied sa tak stali možnosti subjektu, naša vlastná prirodzenosť a identita. Hoci bezprostredným podnetom pre Huma boli subjektívne možnosti poznania, osvietencom išlo napokon o úplné poznanie toho, aké sme bytosti, vrátane nášho prežívania, nielen mysle, ale aj konania, morálneho charakteru, túžob, vkusu atď. Na koncepte ľudskej prirodzenosti však moderní filozofi nezakladali iba epistemológiu, ale aj politiku.

Biologické a sociálne, prírodné a kultúrne sa v západnej filozofii tradične už oddávna kládlo do protikladu. Vari historicky prvým príkladom toho bol antický protiklad *fýzis* a *nomoi*: spor starých predsokratikov (sofistov) o to, čo je v ľudskom živote určujúce, či príroda alebo konvencia, zvyk alebo norma, teda či to, čo pochádza od prírody, alebo to, čo je výtvorom človeka. Existujú dva poriadky, v ktorých ako ľudia žijeme: prírodný a kultúrny poriadok?

Druhým historickým príkladom je spor racionalizmu a empirizmu: spor o vrodenej idey a mravné princípy. Napríklad J. S. Mill v eseji „Príroda“ hovorí o kultúre ako o tom, čo si ľudia ukladajú sami sebe, aby nielen prežili, ale sa aj zdokonaľovali, aby sa zachránili a nezdegenerovali – teda kultúra je podľa neho múdrejšia než príroda. Je to názor priamo protikladný k Rousseauovmu a romantickému názoru, v ktorom je príroda to najdokonalejšie, čo musíme obdivovať a k čomu sa môžeme len približovať, čo má byť pre nás vzorom a modelom, podľa ktorého máme žiť.

Tradične sa ďalej predpokladalo, že ak je niečo dané prírodou, nemôžeme to meniť, ale ak je to dané kultúrou, tak áno. Je zrejmé, že takýto predpoklad je nesprávny, pretože meníme aj prírodu, a naopak, mnohé, čo je naším vlastným produktom, nemáme v moci a nemôžeme to meniť. To, že naše vlastné kultúrne výtvyry spoznáme skôr a lepšie ich ovládneme, než prírodné výtvyry, bola ilúzia klasických moderných filozofov 17. storočia; bola to karteziánska ilúzia, ktorá už v post-freudovskej dobe neplatí. Kultúrny poriadok sme vytvorili my sami, ale to neznamená, že ho lepšie poznáme a že ho vieme lepšie ovládať.

Riešenie problému záviselo nepochybne od zvolenej metódy: novoveká veda usilovala o ustanovenie vedy o človeku (morálnych, humánnych či sociálnych vied), ale uplatňovala metódu *naturalizmu* – teda modelom pre budovanie vied o človeku boli prírodné vedy; človek sa bral ako prírodný objekt medzi inými prírodnými objektmi, ako predmet prírodných vied. Teória ľudskej prirodzenosti teda **v podstate odtrhávala človeka od jeho spoločenského bytia**, abstrahovala od jeho sociálnosti a sociálnej podstaty, odtrhávala prírodu od kultúry a spoločnosti, prírodné od neprírodného. Bol to taktiež mechanistický, *neevolučný* prístup, ktorý

predpokladal hotového človeka. Až Darwin prišiel s ideou prírodnej evolúcie a kultúrna antropológia 19. storočia s ideou kultúrnej evolúcie.

Dedičstvo modernity v oblasti poznania človeka je teda zhruba takéto: Novoveké a osvietenské uvažovanie o človeku nám zanechalo mnohé problémy, s ktorými zápasíme dodnes, vrátane problému Ja a identity človeka, aj problému mysle. Moderné vedy odvtedy uvažujú o prírode v abstrakcii od kultúry (napr. aj od toho, že veda je ľudská veda a že ju tvoríme my); na druhej strane postmodernisti majú sklon uvažovať o kultúre v abstrakcii od prírody. Oboje je zrejme nesprávne. V modernej (osvietenskej) filozofickej koncepcii ľudskej prirodzenosti sa človek bral ako abstraktné izolované individuum, asociálne a ahistorické. Dnes je už zrejmé, že takáto filozofia človeka je bezperspektívna.

Stará idea ľudskej prirodzenosti sa spájala s ideou univerzality: ak sme všetci ľudia, tak musíme byť rovnakí. Idea kultúrnej identity sa naopak spája s ideou partikularity, resp. multikulturality: ak sme všetci ľudia, môžeme byť aj rôzni. Naša ľudská prirodzenosť nám má zabezpečovať našu rovnakosť, kým kultúrna identita rôznosť. Máme preto teraz nahradiť ľudskú prirodzenosť kultúrnou identitou?

#### 4. Kultúrna identita

Vychádzam z toho, že práve kultúrna identita je kľúčom aj k ostatným identitám (osobnej, kolektívnej, sexuálnej a pod.) človeka ako multi-identitickej bytosti, teda bytosti, ktorá má viac identít, resp. jej identita má viacej vrstiev.

Kultúra nás robí tým, kto sme, čím sme aj akí sme. Pravda, kultúru zasa vytvárame my sami, hoci dosť spontánne a nebadane, takže kultúra je to, prostredníctvom čoho vytvárame vlastnú identitu. Kultúra má spoločensky aj sebazáchovnú a adaptačnú funkciu a preto je prirodzene konzervatívna, až retardačná, a kultúrna zmena je to, čoho sa človek najviac obáva. *Kultúra je to, čo si ako mäkký vankúš prikladáme na drsné lono prírody.* Preto si, pochopiteľne, tento vankúš chránime a preto je kultúra tradičná a vytvára si tradície ako svoje „žánre“, prostredníctvom ktorých sa prirodzene uchováva. Kultúra sa pestuje a má kumulačný charakter. Kultúrna zmena je najhlbšia zmena v ľudskom spoločenstve a takmer vždy musí prísť zvonka, nie sama od seba. Dynamika kultúry je teda špecifická, ale v podstate analogická tomu, ako popisuje T. Kuhn vedu: existuje *normálna kultúra* v rámci nejakých kultúrnych paradigiem a potom existuje obdobie zmien, *zlomov kultúrnej paradigmy*.

Kultúra je tou najhlbšou vrstvou v živote ľudského spoločenstva. Ak napr. politológovia viedli diskusie o politickej kultúre, museli sa dostať hlbšie, pretože politická kultúra je len súčasť celkovej kultúry a nemôže byť iná než je celková kultúra.

Zaujímam sa však o problém kultúrnej identity, t. j. nie o odpoveď na otázku „kto som?“, ale na otázku „kto sme?“ — ide tu o identitu určitej komunity, pretože ona je takisto predpokladom odpovede na otázku „kto som?“. Ak napríklad na túto otázku odpoviem „Ja som Slováč“, predpokladá to, že viem, čo *znamená byť Slovákom* nie v čisto etnickom alebo štátoprávnom zmysle, ale v **kultúrnom zmysle**. Ak na tú istú otázku odpoviem „som filozof“, predpokladá to, že viem, čo znamená byť filozofom, ktorým sme zasa len v istom konkrétnom kultúrnom kontexte. Alebo ak odpoviem „Som človek“, vyžaduje to odpoveď na otázku, čo znamená byť človekom? Teda v istom momente a na istom mieste som tým, ale na inom a inde môžem byť iným. To znamená, že hoci nás termín identita zvädza k tomu, že chceme niečo zafixovať, nie je to tak. Identita nie je nemenná, utvára a pretvára sa; skrýva v sebe aj možnosť „byť iným“. Nie je nijako fatálne byť Slovákom alebo filozofom takým a takým, a nie je fatálne ani byť Slovákom či filozofom vôbec. Neuvažujeme tu o tom, že „Ja som Ja“ a „Čo je Ja?“, ale o tom, čo vytvára jeho identitu; nie však klasicky z hľadiska problému personálnej identity, či je to myseľ alebo telo, prípadne oboje, ale práve z hľadiska toho, čo ju utvára: príroda alebo kultúra? Tvrdím, že kultúra, pretože nie sme abstraktné individua. Kultúra teda predchádza našu identitu, pretože komunita predchádza našu existenciu. Rodíme sa do konkrétnej komunity a jej kultúra utvára našu identitu.

Ešte raz: Každá komunita vytvára svoju kultúru a každá kultúra vytvára identitu príslušníkov tejto komunity, dáva im ju a odovzdáva — a to je to, čo nazývam kultúrnou identitou. Oni sami ju síce spoluutvárajú, ale najprv si ju musia osvojiť. Táto identita je rozhodujúca pre spôsoby správania a komunikácie ľudí v danej komunite.

Ak je kultúra v najširšom zmysle spôsob života vypracovaný človekom na základe jeho skúsenosti, rozumu a citu, tak kultúrnu identitu môžeme definovať ako *súhrn postojov, návykov, tradícií, hodnôt, interpretácií a sebainterpretácií, spôsobov myslenia, cítenia a konania (vzorcov správania), ktoré charakterizujú istú komunitu a sú tak či onak jej kolektívnym, spoločným výtvorom, hoci možno nie vždy originálnym, ale vždy nejako tvorivo adaptovaným.*<sup>2</sup>

#### 4. 1. Poznámky k našej (slovenskej) kultúrnej identite

Predovšetkým musíme vychádzať z toho, že stredoeurópsky priestor, v ktorom žije slovenská komunita, je a vždy bol multi-etnický a multi-kultúrny. Preto treba súhlasiť „s názorom, že konštrukcia jednoznačných identít v etnicko-kultúrnej

---

<sup>2</sup> K podrobnejšiemu vymedzeniu pojmu kultúrnej identity pozri napr. Mistrík et al (1999): súhrn kultúrnej tradície formuje kultúrnu identitu (s. 86); sám autor pristupuje k pojmu kultúrnej identity cez pojem národa či národnej identity, hoci ďalej ju viaže na sociálnu skupinu a definuje takto: ako sebaobraz spoločnosti o sebe samej, jej historické skúsenosti, jazyk, vzorce správania a iné identifikačné znaky skupiny (napr. aj príslušnosť k teritóriu) (s. 90).

heterogénnom regióne je mimoriadne problematická.<sup>3</sup> Túto nejednoznačnosť a pluralitný charakter identít v našom priestore ešte viac zvýrazňujú trendy súčasnej doby, ktoré zneisťujú tradičné hodnoty.<sup>4</sup> Dokonca sa zdá, že táto multi-pluralita je v našom priestore taká veľká, že ani nevieme, aká je naša slovenská kultúrna identita, resp. či vôbec existuje a čo ju tvorí, a ak, tak len veľmi málo veľmi typických znakov, kultúrnych kódov, z ktorých najvýraznejším zostáva asi folklór (fujara, spev a tanec spolu s krojom). Potom je tu ešte čosi v spôsobe správania a myslenia, v návykoch a stereotypoch reagovania na zmeny: konzervativizmus a únikovosť.

Medzi niektoré „pilieri“ našej kultúrnej identity možno zaradiť:

- snaha o stabilitu, nemennosť, pokoj, istotu — teda nemáme radi zmeny, bránime sa im a nevieme sa s nimi vyrovnávať
- chceme mať svoje, hoci malé, ale nedotknuteľné teritórium a všetko ostatné (sme ako škrečky), nechceme expandovať — teda nekolonizujeme, nevnučujeme druhým to „svoje“, ale nechceme si to ani dať vziať, bránime to zubami nechtami
- istotu hľadáme v minulosti, klaniame sa dejinám, dejiny a tradície sú pre nás bohom, čímisi posvätným a nedotknuteľným — teda nepozeráme sa radi do budúcnosti, skôr sa jej bojíme
- s predošlým súvisí aj to, že potrebujeme authority a tými sú pre nás okrem tradície aj rodina, komunita ako celok, alebo nejaká veľká, silná osobnosť (efekt cára), alebo nejaká sociálna štruktúra: strana, cirkev, vláda, parlament, inštitúcia, úrad — teda slabé individuum, ktoré neposilňujeme samo osebe, anti-individualizmus

### **Literatúra:**

Bačová, V.: Etnická identita a historické zmeny. Bratislava: Veda 1996.

Berger, P. L., Luckman, T.: The Social Construction of Reality. Harmondsworth: Penguin, 1966 (česky Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 1999).

Connor, S.: Postmodern Culture. An Introduction to Theories of the Contemporary. Oxford: Blackwell 1981, 1997

Geertz, C.: The Interpretation of Culture. Basic Books: New York 1973 (česky Praha: SLON 2000).

Hall, S., ed.: Representation. London: Sage 1997.

Hall S., du Gay P., eds.: Questions of Cultural identity. London: Sage 1997.

Jameson, F.: The Cultural Turn. London: Verso 1998.

---

<sup>3</sup> Moritz Csáky: Úvod. In M. Czáky, E. Manová, ed.: Kolektívne identity v strednej Európe v období moderny. Bratislava: AEP, 1999, 7.

<sup>4</sup> ibid.

- Joas, H.: G. H. Mead. A Contemporary Re-examination of his Thought, Cambridge, MA: The MIT Press 1997.
- Loughney, J. A.: Cultural Identity. In: Routledge Encyclopedia of Philosophy. New York: Routledge 1998.
- Mead, G. H.: Mind, Self and Society. Chicago: The University of Chicago Press 1934.
- Mistrík, E. et al: Kultúra a multikultúrna výchova. Bratislava: IRIS 1999.
- Said, E. W.: Culture and Imperialism. London: Vintage 1994.
- Sperber, D.: Exploring Culture. Oxford: Blackwell 1996.
- Todorov, T.: Spoločný život. Bratislava: Slovenský spisovateľ 1998.
- Wilson, E. O.: O lidské přirozenosti. Praha: NLN 1993.