

Jak porozumět kultuře v kontextu soudobé sociální teorie?*

Marek Skovajsa: *Struktury významu: Kultura a jednání v současné sociální teorii*
 Praha, Sociologické nakladatelství (SLON) 2013, 221 s.

V roce 2013 vydalo Sociologické nakladatelství (SLON) knihu Marka Skovajsa *Struktury významu: Kultura a jednání v současné sociální teorii*. Je to kniha v kontextu soudobé domácí teoretické literatury výjimečná, a proto si zaslouží naši pozornost i důkladnější zamyšlení. V čem je tato kniha mimořádná? Řečeno s určitou nadsázkou, představuje práci „nové generace“, práci, která na rozdíl od většiny předchozích tuzemských publikací [jako např. Keller 1991, 2004, 2007; Petrusek 1993, 2006; Nohejl 2001, 2007; Balon 2007, 2012; Šubrt 2000, 2001, 2007–2014; Šubrt, Balon 2010 a dalších]¹ není založena primárně přehledově, není postavena na snaze podat přehledovou informaci o určité oblasti teoretické sociologie, ale snaží se napojit na jeden z aktuálních proudů soudobé západní sociologie² a v jejím rámci řešit určitý konkrétní problém. Jestliže po roce 1989 bylo snahou většiny domácích autorů zaměřených na teorii především „zorientovat“ se v aktuálních trendech a přenést tuto znalost do domácího prostředí, nyní, čtvrt století od této doby, kdy už bylo zpoždění do značné míry dohnáno a informační propast přemostěna, nastal ten správný čas na to, aby se čeští autoři pokoušeli zasahovat do aktuálních teoretických diskusí a přispívat do nich svými původními myšlenkami.

Hlavním tématem Skovajsovy knihy je sociologické pojetí kultury, respektive místo a úloha, které by toto pojetí mělo zaujímat v rámci obecné sociologické teorie. Inspiraci a podnět k pokusu o nalezení řešení této úlohy nachází autor v prvé řadě – ale ne jen – v teoretických přístupech soudobého amerického so-

* Vznik tohoto textu byl podpořen tříletým (2015–2017) grantem Grantové agentury České republiky (GAČR) „Homo sociologicus revisited“ č. 15-14478S, který je řešen na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze.

¹ Podrobněji k danému tématu viz stať Miloslava Petruska [2011] „Návrat (sociologické) teorie do Čech?“.

² Přestože Skovajsa vložil do názvu své knihy pojem „sociální teorie“, budeme v tomto textu hovořit o „sociologické teorii“. Bez toho, abychom zabředávali do přílišných detailů, lze poznamenat, že používání slov „sociální“ a „sociologické“ má namnoze vazby na určité národní tradice a zvyklosti. Výraz „sociální teorie“ je (oproti pojmu „sociologická teorie“) preferován v britské sociologii, v níž se nicméně jako komplementární termín používá pojem „sociologický výzkum“. Naopak v německé sociologii je běžné hovořit o „sociologické teorii“, ale v souvislosti s empirickou rovinou poznání se používá pojem „sociální výzkum“.

ciologa Jeffreyho C. Alexandera. Skovajsa je Alexanderem zásadním způsobem ovlivněn, zároveň se však k němu staví s určitým odstupem a kriticky [Skovajsa 2012, 2013]. Základní úkol, který si pře sebe klade, je podat alternativní a zároveň adekvátnější řešení teoretických problémů, které podle jeho soudu tento soudobý americký teoretik naznačil, ale uspokojivě nevyřešil. Anebo – řečeno autorovými slovy – cílem, o který běží, je „rekonstruovat soudobá sociologická pojetí kultury tak, aby bylo možné obhájit relativní autonomii kultury a současně aby kultura zůstala vevázána do strukturálních podmínek a institucionálních souvislostí sociálního života“ [Skovajsa 2013: 127].

Autor svůj záměr přibližuje na několika místech své knihy rozdílnými slovy. Hned na samém úvodu např. konstatuje, že hlavní téma knihy lze vyjádřit otázkou: „Jak musí sociální vědy chápat kulturu, pokud nemá být jen říší idejí, které se volně vznášejí mimo sociální svět, ani mechanickým odrazem materiálních sil a objektivních sociálních struktur?“ [Ibid.: 13] Čtenář si po takové formulaci samozřejmě může položit otázku, vůči jakým teoriím se tu vlastně chce autor vymezovat, avšak odpověď v knize nenalezne. Hledat v sociologii pojetí kultury jako říše idejí, vznášejících se mimo sociální svět, by byl po mém soudu úkol obtížný, ne-li neřešitelný (nelze však asi vyloučit, že něco takového je možné objevit v koncepcích klasické filozofie); pojetí kultury jako mechanického odrazu materiálních sil a objektivních sociálních struktur lze nejspíš připsat marxismu, ačkoli i v tomto případě by o tom bylo možné diskutovat.

Každý, kdo se chce zabývat problematikou kultury na teoretické úrovni, by si měl být vědom, že se napojuje na velmi široký a značně rozrůzněný proud myšlení, jehož dějiny jsou dlouhé a dosti komplikované. Nezaškodí proto, jestliže si na tomto místě nejprve velmi stručně připomeneme, že z etymologického hlediska sahá původ výrazu kultura až do antiky (z latinského *colere* – pěstovat, vzdělávat); k jeho rozšíření došlo v období renesance a humanismu a poté v osvícenství. Počátky teoretické reflexe kultury jsou spojeny s filozofií (S. v. Pufendorf, I. Kant, J. G. Herder, J. G. Fichte, G. W. F. Hegel, W. Dilthey, W. Windelband aj.); s rozvojem moderních věd se pak užití tohoto pojmu šíří v rámci historie, resp. kulturních dějin (J. Burckhardt, K. G. Lamprecht, J. Huizinga, P. Burke), sociální a kulturní antropologie (E. B. Tylor, A. L. Kroeber, B. Malinowski, R. Benedictová, L. A. White, C. Kluckhohn, C. Geertz, M. Sahlins a mnozí další), etnologie, filozofie dějin (o krizovosti kultury psal např. S. Freud, G. Simmel či O. Spengler), archeologie (G. Kossinna, V. Gordon Childe), religionistiky (J. Assmann), sociologie – v jejím rámci byla ve 20. stol. věnována specifická pozornost tématu masové kultury (H. Arendtová, T. W. Adorno, A. Kłoskowská aj.) –, sociální psychologie a posléze i v pedagogice, ekonomii, resp. ekonomické sociologii (G. Hofstede, P. L. Berger), managementu, historické sociologii (S. N. Eisenstadt, J. P. Árnason), politologii (G. Almond, S. Verba), politické filozofii (Ch. Taylor, W. Kymlicka, J. Rex), sociobiologii a evoluční psychologii (R. Dawkins, S. Blackmoreová). Chápání pojmu kultura bylo vždy velmi rozrůzněné, vedly se o něm mnohé, často vášnivé diskuse a ani v dnešní době o něm v žádném případě nepanuje shoda.

Dodejme, že pojem kultury byl v literatuře vymezován stovkami velmi různorodých definic, jejichž základem je velmi často názor, že kultura je něco specificky lidského, něco, co nelze najít v původní mimolidské přírodě.³ George A. Lundberg už kdysi upozornil na to, že výrazu kultura nemůže být užíváno pouze k označení toho, co je považováno „za projev vytříbenosti, jako galerie a symfonické orchestry“, protože mimo jiné „zahrnuje také baseball, sázky, kluby čtenářů, vaudeville, klení, zločiny, popravky na elektrickém křesle a všechny jiné činnosti, jež jsou charakteristickým znakem dané společnosti“ [Lundberg, Schrag, Larsen 1967: 340]. Již v průběhu šedesátých let se američtí antropologové Alfred Kroeber a Clyde Kluckhohn pokusili jednotlivé přístupy k definování kultury roztrždit, přičemž dospěli k rozlišení deseti základních pojetí, ke kterým patří: (1) definice popisné (definují kulturu jako souhrn určitých elementů); (2) historické (vyzvedající úlohu tradice), (3) normativní (kultura je pojata jako soubor pravidel); (4) hodnotové (postulují význam hodnot pro lidské chování); (5) psychologické (kultura je výsledkem adaptivního řešení problémů, s nimiž se lidé potýkají); (6) zdůrazňující nutnost osvojení kultury cestou učení; (7) strukturální (kultura je chápána jako strukturovaný a zároveň integrovaný celek); (8) genetické (pojímají kulturu jako kolektivní lidský produkt předávaný z generace na generaci); (9) nahlížející kulturu jako ideový obsah komunikovaný v symbolických, především jazykových vyjádřeních; (10) vyzvedající význam a používání symbolů [Kroeber, Kluckhohn 1952]. Souhrnně lze konstatovat, že kultura vystupuje v uváděných definicích nejčastěji v podobě idejí (soustav idejí a ideových systémů), institucí a regulativů organizujících lidské chování (hodnot, norem, vzorců chování) a materiálních výtvorů.⁴

Alexander, ze kterého Skovajsa vychází, není prvním, kdo použil termín kulturní sociologie. V dějinách oboru je tento termín spojován především s dílem *Kulturní dějiny jako kulturní sociologie*, které v polovině třicátých let vydal Alfred Weber [1951]. V něm tento autor rozlišil společenský proces (týkající se společenského uspořádání), civilizační proces (probíhající v oblasti materiální produkce, vědy a techniky) a kulturní proces (zahrnující jevy duchovní kultury). Po druhé světové válce navazoval na toto pojetí v kontextu německé sociologie Friederich H. Tenbruck v knize *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft: Der Fall der Moderne* [1989].

V americké sociologii první poloviny 20. století hrál pojem kultura důležitou roli v koncepci Floriana Znanieckého spojené s pojmem humanistický koeficient [Znaniecki 1968]. Jím tento autor poukazuje na skutečnost, že sociální reali-

³ Poznamenejme, že některé novější poznatky přírodovědců naznačují, že určité prapočátky kultury je možné najít už ve zvířecím světě, zejména u šimpanzů, viz např. Daimond [2004].

⁴ V dosavadních přístupech dominuje tendence zdůrazňovat především duchovní či ideový obsah kultury, materiální stránce je věnováno podstatně méně pozornosti, často je zcela ignorována. Jednu z mála výjimek v tomto směru představuje kniha *Handbook of Material Culture* [Tilley et al. 2006].

ta, produkovaná lidmi, je jiná než realita přírody, je vytvářena lidským kulturním jednáním a jedině tak ji lze porozumět. Proto nejen teorie, ale i metoda sociologie musí být jiná, než je tomu v přírodních vědách. Na podobných pozicích stál od poloviny třicátých let také Pitirim A. Sorokin, který v díle *Sociální a kulturní dynamika* [Sorokin 1937–1941] rozlišil tři obecné typy kultury, které označil jako kulturní supersystémy; první představuje kultura ideační (*ideational*) – tj. duchovní, druhý kultura smyslová (*sensate*) – tj. materialistická, třetí kultura idealistická (*idealistic*) – tj. integrální. Každý z těchto supersystémů je vnitřně členěn na pět základních dílčích systémů: jazyk, náboženství, etiku, vědu a umění. Společenskou realitu označuje Sorokin jako realitu sociokulturní a tvrdí, že právě vzhledem k této její kulturní specifitě nelze při jejím poznávání aplikovat koncepte a postupy přírodních věd.

Jak je ve Skovajsově práci zdůrazněno, o současné sociologii se velmi často hovoří jako o disciplíně, která prodělala v posledních desetiletích „kulturní obrát“ (*cultural turn*). Ten je někdy dokonce označován jako jakési nové paradigma. Takové zobecňující tvrzení ovšem směšuje dohromady několik skutečností a navíc přitom absolutizuje určité tendence, u kterých je sporné, zda v celkovém kontextu soudobé sociologie skutečně převládají. Za prvotní hybnou sílu tohoto obrátu je obvykle považován vznik kulturních studií,⁵ jejichž počátek je spojen s *Centre for Contemporary Cultural Studies*. Toto centrum se zformovalo v šedesátých letech 20. století v Birminghamu ve Velké Británii a jeho vůdčí postavou byl Stuart Hall [Rojek 2010]. Kulturní studia v Hallově pojetí byla inspirována v prvé řadě západním marxismem (Gramscioho teorie kulturní hegemonie), kritickou teorií (Adorno atd.) a marxovsky orientovaným strukturalismem (Althusser aj.). A právě v kontextu tohoto neomarxovského myšlení představovala kulturní studia – v konfrontaci s materialistickou tradicí – skutečně zásadní obrát, neboť se orientovala na interdisciplinární výzkum kulturního života a každodennosti jednotlivých společenských tříd a částí populace, motivovaný snahou odhalit zejména ty formy kultury, jež přispívají k pasivní, bezproblémové akceptaci podmínek života v pozdně kapitalistické společnosti.

Otázkou nicméně je, nakolik byl takový kulturní obrát charakteristický, či dokonce zásadní pro jiné další vlivné proudy tehdejšího západního sociálněvědního myšlení, které nemusely koncept kultury objevovat či prosazovat, neboť v nich byl již delší dobu integrován a tvořil jejich významnou konceptuální součást. Připomeňme, že idea kultury hrála od počátku významnou roli v Parsonsově myšlení a v padesátých a šedesátých letech 20. století se významným způsobem promítla do jeho teorie sociálních systémů (kritikové Parsonse v této souvislosti dokonce hovořili o Parsonsově „kulturním determinismu“). A nebyl

⁵ K prosazení českého ekvivalentu „kulturní studia“ pro anglický výraz *cultural studies* významně přispěl Miloslav Petrušek, mj. v roli editora monotematického čísla *Sociologického časopisu / Czech Sociological Review* věnovaného tématice sociologie kultury [Petrušek 2004].

to jen Parsons; jinou emblematickou postavou té doby je např. kulturní antropoložka Margaret Meadová či teoretik elektronické kultury Marshall McLuhan.

O další fázi v tom, co je označováno jako kulturní obrat, se zasloužil Jeffrey Alexander, a to v průběhu osmdesátých let, kdy problém kultury začal promýšlet nejprve v návaznosti na Parsonsův funkcionalismus, o jehož „rehabilitaci“ se v té době výrazně zasloužil, a později jej dále rozvinul do podoby kulturalistického přístupu spojeného s konceptem „kulturní sociologie“ (*cultural sociology*), vyznačující se tzv. „silným programem“ [Alexander, Smith 2002], v němž je postulována relativní autonomie kultury, její neredukovatelnost a nezávislost na sociálních, politických, ekonomických a jiných institucích. Řečeno s Alexanderem, v běžném sociologickém pojetí je kultura chápána jako „jako produkt strukturálních faktorů; kulturní sociologie, která z tohoto titulu představuje ‚silný program‘ ve zkoumání kultury, naopak kulturu vždy považuje za příčinu, a nikdy za pouhý následek, za nezávisle, nikoli pouze závisle proměnnou veličinu“ [Alexander, Smith 2003: 12 cit. in Skovajsa 2013: 26]. Skovajsa konstatuje, že „Alexanderovská kulturní sociologie se dá nejstručněji charakterizovat jako směr založený na předpokladu, že kultura je sociální silou *sui generis*, a nikoli odleskem materiálních faktorů, produktem biologické dědičnosti nebo artefaktem vnějšího přírodního prostředí. Jinými slovy, kultura je vůči těmto i jiným silám a prvkům sociální reality relativně autonomní“ [Skovajsa 2013: 27].

Alexander – vedený zpočátku snahou o rozvoj obecné sociologické teorie – navázal na Parsonsovo pojetí systému jednání, ve kterém je kulturní subsystém tím, co vzájemně propojuje subsystém osobnosti se subsystémem sociálním. V další fázi své tvorby pak Alexander tematiku kultury rozpracoval a rozvinul v souvislosti s problematikou kulturního traumatu a „performativity“ sociálního jednání. Skovajsa rozděluje Alexanderovo úsilí o rozvoj kulturní sociologie na dvě období. V tom prvním byl jádrem silného programu koncept „strukturální hermeneutiky“ [ibid.], v tom druhém od r. 2004 až do současnosti dochází k orientaci na prvky sociálního rituálu (pod vlivem pozdní Durkheimovy sociologie náboženství) a dramatu, které „se proluly s novými tématy performativity a materiality a začlenily se do teorie kulturní pragmatiky“ [Alexander 2006 cit. in Skovajsa 2013: 27]. Skovajsa upozorňuje na to, že tyto proměny v Alexanderově sociologii lze interpretovat nejen jako určitý posun v jeho pojetí relativní autonomie kultury, nýbrž dokonce jako určitý zlom v celkovém kontextu jeho díla, a to mj. proto, že jej ještě více vzdálily od původních parsonsovských východisek.

Skovajsa, který se hlásí k Alexanderovi, se, jak sám konstatuje, pokusil vypracovat takové teoretické pojetí kultury a jednání, které by mu umožnilo nahlédnout oba koncepty relativně autonomním způsobem a v maximální možné míře zohlednit jejich samostatnost a neredukovatelnost. Kulturou v tomto kontextu rozumí „sociálně sdílené významy a interpretace a jejich objektivní vyjádření“, které v sociálním světě nacházíme „vždy pouze ve spojení s jednáním a prostřednictvím jednání také se sociálními strukturami“ [Skovajsa 2013: 13]. Už v této formulaci je možné vycítit určité pnutí, kolem kterého autor v celé knize krouží

a které se snaží řešit: kulturu je podle jeho soudu nutné chápat jako něco relativně autonomního, ale zároveň nikoli jako něco mimo sociální svět, nýbrž jako spojenou s jednáním a sociálními strukturami. Tím se před čtenářem knihy otevírá celá série otázek: (a) jak vůbec autor knihy kulturu chápe, (b) co znamená, když se hovoří o relativní autonomii kultury, (c) jak je možné teoreticky obhájit tuto relativní autonomii kultury a (d) jakým způsobem lze obraz relativně autonomní kultury integrovat nazpět do teoretického pohledu na celek sociální reality, která je vytvářena sociálním jednáním a sociálními strukturami. Jako východisko pro řešení těchto otázek si Skovajsa zvolil Alexanderovu kulturní sociologii i proto, že se podle jeho soudu vyznačuje silným pojetím aktérství a zároveň pojímá kulturu jako sémiotický systém s vlastní vnitřní logikou, jež se projevuje jako sociální síla.

Skovajsa ve své teoretické práci abstrahuje od obsahové náplně kultury a snaží se ji nahlížet jako „kulturní systém“, „kulturní strukturu“ a jako „strukturu významů“ [ibid.: 14]; na jiném místě říká, že „kulturou rozumí sociálně sdílené významy a interpretace a jejich objektivní vyjádření“ [ibid.: 13]. Identifikuje se s Alexanderovým přesvědčením, že „kultura, významy, interpretace atd. jsou základní a neredukovatelnou součástí sociální reality podobně jako materiální výrobní síly nebo distributivní sociální struktury“ [ibid.: 26].

Bylo již řečeno, že Alexander je inspirován Parsonsem. Parsonsovu rozlišení tří analytických subsystémů v rámci systému jednání odpovídá Alexanderova představa tří základních prostředí jednání: osobnosti, sociálního systému a kultury. Skovajsa dodává, že u Alexandra je kultura uchopena jinak než u Parsonse; je pojata „jako symbolický nebo sémiotický systém vyznačující se vlastní organizací, která není závislá na funkcionálních imperativích sociálního systému a osobnosti“ [ibid.: 29]. Kultura má své vlastní uspořádání a vytváří své vlastní vzorce, kterými uspořádává jednání „stejně jistě jako struktury viditelnějšího a materiálního typu“ [Alexander, Smith 1993 cit. in Skovajsa 2013: 29].

Z doposud uvedeného je zřejmé, že jak Alexander, tak po něm i Skovajsa předpokládají, že kultura je relativně nezávislá na sociálním systému. Hypoteticky by tedy mohlo být možné uvažovat kulturu i jako relativně nezávislou na sociálním životě, což ale je – jak ukazují citované výroky o tom, že kultura je sociální silou a že je součástí sociální reality – značně problematický soud. Ostatně na základě takové premisy by bylo možné formulovat i opačně orientovaný předpoklad, a sice že i sociální systém má vůči kulturnímu systému svoji relativní nezávislost. Analyticky vzato je zřejmě možné přemýšlet i tímto způsobem, a s určitou dávkou fantazie by snad bylo možné si i něco takového představit, např. v podobě přírodního vegetování stádně žijících živočichů; v realitě se však s něčím takovým rozhodně nesetkáme, neboť všechny naše aktivity, jak ukazuje např. Norbert Elias včetně spaní, smrkání nebo vyměšování jsou kulturně a civilizačně formovány a modifikovány [Šubrt 1994].

V reflexi nad nejrůznějšími konceptuálními veletoci, ve kterých kultura není *sociálním* systémem a je vůči němu v relativně autonomním postavení, ale je zároveň *sociální* silou, je *sociálně* sdílená, a je také součástí *sociální* reality, lze

jednoduše upozornit na skutečnost, že velká část badatelů před Alexanderem považovala sociální a kulturní za dvě navzájem se prostupující a neoddělitelné součásti jedné sociokulturní reality. Otázkou je, zda je vůbec možné v realitě získat nějakou evidenci, která by měla schopnost vypovídat o něčem, co je kulturní, ale není sociální, anebo naopak je sociální, ale není kulturní. Oddělování kultury od sociální reality jako oblasti *sui generis* bylo v předalexanderovské sociologii spíše menšinovou tendencí a lze jej najít např. u L. Whitea, který se stal zakladatelem dnes již nepříliš životné vědy o kultuře [White 1949] označované jako „kulturologie“. Analyticky je, zdá se, možné od sebe kulturní a sociální oddělit např. v podobně analytických (sub)systémů, jak to činí Parsons, zůstává však k diskusi, jaký explanační přínos pro objasnění reality má to, že z relativní autonomie kultury učiníme badatelskou orientaci. Někteří čtenáři Skovajsovy knihy možná mohou nabýt po přečtení jejích dvou set stránek dojmu, že postulování relativní autonomie kultury⁶ je vhodné zejména pro konstruování neřešitelných intelektuálních hlavolamů.

I když má Skovajsa tendenci interpretovat Alexanderovo pojetí kulturního systému jako čistě intelektuální konstrukci, která byla vytvořena cestou abstraktních myšlenkových pochodů, musí zároveň připustit, že americký sociolog chápe tento systém do značné míry realisticky, jako entitu tvořenou kulturními symboly, která se vyznačuje svébytnou vnitřní organizací. Je to systém, který má svou strukturu, jež uspořádává jednotlivé symbolické celky podle specifické logiky. Za nejběžnější, i když nikoli jediné principy uspořádání lze v rámci této koncepce označit „analogie, metafory, binární opozice a strukturální formy narativu“ [Skovajsa 2013: 30]. Za pragmatickou výhodu Alexanderova přístupu označuje Skovajsa to, že k popisu takto chápané struktury je možné využít řady zavedených disciplín, mezi které patří logika, sémiotika, literární teorie aj. [Skovajsa 2013: 33]. Za základní slabinu naopak považuje to, „že nedostatečně jasně rozlišuje mezi konstrukcí a realitou kultury, ideálním typem nebo formálním systémem na jedné straně a jednáním a interpretacemi konkrétních aktérů na straně druhé“ [ibid.: 32]. V Alexanderově teorii je podle Skovajsova soudu propojení kultury a jednání zatíženo závažnými nedostatky, které se český autor proto pokouší překonat ve své vlastní koncepci.

Základní teoretické dilema spojené s Alexanderovým pojetím autonomie kultury souvisí podle Skovajsy s tím, že vztah jednání a kultury není u amerického sociologa rozpracován do náležitých konsekvencí: Pokud je kultura pojímána jako autonomní systém, pak musí jít o „zkonstruovaný model kultury“, jenž jako takový stojí vně samotného jednání. A naopak, v případě, že je kultura – jako subjektivně zakoušený smysl – v jednání konkrétně přítomná, pak ji nelze označit za autonomní [ibid.: 189]. Na jiném místě své knihy Skovajsa charakterizuje

⁶ Dodejme, že s patrně nejradikálnější představou o autonomii kultury přišla teorie memů [Blackmoreová 2001], pojímající memy jako replikátory kulturních informací, které se chovají podobným způsobem jako geny v případě replikace genetických informací.

tento problém tak, že hovoří o neadekvátním vztahu mezi kulturním systémem a konkrétním jednáním, který se projevuje jako „rozpor mezi kulturní strukturou jako abstrakcí, ideálním typem nebo formálním systémem a rovinou, kterou můžeme nazvat ‚významy zamýšlené aktéry‘“ [ibid.: 45]; je to rozpor, který je spojen s otázkou, „co odpovídá analytické kulturní struktuře ve významovém světě konkrétního aktéra“ [ibid.: 44].

Alexanderova kulturní sociologie spočívá podle Skovajsy „na předpokladu, že kulturní struktury konstruované výzkumníkem jsou totéž co struktury významů zakoušené konkrétními aktéry“ [ibid.: 50]. Tento předpoklad považuje za nepodložený. Soudí, že kulturní struktury jsou konstrukce, které vytváří analytickým způsobem výzkumník. Relativní autonomii má kultura právě v podobě takto analyticky koncipované kulturní struktury. Máme-li vysvětlit jednání skutečných lidí, narážíme na problém, jak prokázat, že jednání aktéra se řídí právě touto vnitřní logikou takto pojaté relativně autonomní kultury. Mezi teoretickým modelem kulturních struktur a významy zamýšlenými konkrétními aktéry nalézá Skovajsa, „řádivý rozdíl, který sociální teorie musí vzít v potaz“ [ibid.]. Přitom je nutné vycházet z předpokladu, že kultura má svou konkrétní realitu i v rámci jednání, a proto „musí být relativně autonomní i v jiném smyslu než pouhé analytické autonomie“ [ibid.: 39].

Úkolem, který si Skovajsa před sebe postavil, je provedení takové teoretické analýzy, jež by ukázala, jak lze všechna uvedená dilemata, problémy a nedostatky přesvědčivě vyřešit. Cílem, ke kterému přitom směřuje, je dokázat, že kultura má svou konkrétní (nikoli jen analytickou) autonomní realitu v jednání. Podněty a inspirace pro tento úkol se autor snaží čerpat od vybraných představitelů sociální teorie, kteří se na odborné scéně objevili v průběhu posledních osmdesáti let. Nejprve se zaměřuje na Talcotta Parsonse, Anthonyho Giddense a Margaret Archerovou. Parsonsovo pojetí kultury jako součásti (subsystemu) systému jednání považuje autor za inspirativní, avšak značně schematické a teoreticky nespokojivé. Podle jeho názoru získala v Parsonsově analytickém přístupu svoji důležitost otázka stavebních prvků kultury (idejí, hodnot, symbolů) a principů, které je uspořádávají, avšak to, co tento autor není schopen poskytnout, je „uspokojivý výklad hádanky, jak kultura může být současně podmíněná a autonomní“ [ibid.: 65]. Jestliže Skovajsa zaměřil v dalších částech textu svoje úsilí k identifikaci kultury jako souboru významových prvků, jež jsou přítomny v lidském jednání, mohl po mém soudu věnovat větší pozornost koncepci „vzorcových proměnných“ [Parsons 1966: 67], protože právě v této oblasti je, domnívám se, nutné hledat u Parsonse jeho odpověď na sledované otázky.

V Giddensově teorii strukturace odhaluje Skovajsa vlivy strukturalismu, v jehož duchu je struktura nahlížena jako množina pravidel. Tvrdí, že i když Giddens s pojmem kultura nepracuje, je u něj přítomná, resp. jeho koncepce je ve skutečnosti kulturou „přeplněná“, neboť se skrývá právě pod termínem „struktura“ [Skovajsa 3013: 79]; „vše, co Giddens říká o struktuře“, platí podle Skovajsy [ibid.: 82] ve skutečnosti „o kultuře v obvyklém smyslu“. Tohle tvrzení je nepochybně zajímavé a autor mu možná mohl věnovat více pozornosti.

Struktuře, ačkoli je jedním z nejfrekventovanějších pojmů soudobé sociologie, je paradoxně věnováno v odborné literatuře celkově méně pozornosti než jiným termínům. Andreas Reckwitz [1997: 22] říká, že ne každá sociální teorie disponuje výslovnou definicí pojmu struktura, ale každá minimálně implicitně, nepřímou, o tom má představu. Hans-Peter Miller uvádí, že je možné v zásadě rozlišit dvě tradice strukturálního myšlení – funkcionalistickou a strukturalistickou. Ve funkcionalismu struktura většinou popisuje empirický vzorec sociálních vztahů; ve strukturalismu odkazuje na teoretický model, který jako kód nebo hlubinná struktura není přímo empiricky přístupný [Müller 1992: 173].

Funkcionalistické pojetí, které má svůj původ v analogii s biologickým organismem, Giddens odmítá [Giddens 1977: 96–129] a přiklání se ke strukturalistickému pojetí. Ani s ním se však neztotožňuje zcela a pokouší se formulovat svůj vlastní přístup. Odmítá představu Lévi-Strausse, podle které je struktura projevem nevědomých sil, působících jakoby za zády člověka. Zdůrazňuje naopak, že se na produkci a reprodukci sociálních struktur podílí vědění sociálních aktérů. Strukturu navíc Giddens nechápe jen jako nějakou apriorní danost, nýbrž jako něco, co existuje jen díky tomu, že je neustále produkováno a reprodukováno aktivitami jednotlivců. Giddens označuje struktury jako soubor pravidel a zdrojů. Rozlišuje při tom pravidla: (a) *normativní*, jimž odpovídají legitimizační procesy, specifická práva a povinnosti a také systém sankcí; (b) *interpretativní*, jimž odpovídají významy a interpretativní schémata. Zdroje lze podle Giddense rozdělit na: (a) *alokativní*, což jsou suroviny, produktivní síly, technologie a produkty, tedy souhrnně výsledky lidského ovládnutí přírody; (b) *autoritativní*, které souvisejí s oblastí výkonu moci, neboť umožňují kontrolu společnosti i ovládnutí jednotlivců [Giddens 1988: 67 ff.]. Z Giddensova díla lze dále vyčíst i to, že interpretativní pravidla korespondují s tím, čemu britský sociolog říká symbolický institucionální řád, a zde se pak automaticky nabízí otázka, nakolik může být Giddensova idea symbolického institucionálního řádu blízka Alexanderově chápání symbolického systému.

Když tedy Skovajsa tvrdí, že pojem kultura se u Giddense skrývá za jeho pojetím struktury, měl by toto tvrzení podrobněji specifikovat, právě ve vztahu ke konceptu pravidel a zdrojů. Jinak řečeno, měl by se ptát, zda je možné za kulturu označit všechna pravidla a zdroje, které Giddens vyjmenovává, anebo jen některé? Skovajsa se však takto formulované otázky – poněkud překvapivě – vyhýbá jednoduše tím, že Giddensovo pojetí duality jednání a struktury k řešení otázek vztahu kultury a aktéra nepřispívá, a dokonce prý ho přímo popírá [Skovajsa 2013: 190]. Podobně odmítavě se pak Skovajsa staví i k realistickému pojetí kultury u Margarety Archerové. Její chápání vnitřní organizace kultury nahlížené perspektivou výrokové logiky považuje rovněž za neuspokojivé, a to především proto, že neumožňuje uspokojivě zachytit „vzájemný vztah a přítomnost kultury v konkrétním jednání“ [ibid.: 20].

Jedna z věcí, kterou Skovajsa vytýká Giddensovi, je i to, že jeho koncepci „poškozuje nepřekonatelné vnitřní napětí, které vzniká ze souběhu dvou opačných předpokladů. Aktér je vůči struktuře svobodný, ale současně struktuře pod-

léhá.“ [Ibid.: 92] Zde nezbyvá recenzentovi než dodat, že on osobně považuje takto charakterizovaný rozpor za jednu z krucióálních otázek soudobé teorie, přičemž nezná jiného teoretika, který by dokázal přinést její přesvědčivější řešení, než nabízí Giddens. Ostatně tento problém řešil kdysi i Parsons a výsledkem tohoto pokusu byla koncepce, která sice byla označena jako „voluntaristická teorie jednání“, ale v principu v ní byl položen důraz na nutnost konformity jednajících vůči společenským požadavkům. V podstatě se tu jedná o filozofický problém svobody, a ten nelze jednoduše vyřešit na základě binární logiky, podle které je aktér buď svobodný, anebo podléhá strukturním tlakům, a pak svobodný není. Připomeňme, že s určitým námětem, jak řešit toto dilema, přišel už kdysi Robert K. Merton, když konstatoval, že např. v anomické společenské situaci jsou všichni pod tlakem určitých okolností, které na ně doléhají, ale to neznamená, že na tyto tlaky musí všichni reagovat naprosto stejným způsobem. Merton jak známo rozlišil pět možných typů reakce na takovou situaci – konformita, inovace, ritualismus, únik a rebelie [Merton 2000: 146] –, které ukazují, že i pod silným společenským tlakem má člověk možnost jednat s určitou mírou svobody a volit mezi alternativami.

Velkou pozornost věnuje Skovajsa Pierru Bourdieuovi, jehož teorii označuje za přímý protiklad Alexanderovy kulturní sociologie. Zájem o Bourdieuovo dílo autor zdůvodňuje úsilím o postižení takových aspektů sociální reality, kterým Alexander nevěnuje dostatečnou pozornost. Skovajsa soudí, že „Bourdieuova teorie, ač je zatížena rozpory a relativní autonomií kultury popírá, zároveň disponuje prostředky, které by po určité rekonstrukci mohly být využity“ [Skovajsa 2013: 21] pro ty účely, které ve své práci sleduje.

V souvislosti s interpretacemi Parsonse, Giddense a Bourdieua promýšlí Skovajsa otázku, zda je možné kulturu chápat ve vztahu k jednání jako analyticky autonomní, anebo – v opačném případě – jako s jednáním natolik konstitutivně provázanou, že je nutné ji v analytickém smyslu považovat za neodlučitelnou. Autor se při zkoumání tohoto problému vymezuje především vůči Bourdieuovi, u kterého nalézá „konstitutivistické“ pojetí (v tom smyslu, jak ho vymezuje J. Olick [2010 cit. in Skovajsa 2013: 19]), jež autonomii kultury odmítá. Pro Skovajsu je tento konstitutivismus vyjádřen v Bourdieově pojetí habitu, které představuje „antiinterpretativistický“ a „antiintencionalistický“ typ pojetí kultury, jenž je v protikladu k Alexanderem postulované autonomii kultury. Rozpor, který mezi oběma koncepcemi vyvstává, lze nicméně podle Skovajsy překonat, jestliže se východiska obou protikladných přístupů do určité míry revidují. Cestu k této revizi podle autora naznačují Bourdieuovy rané texty, v nichž objektivistické pojetí (charakteristické pro pozdní tvorbu tohoto sociologa) ještě dokázalo koexistovat s interakcionistickým způsobem myšlení.

Jedním z aspektů, na které Skovajsa u francouzského sociologa poukazuje, je kognitivistické pojetí aktéra. Sám se však od tohoto pojetí distancuje, neboť jej chápe jako „převtělený pozitivismus“, který není schopen adekvátně nahlédnout subjektivní podstatu lidského jednání [Skovajsa 2013: 190–191]. Další problém, na

kteřý Skovajsa v případě Bourdieua upozorňuje, je nenaplněný příslib syntézy mezi fenomenologickým a strukturalistickým, nebo jinak řečeno subjektivistickým a objektivistickým, přístupem k sociálnímu životu [ibid.: 21]. Tento Skovajsovův postřeh je možné považovat za důležitý a lze k němu dodat, že problém oné neuspokojivé syntézy spočívá především v tom, že koncept habitu, který má vyjadřovat subjektivní strukturu aktéra, je výlučně kolektivistické povahy. Bourdieu hiát mezi aktérem a strukturou přemostil tím způsobem, že postavil do vzájemného vztahu dvě kolektivistické charakteristiky. Jednou z nich je sociální struktura pole, která má objektivní charakter, a druhou je rovněž objektivně daná, společensky zformovaná povaha habitu. Je to přístup, který v zásadě odpovídá intencím durkheimovské sociologie a opomíjí otázku voluntarismu a svobodné volby.

To, co je na celém Skovajsově rozsáhlém – a nutno zdůraznit – velmi poučném rozboru Bourdieuova teoretického vývoje asi nejpřekvapivější, je, že autor zcela přehlíží koncept, který se v souvislosti s tímto francouzským sociologem nabízí především a jenž se průměrně poučenému čtenáři patrně vybaví jako první, a to je „kulturní kapitál“. Bylo by určitě pochopitelné, kdyby Skovajsa jednoduše konstatoval, že pojem kulturního kapitálu není pro jeho analýzy relevantní (ačkoli o tom by se jistě dalo pochybovat), ale úplně tento pojem ignorovat a spolu s ním ignorovat i to, co se na tento pojem nabaluje v rovině empirického výzkumu – zejména v díle *Distinkce* [Bourdieu 1979], zaměřeném na problematiku diferenciacie životních stylů –, to nelze považovat za příliš šťastné řešení.

Skovajsa razí myšlenku, že místem, v němž na sebe kultura a jednání vzájemně působí a v němž se spolu mísí, je subjektivita aktérů. Zároveň zdůrazňuje, že každé zkoumání kultury, které se orientuje pouze objektivisticky a nebere na zřetel interpretativně odkrývaný svět subjektivních významů, je nutné považovat za nedostatečné. Autor postupně dospívá k formulaci domněnky, že problém konkrétní autonomie kultury je řešitelný jedině z perspektivy koncepce subjektivity a intencionality. Přiznává inspiraci schützovskou fenomenologií, od které si však zároveň udržuje odstup, jenž zdůvodňuje snahou udržet v teoretickém výkladovém modelu objektivní struktury, které tato perspektiva nedokáže adekvátně zachytit, ale zároveň také jakousi programovou snahou vyhýbat se náročným filozofickým diskusím [Skovajsa 2013: 190].

Za inspirativní příklad využití fenomenologické inspirace považuje Skovajsa Habermasovu teorii komunikativního jednání [Habermas 1981], v níž je kromě konceptu životního světa pozornost zaměřena také k problematice subjektivního smyslu jednání. Touto cestou Skovajsa dospívá k náhledu, že problém konkrétní autonomie kultury mizí, jestliže jsme schopni ve svém přístupu podržet rovinu subjektivního zakoušení významů. Přednost před fenomenologickou perspektivou dává v tomto směru Searlově filozofii subjektivity a intencionality, která je podle jeho soudu kompatibilní s kulturalistickými přístupy sociálních věd a zároveň poskytuje i nejlepší teoretické instrumentárium k vyřešení problému kulturní autonomie ve vztahu k podstatným aspektům subjektivity. Řečeno slovy autora: „Analytický kulturní systém nebo kulturní struktura je objektivizací, kte-

rou provádí výzkumník, a jako takový je zcela odlišný od významů zamýšlených v konkrétním jednání. Mezi oběma rozdílnými rovinami však existuje zprostředkující článek, který s odvoláním na amerického analytického filosofa Johna Searlea [1983] označíme termínem ‚intencionalita‘.“ [Skovajsa 2013: 22]

Skovajsa tímto způsobem dospívá k určitému závěru, o kterém sice připoustí, že bude ještě vyžadovat následné důkladnější propracování, avšak o jeho platnosti je už nyní zcela přesvědčen. Své poznání shrnuje ve formulaci, v níž konstatuje, že „ač jsou kulturní systémy pouhými modely vytvořenými pozorovateli sociální reality, zachycují významové vztahy, které mají reálný protějšek v intencionálních stavech aktérů, a v tomto smyslu lze říci, že kultura jako systém může mít konkrétní autonomii“ [Skovajsa 2013: 192]. Podle autora je jím takto vymezený typ autonomie neslučitelný s determinismem abstraktních kulturních modelů, který je nutné z principu odmítnout.

Skovajsa míří k pojetí kultury chápané jako „struktura významů“, čímž má na mysli „vztahovou strukturaci významových prvků, jež je obsahem subjektivních mentálních stavů a jako taková existuje pouze v záblesku subjektivního uvědomění“ [ibid.: 192]. Tato struktura může být, podle autora, formou abstrahujícího popisu vyjádřena v modelu zachycujícím její podstatné významové souvislosti. Zároveň ale také může být nahlížena skrze probíhající jednání aktérů, jako původní subjektivní realita. Právě v této subjektivní rovině je pak možné podle autora nahlédnout kulturu v její autonomii. Konstatuje, že kultura je ve své bezprostřední subjektivní přítomnosti „autonomní proto, že uvědomovaná významová souvislost představuje neredukovatelný prvek motivace ovlivňující jednání“ [ibid.]. Není to však prvek jediný. Vedle ní se v jednání projevují prvky nevědomí, ale především také vnější a vnitřní objektivní síly a struktury, které jsou již tradičně konceptualizovány v pozitivistické linii sociálních věd.

Skovajsa v této souvislosti charakterizuje vědomí jako složité místo „střetu kulturní a sociální i každé jiné formy vnější nebo vnitřní objektivní determinace jednání“. Z tohoto důvodu zdůrazňuje potřebu takového teoretického modelu, který dokáže zachytit jednání jako výslednici současného vlivu kultury a sociálních struktur. Jednání je v tomto pojetí tím, co je kulturou a sociálními strukturami ovlivňováno a co zároveň přispívá k jejich produkci a reprodukci. Kultura sama „do určité míry uchovává a odráží obsahy vědomí včetně těch, které jsou odvozeny z působení objektivních faktorů, ale činí tak v rámci své vlastní logiky, a v tomto ohledu tedy autonomním způsobem“ [ibid.: 193].

Četba Skovajsovy knihy vyvolává na mnoha místech v čtenáři dojem, že její autor preferuje ve svých analýzách individualistickou, patrně by bylo možné říci weberovskou, perspektivu a opomíjí při tom fakt, že existují velmi dobré důvody pro to, uvažovat o kultuře také holistickým způsobem, jako o něčem nadindividuálním. Kritika některých teoretických přístupů, které u Skovajsy nacházíme, vyznívá tak, jako kdyby chtěl onu individualistickou perspektivu předřadit před perspektivu kolektivistickou, ba dokonce jako kdyby chtěl holistické pojetí kultury zásadním způsobem zpochybnit a nahradit atomistickým a v podstatě také

nominalistickým přístupem.⁷ Připomeňme proto na tomto místě zcela banální skutečnost, že součástí kolektivně sdílené kultury je jazyk a součástí jazyka jsou základní pojmy, které formují naše individuální myšlení; součástí kultury jsou také obsahy kolektivní paměti (Assmann [2001] hovoří o „kulturní paměti“), které, jak ukazuje Halbwachs [2009], formují naši individuální paměť, jež by se bez nich nemohla rozvinout do té podoby, v níž funguje [Šubrt 2011: 399–401]. To vše je tedy už nějak dopředu dané, je to součást sociální reality, do níž se jednotlivci rodí a v níž si tuto kulturu osvojují (interiorizují) prostřednictvím socializačního procesu, viz např. pojetí socializace u Bergera a Luckmanna [1999: 128 ff.]. Je proto poněkud překvapivé, že Skovajsa nevěnuje socializačnímu procesu žádnou pozornost. Jednoduše se spokojuje s tím, že v subjektivních mentálních stavech odhaluje jakési základní prvky (mohli bychom je patrně metaforicky označit jako „atomy“) autonomní kultury, aniž by ho napadlo položit si jednoduchou otázku, kde se tam tyto prvky vlastně vzaly. Ostatně Skovajsova formulace o tom, že se strukturace těchto významových prvků objevuje v jakýchsi záblescích subjektivního uvědomění [Skovajsa 2013: 192], navozuje dojem téměř až esoterický.

Pokud by měl tezi o přítomnosti struktury významových prvků a významových souvislostí v intencionalitě přesvědčivě obhájit, musel by se Skovajsa pustit do filozoficky fundované analýzy, což je něco, do čeho se mu evidentně nechce [ibid.: 190]. Navíc má zřejmě za to, že intencionalita je pojem jiného řádu než pojem kulturní struktura. Zatímco druhý pojem chápe jako „pouhou“ konstrukci výzkumníka, ten první pro něj, zdá se, označuje něco, co má svůj nezpochybnitelný ontologický status. Nebylo by ale patrně složité ukázat, že i koncept intencionality je „jen“ abstraktním pojmem, tedy výsledkem podobných intelektuálních konstrukcí, jako pojem struktura, resp. kulturní struktura, a že i v úvahách o něm by bylo možné formulovat podobné relativizující soudy, jakých se autor dopouští právě ve vztahu k pojmu struktura.

Způsob, jakým Skovajsa nahlíží na problém subjektivity, odpovídá v podstatě tomu, co by bylo možné ve filozofii označit jako „karteziánský diskurz“. Ten ovšem – minimálně v případě sociologie – není jedinou možnou perspektivou pohledu. Norbert Elias už před řadou let podrobil tento diskurz kritice, když jej charakterizoval pomocí obrazu-paraboly „myslících soch“ [Elias 2006: 102 ff.]. Tyto sochy nemohou hýbat končetinami, ale mohou vidět, slyšet a myslet; jsou obdařeny rozumem. Každá z nich existuje sama pro sebe; sama si vytváří představu o tom, co se před ní odehrává (a může přemýšlet, nakolik tyto představy odpovídají tomu, co se odehrává ve skutečnosti), sama si dělá vlastní názor. Vše, co socha ví, pochází z jejích vlastní zkušeností. Nemá ale žádnou možnost přesvědčit se, jestli to, co vidí a co si myslí odpovídá skutečnosti. Je nehybná a je sama. Pocit, že jednotlivé individuum je koneckonců zcela samo a že tak

⁷ Poznamenáme, že k něčemu takovému dnes skutečně dochází v koncepcích kognitivní a evoluční psychologie [viz např. Barkow, Cosmides, Tooby 1992; nebo Pinker 1994]. O těchto přístupech však Skovajsa ve své knize nehovoří.

to osamocení, provždy odděleno, stojí proti vnějšmu světu lidí a věcí, který je rozšířený v moderní společnosti, zanechal podle Eliase hluboký vliv na filozofii i literaturu. Elias používá k označení tohoto názoru výrazy „homo clausus“ a „das wirlose Ich“. Proti představě osamocených jedinců zdůrazňuje myšlenku lidských figurací, v nichž je každý lidský jedinec svým jednáním zasazen do sítě („propletence“) vzájemných mezilidských vztahů.

Podobný pohled na tento problém – vyjádřený ovšem v jiném slovníku – najdeme také v symbolickém interakcionismu. Podle zakladatele tohoto směru G. H. Meada jsou kognitivní procesy něčím víc než jen tím, co se odehrává v našich hlavách. Mead odmítá perspektivu metodologického solipsismu s tím, že vysvětlování mentálních fenoménů je třeba začít nikoli v lidských hlavách, nýbrž v kontextu, ve kterém vznikají [Madzia 2014: 23]. Pro Meada a Blumera není význam něčím, co se rodí v subjektivitě lidského individua, ale co vzniká v procesech interakce – interakce s vnějším světem a lidmi, kteří v něm žijí; tyto významy nepředstavují nějaký jednou provždy daný řád, nýbrž se v procesech interakce proměňují [Blumer 1969: 2–3]. Skovajsa, který ve své knize neustále krouží kolem problému, jak propojit kulturu ve smyslu systému a struktury s kulturou obsaženou v lidském jednání právě tuto oblast lidských interakcí z nepochopitelných důvodů ignoruje.

Dodejme, že autor ve svém textu pracuje s výrazy „význam“ a „smysl“ jako se synonymy. Oběma v zásadě odpovídá v teoretické literatuře anglický ekvivalent *meaning*, určité rozdíly v užívání těchto pojmů však v odborné literatuře existují. Sociologové, kteří se hlásí k odkazu Maxe Webera, jež rozvinula fenomenologická sociologie Alfreda Schütze, pracují s pojmem „smysl“ (německy *der Sinn*, francouzsky *le sens*); naproti tomu reprezentanti symbolického interakcionismu, který navazuje na filozofii amerického pragmatismu, volí termín „význam“ (*die Bedeutung*, *la signification*). Skovajsa, který má svým chápáním této problematiky rozhodně blíže k Weberovi a Schützevi, než k Meadovi a Blumerovi vložil do názvu své knihy poněkud paradoxně slovo význam, což ale může patrně souviset i s tím, že sousloví „struktury významu“ působí v názvu knihy přeci jen „úderněji“ a jednoznačněji než výraz „struktury smyslu“.

Nakonec zbývá ještě otázka, čím vlastně Skovajsův „objev“ struktury významů obsažené v lidské intencionalitě přispívá k rozvoji soudobé sociálněvědní teorie? Vždyť, jak autor sám připouští, některé obecné sociologické teorie se bez pojmu kultura v zásadě obejdou (viz např. zmiňovaný Giddens). Skovajsa, zdá se, pociťuje uspokojení nad tím, že prostřednictvím svého přístupu vyřešil určitý teoretický problém, který je vázaný na koncepci J. Alexandera a týká se takové rekonstrukce sociologického pojetí kultury, které umožní obhájit relativní autonomii kultury a současně zůstane ve vázané do strukturálních a institucionálních souvislostí sociálního života. Pokud se s tímto autorovým náhledem ztotožníme, zbude tu nicméně ještě jedna otázka, a sice jakým způsobem může toto pojetí obohatit naše poznání kultury samé, jakým způsobem jej prohlubuje či rozšiřuje? Na tuto otázku ale v recenzované knize zřetelnou odpověď nenajdeme.

Hodnocení Skovajsovy knihy nevyznívá tedy v žádném případě jednoznačně. Text studie má velkou řadu předností, ale obsahuje také některé problematické partie a tvrzení vyvolávající diskusi. Ale i když nebudeme s autorem se vším souhlasit a neztotožníme se ani s tím, co je jádrem a podstatou jeho sdělení, zůstane četba této knihy obohacující záležitostí a vyplatí se ji důkladně prostudovat. Skovajsa se touto svou prací zařadil mezi přední hráče na domácí teoretické scéně. Text, který publikoval, se vyznačuje vysokou úrovní odborných znalostí, systematickostí, precizností a vynikajícími analytickými a polemickými pasážemi. Kniha je poučná v kapitolách, které interpretují soudobé sociologické teorie, ale je také inspirativní v tom, jak dává nahlédnout do způsobu autorova abstraktního myšlení a umění teoretické argumentace. Nezbývá proto než si přát, aby u nás v budoucnu vycházelo více takových textů, které dokážou stimulovat intelektuální klima v sociálních vědách takovým způsobem, jakým to činí Skovajsova kniha.

Jiří Šubrt

Literatura

- Alexander, J. C., P. Smith. 2002. „The Strong Program in Cultural Theory: Elements of a Structural Hermeneutics.“ Pp. 135–150 in J. H. Turner (ed.). *Handbook of Sociological Theory*. New York: Kluwer Academic / Plenum Publishers.
- Assmann, J. 2001. *Kultura a paměť: Písmo, vzpomínky a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha: Prostor.
- Balon, J. 2007. *Sociologická teorie: Příběh krize a fragmentace – projekt obnovy a rekonstrukce*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Balon, J. 2012. *Sociologie v USA: Historické kontextualizace*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Barkow, J., L. Cosmides, J. Tooby (eds.). 1992. *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. New York, NY: Oxford University Press.
- Berger, P. L., T. Luckmann. 1999. *Sociální konstrukce reality: Pojednání o sociologii vědění*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Blackmoreová, S. 2001. *Teorie memů: Kultura a její evoluce*. Praha: Portál.
- Blumer, H. 1969. *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
- Bourdieu, P. 1979. *La distinction: Critique sociale du jugement*. Paris: Les éditions de minuit.
- Diamond, J. 2004. *Třetí šimpanz: Vzestup a pád lidského rodu*. Praha: Paseka.
- Elias, N. 2006. *Společnost individuí*. Bratislava: Kaligram.
- Giddens, A. 1977. *Studies in Social and Political Theory*. London: Hutchinson.
- Giddens, A. 1988. *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*. Frankfurt/M., New York: Campus.
- Habermas, J. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns, Vol. 1, 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Halbwachs, M. 2009. *Kolektivní paměť*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Keller, J. 1991. *Úvod do sociologie*. Sociologické nakladatelství (SLON).
- Keller, J. 2004. *Dějiny klasické sociologie*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).

- Keller, J. 2007. *Teorie modernizace*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Kroeber, A. L., C. Kluckhohn. 1952. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York: Random House.
- Lundberg, G. A., C. C. Schrag, O. N. Larsen. 1967. *Sociologie*. Praha: ÚML pro vysoké školy.
- Madzia, R. 2014. *George Herbert Mead: tělo, mysl a svět*. Praha: Triton.
- Merton, R. K. 2000. *Studie ze sociologické teorie*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Müller, H.-P. 1992. *Sozialstruktur und Lebensstile: Der neuere theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Nohejl, M. 2001. *Lebenswelt a každodennost v sociologii Alfreda Schütze*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Nohejl, M. 2007. *Jednání, diskurs, kritika: Myslet společnost*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Parsons, T. 1966. *The Social System*. New York: The Free Press.
- Petrusek, M. 1993. *Teorie a metoda v moderní sociologii*. Praha: Karolinum.
- Petrusek, M. 2004. „Úvodem k monotematickému dvojčíslu Sociologie kultury, kulturologie nebo cultural studies?“ *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 40 (1): 7–10.
- Petrusek, M. 2006. *Společnosti pozdní doby*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Petrusek, M. 2011. „Návrat (sociologické) teorie do Čech? Východiska, stav a perspektivy.“ *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 47 (5): 1017–1033.
- Pinker, S. A. 1994. *The Language Instinct: How the Mind Creates Language*. New York City: William Morrow and Company.
- Reckwitz, A. 1997. *Struktur: Zur sozialwissenschaftlichen Analyse von Regeln und Regelmäßigkeiten*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Rojek, C. 2010. „Stuart Hall a birminghamská škola.“ Pp. 104–120 in T. Edwards (ed.). *Kulturální teorie: Klasické a současné přístupy*. Praha: Portál.
- Searle, J. R. 1983. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skovajsa, M. 2012. „Relativní autonomie kultury v Alexanderově kulturní sociologii.“ *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 48 (2): 225–246.
- Skovajsa, M. 2013. *Struktury významu: Kultura a jednání v současné sociální teorii*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Sorokin, P. A. 1937–1941. *Social and Cultural Dynamics*. New York: American Book Company.
- Šubrt, J. 1994. „Civilizační teorie Norberta Eliase.“ *Sociologický časopis* 30 (2): 191–200.
- Šubrt, J. 2000. *Problém času v sociologické teorii*. Praha: Karolinum.
- Šubrt, J. 2001. *Postavy a problémy soudobé teoretické sociologie*. Praha: ISV nakladatelství.
- Šubrt, J. 2011. „Kolektivní paměť: Na okraj jedné legendy.“ *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 47 (2): 395–406.
- Šubrt, J. a kol. 2007–2014. *Soudobá sociologie, Vol. I.–VI*. Praha: Karolinum.
- Šubrt, J., J. Balon. 2010. *Soudobá sociologická teorie*. Praha: Grada.
- Tenbruck, F. H. 1989. *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft: Der Fall der Moderne*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Tilley, C., W. Keane, S. Küchler, M. Rowlands, P. Spyer (eds.). 2006. *Handbook of Material Culture*. London: SAGE.
- Weber, A. 1951. *Kulturgeschichte als Kulturosoziologie*. München: R. Piper & Co. Verlag.
- White, L. A. 1949. *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Znaniecki, F. 1968. *The Social Role of the Man of Knowledge*. New York: Harper & Row.