

„Z VNĚJŠKU“ A „Z NITRA“.

Hledání půdorysu obecné antropologie*

Jan Horský

Fakulta humanitních studií UK, Praha

From the “Outside” and From the “Inside”. Searching for a Design of General Anthropology

Abstract: *This article offers one of the possibilities of establishing a design for general anthropology. It works with the categories of “inwardness” (Innerlichkeit) and points to possible solutions of combining the spiritual, semiotic, or psychological “from the inside” with the empirical “from the outside”. Using the example of the discussion on “basic colour terms”, the article considers various levels of the evolution of designating colour (genetic, epigenetic, the level of coevolution of genes and culture, the level of evolution and diffusion of culture, the level of language development). At the same time, it considers the options of how to formulate testable theories that would combine ontogenesis, (cultural) phylogenesis, and cultural-historical developments.*

Keywords: *general anthropology; inwardness (Innerlichkeit); ontogenesis; (cultural) phylogenesis; cultural history; inheritability; cultural transfer; sensory perception*

Conrad Phillip Kottak zahrnuje – velkou měrou v duchu boasovské tradice – do „obecné antropologie“ (*general anthropology*) jejích pět subdisciplín: antropologii biologickou, kulturní, lingvistickou, archeologickou a aplikovanou (Kottak 1991: 1–18). Filosofická antropologie tak zůstává mimo jeho koncepci *general anthropology*. Oproti tomu Gert Dressel (1996) se samozřejmostí

* Článek je výstupem z projektu *Příroda a kultura: Historické, kulturní a biologické koncepce lidské přirozenosti* (UNCE 204056).

začleňuje filosofickou antropologii do předpokladů a východisek antropologie historické (ve smyslu etnologizace historické vědy a ve smyslu zvýšení její senzibility pro kulturu a /aktérskou/ subjektivitu). Propojením Kottakova a Dresselova pojetí tak můžeme *general anthropology* rozšířit o antropologii historickou a filosofickou. Filosofická antropologie pak díky své specifické kultuře evidence působí v rámci antropologie obecné mimo jiné jako (v Kantově smyslu metafyzický) zdroj badatelských otázek a případně i (kvazi)testovatelných teorií.

Pro účely tohoto textu bych si jako východisko dovolil použít Cassirerovu filosofii kultury, jeho pojednání člověka jako bytosti způsobilé k aktům symbolické reprezentace a jeho koncepci imanentního vývoje ducha. Cassirerovu filosofii (filosofickou antropologii) zde chápu jako jednu ze základních čar půdorysu obecné antropologie. Pokusím se jí zčásti promyslet ve vztahu s evoluční biologii a biosémiotikou. Ústřední otázkou přitom bude: Nakolik může člověk rozvíjením své kultury (symbolického systému) proměňovat i „hlubší“ vrstvy své existence (psychologickou a biologickou vrstvu)? Zaměřím se především na oblast lidské kognice.

Rozlišení tří vrstev

Při posuzování povahy a (evolučního) původu (lidských) kognitivních procesů a struktur bychom mohli vyjít z – ryze pracovního – odlišení tří, řekněme, „vrstev“. Jsou jimi:

- (I.) *anatomie mozku a neurálních struktur,*
- (II.) *vrstva psychických struktur a psychických kognitivních procesů,*
- (III.) *oblast (vrstva) kulturních (v jejich rámci i jazykových) kategorií, oblast kultury (například jako /kognitivního/ sémiotického a axiologického systému). V rámci „vrstvy III“ pak lze přinejmenším odlišit (IIIa) rovinu běžného (každodenního, aktérsky nemalou měrou nerefektovaného) užívání jazyka či kulturních symbolů od (IIIb) roviny vědomého a záměrného užívání a promýšlení kategorií (idejí, pojmů, termínů, symbolů) a formulace myšlenkových systémů.*

To, co by nás zde mělo zajímat, je vzájemná částečná prostupnost těchto vrstev a průniky jejich jednotlivých prvků z jedné do druhé. Dále pak má smysl se zaměřit na shody a rozdíly procesů jejich vývojové (evoluční, kulturnědifuzní)

proměny. Neurofyziologické výzkumy a postupy experimentální psychologie zasahují do „vrstvy I“ a „vrstvy II“. Pokud jde o „vrstvu IIIa“, ptáme se na konstitutivní roli jazyka, symbolů (v Cassirerově smyslu; Cassirer 1994, 1996a, 1996b), kolektivních reprezentací a figurací (v Barfieldově smyslu; Barfield 2018). Cassirerovy „symboly“ zde uvažujeme v rovině, kterou Ricœur (2000: 94–95) označuje jako „implicitní či imanentní symbolismus“ (na rozdíl od symbolismu explicitního a autonomního – viz níže). To je rovina, v níž má jednání svou sémiotickou „texturu“ ještě před tím, než se stane „etnografickým textem“ (ibid.: 95–97). V tomto smyslu lze uvažovat například o úloze Berlinových a Kayových *basic color terms* pro samotné vnímání barev a lze – pokud bychom měli na mysli konstitutivní roli kulturních kategorií pro smyslové vnímání – tuto roli zvažovat v duchu Boasova, Whorfova či Sapirova jazykového (a kulturního) relativismu (viz níže).

Již zde je vhodné upozornit, že – viděno v perspektivě biosémiotiky – by konstitutivnost jazyka či širšího spektra symbolických aktů pro samotné lidské kognitivní procesy a struktury byla patrně nesporná, neboť se sémiotickými procesy připisování významů (*meaning attribution*; Švorcová – Kleisner 2018) se v biosémiotice počítá v rámci života vůbec (v celé biosféře, u všech živých organismů, srov. Markoš 2015a, 2015b, 2016, 2020; o možnosti propojit biosémiotiku s historickou vědou o kultuře podrobněji uvažují například v Horský 2020).

Lze se zajisté ptát, nakolik je odlišení těchto „vrstev“ oprávněné. Můžeme se i dále tázat, zda je legitimní z *ontologického* hlediska, nebo (jen) z hlediska *noetického*. Viděno v *nominalistické perspektivě*, kterou sdílím (Horský 2020), a v souladu s Vašíčkovým míněním, že „žádná metoda není nevinná“ (Vašíček 2003: 178–190), bych si dovilil být takřka jist tím, že je legitimní tyto „vrstvy“ odlišovat v noetické perspektivě. To, jak jsou založeny naše badatelské metody (metody biologické evoluční analýzy a interpretace, zobrazovací neurofyziologické metody, empirické postupy psychologie, interpretační metody věd o kultuře), má své – opět s Vašíčkem řečeno – „ontologické důsledky“: tyto vrstvy *jsou* pro nás odlišné, protože je odlišně zkoumáme. Zda odlišnost metod koresponduje i s případnou ontickou ostrostí rozhraní mezi těmito vrstvami a nakolik je popřípadě toto rozhraní v ontické rovině prostupné, ponechávám (nejen na tomto místě) otevřenou otázkou.

„Vnější“ a „vnitřní“

Odlišení uvedených „vrstev“ zároveň souvisí s tím, že se v určité fázi vývoje oddělilo „vnější“ a „vnitřní“. Budeme-li „vnitřním“ mínit „pole“, v němž se mohou vyjevovat významy, bylo by z hlediska klasičtější evoluční biologie spojeno utvoření se vnitřního se vznikem kultury. Jacques Monod (2008: 126) tak kupříkladu říká, že „rozvoj lidského symbolického jazyka – jedinečné události v biosféře – otevřel cestu druhé evoluci, tvůrkyni nové říše: říše kultury, myšlenek a poznání“. Obdobně i biosémiotik (podle Antona Markoše jen biosémantik) Marcello Barbieri (2006: 183) říká, že „s jazykem se objevil třetí typ objektů“ – kromě objektů neživých a objektů živých – totiž artefakty. Ty „mají původ v lidské mysli jakožto *mentální objekty*“. Převáděno do pojmosloví biologie „artefakty [...] vykazují cosi jako *genotyp* a *fenotyp*“, avšak „fenotyp, který je od svého genotypu fyzicky oddělen“ (ibid.: 183).

Řekne-li však Anton Markoš coby biosémiotik, že definice života „by mohla vypadat takto: *Tělesný, zrozený, sémiotický systém s dějinami*“ (Markoš 2015a: 38), pak to vyžaduje uznat, že ono „vnitřní“ se vývojově ustanovuje již při vzniku života samotného (Markoš 2017, 2020). „Prostorem“, v němž se vyjevují významy, je pro filosofickou či historickovědní analýzu kultury (například cassirerovský) „duch“, určité *spirituální pole*. Naproti tomu „prostorem“, v němž se vyjevují významy, je pro biosémiotiku jakési *morfologické pole tvarů* (srovnej „eidetická biologie“; Markoš 2017). Z určitého hlediska by šlo zajisté říci, že (jazykové, lidské) kultury lze také vnímat jen jako morfologické pole tvarů. Platilo by to tehdy, pokud bychom v potaz vzali pouze artefakty (popřípadě i empiricky pozorovatelná chování). To by však bylo příliš redukující pojetí (Horský 2009: 224–230; 2020: 144–145). Zároveň je zapotřebí rozlišení „sémiotické pole ducha“ versus „morfologické pole tvarů“ chápat jako ideálnětypické vyostření rozdílů. Portmannova (Portmann 1960) koncepce „niternosti“ (*Innerlichkeit*) by snad mohla pro někoho – alespoň zdánlivě – nabízet určité řešení, jak uvedená dvě „pole“ sjednotit, avšak domnívám se, že takovým řešením v konečném důsledku není. To, co bych zde odlišoval jako ona dvě „pole“, by se nemalou měrou překrývalo s tím, co Portmann (1997a: 101) pojednává jako různé „výkony niternosti“ (viz níže).

I zde se můžeme ptát, zda oddělení „vnějšího“ a „vnitřního“ je učiněno spíše v noetické perspektivě, nebo zda mu připisujeme i ontologickou platnost. Osobně bych zde – doznávám, že jen intuitivně – zaujal méně nominalisticky skeptické stanovisko než vůči požadavku ontologické platnosti rozlišení svrchu

uvedených „vrstev“. Zároveň mám za důležité zdůraznit, že *lom* mezi „vnějším“ a „vnitřním“ se *nepřekrývá s hranicemi* uvedených „vrstev“, nýbrž jde naopak namnoze *napříč* nimi. Lom mezi „vnějším“ a „vnitřním“ prochází určitě *napříč* „vrstvou III“ i „vrstvou II“. A z hlediska biosémiotiky by to mělo platit i o „vrstvě I“.

Lidské „z vnějšku“ a „z nitra“

V klasickém pojetí Ernsta Cassirera se ono vnitřní, sémiotické pole evolučně rozkrývá teprve tehdy, když se člověk vývojově ustanovil jako *animal symbolicus*, to jest, když nabyl způsobilosti k aktům symbolického formování. V koncepci Johna Deelyho (srov. Karla – Šedivcová – Macháček 2020) se vnitřní, sémiotické pole rozkrývá již při vzniku živočichů vůbec – biosémiotika to rozšiřuje na celou biosféru (Markoš 2017, 2020) a s člověkem se způsobilost užívat znaky stává reflektovanou. Aniž bych odmítal biosémiotickou představu vnitřního sémiotického pole, jež se – metaforicky řečeno – objevilo s první buněčnou klauzurou, přidržoval bych se v následujícím textu niternosti lidské. Mám k tomu především noetické důvody. O lidském „z nitra“ si můžeme alespoň zčásti dovolit říci, že je *známe*. Kdežto na niternost života vůbec tuto naši „znalost“ jen *per analogiam projikujeme* (k tomuto problému viz níže v souvislosti s Portmannem).

O židech Starého zákona říká Barfield (2018: 153), že „kultivovali *niternost* ‚reprezentovaného‘“. S tím, že se k „niternosti“ dostává předpokladem (evoluční) „polarizace stvoření“: „Jakmile se však stvoření polarizovalo na vědomí na jedné a na jevy na druhé straně, může vzniknout paměť, a začíná hrát klíčovou roli v evolučním procesu. Pomocí paměti totiž člověk činí vnější jevy svou vnitřní zkušeností. Díky nim si začíná uvědomovat sebe sama. Když zakouším jevy ve své paměti, činím je ‚svými‘, ovšem už ne skrze původní participaci, ale vlastní vnitřní aktivitou“ (ibid.: 153, 127–128).

Klasik rodící se neurofyziologie Jiří Procházka v *Sensoriu communes* popsal *reflexní oblouk a mozek* pojednal jako *materiální nástroj duše* (vedle mozku a duše a jejího *vědomí* předpokládá Procházka ještě neosobní či nadosobní *ideje*, které mozek rozpoznává). „Mozek“ by zde byl tím, co *známe z vnějšku*, „duše“ tím, co je nám *přístupné „zevnitř“*. Podobně by Wilhelm Dilthey pojednal ducha (*Geist*) jako prostředí, v němž se mohou vyskytovat „vnitřní skutečnosti“ (*innere Tatsache*), a Ernst Cassirer by uvažoval o duchu (*Geist*) jako o imanentně se vyvíjejícím, dějinně se rozkládajícím, vykládajícím. Touto koncepcí ducha nahradil (například Kantův) transcendentální (do sebe ale uzavřený) subjekt poznání.

Tato „niternost“ (Procházková, Diltheyova, Cassirerova i ve výše uvedeném výkladu Barfieldova) je však *niterností lidstva vůbec (člověka obecně)*, je na bázi toho, co Geertz (2000) označuje jako předpoklad *alespoň minimální psychické jednoty lidstva*. Je přitom nutné rozlišit zavádění tohoto předpokladu (jen) v *(a) noetickém smyslu* (abychom vůbec mohli usilovat o to, porozumět lidem jiných dob a jiných kultur – tak by jej mnil právě třeba Geertz) a *(b) v ontickém smyslu* (lidstvo je duchovně v principu jednotné). Jako protiváhu svrchu uvedeného Procházková mínění by šlo položit to, co říká Geertz (2000: 82–83): Nervový systém nejen umožňuje vznik kultury, ale člověka ke kultuře nutí, *mozek* by nemohl bez *kultury* fungovat. Můžeme se pak ptát, nakolik bychom mohli jednotlivým „kulturám“ připisovat určitou „niternost“ (to jest jistou uzavřenost, bezprostřední nepřevoditelnost či komplikovanou převoditelnost jejich obsahů na obsahy „kultur“ jiných).

Lze kupříkladu uvažovat o takovéto *kulturní „niternosti“*, „uzavřenosti“ ve vztahu k *paměti* (určitou měrou v jiném smyslu, než o ní výše uvažuje Barfield), jako o svěbytným způsobem *emotivně konotované historické zkušenosti* určité kolektivity (Assmann 1999; Bergenthum 2005). Kulturní antropologie, historická věda či sociologie mohou tuto paměť určité skupiny „odkouzlovat“ (to jest racionalizovat, deemotivizovat) tak, aby umožnila její komunikaci s pamětí skupiny jiné (respektive komunikaci těchto dvou skupin, nositelek odlišných historických, kolektivních pamětí). Nemůže však chtít tyto dvě paměti „smířit“ (ve smyslu propojit nebo převést jednu do druhé) ani je nemůže chtít „porazit“, odstranit, vymazat historickým bádáním (Bergenthum 2005). Tyto *paměti* jsou na sebe navzájem nepřevoditelné, jsou v tomto smyslu *kolektivní niterností*, která je (kvazi)klauzurou.

Možnost eliminace napětí mezi „z vnějšku“ a „z nitra“?

V různých badatelských kontextech jsou podnikány pokusy, jak překlenout, nebo alespoň eliminovat, zlom mezi „z vnějšku“ a „z nitra“. Jako příklady zde uvedu dva. Zároveň však i upozorním, že mohou být jen stěží plně úspěšné. Prvý pokus se zakládá na předpokladu, že „niterné“ se „zvnějšňuje“ svými podobami (fenotypovými morfologickými a behaviorálními jevy). Jedním z klasiků takovéto koncepce je Adolf Portmann. Druhý pokus je vázán kupříkladu na kognitivní antropologii. Nástrojem eliminace napětí mezi „z vnějšku“ a „z nitra“ je v ní mimo jiné koncept „mysli“, jež je chápána jako nadosobní kognitivní systém.

Anton Markoš s odkazem na Zdeňka Neubauera a Adolfa Portmanna upozorňuje na možné rozlišení mezi „jevem“ a „podobou“ (*phenomen* a *appearance*; Markoš in Barfield 2018: 194–195). Místo „podoby“ by šlo také použít termínu „vzhled“, „sebe prezentace“ (*Selbstdarstellung*; Komárek 2008: 202–203). Ostrost odlišení „jevu“ a „podoby“ může být tlumena tím, že Portmann užívá německého *eigentliche Erscheinung* (Stanislav Komárek překládá jako „vlastní jev“) nejednou ve smyslu uvedeného anglického *appearance*, a to pro označení „souhrnu všech optických, akustických, olfaktorických atd. skutečností, vnímatelných na živém a intaktním organismu“ (ibid.: 202). „Tento vlastní jev chápe Portmann jako zvnějšnění *niternosti*“ (ibid.: 203). Do „niternosti“ můžeme podle Portmanna nemalou měrou badatelsky pronikat, „budeme-li za vrcholné projevy živé bytosti pokládat jednak vztah ke světu prostřednictvím niternosti, jednak k takovému spojení příslušející manifestaci této niternosti v jevu“ (Portmann 1997b: 70).

„Niternost“ (*Innerlichkeit*) je jednou z ústředních kategorií, kterou užívá Adolf Portmann kupříkladu v *Neue Wege der Biologie* (1960). Kapitola, která má „niternost“ přímo ve svém názvu (Portmann 1997a: 90–105), začíná Portmannovým výkladem oblasti, „kde je ještě možno dospět k poměrně bohatým a spolehlivým zjištěním: zkoumáním smyslových orgánů“ (ibid.: 91). Následuje problematika orientace, dále pak témata, která jsou spojena již s mnohem větší rolí badatelské interpretativity. „Sebevyjádření jakožto zjevování niternosti“ (Portmann 1997b: 68) má jak svůj rozměr *morfologický*, tak ale i *behaviorální*. V tomto smyslu Portmann píše: „Výzkumu chování ... připadne v nadcházejícím bádání o niternosti významná úloha“ (ibid.: 70). „Niternost“ však není jednoduším, homogenním polem. Portmann mluví kupříkladu o jejích různých, poměrně dost odlišných, „výkonech“ či o jejích „odrůdách“. Uvádím jako příklad dvě citace: „Tuto niternost musíme od začátku přísně odlišovat od vědomí. Vědomí je zvláštní výkon, jedna z mnoha možností niternosti. Niternost sama ale daleko překračuje sféru vědomého. Psychoanalýza musela svést četné zápasy o uznání nevědomé niternosti. I když biologové toto slovo nepotřebovali, zabývali se zkoumáním nevědomých výkonů niternosti odedávna. Celý problém instinktů je jenom součástí tohoto rozsáhlého komplexu otázek“ (Portmann 1997a: 101). „Není vyloučeno, že objevení smrti a individua znamenalo také závažný krok k sebevyjádření, jenž sám zase byl vnějším příznakem nějaké nové, vyšší odrůdy niternosti“ (Portmann 1997b: 64).

Podle Portmanna o povaze niternosti víme na základě vlastní vnitřní zkušenosti. Říká: „S těmito nejvyššími příznaky organismu jsme obeznámeni ze

svého vlastního prožívání. Čím dále budeme postupovat od nám blízkých organismů k oněm pro nás cizím formám života, jež přece ne nadarmo označujeme za „nízké“, tím obtížnější bude dokázat u nich niternost, tím sporadičtější a obsáhově chudší budou výpovědi o tomto prvním vrcholném příznaku“ (Portmann 1997b: 70). V tom je však již zdroj určité nejednoznačnosti. Z vlastního prožívání známe niternost coby určitou *svébytnou kvalitu*, kterou můžeme zajistě *per analogiam* vnášet do jiných živých bytostí. Naše vlastní prožívání nám však již zdaleka ne tak jednoznačně dovolí předpokládat u druhých živých bytostí *konkrétní podoby obsahů* takovéto niternosti. Čím více bude do hry vstupovat „kultura“ (ať již lidská, ať již mimolidská; Lindová 2017), tím více se bude vazba mezi *Innerlichkeit* a *eigentliche Erscheinung* rozvolňovat a stávat méně jednoznačnou. Ze své vlastní vnitřní i kulturní zkušenosti víme, že tatáž „*idea*“ může mít více rozdílných „*artikulací*“, že jednomu a témuž *artefaktu* může být v rámci jedné kultury připisována relativně široká škála rozmanitých *významů*. To, co archeologie nalezne jako „minulý“ (*vergangen*) artefakt, může pro badatele vzhledem k studovanému aktérskému prožívání představovat relativně bohatý soubor různých stop „byvších“ (*da-gewesen*) kulturních obsahů (Ricœur 2007: 173–174). Otázku prostorové orientace a navigace nelze, jak uznávají nynější neurovědy, řešit jen na bázi stimulů a reakcí, nýbrž pomocí konceptu kognitivní mapy coby mentální reprezentace prostoru. Při tom by patrně nejen u lidí, ale i u některých jiných druhů platilo, že – ač u sledovaných jedinců tentýž stimul může vyvolávat tutéž reakci – přece mohou tito jedinci disponovat poměrně rozdílnými kognitivními mapami (Nekovářová – Fajnerová – Sedláková 2016: 43).

Kognitivní antropologie chápe *mysl* jako nadosobní kognitivní systém (Pokorný 2016: 274). Je to v určitém smyslu blízké Cassirerovu pojetí *ducha*. Kognitivní antropologie se prostřednictvím tohoto pojetí „mysli“ snaží překonat rozdíl mezi extra- a intrapersonální rovinou (ibid.: 277). Oproti lingvistickému paradigmatu chápe Vít Pokorný (ibid.: 278) kognitivní antropologii jako přístup hlubší (počítá s intertělesnou zkušeností a s intersubjektivní konstitucí významů) a jako přístup širší (odkaz ke kontextualitě prostředí). V tom se nemalou měrou překrývá s přístupem takzvaného enaktivismu (splétání dynamických autonomních systémů; Pokorný 2014; 2016: 280–282), tak či onak korespondujícího s teorií *extended and distributed cognition* (Pokorný 2016: 285–286).

Otázkou však je, zda se tímto přístupem překoná zde zvažovaný rozdíl mezi „z vnějšku“ a „z nitra“. Ono „uvnitř“ a „vně“ je možné chápat v několikerém smyslu: jednak uvnitř a vně subjektu poznání, jednak uvnitř a vně určitého (kognitivního) systému (například systému mysli, systému kultury, systému

jazyka) či konečně uvnitř a vně vědomí vůbec a tak dále. I když neurofyziologie („vrstva I“) umí *v nás* (v našich mozcích) popsat neurální struktury, které jsou aktivovány při našem časování a při naší navigaci (hipokampální *place cells*, *time cells* či *episodic cells* a tak dále; Nekovářová – Fajnerová – Sedláková 2016; Nekovářová – Sedláková – Fajnerová 2016), i když budeme s to empirickými psychologickými postupy popsat naše reakce („vrstva II“) na prostorové a časové podněty, přece to budou pro naše vědomí („vrstva IIIb“) skutečnosti „*vnější*“. Viděno z hlediska lidské vědomé niternosti a ve smyslu Vašičkem zdůrazňovaného Kantova *Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind* (Vašiček 2012: 40, 59), nebudou pro nás tyto „*vnější*“ neurální a psychické procesy bez patričních pojmů (Cassirer by řekl bez vhodných symbolů) *zniternitelné* v našem vědomí či „*objektivatelné*“ v námi sdílené kultuře. To by však nevylučovalo, že se na uvedené mozkové buňky nemůžeme dotazovat z hlediska – s Portmannem řečeno – jiných „výkonů“ „niternosti“, než je vědomí.

Jinak řečeno: Z noetického hlediska viděno, trhlinu mezi „z vnějšku“ a „z nitra“ nelze prostě přemostit patrně ani na půdě kognitivní antropologie. Disciplíny, které zkoumají „vrstvu I“, „vrstvu II“, „vrstvu IIIa“ a „vrstvu IIIb“, budou své závěry formulovat vždy v rámci svých specifických *kultur evidence* (Horský 2019: 25–29). To však neznamená, že se obory zkoumající tyto jednotlivé „vrstvy“ nemohou vzájemně inspirovat ve snaze formulovat *testovatelné teorie*.

Příklad vnímání barev

Jsou-li „jevů“ ustanovovány „kolektivními reprezentacemi“ (Barfield 2018: 19–25), odpovídají-li „jevů“ dějinnému stavu vědomí, je-li „svět“ soustavou kolektivních reprezentací a jsou-li tím „jevů“ jak dějinně, tak kulturně specifické (lze vyvodit z *ibid.*: 33–39), pak by šlo uvažovat o jednotlivých kulturách, ale spon potud, jak se jim (jejich příslušníkům) jeví svět, rovněž jako o (relativních) *klauzurách* se specifickou (kolektivní) *niterností*. Tato niternost vnímání jevů by byla nepřevoditelná (či jen těžko převoditelná) do zkušenostního světa kultur jiných. Ukazují to například diskuse o provázanosti vnímání barev a jazyků.

Obdobně lze vyjít z Cassirerovy teorie symbolického formování. Symbolické akty mají dvojakou sílu, jednak sílu spoutávat (*binden*) a jednak sílu uvolňovat (*lösen*) naše pocity (*Gefühle*). Ty jsou symbolickými akty nejen (v dílech) vyjadřovány (a tím objektivovány), ale i kondenzovány (Cassirer 1994: 64–65). Jednotlivé vjemy a pocity jsou tak akty symbolického formování ustalovány,

stávají se ve své totožnosti jak na sub-, tak na suprapersonální (to jest vlastně supra- či intersubjektivní) úrovni opakovatelnými, komunikovatelnými. Lze si představit, že se v rámci jednotlivých kultur, v jejich systémech symbolických forem (Cassirer 1996a, 1996b) vyvinuly specifické symboly coby nástroje kulturně tou či onou měrou svébytné (barevné) zkušenosti a (barevného) vnímání (podrobněji argumentuji v: Horský 2019; ke kulturním souvislostem smyslového vnímání srovnej: Horský – Martinec-Nováková – Pokorný 2019).

Boas (1911) coby klasik jazykového a kulturního relativismu vyvozuje z větší jazykové diferenciaci termínů pro barvy sněhu u Inuitů i jejich větší schopnost diferencovat v oblasti samotného vnímání, než mají angličtí mluvčí (Šuchová 2015: 43). Boasovy postupy a závěry jsou dnes z nejednoho hlediska nahlíženy jako již antikvované. Přece však z nich lze – alespoň pracovní – vyjít právě potud, pokud se v nich nastoluje otázka vazby mezi způsobností jemněji diferencovat výrazivo v rovině jazyka (popřípadě symbolických forem) na jedné straně a na straně druhé subtilněji rozlišovat v samotné rovině čítí či vnímání. Tento vztah (byl-li by prokazatelný) by zajisté nebyl bezprostřední a přímý. Různé kognitivněvědní či empirickopsychologické studie ukazují, že lidé jsou způsobili v oblastech jednotlivých smyslů zakoušet řádově větší rozmanitost počitků či vjemů, než kolik mají k dispozici jazykových nástrojů (slov, výrazů) pro jejich označení (popis, vyjádření obsahu své zkušenosti; v souvislosti s vnímáním barev: Šuchová 2015; ve vztahu k olfaktorickému vnímání srovnej například Martinec-Nováková 2016). To však ještě neznamena, že větší diferenciaci v rovině jazyka nemůže být *faktorem* zvyšujícím způsobnost k čítí a vnímání, a ani to nevyklučuje, že konkrétní povaha jazyka nemůže být *faktorem* podílejícím se na modelaci smyslového vnímání.

V určité návaznosti na Boase pak Conklin (1955) při rozboru jazyka *Hanunóo* stanovuje mimo jiné paralelnost polarit: „červený“–„zelený“ s „mrtvý“–„živý“ a „suchý“–„vlhký“ (Šuchová 2015: 45). Lenneberg ukazuje, že jednojazyční rodilí mluvčí jazyka *Zuni* nerozlišují a ani v kognitivních procesech nevykazují způsobnost vnímat rozdíly mezi „žlutou“ a „oranžovou“, zatímco bilingvní (*Zuni* s angličtinou) tendenci k těmto způsobnostem vykazují (Lenneberg – Roberts 1956; Šuchová 2015: 47). I jazykoví univerzalisté (Berlin – Kay 1969; Kay – McDaniel 1978; Kay – Maffi 1999) vědí, v rámci své teorie *basic color terms*, že příslušníci některých kultur mají problém odlišit zelenou a modrou a také v jejich jazycích nejsou pro tyto barvy diferencované termíny.

Můžeme se pak – ryze pracovní a modelově – tázat, zda rodilý anglický mluvčí, *pokud* by se *jazyk* Inuitů naučil, by začal také „vidět“ různé barvy

sněhu (schopnost diferencovaně vnímat by byla nesena *jen* jazykem, ukotvena jen ve „vrstvě IIIa“), nebo pokud by se jej naučil v dětském věku (kdy se ještě „nastavuje“ mozek – to jest schopnost diferencovaně vnímat by byla založena impaktem jazyka do psychických struktur v raném dětství, „vrstva IIIa“ by měla konstitutivní dopad do „vrstvy II“), nebo konečně by se nenaučil ani po zvládnutí jazyka Inuitů vidět sníh jako oni (tedy schopnost diferencovaně vnímat by mohla být založena jazykem, respektive být nesena jazykem, ale zároveň by byla i nějak *dědičná* organicky; zcela hypoteticky bychom se mohli ptát: epigenetická dědičnost? – viz níže; „vrstva IIIa“ by měla impakt až do „vrstvy I“).

Různé evoluční roviny

V návaznosti na právě uvedené můžeme říci kupříkladu, že „naše“ barevné vidění, vnímání barev, se určitě nějak evolučně ustanovilo. Jeho vývojové založení však lze zvažovat přinejmenším ve čtverém smyslu:

- (a) ve smyslu biologické evoluce (neurofyzologie smyslového vnímání);
- (b) ve smyslu *koevoluce genů a kultury* – zde by mimo jiné šlo odkazovat na koncepcce někdejší „organické paměti“ (při veškeré nutnosti obezřetnosti práce s nimi) či na teorii epigenetické fixace (fenotypové akomodace určitého „kulturního obsahu“; viz níže). Někteří evoluční biologové totiž razí princip *phenotype first*. Ten předpokládá, že fenotypové změny (a otázkou je, zda včetně kulturně ovlivněných změn lidského chování a popřípadě i kognice) v evoluci předcházejí změnám genotypovým. Nové fenotypové znaky (fenotypové akomodace) se přitom nemusejí nutně fixovat geneticky, ale může docházet pouze k jejich fixaci epigenetické (Švorcová – Kleisner 2017: 364–366; s odkazem na West-Eberhard 2003). Epigenetika pak, jak ji charakterizuje Anton Markoš, se zabývá krátkodobými nebo trvalými strukturami a vztahy, které se nějak podílejí na regulaci exprese genů a výstavby těl (Markoš 2018: 141–150). Ve zkratce se často říká, že *vývoj lidského druhu probíhá (převážně) podle Darwinova modelu evoluce, (lidská) kultura se vyvíjí podle Lamarckova modelu evoluce*. Ono „převážně“ v závorce odkazuje právě k teorii koevoluce genů a kultury (teorii podvojně dědičnosti, v rovině genů a v rovině kultury; respektive podle některých výkladů ještě také na environmentální úrovni; Tureček – Havlíček 2017: 190–197);
- (c) naše „barevné vidění se ustanovilo *kulturním vývojem* (kulturní evolucí či difuzí) jako určitý „kulturní zvyk“. Bylo by to například ve smyslu

Geertzova (Geertz 2000: 69–101) pojetí „kultury“ jako vnějšího „programu“ (systému signifikantních symbolů, který umožňuje lidskému mozku, aby fungoval lidským způsobem; *ibid.*: 82–84). Takto viděno se určitá kulturní varianta (například vnímání barev) kulturně dědí (kulturní mezigenerační transmisí) a hlouběji kulturně fixuje;

(*d*) „naše“ barevné vnímání (barevné vidění) je neseno *jen* kulturou, je sociálně učeno jako kultura. Při příchodu do cizí kultury se lze její barevné vidění naučit podobně jako její (pro nás cizí) jazyk.

Body (*b*), (*c*) a (*d*) umožňují odlišit od pouhé roviny jazyka (jazykového kódování barev – viz níže takzvané *foci*) rovinu hlubší (rovinu mentálních, kognitivních procesů, rovinu psychických strukturací – viz níže takzvané *prototypy*). Je otázkou, co je z těchto psychických strukturací fixováno na úrovni biologického vývoje (impakt „vrstvy IIIa“ do „vrstvy I“), co na úrovni kumulace kulturní zkušenosti do psychických struktur (vliv „vrstvy IIIa“ na „vrstvu II“) a co jen na úrovni neustále nutně opakovaného sociálního učení.

Jedna z otázek pro filosofickou antropologii?

Z hlediska filosofické či kognitivní antropologie nebo dějin kultury je, soudím, kupříkladu (pro filosofickou antropologii možná především) zajímavé zvažovat s ohledem na „vrstvu IIIb“, do jaké míry a jakým způsobem může být filosofická reflexe (například odlišení kategorií „rozumu“, „vůle“, „představivosti“, noetické a epistemologické analýzy a tak dále; zacházení se „symboly“ coby pojmy a záměrnými metaforickými reprezentacemi v rámci – s Ricœurem řečeno – „symbolismu explicitního či autonomního“; Ricœur 2000: 95) *konstitutivní* pro samotné *kognitivní procesy a struktury* (pro poznávání, sebeuvědomování, kultivaci lidského nitra, identifikaci racionality a emotivity v něm, zvládnutí a kanalizování agrese a tak dále). (Na mysli mám jejich – řekněme – „kulturně hlubší“ a „kulturně širší dopad“ než pouze ten, že tyto konceptualizace vstupují do /regulace/ vědeckých metod či do reflexe postupů umělecké tvorby.) Pokud by takový dopad tyto konceptualizace měly, pak je otázkou, do jaké míry a jakým způsobem jsou *kvality*, vzniklé jejich (spolu)působením, *přenosné* jak v rámci určitého sociokulturního pole, tak dějinně, zda zakládají (v rámci dané kultury či civilizace) nezvratné vlastnosti lidské kognice.

Na mysli mám kupříkladu takové intelektuální analytické výkony, jakým je Descartovo rozlišení „*představování*“ a „*vnímání myslí*“ v *Meditaci o první*

filosofii (Descartes 2003: 31–32). Příkladem může být také Leibnizovo rozlišení *temného a jasného poznání* (idejí), jasné se pak dělí na *zmatené a zřetelné*, to zase na *neadekvátní a adekvátní*, to konečně na *symbolické a intuitivní*. Podobně bychom se mohli ptát na (konstitutivní, performativní) kulturní a psychický (popřípadě i „hlubší“) dopad toho, co analyzuje Blaise Pascal v pojednání *O geometrickém duchu*. Takovýchto příkladů by bylo možné uvést nesčetně.

Stejnou otázku si lze klást i vůči *náboženské zkušenosti a prožitku „posvátna“*. Do jaké míry jsou zde pro samo naše prožívání konstitutivní teologické či religionistické (typu níže uvedené Ottovy) konceptualizace a do jaké míry zakládají nové, (relativně) trvalé kvality? Jde například o Zwingliho důraz na pouhou *symboličnost* svátostí. Otto shledává na jedné straně stálost kategorie „posvátna“ v aprioritě iracionálního pocitu úcty k numinóznímu. Na straně druhé však historicky na této půdě numinózního (*am Numinosen*) probíhal procesuální vývoj, jenž měl podobu etizace (*Versittlichung*) a racionalizace (*Rationalisierung*) starozákonního náboženství a v případě Nového zákona i povahu procesu zlidštění ideje Boha (*Vermenschlichung der Gottesidee*; Otto 1991: 75–78, 95, 102, 134–135). Odhodnocení materiální stránky svátostí, jejich „*odmagičtění*“, „*odkouzlení*“, by zapadalo do Cassirerem pojednávaného procesu postupného, vývojového odkrývání „protikladu mezi ‚významem‘ a ‚soucнем‘“ (Cassirer 1996b: 272; Horský 2017: 391–396).

Ontogeneze, kulturní fylogeneze a kulturnědějinný vývoj

Biologické myšlení 19. století postupně rozkrylo jak heuristický, tak i reálný význam analogie ontogeneze a fylogeneze ve vývoji života jedinců a jejich biologických druhů (podrobně pojednává: Rádl 2006a, 2006b). V rámci antropologie se můžeme dotazovat na analogie mezi ontogenezí a fylogenezí člověka v biologickém evolučním ohledu, ale také na případné obdoby mezi *ontogenezí* („vrstva I“ a „vrstva II“) a *kulturněevoluční/difuzní* (Duda 2017) *fylogenezí* (dějinnost „vrstvy IIIa“ a „IIIb“) v rámci vývoje psychických funkcí a vlastností. Pozornost zaměřuji na *ontogenezi kognitivních schopností a behaviorálních vlastností* člověka v korelaci s jeho kulturní evolucí/difuzí a kulturními dějinami. Není patrně sporu o tom, že ontogeneze kognitivních a behaviorálních vlastností jedinců se v jednotlivých etapách dějinného (fylogenetického) vývoje člověka liší.

Ideálnětypicky (Weber 1904) lze od sebe odlišit tři (hypotetické) možnosti, proč tomu tak je:

(1.) Děje se tak vzhledem k pokračující evoluci lidského druhu: Vysvětlit by to mohla například teorie autodomestikace člověka (Stella – Havlíček 2012), mohlo by se tak dít i ve vazbě na „výkyvy“ v lidském vývoji v rámci elastické fáze vývoje lidského druhu (Flegr 2015).

(2.) Ontogeneze kognitivních a behaviorálních vlastností jedinců by mohla opakovat tatáž vývojová schémata, která probíhala v rámci kulturní evoluce/difuze toho kulturního (civilizačního) okruhu, jehož příslušníkem jedinec, kterého ontogenezi posuzujeme, je. Můžeme se kupříkladu ptát: Opakuje ontogeneze jedinců, kteří žijí v civilizacích prošlých „axiální transformací“ (Arnason 2010: 152–193, 2012), některé prvky této axiální transformace? (Příklady by šlo nalézt i při výkladu vnímání barev.) Pokud by tomu tak bylo, bylo by otázkou, zda by se to mimo jiné dalo výkladově (2a) vysvětlovat epigenetickou fixací určitých znaků (Švorcová – Kleisner 2017; Markoš 2018: 141–150). Jinou výkladovou možností by (2b) mohlo být – zejména u dětí školního věku –, že by vzdělávací systémy v některých kulturách (kupříkladu historicistní orientace evropského vzdělávání v 19. a 20. století) tendovaly při výuce k jakémusi „kulturně-fylogenetickému“ stručnému zopakování dosavadního vývoje poznání. Zajisté jsou ale i jiné výkladové možnosti případných korelací ontogeneze a kulturní fylogeneze.

(3.) Odlišnosti (jsou-li opravdu zjistitelné) v ontogenezi kognitivních a behaviorálních vlastností jedinců z různých dob a kultur by souvisely s tím, že vyrůstají právě v různých kulturách a v různých etapách jejich dějinného vývoje. Do mozků a neurálních sítí těchto jedinců se tak při jejich ontogenezi „vписují“ jiné (kulturně odlišné, různě vyvinuté) kulturní obsahy (kulturní varianty, kulturní komplexy), a tak může mít ontogenetické „nastavování“ jejich mozků a neurálních sítí (zčásti) kulturně relativní podobu. Příklady bychom mohli patrně nalézt při vývoji navigace, konstituování kognitivní mapy a při rozvoji dalších hipokampálních funkcí napomáhajících orientaci v prostoru a čase (Nekovářová – Fajnerová – Sedláková 2016: 42–44, 49–50; Nekovářová – Sedláková – Fajnerová 2016: 65–68). Avšak i v případě této třetí možnosti bychom mohli teze hypoteticky zvažovat: (3a) určité případné fixace cestou fenotypových akomodací (Švorcová – Kleisner 2017: 364–366), které by bylo nutné odlišovat od – pravděpodobně čtenějších – případů přenosu cestou sociálního a kulturního učení.

Změny ve smyslu bodu (1.) proběhly a stále probíhají relativně pomalu ve srovnání s rychlostí případných změn v povaze ontogeneze uvažovaných pod bodem (3.), ale patrně i oproti rychlosti případných změn uvažovaných pod bodem (2.).

Uvedené možnosti zkusme zvažovat ve vztahu k teoriím a koncepcím čtyř vybraných klasiků. Jsou jimi: Ernst Cassirer, Owen Barfield, Alfred Weber a Norbert Elias.

Ernst Cassirer (1996a, 1996b) umožňuje si představit, že příslušníci určité kultury (civilizace) disponují v její konkrétní vývojové fázi právě určitou podobou „symbolických forem“ (jazyka, mýtu, náboženství, vědy, uměleckých útvarů a tak dále), která jim umožňuje specifickým způsobem diferencovat počítky a vjemy a specifickým způsobem zakoušet prvky vnější i vnitřní skutečnosti. Cassirer soudí, „že také zdánlivě ‚dané‘ je vlastně již proniknuto určitými akty buď jazykové, či mytické nebo logicko-teoretické ‚apercepce‘. Dané ‚je‘ pouze tím, čím se v těchto aktech *stává*, už ve svém zdánlivě jednoduchém a bezprostředním stavu je podmíněno a určeno nějakou primárně významovou funkcí“ (Cassirer 1996b: 117–118). To podporuje představu kultury jako kognitivního systému, který aktivně (formativně) zasahuje již do samotné roviny „jevů“ a tím ji kulturně a dějinně relativizuje (podrobněji Horský 2019: 14–23). Owen Barfield (2018) umožňuje předpokládat, že lidé určité doby a kultury sdílením „kolektivních reprezentací“ utvářeli svůj specifický „svět“. Tento „svět“ zároveň souvisel s dějinnou, kolektivně sdílenou podobou jejich „vědomí“. Na „kolektivních reprezentacích“ a na dějinném stavu „vědomí“ pak podle Barfielda závisí i povaha „jevů“, které jsou tedy dějinně a kulturně relativní.

Cassirerovo a Barfieldovo pojetí umožňuje předpokládat, že ontogeneze kognitivních funkcí (včetně smyslového vnímání) jednotlivců v různých dobách a různých kulturách probíhá – tak říkajíc – v odlišných „vjemových“, potažmo „jevových podmínkách“. Ty, hypoteticky vzato, mohou ovlivňovat ontogenezi kognitivních funkcí možná i ve smyslu bodu (2.), především (2a), ale patrně zejména ve smyslu bodu (3.), přitom pro studium smyslového vnímání je obzvláště zajímavé, jaký je poměr mezi možnostmi (3a a 3b; podrobněji Horský – Martinec-Nováková – Pokorný 2019).

Alfred Weber (1963), mimo jiné jeden z prvních autorů teorie axiální transformace (Arnason 2012), odlišuje čtyři typy člověka, vzniklé postupně kulturnědějinnou „sedimentací“ charakterových vlastností. Tyto proměny charakteru typů člověka se podle Webera sice netýkají povahy somaticko-biologických změn (což ale můžeme na tomto místě podrobit diskusi), přece

však mají velký duševně-duchovní význam (*doch seelisch-geistig von größer Bedeutung sind*; Weber 1963: 38). Charakterové typy člověka jsou v dějinném čase fixovány, jejich fixace se časem rozvolňují a dochází k fixacím novým (ibid.: 37–42). Každá fixace určitého typu znamená, že se tato fixace vytvoří dominancí určitých sedimentů (*Anlagen*) a jejich spojením a integrací jádrem osobnosti (*Personenkern*; ibid.: 42). „Třetí člověk“ se podle Alfreda Webera ustálil ve vazbě k principu svobody a humanity (*um die Verwirklichung der Anlage zur Freiheit und Menschlichkeit integrierten*; ibid.: 31). Weber v polovině 20. století spatřoval nebezpečí rozštěpení tohoto „třetího člověka“ a vznik typu „čtvrtého“, dezintegrovaného člověka.

Na tuto Weberovu koncepci navazuje Norbert Elias (2006, 2007) svým pojmem „*habitu*“ coby podprahově, aktérsky nereflektovaně fungující aparatury sebekontroly člověka. Stabilita této aparatury dějinně vzrůstá tím, jak jsou postupně zniterňovány, habituovány, to jest automatizovány, zákazy, a s tím, jak „houstne“ tkáň (tkanivo – *Gewebe*) „sociálních figurací“, v nichž lidé žijí. Původně sociogenní nátlak se podle Eliase dějinně proměňuje v nátlak psychogenní.

Typy člověka či *habitus* se zajisté vyvíjí i ve smyslu bodu (1.), byť by to Alfred Weber výslovně odmítal sledovat a byť by to Norbert Elias příliš nebral v potaz. Dalo by se tak předpokládat, že se tento jejich vývoj, například na základě autodomestikační selekce na altruismus a kooperativitu, promítne i do dějinně se proměňujících průběhů ontogeneze. Na tomto místě je ale zajímavější otázka, jak může dějinný vývoj typů člověka či habitu (je-li ovšem prokazatelný) ovlivňovat ontogenezi behaviorálních vlastností lidí v různých dobách a v různých kulturách ve smyslu bodů (2.) a (3.). Pokud jde o bod (2.), nabízí se ryze hypotetická otázka, zda kulturnědějinné fixace duševně-duchovních kvalit, které zvažoval Alfred Weber, nemohou alespoň v něčem mít svůj korelát ve fixacích epigenetických, to jest patrně předně ve smyslu bodu (3a). Ptejme se tak přesto, že by to Weber nepředpokládal (ve zde užitě terminologii by zvažoval především možnost 3a, popřípadě 2a). Obdobně bychom se mohli ptát, co ze zde sledovaného hlediska znamená, uvažuje-li Elias postupnou náhradu sociogenního nátlaku (spadal by patrně pod možnost 3b) nátlakem psychogenním (šlo by o habituaci zákazů a zvýšení způsobilosti ovládat vlastní emotivitu a agresivitu ve smyslu 3a či 2a?).

Dalším příkladem pak může být debata o jazykových *foci* a psychologických *prototypech*, kterou ve vztahu k barevnému vnímání představuje Janka Šuchová (2015). Berlin a Kay (1969) se pokusili najít na základě rozboru takřka

sta jazyků *basic color terms* coby jazykové *foci*. Oponenti jim namítali, že prvotní termíny (prvotní diference a klasifikace) pro označování barev jsou patrně založeny v hlubší rovině (v psychických strukturách), než je rovina jazyka.

Foci: Vymezují je například ve vztahu k *basic color terms* Berlin a Kay (1969; cit. dle Šuchová 2015: 40) jako *jazykové kategorie* (barev). Mají podle nich tyto základní – Weber (1904, 1998: 7–63) by řekl ideálnětypicky definované – vlastnosti: jsou jednoslovné, nepřekrývající se, neoznačují jen určitou skupinu či třídu objektů, nýbrž mají obecný význam, a jsou *psychological solient* (psychologicky případné, pregnanční; Šuchová 2015: 40).

Prototypy: Šuchová (2015: 54) s odkazem na Kleibera (Kleiber 1998: 33) a Rosch Heider (1972, 1973) uvádí tyto charakteristiky: Kategorie mají vnitřní prototypickou strukturu, takzvané se organizují okolo určité centrální entity, to jest kolem někdejšího *prototypu*. Určitý prvek (zástupce, entita) přísluší k takové kategorii nikoli na základě konjunkce nutných dostačujících vlastností (podmínek), nýbrž na základě *stupně podobnosti s prototypem*. Příslušníci určité kategorie nejsou rovnocenní, nýbrž tuto kategorii určitou měrou reprezentují. Hranice kategorií jsou neostré. Vztah mezi členy (zástupci) kategorie má povahu rodinné podobnosti (*Familienähnlichkeit*), takzvané každý člen (zástupce) má alespoň jeden společný znak s jiným členem (či členy), ale není žádný znak, který by byl společný všem členům (zástupcům) dané kategorie (Šuchová 2015: 54).

Rozvoj způsobilosti kategorizovat (*prototypy*) na úrovni psychických struktur je evolučně i dějinně patrně starší než jazykový vývoj k abstraktním *foci*. Napovídalo by tomu koneckonců i to, že určitou způsobilost ke kategorizaci patrně lidé sdílí s některými jinými druhy, jak napovídají studie „niternosti“, umožňující konstatovat třeba to, „že ptáci a savci se mohou v omezeném rozsahu naučit chápat abstraktní fakt počtu věcí a znovu si ho připamatovat“ (Portmann 1997a: 94) či mimolidských kultur (Lindová 2017). Kulturněevoluční/difuzní či dějinná prvotnost *prototypů*, které by tak měly vývojově předcházet *foci*, by korespondovala s tím, co říká o dějinném vývoji pojmů Zdeněk Vašíček. Ten uvažuje jakýsi – řekněme – definiční vzestup pojmů. Říká, že „pojem má celou řadu předstupňů. Nejprve to jsou jakési před-pojmy, pojmy-obrázky, komplexy pseudopojmy, potom obecné představy a posléze pojmy obecné“. Pro vysvětlení užívá výkladu L. S. Vygotského: „Nejpodstatnějším pro vytváření komplexu je to, že jeho základem není abstraktní nebo logická souvislost, nýbrž konkrétní a faktická souvislost jednotlivých elementů, které jsou jeho součástí. [...] Je to spíše obrázek, duševní kresba pojmu, malé vyprávění o něm“ než soustavná definice, co určuje obsah „komplexu“. „Komunikace“ ale, dodává Vašíček, „byla

vedena právě prostřednictvím komplexů a asociací a historii nezbyvá než je respektovat“ (Vašíček 2006: 94).

Lze však – mimo jiné i s ohledem na tento dějinný zrod (abstraktních) pojmů – namítnout, že již samo uvažování „barev“, samotné vytvoření tohoto abstraktního pojmu, právě tak jako i to, že se ve vývoji kultury po *prototypech* objevují *foci*, je pouze kulturně specifickou záležitostí. Samo započetí výzkumu u abstrakta „barvy“ by tak šlo považovat za projev etnocentrismu (Šuchová 2015: 66–77). (Nutno upozornit, že totéž by zajisté šlo vyslovit i vůči užití abstrakt, jako je „tvar“, „vzhled“, ale i „pach“, „vztah“, při zakládání badatelských postupů toho kterého výzkumu.) To, že při výzkumu vycházíme od abstraktní kategorie „barev“, můžeme pokládat za ukázkový případ „vztažení k hodnotám“ (*Wertbeziehung*; Weber 1904: 37, 59; 1998: 14–15, 20, 27–31; Müller – Sigmund 2014: 150–152). *Wertbeziehung* však, dovolil bych si jednak (a) upozornit, pro Maxe Webera není překážkou toho, aby naše poznání došlo „objektivitě“ (to jest, ve Weberově pojetí bylo sice kulturně relativní, ale zároveň díky racionalitě metody nadkulturně ve svých závěrech komunikovatelné a kontrolovatelné). Jednak (b) se podobně jako v případě vnímání barev můžeme také ve vztahu ke způsobilosti *právě takto abstrahovat* ptát, nakolik je její vynoření se v psychické ontogenezi jedinců v té které kultuře ovlivněno kulturní fylogenezí, a pokud ano, pak zda ve smyslu bodu (3.), nebo spíše bodu (2.).

Od abstrakta „barvy“, „vnímání barev“, popřípadě i od abstrakta „jev“ vychází poté kupříkladu jak výzkum Portmannův (Portmann 1960), tak Petrův (Petr 2020: 13–50). Kapitulu o „niternosti“ začíná Adolf Portmann výkladem oblasti, „kde je ještě možno dospět k poměrně bohatým a spolehlivým zjištěním: zkoumáním smyslových orgánů“ (Portmann 1997a: 91). „Niternost“ má v Portmannově pojetí způsobilost manifestovat se ve „zjevu“ (v „jevu“; srov. Komárek 2008: 202–232, 250–273).

Portmann při tom však chápe „jev“ objektivněji než kupříkladu Barfield (třeba když mluví o „prehistorii“; Barfield 2018: 41–44). Zatímco Barfield „jev“ podřizuje dějinně proměnlivému (lidskému) vědomí, Portmann soudí, že „by z této země mohli zmizet všichni lidé, ba všechny vnímající bytosti vůbec“, a přesto nebudeme patrně mít „k dispozici jiné slovo než ‚zjevování‘, budeme-li chtít vyjádřit, že zde [...] budou útvary vybavené niterností a sebevyjadřováním“ (Portmann 1997b: 67). Portmann dále v tomto smyslu ještě kupříkladu říká: „Stejně jako tyto neadresné jevy existují dnes, existovalo obdobné utváření, které by náš zrakový smysl byl musel hodnotit jako sebevyjádření, jistě i před vznikem očí, schopných vizuálních dojmů“ (ibid.).

To, že svůj výzkum, viděno z hlediska metody, odvíjíme od těchto abstrakt – ať jim již připisujeme pouze status badatelských východisek, ať jejich existenci budeme jakkoli evolučně ukotvovat –, nebrání tomu, abychom se pokoušeli (interpretativně) proniknout do zkušenostních světů lidí jiných kultur či do zkušenostních světů některých jiných druhů.

Z hlediska vlastního studovaného materiálu je pak možné klást ryze pracovní otázku, zda probíhala a probíhá ontogeneze kognitivních funkcí, ontogenetické utváření způsobilosti kategorizovat jevy vnějšího i vnitřního světa a posléze schopnosti abstraktně myslet u lidí Západu po renesanční akcentaci (perspektivního, barevného) vidění a osvícenské racionalizaci *jinak* než u lidí z civilizací, které tímto kulturním vývojem neprošly. Zopakuje ontogeneze jedinců moderního Západu – s ideálnětypickou nadsázkou řečeno – *všechny* „předrenesanční“ vývojové kroky kultury, v níž jedinec dospívá (to jest, zopakuje fylogenezi příslušné kultury, což by mohlo spadat pod svrchu uvedený bod 2., zvažovat lze jak variantu 2a, tak 2b), nebo je *přeskočí* a začíná – opět s pracovním vyhocením nadhozeno – přímo až utvářením způsobilosti k racionálnější a abstraktnější strukturaci světa? Pokud by platila tato druhá možnost, pak by to bylo dáno – ve smyslu bodu (3b) – jen sociálním učením, nebo i určitými prvky, řekněme, somatické (epigenetické) dědičnosti? Nebo případnou fenotypovou akomodací, ve smyslu bodu (3a)?

Na uvedené otázky neznám jednoznačnou odpověď. Naopak připojím ještě otázku další: Byli bychom s to formulovat ve vztahu k těmto otázkám *testovatelné teorie*? Šlo by přitom nejen o potřebu rozlišovat možnost uvedenou pod bodem (1.) od možností spadajících pod body (2.) a (3.). Poměrně složité by bylo i nalézt postupy, jimiž by šlo rozhodnout mezi na jedné straně případy spadajícími pod (2a) a (3a), na straně druhé případy naplňujícími znaky bodů (3a) a (3b). Netřeba říkat, že k jejich případnému ověřování by byla nutná kulturní komparace.

Nutno však upozornit, že kulturní vývoj (vrstvy „IIIa“ a „IIIb“) s ontogenezí – alespoň při prvotním náhledu – ne vždy koresponduje. Kupříkladu matematizace obrazu světa se objevila v „západní kultuře“ až v moderní vědě 17. století, včetně představy fyzikální homogenity (trojrozměrného nekonečného) prostoru (Dijksterhuis 1956; Koyré 2004). Antika sice znala trojdimenzionální neomezený prostor, ale jen jako matematický pojem, kterému nepřipisovala fyzikální aktuálnost (Horský 2011). Kdybychom zde však hledali analogie mezi kulturní fylogenezí a ontogenezí, museli bychom říci, že matematizace obrazu světa je až překvapivě pozdní ve srovnání s tím, co ukazuje empirická psychologie u malých

děti a i u jiných druhů. Totiž i u některých jiných druhů než u člověka se ukazuje, že „geometrie prostoru může být dominantnější informací než negeometrické ukazatele“. V experimentu s dětmi ve věku 18 až 24 měsíců, hledajícími hračky v rohu místnosti, se zjistilo, že děti používaly k orientaci geometrii prostoru, a nikoli negeometrické ukazatele. Dále pak se ukazuje, že „teprve ve věku kolem šesti let mohou děti k orientaci standardně použít i negeometrické informace“ (Nekovářová – Fajnerová – Sedláková 2016: 45).

Jiný příklad: Paul Ricœur chce (filosofickou cestou, ovšem) „prověřit základní hypotézu“. Zněla by podle něj následovně: „Mezi aktivitou vyprávění nějakého příběhu a časovou povahou lidské zkušenosti [je] korelace, která není pouze náhodná, nýbrž představuje určitou formu transkulturní nutnosti. Jinak řečeno, musíme prověřit hypotézu, podle níž se čas stává časem lidským, jen pokud je artikulován narativním způsobem, a vyprávění nabývá svého plného významu tehdy, když se stává podmínkou časové existence“ (Ricœur 2000: 88). Ricœur zároveň přejímá Geertzem potencovanou Cassirerovu teorii „symbolického formování“ (včetně vymezení „symbolu“ a analýzy jeho noetické funkce; *ibid.*: 94–96). V této jeho hypotéze by tak narativní symbolické reprezentace vstupovaly do ontogeneze časové zkušenosti přinejmenším ve smyslu bodu (3b). Otázkou však je, zda by tato kulturněvědní hypotéza mohla obstát při poměření se zjištěními neurofyziologických a empiricko-psychologických výzkumů. Ukazuje-li se v nich, „že čas není přímým intuitivním smyslem, ale spíše komplexní kognitivní doménou“ (Nekovářová – Sedláková – Fajnerová 2016: 65), roste tím pravděpodobnost, že do základů časové kognice (zejména do vrstvy II.) konstitutivně zasahují kulturní prvky (z vrstvy IIIa i IIIb). Týká se to zejména explicitního časování (*ibid.*: 66–67). (Pro implicitní způsob vnímání času, vázaný na bazální ganglie a prefrontální kortex není vliv kulturních kategorií patrně tak významný; *ibid.*: 66.)

Ricœurovu hypotézu má smysl poměřit s tím, co shledává psychologie stran ontogenetického utváření způsobilosti vnímat čas. „Schopnost odhadnout přesně čas vzrůstá spolu se schopností uvědomit si subjektivní prožívání času a reflektovat jeho narušení. Kolem desátého roku začínají děti, podobně jako dospělí, spontánně používat při odhadu času verbálního počítání. I tato strategie vzniká postupně, zatímco v pěti letech děti vůbec nedokáží spojit počítání s odhadem času, v osmi letech již dovedou čas odpočítávat, i když nepoužívají tuto strategii spontánně, ale jen když jsou k tomu vyzvány“ (Nekovářová – Sedláková – Fajnerová 2016: 67). Ricœurovi by šlo tudíž oponovat, že *počítání* není totéž, co vytváření *spojitosti* vnímaného času *pomocí narativních zápletek*.

(Leda snad že by se někdo snažil argumentovat, že sled čísel za sebou je „ustanovován“ vlastně svého druhu zápletkou.) Zdá se tedy, že alespoň v ontogenetické perspektivě viděno, vyprávění není (ve vývoji jedinců) prvotním symbolickým nástrojem uchopení zkušenosti průběhu času. To ale ještě nevylučuje jeho roli při vnímání (celo)životního času.

Obdobných příkladů by šlo zajisté uvést mnohem více.

Závěrem

I kdybychom v některých případech prokázali korelace mezi určitou proměnou kulturních obsahů, proměnou psychických struktur či neurálních sítí, nepřekonali bychom tím oddělenost „z nitra“ a „z vnějšku“. Zůstane napětí mezi „z nitra“ coby „naším“ interpretačním pohybem v „sémiotickém poli“ ducha a „z nitra“ coby interpretačním připisováním významů v „morfologickém poli“ živých organismů. Nebo, řečeno ještě jinými slovy, zůstane napětí mezi různými „výkony“ niternosti. Na jedné straně „kumulativní kultura podporuje metaforu mezi kulturní a biologickou evolucí tím, že podobně jako živé organismy vykazuje značnou míru účelnosti“ (Tureček – Havlíček 2017: 195). Na straně druhé, biosémiotické přenášení semióze (a tím i předpokladu „niternosti“; Markoš 2020) z oblasti jazyků a kultur do života druhů (Markoš 2015b) výrazně změkčuje (pro mnohé tradičně velmi pevnou) hranici mezi *naturou* a *culturou*. Obdobné důsledky může mít i epigenetika. Tím přinejmenším motivačně podporuje formulování testovatelných (obecně) antropologických teorií, které budou předpokládat možný vliv „vrstvy III“ na vrstvy „II“ i „I“ (ovlivnění jdoucí protisměrně se předpokládá s mnohem větší samozřejmostí).

Jan Horský je docentem kulturní a sociální antropologie na Fakultě humanitních studií UK a na Filozofické fakultě UK. Zabývá se teorií a metodologií historických věd, historickou demografií, historickou antropologií a kulturními dějinami zejména raného novověku. Kontakt: honza.horsky@seznam.cz

Literatura

- Assmann, Aleida. 1999. *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München: C. H. Beck.
- Barbieri, Marcello. 2006. *Organické kódy. Úvod do sémantické biologie*. Praha: Academia.
- Arnason, Johann P. 2010. *Historicko-sociologické eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Arnason, Johann P. 2012. „Max Weber jako klasik civilizační analýzy. Komparativní pohledy na souhrn kultury a moci.“ *Sociológia* 44, 2012, 5: 548–563.
- Barfield, Owen. 2018. *Záchrana jevů. Studie o idolech v myšlení*. Praha: Malvern.
- Bergenthum, Hartmut. 2005. „Geschichtswissenschaft und Erinnerungskulturen. Bemerkungen zur neueren Theoriedebatte.“ Pp. 121–162 in Günter Oesterle (ed.): *Erinnerung, Gedächtnis, Wissen. Studien zur kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Berlin, Brent – Kay, Paul. 1969. *Basic Color Terms. Their Universality and Evolution*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- Boas, Franz. 1911. „Introduction.“ Pp. 1–83 in Týž: *Handbook of American Indian Languages*. Washington: Smithsonian Institution.
- Cassirer, Ernst. 1994. *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Cassirer, Ernst. 1996a. *Filosofie symbolických forem I. Jazyk*. Praha: Oikoymenh.
- Cassirer, Ernst. 1996b. *Filosofie symbolických forem II. Mytické myšlení*. Praha: Oikoymenh.
- Conklin, Harold C. 1955. „Hanunóo color categories.“ *Southwestern Journal of Anthropology* 11, 1955, 4: 339–344.
- Descartes, René. 2003. *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*. Praha: Oikoymenh.
- Dijksterhuis, Eduard J. 1956. *Die Mechanisierung des Weltbildes*. Berlin – Göttingen – Heidelberg: Springer.
- Dressel, Gert. 1996. *Historische Anthropologie. Eine Einführung*. Wien – Köln – Weimar: Böhlau.
- Duda, Pavel. 2017. „Kulturní fylogenetika – lidské kultury jako biologické druhy.“ Pp. 230–279 in Lenka Ovčáčková (ed.): *O původu kultury. Biologické, antropologické a historické koncepty kulturní evoluce*. Praha: Academia.
- Elias, Norbert. 2006. *O procesu civilizace. Sociogenetické a psychogenetické studie I. Proměny chování světských horních vrstev na Západě*. Praha: Argo.
- Elias, Norbert. 2007. *O procesu civilizace. Sociogenetické a psychogenetické studie II. Proměny společnosti. Nástin teorie civilizace*. Praha: Argo.
- Flegr, Jaroslav. 2015. *Evoluční tání aneb O původu rodů*. Praha: Academia.
- Geertz, Clifford. 2000. *Interpretace kultur. Vybrané eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Horský, Jan. 2009. *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním. Úvahy o povaze, postupech a mezích historické vědy*. Praha: Argo.
- Horský, Jan. 2017. „Příspěvek historikovědního bádání k diskusi o analogii (evoluce) druhů a kultur.“ Pp. 372–399 in Lenka Ovčáčková (ed.): *O původu kultury. Biologické, antropologické a historické koncepty kulturní evoluce*. Praha: Academia.

- Horský, Jan. 2019. „Kulturní a priori.“ Pp. 13–29 in Jan Horský – Lenka Martinec-Nováková – Vít Pokorný (eds.): *Antropologie smyslů*. Praha: Togga.
- Horský, Jan. 2020. „Napětí mezi nominalistickým a realistickým (esencialistickým) pojetím znaku. John Deely, biosémiotika a analogie evoluce života a vývoje kultury.“ Pp. 123–146 in Michal Karla – Karolína Šedivcová – Martin Macháček (eds.): *Život ve znacích, studie k dílu Johna Deelyho*. Praha: Togga.
- Horský, Jan – Martinec-Nováková, Lenka – Pokorný, Vít (eds.). 2019. *Antropologie smyslů*. Praha: Togga.
- Horský, Zdeněk. 2011. *Koperník a české země. Soubor studií o renesanční kosmologii a nové vědě*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- Karla, Michal – Šedivcová, Karolína – Macháček, Martin (eds.). 2020. *Život ve znacích, studie k dílu Johna Deelyho*. Praha: Togga.
- Kay, Paul – Maffi, Luisa. 1999. „Color Appearance and the Emergence and Evolution of Basic Color Lexicons.“ *American Anthropologist* 101, 1999, 4: 743–760.
- Kay, Paul – McDaniel, Chad K. 1978. „The Linguistic Significance of the Meaning of Basic Color Terms.“ *Language* 54, 1978, 3: 610–646.
- Kleiber, Georges. 1998. *Prototypensemantik. Eine Einführung*. Tübingen: Gunter Narr.
- Komárek, Stanislav. 2008. *Příroda a kultura. Svět jevů a svět interpretací*. Praha: Academia.
- Koyré, Alexandre. 2004. *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*. Praha: Vyšehrad.
- Kottak, Conrad Phillip. 1991. *Anthropology. The Exploration of Human Diversity*. New York: McGraw-Hill.
- Lenneberg, Eric – Roberts, John M. 1956. „The Language of Experience. A Study in Methodology.“ *International Journal of American Linguistic* (Baltimore) 22, 1956, 2.
- Lindová, Jitka. 2017. „Kultura – lidské unikum?“ Pp. 280–318 in Lenka Ovčáčková (ed.): *O původu kultury. Biologické, antropologické a historické koncepty kulturní evoluce*. Praha: Academia.
- Markoš, Anton. 2015a. *Znaky a významy v evoluci*. Praha: Nová beseda.
- Markoš, Anton. 2015b. „The Birth and Life of Species-Cultures.“ *Biosemiotics* 9, 2015: 73–84. Dostupné z <https://web.natur.cuni.cz/filosof/markos/Publikace/Markos%20species%20cultures%202016.pdf> [cit. 2020-12-15].
- Markoš, Anton. 2016. *Evoluční tápání. Podoby planetárního životopisu*. Červený Kostelec: P. Mervart.
- Markoš, Anton. 2017. „Abiosféra a biosféra.“ Pp. 321–348 in Lenka Ovčáčková (ed.): *O původu kultury. Biologické, antropologické a historické koncepty kulturní evoluce*. Praha: Academia.
- Markoš, Anton. 2018. *Profil senescenta*. Červený Kostelec: P. Mervart.
- Markoš, Anton. 2020. „Výstavba světa. Život jako semióza.“ Pp. 147–178 in Michal Karla – Karolína Šedivcová – Martin Macháček (eds.): *Život ve znacích, studie k dílu Johna Deelyho*. Praha: Togga.
- Martinec-Nováková, Lenka. 2016. „Cich: znovu objevený smysl.“ Pp. 85–94 in Jiří Horáček – Ladislav Kesner – Cyril Höschl – Filip Španiel: *Mozek a jeho člověk, mysl a její nemoc*. Praha: Galén.
- Monod, Jacques. 2008. „Náhoda a nutnost. Pojednání o přírodní filosofii moderní biologie.“ Pp. [27]–188 in Anton Markoš (ed.): *Náhoda a nutnost. Jacques Monod v zrcadle naší doby*. Červený Kostelec: P. Mervart.

- Müller, Hans-Peter – Sigmund, Steffen (eds.). 2014. *Max Weber Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart – Weimar: J. B. Metzler.
- Nekovářová, Tereza – Fajnerová, Iveta – Sedláková, Kateřina. 2016. „Reprezentace prostoru v mozku.“ Pp. 41–57 in Jiří Horáček a kol.: *Mozek a jeho člověk, mysl a její nemoc*. Praha: Galén.
- Nekovářová, Tereza – Sedláková, Kateřina – Fajnerová, Iveta. 2016. „Jak mozek měří čas.“ Pp. 58–74 in Jiří Horáček a kol.: *Mozek a jeho člověk, mysl a její nemoc*. Praha: Galén.
- Otto, Rudolf. 1991. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: C. H. Beck.
- Petr, Jaroslav. 2020. *Desatero smyslů. Jak lidé a zvířata vnímají okolní svět*. Praha: Argo + Dokořán.
- Pokorný, Vít. 2014. „Jak jsme širocí? – K pojmu kultury v současné kognitivní antropologii.“ Pp. 71–85 in Jan Horský a kol.: *Natura et cultura I. Antropologická bádání mezi empirií a interpretací*. Praha: Togga.
- Pokorný, Vít. 2016. *Myslet z psychedelických zkušeností. Transdisciplinární interpretace*. Červený Kostelec: P. Mervart.
- Portmann, Adolf. 1960. *Neue Wege der Biologie*. München: Piper.
- Portmann, Adolf. 1997a. „Nové cesty biologie I.“ Pp. 49–161 in Jiří Fiala – Zdeněk Neubauer – Zdeněk Pinc (eds.): *Ke stému výročí narození Adolfa Portmanna 1897–1982 I*. Praha: M. Jůza & E. Jůzová.
- Portmann, Adolf. 1997b. „Nové cesty biologie II.“ Pp. 3–112 in Jiří Fiala – Zdeněk Neubauer – Zdeněk Pinc (eds.): *Ke stému výročí narození Adolfa Portmanna 1897–1982 II*. Praha: M. Jůza & E. Jůzová.
- Rádl, Emanuel. 2006a. *Dějiny biologických teorií novověku I. Od renesance na práh 19. století*. Praha: Academia.
- Rádl, Emanuel. 2006b. *Dějiny biologických teorií novověku II. Dějiny evolučních teorií v biologii 19. století*. Praha: Academia.
- Ricœur, Paul. 2000. *Čas a vyprávění I. Zápletka a historické vyprávění*. Praha: Oikoymenh.
- Ricœur, Paul. 2007. *Čas a vyprávění III. Vyprávěný čas*. Praha: Oikoymenh.
- Rosch Heider, Eleanor. 1972. „Probabilities, Sampling and Ethnographic Method. The Case of Dani Colour Names.“ *Man* 7, 1972, 3: 448–466.
- Rosch Heider, Eleanor. 1973. „On the Internal Structure of Perceptual and Semantic Categories.“ Pp. 111–114 in Timothy E. Moore: *Cognitive Development and the Acquisition of Language*. New York: Academic Press.
- Stella, Marco – Havlíček, Jan. 2012. „Je lidská evoluce uzavřenou záležitostí? Vztah biologické a kulturní evoluce z hlediska evoluční antropologie.“ Pp. 29–53 in Lenka Hanovská a kol.: *Evolventi anthropologicae. Vývoj v antropologických perspektivách*. Praha: Togga.
- Švorcová, Jana – Kleisner, Karel. 2017. „Jak s námi žije minulost: Epigenetika jako pojítka mezi kulturní a biologickou evolucí.“ Pp. 349–371 in Lenka Ovčáčková (ed.): *O původu kultury. Biologické, antropologické a historické koncepty kulturní evoluce*. Praha: Academia.
- Švorcová, Jana – Kleisner, Karel. 2018. „Evolution by Meaning Attribution: Notes on Biosemiotic Interpretations of Extended Evolutionary Synthesis.“ *Biosemiotic* 11, 2018, 2: 231–244.

- Šuchová, Janka. 2015. *Farbwörter im Deutschen und Slowakischen. Eine kognitiv-semantische Untersuchung*. Hamburg: Dr. Kovač.
- Tureček, Petr – Havlíček, Jan. 2017. „Kultura jako předmět a produkt evoluce.“ Pp. 183–229 in Lenka Ověčáková (ed.): *O původu kultury. Biologické, antropologické a historické koncepce kulturní evoluce*. Praha: Academia.
- Vašíček, Zdeněk. 2003. *Podmínky volby*. Praha: Triáda.
- Vašíček, Zdeněk. 2006. *Archeologie, historie, minulost*. Praha: Karolinum.
- Vašíček, Zdeněk. 2012. *Jak se dělají filosofie*. Praha: Triáda.
- Weber, Alfred. 1963. *Der dritte, oder der vierte Mensch. Vom Sinn der geschichtlichen Daseins*. München: Piper.
- Weber, Max. 1904. „Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis.“ *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 19, 1904, 1: 22–87.
- Weber, Max. 1998. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: Oikoymenh.
- West-Eberhard, Mary Jane. 2003. *Developmental Plasticity and Evolution*. New York: Oxford UP.