

Hoci sa konferencia s rovnomeným názvom konala na jeseň v roku 2002, zborník z nej s vročením 2003 vyšiel až v roku 2004, a to už je aj na prečítanie a recenzovanie, popri iných tituloch na stole, primeraná doba. Zaujímaví o problematiku kultúry si však trojročný odstup od konania konferencie najlepšie uvedomia na tom, že v obsahu nie je napríklad žiadna štúdia venovaná problematike multikulturalizmu a s ňou spojených tém, ktoré najmä od roku 2004 riadne rozvírili hladinu kulturalizmu. Problémom s tým spojeným však môžu byť vlastné prediktívne funkcie v jej teórii, no môžu to byť aj iné otázky.

V ich okruhu, podľa ktorého sa všeobecne jednotlivé otázky do sociológie kultúry priradujú, sa vychádza z chápania kultúry, ako sa formulovala v disciplínach sociálnej a kultúrnej antropológie na konci 19. a na začiatku 20. storočia. Toto chápanie nadväzuje nepriamo na Herderove osvietenenské názory o tom, že aj keď poznáme spoločenstvá a národy s odlišnou úrovňou kultúry, je kultúra univerzálnym znakom ľudstva, a preto nie je možné hovoriť o nekultúrnych národoch vôbec. Na mnohé aspekty neprijateľného ignorovania iných kultúr odlišných od svojej vlastnej poukazoval tiež vo svojich *Vyznaniach* aj J. J. Rousseau, no ako ukazuje v súčasnosti E. Gellner, neboli tieto súvislosti neznáme ani R. Descartovi. Antropologické výskumy z druhej polovice 19. storočia (počínajúc E. B. Tylorom) nemohli nebrať do úvahy rozdiely v sociálnom a kultúrnom vývoji jednotlivých spoločenstiev, ktoré sa empiricky evidovali v ich pôvodných („primitívnych“) formách. Práve tieto zistenia viedli k oddeleniu hodnotiaceho chápania kultúry, rozvíjaného dovedy hlavne vo filozofii, k tzv. nehodnotiacemu chápaniu, pretože antropológovia museli vo svojich zovšeobecneniach zohľadňovať celostný spôsob života daného spoločenstva bez uprednostňovania alebo potlačania niektorej jeho časti či zložky alebo prvku, ktoré sa jednotlivito môžu považovať za viac alebo menej dôležité (R. Linton). Ako vo svojom klasifikačnom diele konštatoval A. L. Kroeber, nie je žiadna kultúra lepšia než iné, pretože každú kultúru musíme posudzovať v jej vlastnom vývinovom kontexte. Bez zabíjania do podrobností je zrejmé, že aj keď kumulovane, tento teoreticko-metodologický prístup nachádza svoje uplatnenie napríklad vo vzťahu k minoritným kultúram i dnes.

Na druhej strane toto chápanie kultúry vyvoláva aj mnohé otázky, pretože do nej zahŕňa vlastne všetko, čo spoločnosť v najširšom slova zmysle vytvorila a vytvára. Strácajú sa tak hranice medzi kultúrou a inými oblasťami ľudskej činnosti tak, ako sa dejinne diferencovali, nehovoriac o určitom verbálnom smogu, kedy už niektoré slovné spojenia v tendencii po „všetkom“ – ako ich v úvodnej štúdii uvádza editorka zborníka, t.j. „...kultúra závislosti, kultúra konzumu, kultúra zvracania, pivná kultúra“ či dokonca „kultúra kultúry“ alebo „nekultúrnosť kultúry“ – pripomínajú istý druh bujnenia... Nejde iba o to, že – ako ďalej dodáva autorka v úvodnej štúdii – pojem i problematika kultúry sa „nadužíva“, čo nie je v dejinách vedy a poznania jav celkom nový, keď sa pojmy a kategórie, ktoré vznikli v jednej oblasti, aplikovali a uplatňovali aj v iných oblastiach, vyvolávajúč redundantné podoby slovných spojení (stačí spomenúť, že ako kultúra sa dnes aj termín filozofia vzťahuje takmer na všetko, pred troch-štyroch desaťročí si môžeme pripomenúť nadbytočné používanie termínov osobnosť, systém a systémovosť a pod.). Ide však aj o to, že o čo je takáto redundantnosť rozšírenejšia, budú sa intenzívnejšie presadzovať požiadavky na uplatňovanie logicko-analytických postupov všeobecne vo vede a poznaní prijímaných a akceptovaných aj na problematiku kultúry. Pripomeňme si známe Occamovo odporúčanie k tomu, ako sa vyhnúť priberaniu množstva nových (a nadbytočných) slov a ich spojení, ak sa to dá vyjadriť aj s menším počtom, či Gercenove texty o diletantizme vo vede a i.

Okrem už spomenutých kritických pripomienok k stavu a situácii v problematike kultúry sa A. Kvasničková v úvodnej časti *O multiparadigmálnosti sociológie kultúry* venovala rozboru pojmov civilizácia a kultúra, ako sa ustanovili vo francúzskej a nemeckej tradícii. Pre slovenské reálie má ujasnenie týchto rozdielov význam nielen pre pochopenie obrodeneckých procesov, v ktorých sa konfrontovalo aj zázemie maďarskej orientácie na francúzsku tradíciu a slovenského na nemeckú. V presahovaní do súčasnosti predstavujú tieto prístupy podľa autorky dva archetypy koncepcií kultúry, a to univerzalistickej a partikularistickej, ktoré sú základom „dvoch spôsobov chápania kultúry: univerzálnej a plurality kultúr“.

V prehľade jednotlivých a najvýznamnejších koncepcií sociológie kultúry aj so stručným náčrtom tohto vývinu v antropológii upozorňuje na to, že už od začiatku šesťdesiatych rokov 20. storočia prenikal štrukturálny funkcionalizmus aj do marxistického modelu výskumu kultúry bez ohľadu na ich rozdielne teoretické pozície. Pri Frankfurtskej škole v tradícii kritických analýz kultúry si všíma jej kritiku masmédií a kultúrneho priemyslu ako príčiny vytvárania masovej spoločnosti a manipulovateľného jednotlivca. Z anglických autorov vyzdvihuje M. Arnolda a jeho riešenie otázky, ako je možné veriť v univerzalistickú hodnotu kultúry bez toho, aby sa táto viera neobrátila na etnocentrizmus, no všíma si tu aj genézu

a tematizáciu kultúrnej identity, subkultúr, klubkultúry atď. a ich autorov. Cez relativizáciu kultúry, postmodernú „brikoláž“ kultúry, inšpirácie pre kultúru vychádzajúce z prírodných vied až k podnikovej kultúre je tento prehľad predovšetkým určitou orientáciou v problematike. Samostatné spracovanie tejto problematiky by prospelo aj ustanoveniu sociológie kultúry ako jednej z oblastí sociológie.

Štúdia D. Alijevovej *Paradigma imaginárneho vo francúzskej sociálnej vede* je profilovým textom zborníka. Hoci sa výklad problematiky viaže na traktovanie imaginárneho vo francúzskych sociálnych vedách (pozri aj jej informáciu v Sociológii z roku 1996), v našej sociológii plní štúdia funkciu pôvodného oboznamovania s problematikou. Doteraz sme sa s imaginárnym stretávali predovšetkým v psychológii a tiež, aj keď menej, v gnozeológii, a to v súvislosti s pojmami predstáv, vnemov, obrazov, zmyslového poznania a pod.

V súvislosti s rozšíreným traktovaním problematiky imaginárneho práve vo Francúzsku si D. Alijevová sama kladie otázku, či nejde o „nejakú čisto francúzske myšlienkovú extravaganciu“, s ktorou sa ostatné sociologické prístupy nemusia vyrovnávať tak jednoznačne. Vychádza z chápania imaginárneho vo filozofii (H. Bergson, J. P. Sartre, G. Bachelard), od pôvodného Sartrovho zaujatia problematikou sa dostáva až k jeho konečnej rezervovanosti k nej. Viac miesta venuje Bachelardovi a jeho novému chápaniu vedeckej racionality, ktorú ako filozof vedy vyvodzuje z jej historického vývinu, keď sa po fundamentálnych objavoch z konca 19. a začiatku 20. storočia mení postoj k „večným“ pravdám i vo vede a pripúšťa sa aj alternatívnosť, čo znamenalo určitú rehabilitáciu zmyslovosti v poznaní oproti racionálnosti atď. V Bachelardovi ilustruje autorka jeden z pokusov modernej epistemológie spájať scientizmus s jeho pôvodnými predscientistickými zdrojmi imaginácie, ktoré sa v ňom dnes reprodukovujú svojimi „mitochondriálnymi“ stopami. U Bachelardovho nasledovníka G. Duranda, ktorý legitimizuje imaginárne ako nadreálne, rozvíja v súvislosti s analýzou mýtu jeho pojmy mýtokritika a mýtoanalýza. Poukazuje na úskalia sociologizácie imaginárneho u Duranda, súvisiace s neurčitou samotného predmetu sociológie, keď citátom uvádza, že jej predmet „nikdy nie je daný objektívne“. Nastoľuje v nej viaceré témy, ktoré sa manifestujú v kulturologických diskurzoch, ako sú napríklad téma ideológie vedeckého progresizmu a jej kritika ako kritika materiálnej civilizácie na jednej strane a mytologizovanie progresu na strane druhej, téma večného sporu o evolúciu, pokroku v teórii civilizácií a ich vývoja ako kolobehu, t.j. aj ich regresi a nielen progresívneho vývoja a pod. V tejto časti sú koncentrované stanoviská práve k vlastnej sociológii imaginárneho. Po rozbere názorov M. Maffesoliho je záverečná časť venovaná C. Castoriadisovi, ktorá má pre evolúciu teoretických a ideologických resentmentov nášho postmarxistického milieua svoj neutajiteľný pôvab.

Štúdia D. Alijevovej je veľmi hutným, doslova študijným textom, ktorá určite plní svoju úlohu aj pri tom, aby sa imaginácia, imaginatívnosť stali súčasťou „spoločenskovedného pojmoslovía“. Aj pri analýze Durandových textov sme si všimli, že široké chápanie kultúry a jej súvislostí, ktoré sme spomenuli v úvode, pozíciu kultúry nespresňuje ani nevylepšuje.

Nasledujúce štyri články sú rozsahom pomerne krátke. Možno ich chápať ako poznámky k daným témam, pretože rozsah nedovoľuje rozvinúť témy. S. Capíková v texte *C. W. Mills o kultúre* priblížila jeho systém prostredníctvom niektorých základných pojmov, pričom kultúra sa v ňom vlastne spomenie dvakrát. Je zrejmé, že kultúrou sa chápe výsledok ľudskej činnosti, produkt tvorby, výkon, ktoré sa aj v kontexte hodnotia ako kultúra diela, kultúra tvorby. B. Holubová si v článku *Genderová dekonštrukcia ako nástroj skúmania kultúry* vytýčila ako cieľ rehabilitáciu dekonštrukcie ako nástroja poznávania. Možno dekonštrukcia rehabilitáciu ani nepotrebuje, skôr metodiku jej uplatňovania, lebo niektoré výsledky sú problematické („Moslimský... svet vidí v demokracii najlepšiu formu vládnutia.“) V texte M. Minichovej *Kultúra v diele Ladislava Hanusa* otázku vyvoláva už jeho zaradenie medzi – aj keď menej známych – sociológov. Je pochopiteľné, že táto významná osobnosť katolíckeho myslenia a katolíckej filozofie kultúry púta pozornosť po živote pred verejnosťou takmer utajeným. Avšak podobne ako v *Dejinách filozofie na Slovensku v XX. storočí*, keď sa akoby odrazu vyberú a pomeriavajú niektoré pojmy bez ich vzniku, vývinu a kontextov, chýba mi aj tu zásadné pojmové a kategóriálne celostné podanie a chápanie kultúry v kontexte jeho myslenia. Nemôže ísť o (v istom zmysle) náhodný komentár a výber tém. Nerobí mi žiaden problém pochopiť v jeho kulturologickom a filozofickom diele aj výmer a agendu antropologického a sociologického tematizovania jednotlivých problémov, nemali by však absentovať systematický a komplexný rozbor výstavby celostného konceptu kultúry, resp. ich rámce pri jednotlivých otázkach. Veľkú tematickú rôznorodosť zborníka potvrdzuje aj text E. Mistríka *Paradigma kruhu (Tutanchamónov podhlavník)*, pritom ide o zovretý, aj keď krátky axiologický text.

V článku *Kultúrne aspekty spoločenskej zmeny v humanistickej sociológii* približuje M. Suríková tento smer na problematike a autoroch z Poľska. Rozvíja niektoré jeho ústredné kategórie, ako sú kultúrne dedičstvo, kultúrny kánon a vymedzuje ich funkcie. Cez kategóriu kultúrneho dedičstva a zmien v ňom

približuje teóriu „stávania sa“ P. Sztompku, chápanie času v nej, a teda aj minulosti, prítomnosti a budúcnosti. Pripomína, že v súčasnej humanistickej sociológii sa prejavuje výrazná tendencia chápať sociologickú teóriu vo väzbe na spoločenskú prax (B. Misztal). Konštatuje, že neustále, hlboké a rýchlo prebiehajúce zmeny v spoločnosti menia aj ich sociologické reflexie, majú na zreteli Sztompkove diskurzy pokroku, krízy a traumy. Jeho pojem traumy je vôbec veľmi invenčný pri zachytení humánných dôsledkov hlbokých spoločenských zmien. Autorka v závere rozvíja tézu, že traumatogénne zmeny majú vždy veľký dosah na ľudí a najcitlivejšie na ne reaguje práve kultúra spoločnosti.

Aj záverečná štúdia C. Szalóa *O propojenosti identity a legitimacy* sa radí k textom, ku ktorým sa oplatí aj vrátiť, hoci čitateľ môže pociťovať miestami dojem a potrebu istého zjednodušenia si predkladanej témy. Napríklad väzba identity na pojem urodzenosti – áno, chápem, že ide o koncept elitizmu, voči ktorému autor vyslovuje svoj skepticizmus – ale aj cti, ctihodnosti vedie myseľ k polarizovaniu, a to v tom, že akoby pripomína, či nie sme celým sociálnym fundamentom bližšie spoločnostiam opačným. Nie, že by sa v nich tieto pojmy nepoužívali, majú však iné konotácie. Aj demokratizmus našej spoločnosti uplatňovaný a sedimentovaný posledné desaťročia napínal skôr plebejskú košeľu ako plášť elity. Napriek tejto poznámke si však štúdiu ešte pripomeniem a prečítam, pretože teoreticky a literatúrou je dobre koncipovaná a vystavaná.

Zborník ako celok dáva dost' podnetov na premýšľanie o kultúre, aj keď pôjde predovšetkým o záujemcov o diskurzívne myslenie o nej. Prináša aj množstvo nových informácií, ktoré nemôžu absentovať pri priebežnej orientácii sa v tejto problematike. V teoretickom a metodologickom rámci nepriamo poukazuje na problémy širokého chápania kultúry, keď sa aj produkcia o kultúre stáva rozsahom len ťažko uchopiteľným útvarom individuálnych názorov, prístupov a koncepcií. Nemalo by sa tiež opomínať aj historické začleňovanie tém, ak už svoju históriu v dejinách myslenia majú (zmena a pod.), pretože potom môže vznikať vedomie ahistorickosti, že daná téma či problém vznikol až v súčasnosti.

Eudovít Turčan