




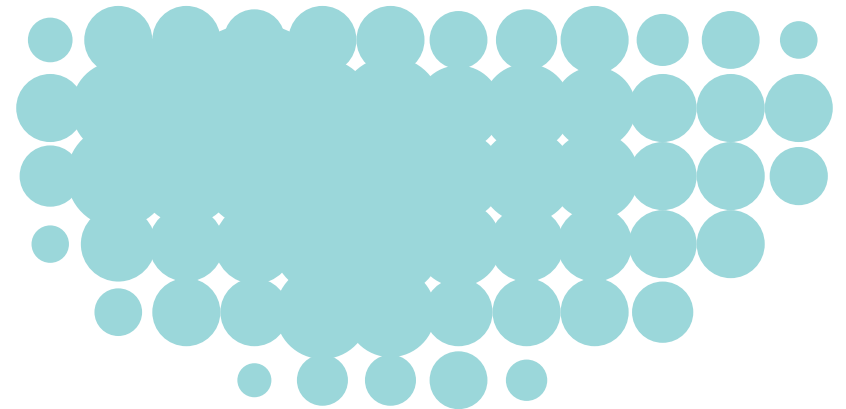
Kognitívna antropológia: Vybrané problémy



Jana Trajtelová
Edícia kognitívne štúdiá
fftu



**Kognitívna antropológia:
Vybrané problémy**



Jana Trajtelová
Edícia kognitívne štúdiá
fftu

Recenzenti

Prof. Dr. Josef Dolista SDB, Th.D., Ph.D.
RNDr., Mgr. Tatiana Bužeková, PhD.

Edičná rada

Doc. Andrej Démuth, Trnavská univerzita
Prof. Josef Dolista, Trnavská univerzita
Prof. Silvia Gáliková, Trnavská univerzita
Prof. Peter Gärdenfors, Lunds Universitet
Dr. Richard Gray, Cardiff University
Doc. Marek Petrů, Univerzita Palackého, Olomouc
Dr. Adrián Slavkovský, Trnavská univerzita

Vydanie tejto vysokoškolskej učebnice vzniklo v rámci riešenia projektu *Inovatívne formy vzdelávania v transformujúcom sa univerzitnom vzdelávaní* (ITMS kód projektu 26110230028) – Príprava študijného programu *Kognitívne štúdiá*, ktorý podporila Európska únia prostredníctvom Európskeho sociálneho fondu a MŠVV SR v rámci Operačného programu vzdelávanie. Text vznikol v Centre kognitívnych štúdií na Katedre filozofie Filozofickej fakulty v Trnave.

fftu

© Jana Trajtelová, 2013
© Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2013
ISBN 978-80-8082-603-1

Obsah

Predhovor	7
1. Kognitívna antropológia v širšom metodologickom a tematickom kontexte	10
1.1 Čo je to kognitívna antropológia?	10
1.2 Antropológia: čo znamená byť človekom?	13
1.3 Kultúrna antropológia a problém metodológie ...	19
1.4 Jazyk v centre pozornosti	26
1.5 Antropológia a kognitívne vedy	33
2. Základné témy kognitívnej antropológie	38
2.1 Hľadanie stabilnej štruktúry	38
2.2 Komponentová analýza	40
2.3 Folktaxonómie	44
2.4 Farebný svet: ako vnímame a pomenúvame farby	47
3. Ako uchopiť kultúrne poznanie?	50
3.1 Kultúra ako špecifikum človeka	50
3.2 Animal symbolicum	54
3.3 Kultúra ako symbolický a ideový systém	56
3.4 Kultúrne modely	61
3.4.1 Typológie modelov	64

4.	Jednota a diferencia v perspektíve kultúry	70
4.1	Psychická jednota ľudstva	70
4.2	Obhajoba rôznosti a „romantická vzbura“	72
4.3	Univerzalizmus verzus relativizmus?	75
4.4	Variabilita vnútri kultúry: alternatívne a kolidujúce modely	78
5.	Bibliografia	81

Predhovor

Každý antropos je zároveň antropológ (Landmann, 1982, s. 10). Michael Landmann, švajčiarsky filozof venujúci sa filozofickej reflexii kultúry a filozofickej antropológii, naznačil hlboko pravdivú, nadčasovú myšlienku. Človek je sám pre seba záhada. Ako bytosť hľadajúca poznanie, ako bytosť „filozofická“ dokáže žasnúť nad bytím a pýtať sa na svoj pôvod a poslanie. Vášnivo hľadá a nachádza zmysel vecí a udalostí okolo seba i zmysel svojej vlastnej existencie. Ako bytosť hravá a zvedavá (Lorenz, 1997, s. 52 – 55) túži porozumieť svojmu miestu v prírode, svojim dejinám, schopnostiam a (takmer) nekonečným možnostiam. A napokon, ako bytosť tvorivá a „otvorená svetu“, slobodná od bezprostredných pút prírody, ako bytosť „virtuálne nekonečná“ (Coreth, 1994, s. 118) v žiadnej zo svojich odpovedí nenachádza definitívne uspokojenie.

Ku kľúčovej antropologickej otázke **čo je to človek?** možno pristúpiť z mnohých strán. Max Scheler rozlíšil tri základné perspektívy, skrze ktoré sa západný človek usiluje dospieť k seba porozumeniu: filozofickú, teologickú a vedeckú (Scheler, 1968, s. 44). K nim možno, samozrejme, zaujať stále užšie a špecializovanejšie zorné uhly. Na poli prírodných i sociálnych vied by sme našli nespočetné množstvo „definícií“ človeka, ktoré zachytávajú istý špecifický aspekt jeho bytia (napr. biologický, politický, kultúrny). Aj tento učebný text prináša čitateľovi jednu z perspektív: zameriava sa na človeka ako na mysliacu a interaktívnu spoločenskú bytosť. Témou tejto knihy je nielen **povaha kultúry**, ale tiež porozumenie človeku ako tvorovi, ktorý svojím poznávaním a konaním neustále pretvára

vlastný životný priestor a kreatívne naň pôsobí. Pred nami sa otvára zložitá problematika vzťahu kultúry a jednotlivca či otázka miery vplyvu kultúry na individuálne vnímanie reality. **Kognitívna antropológia** kladie do pozornosti súvislosti medzi špecificky ľudským myslením, vnímaním a poznávaním a jeho životným prostredím, ktoré je pre *homo sapiens* vždy prostredím kultúrnym. Kognitívna antropológia objavuje človeka ako tvorcu i produkt kultúry, ktorý svoje špecifikum – kultúru – nosí takpovediac „v sebe“.

Učebnica nemá ambíciu byť systematickou či chronologickou štúdiou tejto disciplíny. Uvedomujeme si, že text vonkoncom nepokrýva celú bohatú šírku problematiky. Tento učebný text vznikol skôr ako **selekcia tém a problémov** kognitívnej antropológie. Zároveň má slúžiť ako uvedenie do jej špecifickej problematiky a sprehľadnenie významných interdisciplinárnych súvislostí. Naším úsilím je predstaviť charakter disciplíny, a to za pomoci objasnenia jej miesta v rámci ostatných blízkyh odborných disciplín a jej vzťahu k nim. Prinášame prehľad jej klasických tém, významných osobností, metodologických postupov a tiež niektoré vybrané aktuálne problémy.

Radi by sme na úvod zdôraznili niektoré dôvody, pre ktoré sme skoncipovali tento učený text. Učebnica je užšie profilovaná v nadväznosti na kurz venovaný filozofickým reflexiám antropologických výskumov z prvej polovice 20 storočia (tzv. filozofická antropológia). Práve filozofi tejto školy sa v úsilí o uchopenie špecifika človeka za pomoci jeho odlišenia od ostatných živočíchov začali vážne zaoberať fenoménom kultúry. Kultúru identifikovali ako charakteristický znak ľudského bytia, ako hmatateľný výraz jedinečnej ľudskej mentálnej i fyzickej aktivity. V tejto učebnici chceme našim študentom sprostredkovať doplnujúci, užšie špecializovaný a v istom zmysle omnoho konkrétnejší pohľad na antropologickú problematiku: (kultúrna) „antropológia je filozofia obohatená o ľudí“ (autorom výroku je britský sociálny antropológ Tim Ingold). Aj my chceme obohatiť známe filozofické teórie o stretnutie sa s reálnym človekom, ktorý žije vo svojom jedinečnom kultúrnom prostredí; obohatiť ich o klasické

antropologické témy založené na konkrétnych terénnych kulturoantropologických výskumoch, ich spracovaniach a výsledkoch. Tento vysokoškolský učebný text vznikol z potreby doplniť známe filozofické reflexie o človeku o relevantné súčasné témy dotýkajúce sa epistemologickej otázky a problematiky kultúrnej „prirodzenosti“ človeka, a to v perspektíve konfrontácie západného myslenia s bohatou rôznorodosťou cudzích kultúr. Je primárne určený čitateľom oboznamujúcim sa s problematikou a má slúžiť ako doplnkový učebný materiál pre študentov rôznych humanitných odborov. Odporúčame ho, samozrejme, tiež všetkým, ktorí majú záujem o rozšírenie interdisciplinárnych súvislostí, o zoznámenie sa s kognitívno-antropologickým prístupom k problému kultúry, poznania a kategorizácie poznatkov či s diskusiami o psychologickom univerzalizme a relativizme. Predložená selekcia problémov kognitívnej antropológie má za cieľ otvárať, sprehľadniť a sprístupniť niektoré jej významné témy a podnietiť čitateľa k hlbšiemu štúdiu.

Významným východiskom a sprievodcom pri mapovaní poľa kognitívnych antropologických výskumov sa nám stala najmä výborná systematická publikácia *Vývoj kognitívnej antropológie* od významného súčasného predstaviteľa tohto smeru **R. D'Andrada**. D'Andrade vo svojej knihe prehľadne syntetizuje a systematizuje poznatky a témy kognitívnej antropológie a preto často slúži ako základná učebnica v rámci tejto disciplíny. V našom prostredí sú pozoruhodné najmä práce od českého kulturológa a antropológa **V. Soukupa** a slovenských antropológov **M. Kanovského** a **T. Bužekovej**.

1. Kognitívna antropológia v širšom metodologickom a tematickom kontexte

kognitívny systém – bio-kultúrny organizmus – kultúrna antropológia – lingvistická antropológia – kognitívna revolúcia

1.1 Čo je to kognitívna antropológia?

Kognitívna antropológia je „skúmanie vzťahu medzi ľudskou spoločnosťou a ľudským myslením,“ definuje D'Andrade všeobecný charakter disciplíny (D'Andrade, 2003, s. 1). Dodáva, že predmetom záujmu kognitívnej antropológie je štúdium toho, ako jednotliví ľudia vo svojich spoločenských skupinách vnímajú, rozumejú a vysvetľujú svoj svet, ako zmýšľajú o veciach a udalostiach, ktoré ich obklopujú, a to od jednoduchých neživých predmetov až po najvznešenejšie osobné či spoločenské ideály. Kognitívny antropológ chce porozumieť tomu, ako ľudia v rozličných spoločnostiach používajú poznatky vo svojom každodennom živote, akým spôsobom sú zorganizované, ako sa odovzdávajú a zachovávajú a ako sa konvencionalizujú a stávajú súčasťou kultúrnej tradície.

Kľúčovým termínom na poli kognitívnej antropológie je slovo **kultúra**. Poznanie, ktorým disponujeme, či už si to uvedomujeme alebo nie, je vždy **kultúrnym poznaním**. Vtelené v myšlienkach, slovách alebo hmotných artefaktoch, učí sa, získava, zachováva a sprostredkúva sa vždy v rámci určitej spoločenskej komunity. Ani tú najintímnejšiu skúsenosť jednotlivca nenadobúda dokonale izolovane, ale vždy (si) ju artikuluje na podklade širšieho kultúrneho kognitívneho kontextu. Kognitívna antropológia mapuje kultúrne systémy

myslenia a popisuje spôsoby poznania špecifickej kultúrnej reality, a to prostredníctvom jej vlastných autochtónnych kritérií, ktoré sa usiluje objaviť, identifikovať a analyzovať. Kognitívnych antropológov spája spoločný základný predpoklad, že kultúra skôr existuje v mysliach ľudí než „objektívne“ či sama osebe. Zjednodušene povedané: kultúra je na poli kognitívnej antropológie charakterizovaná ako **poznanie**, ako **ideový systém** (Soukup, 2005). Kognitívna antropológia má za cieľ vysvetliť znaky, štruktúru a charakter spoločensky nadobudnutého poznania, interpretovať špecifické kultúrne formy. Napriek tomu, že výskumy kognitívnych antropológov zaberajú v súčasnosti širokú škálu záberu, spája ich spoločná koncentrácia záujmu na **komplexné kognitívne systémy** – široké spektrum poznávacích procesov, v ktorých na jednej strane kontinua stojí percepcia (zmyslové vnímanie) a deskripcia, na druhej konceptualizácia a interpretácia javov prírodnej a sociokultúrnej reality (Soukup, 2005, s. 518). Tieto kognitívne systémy majú vlastnú špecifickú štruktúru a výraz, prijímajú sa, učia a odovzdávajú v rámci daného spoločenstva. Alebo inak – kognitívni antropológovia sa pýtajú na **podoby a charakter noetických štruktúr** daného kultúrneho spoločenstva, na spôsob, akým tieto noetické štruktúry vznikajú a ako determinujú či ovplyvňujú interpretáciu sociálnej skúsenosti a spoločenské správanie jednotlivcov (Soukup, 2005). Aj na poli širších kognitívnych a filozofických výskumov charakteru a mechanizmov ľudského poznania sa dnes už nevyhnutne zohľadňujú kultúrne a sociálne vplyvy na vnímanie a poznávanie jednotlivca (Démuth, 2013, 103 – 106).

Najvýznamnejšími predstaviteľmi kognitívnej antropológie sú **Ward Goodenough** (*1919), **Floyd Lounsbury** (1914 – 1998), **Anthony Wallace** (*1923), **Charles Frake** (*1930), **Harold Conklin** (*1926) a v súčasnosti najmä **Roy D'Andrade** (*1931), **A. Kimball Romney** (*1925), **Bradd Shore** (*1945), ale aj **Naomi Quinnová** alebo **Dorothy Hollandová**. Mnohé z týchto osobností a ich prácu si ešte priblížime pri oboznamovaní sa s konkrétnymi témami disciplíny.

Základy kognitívnoantropologického prístupu položili už zakladajúce osobnosti kultúrnej antropológie. **Franz Boas** (1858

– 1942) dôrazne upozornil na to, že rozličné národy majú rozličné vnímanie sveta a rozvinul odborný záujem o domorodé kategórie a klasifikácie. Kultúrna antropológia od svojich počiatkov niesla so sebou otázky o povahe a spôsoboch ľudského poznania a organizácie poznatkov. Ako samostatná oblasť bádania je kognitívna antropológia pomerne mladá antropológická disciplína, ktorá sa začína formovať na **konci 50. rokov** minulého storočia. Od toho času prešla viacerými tematickými a metodologickými posunmi (napr. pod vplyvom lingvistiky a štrukturalizmu, behaviorizmu, kognitívnej vedy), s ktorými súvisí aj jej **interdisciplinárna povaha**. Kognitívna antropológia zaberá širokú škálu tém, počnúc klasickými, akými sú napríklad výskum **terminológie príbuzenských vzťahov, komponentná analýza, folktaxonómie**, až po súčasné výskumy zahŕňajúce **kultúrne modely a teórie, kognitívne procesy a otázku osobnosti**, výskum **emócií, pamäti**, procesu **internalizácie, motivácie** a mnohé ďalšie. Niektoré z tém si bližšie rozvedieme v nasledujúcich kapitolách.

Kognitívna antropológia je zasadená uprostred širších antropológických, vedeckých a sociovedných skúmaní so zvláštnym zreteľom na ľudské poznanie v kontexte kultúry. Do jej problematiky nie je možné preniknúť izolovane, bez širšieho porozumenia metodologického a tematického kontextu, v ktorom vznikla a v ktorom pôsobí. Charakter a história disciplíny je, ako sme naznačili, súčasťou omnoho staršieho a rozsiahlejšieho antropológického „príbehu“. Pokladáme preto za potrebné sprehľadniť výskumné pole, na ktorom sa zrodila, v rámci ktorého aj dnes pôsobí a z ktorého čerpá. Veríme, že týmto spôsobom, s ohľadom na ciele tohto textu, môžeme lepšie porozumieť jej témam, metodologickým postupom a celkovej povahe rovnako ako jej miestu a významu v rámci antropológického a filozofického vyjasňovania otázky človeka. Preto na nasledujúcich stranách uvádzame jednotlivé disciplíny, ktorých priame vplyvy a prieniky sú neodmysliteľnou súčasťou kognitívnej antropológie, pričom sa zameriame na ich význam a vzťah k nášmu predmetu.

Odporúčaná literatúra:

- COLBY, B. N.: Cognitive Anthropology. In: LEVINSON, D., EMBER, M. (eds.): *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. New York: Henry Holt and Company, s. 209–215.
- D'ANDRADE, R.: *The development of cognitive anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 1–15.
- SOUKUP, V.: Kognitivní antropologie. In: SOUKUP, V.: *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum, 2005, s. 515–526.

1.2 Antropológia: čo znamená byť človekom?

Antropológia, ktorej vznik datujeme do konca 19. storočia, sa zaoberá štúdiom ľudskej prirodzenosti, ľudskej spoločnosti a dávnej minulosti (Lavenda, Schultz, 2008, s. 3). Grécke slová *anthropos* a *logos* možno preložiť ako *človek* a *rozum* (aj *slovo, zmysel*). Zjednodušenou klasickou definíciou: antropológia je **náuka o človeku** (Eriksen, 2008, s. 13). Najširšie koncipovanou otázkou, ktorá disciplínu priliehavo vystihuje, je otázka **čo znamená byť človekom?** Na túto otázku hľadajú antropológovia odpoveď na širokom poli odborných antropológických disciplín a ich subdisciplín. Širokospektrálnosť antropológie možno demonštrovať napríklad na spôsobe členenia antropológických vied v USA. V ich chápaní antropológiu tvoria štyri ťažiskové vedné odbory: **archeológia**, antropológická **lingvistika, biologická** (či fyzická) **antropológia** a **kultúrna antropológia** (alebo **etnológia**). Antropológia sa tu klasifikuje ako spoločenská veda, ktorá presahuje do prírodných vied i klasických humanitných odborov. Všetky tieto oblasti tvoria podnes štandardné a stabilné piliere antropológických bádání na mnohých svetových univerzitných a odborných pracoviskách. V Európe vyššie spomenutý druh členenia antropológických vied nepoužívame. Na univerzitách sú skôr tieto disciplíny ponúkané ako samostatné vedné odbory. Prevláda tendencia zachovať štandardné rozdelenie poznatkov a vied do prírodovedných a sociovedných línií odborov, ktorým prináleží vlastný tematický okruh i metodológia. Na rozdiel od anglosaských

krajín v kontinentálnej Európe stále prevláda tendencia chápať „antropológiu“ ako prírodnú vedu a identifikovať tento pojem skôr s biologickou antropológiou.

Významné miesto si na poli antropológie postupne získala **lingvistiká**. Hĺbkový jazykový výskum napomáhal odkryť mnohé historické vzťahy a súvislosti medzi rozličnými spoločenskými skupinami, dokonca kultúrami. Dnes treba k štandardným antropológickým disciplinám pripočítať aj tzv. **aplikovanú antropológiu**. V rámci nej sa antropológické poznatky využívajú prakticky pri riešení medzikultúrnych problémov napríklad v oblastiach zdravotnej starostlivosti či ekonomického rozvoja, ako aj pri rozličných ekologických či antidiskriminačných aktivitách.

Antropológiu tiež možno definovať ako všeobecnú syntetickú vedu o človeku, skúmajúcu jeho biologickú i kultúrnu prirodzenosť. Pri uvažovaní o človeku sa nevyhnutne prepletajú dve roviny, prírodná a kultúrna, pričom obidve zásadným spôsobom charakterizujú ľudskú bytosť – o čom už dávno pred zrodom vedeckého obrazu sveta vypovedajú mýty, literárne i filozofické diela. Antropológovia preto hovoria o človeku ako o dvojdimenzionálnej bytosti, ako o bio-kultúrnom tvorovi, ktorý rovnako podlieha zákonom prírody, ako štruktúram a pôsobeniu kultúry (Soukup, 2005, s. 13). Termínom **bio-kultúrny organizmus** sa označuje organizmus, ktorého charakteristické znaky sú spoluurčované biologickými a kultúrnymi faktormi. Ide o pracovnú antropológickú definíciu človeka.

Antropológovia Robert H. Lavenda a Emily A. Schultz uvádzajú tri ťažiskové body, ktoré zjednocujú jednotlivé špecializované antropológické disciplíny. Základná perspektíva, ktorú antropológovia spoločne zastávajú pri svojom prístupe k riešeniu otázky človeka, sa označuje pojmom **antropológický holizmus**. Vyjadruje úsilie o celostné a kontextuálne uchopenie človeka na báze širokospektrálnych integrovaných odborných poznatkov. Terénny výskum a priame zbieranie dát – nesprostredkovaný prístup k informáciám – je pre antropológov nepochybne kľúčovým a nenahraditeľným zdrojom informácií. Avšak priniesť všeobecne platné

tvrdenia, teórie či generalizácie si vyžaduje nielen rozsiahle množstvo zozbieraných poznatkov, ale rovnako ich náležité spracovanie, kategorizáciu a použitie vhodných metód. Ďalším ťažiskovým bodom a zároveň významným metodologickým nástrojom je preto **komparácia**, ktorú antropológovia často využívajú, keď zvažujú a hodnotia podobnosti a rozdielnosti (medzi kultúrami navzájom, pri porovnávaní nálezov pozostatkov hominidov jednotlivých historických období, medzidruhové komparácie a pod.). Napokon, ako tretí charakteristický znak spoločnej antropológickej perspektívy uvádzajú spomínaní autori dôraz na evolúciu – biologickú i kultúrnu. **Evolúcia** je koncepcia významná pre všetky antropológické disciplíny. Človek je súčasťou dynamického vývoja živej prírody rovnako ako každý živý organizmus. Pod pojmom **biologická evolúcia** sa myslí dlhodobý proces postupného vývoja živých organizmov, v rámci ktorého dochádza k diverzifikáciám a transformáciám foriem života. Mechanizmy a zákonitosti evolúcie skúma evolučná biológia, evolučnými vzťahmi medzi organizmami sa zaoberá fylogenetika alebo systematická biológia. Fylogenetický výskum sa stal základom pre rekonštrukciu „stromu života“. Biologická evolúcia ľudských druhov sa dotýka vývojových zmien fyzických znakov človeka a jeho evolučných predchodcov. Avšak evolúcia nesúvisí iba s biologickou stránkou človeka. Rovnako zapálene sa diskutuje aj o povahe a podobe **kultúrnej evolúcie** – celkom jedinečnej pre rod *Homo*. Kultúrna evolúcia znamená vývoj predstáv a vier vplývajúcich na správanie jednotlivcov v danom kultúrnom rámci či kultúrne zmeny celých ľudských spoločenstiev (Lavenda, Schultz, 2008, s. 3 – 4).

Biologickí antropológovia sa zameriavajú na ľudské bytosti ako na živé organizmy medzi ostatnými žijúcimi organizmami, zaoberajú sa ich miestom a špecifikami v rámci živej prírody. Pod názvom fyzická alebo **biologická antropológia** sa ukrývajú výskumy **paleoantropológie** (skúmanie fosílnych pozostatkov ľudských predkov), skúmanie ľudskej biologickej stavby a jej variácií a tiež **priematológia**. V súčasnosti sa dopopredia dostávajú špecializované

výskumy molekulárnej antropológie a neuroantropológie, ktorá skúma evolučný vývoj mozgu a neurologické adaptácie na prostredie. So vznikom antropológie sa úzko viaže odkrývanie predhistórie človeka, čo znamená, že antropologický výskum sa od počiatkov opiera o poznatky z **archeológie** (obzvlášť pri odhalovaní ľudskej predhistórie a skorej histórie, počnúc prvými hominidmi pred miliónov rokov). Biologická antropológia sa viaže s menami ako **Paul Pierre Broca** (1824 – 1880), **Aleš Hrdlička** (1869 – 1943) – pôvodcom český antropológ a lekár, **Rudolf Martin** (1864 – 1925) alebo **Eugène Dubois** (1858 – 1940) – objaviteľ *homo erectus*. Pri tejto antropologickej disciplíne nemožno nespomenúť diskusiu o súdobých kontroverzných teóriách zneužitých na obhajobu rasizmu. Biologická antropológia sa s nimi musela vyrovnáť najmä v oblasti skúmania ľudských typov, rasy, podobností a odlišností medzi rozličnými ľudskými skupinami. Napríklad **S. G. Morton** (1799 – 1851) chcel svojim výskumom podporiť dobovú hypotézu, že veľkosť lebky, teda mozgu, priamo súvisí s kapacitou inteligencie. Podľa takto určených kritérií, „biele lebky“ mali stáť na vrchole rasového rebríčka (Soukup, 2005, s. 82). Zásadná kritika rasových teórií sa zrodila pod vplyvom prehlbujúcich sa výskumov cudzokrajných kultúr na pôde kultúrnej antropológie. Prvým veľkým kritikom rasovej teórie (a rovnako etno- a europocentrizmu) bol významný kultúrny antropológ Franz Boas. V súčasnosti väčšina antropológov odmieta rasovú klasifikáciu, pretože sa ukazuje ako vedecky neobhájiteľná. Biologická antropológia dnes zameriava pozornosť na štúdium mnohorakosti biologických variácií ľudského druhu ako celku, na štúdium primátov ako človeku blízkych biologických príbuzných a na medzi-druhové komparatívne výskumy.

S ohľadom na náš predmet je v súvislosti s biologickou líniou antropologických výskumov obzvlášť zaujímavý projekt **komparatívnej kognitívnej antropológie**, ktorý integruje do klasických kognitívno-antropologických tém aj témy a metódy biologickej antropológie. Výskumný interdisciplinárny tím psychológov, biológov a antropológov pod vedením **Daniela Hauna** pôsobí v rámci

výskumov Inštitútu Maxa Plancka. Jeho cieľom je skúmať vzťahy medzi znakmi ľudskej kultúrnej variácie a rozličnými kognitívnymi funkciami a variácie spoločenského správania u ľudí a primátov. Využívajú klasické postupy pozorovania, kombinujú experimentálne medzidruhové, medzikultúrne a medzigeneračné skúmania. Tím sa zameriava na viaceré oblasti, napr. na výrazy spoločenského života u človeka a primátov, na vzájomnosť a spoluprácu, na otázku motivácií, na spôsob učenia a odovzdávania poznania, na určenie spôsobu, ako špecifické sociálne prostredie skupiny ovplyvňuje spoluprácu a nadobúdanie spoločenského poznania, na spoločenské zväzky. Význačnou problematikou sú tiež emócie alebo pamäť.

Pri našom mapovaní problematiky kultúrneho poznania sa budeme, samozrejme, primárne zaoberať kultúrnou tvárou človeka. Skôr ako prejdeme k jednotlivým aspektom kultúry a kultúrneho poznania, stručne naznačíme, aké miesto zohráva koncepcia evolúcie v antropologických teóriách kultúry. Povedali sme, že okrem biologickej evolúcie, ktorá je vlastná všetkým živým organizmom, podlieha ľudský druh veľmi špecifickému, jedinečnému druhu evolúcie – **kultúrnej evolúcii**. Klasická predstava kultúrnej evolúcie sa spája s ideou vývoja kultúr od jednoduchších ku komplexnejším, technologicky aj konceptuálne vyspelejším formám kultúry. Rané obdobie kultúrnej antropológie prilietavo charakterizujú obidva významné súdobé pojmy – evolúcia a pokrok. Vplyvnou a prítlačlivou bola teda nielen samotná Darwinova evolučná teória, ale aj moderné sociálne teórie filozofov Augusta Comteho alebo Herberta Spencera (Bužeková, 2012, s. 6 – 21).

Britský antropológ **Sir Edward B. Tylor** (1832 – 1917), tvorca prvej antropologickej teórie kultúry, bol obhajcom teórie kultúrnych vývojových období, pričom kládol dôraz na **celostnú kultúrnu evolúciu ľudstva**. Sčasti ovplyvnený súdobým darwinizmom zastával predstavu progresívneho vývojového procesu, a to od primitívnych až k moderným a civilizovaným spoločnostiam. Rozlíšil tri základné štádiá vývoja kultúry: divošské, barbarské a civilizované. Tvrdil,

že pokročilejšie štádium sa vždy vyvíja z nižšieho štádia, teda jednoduchšie kultúrne formy by mali byť pozostatkom a dôkazom celkového kultúrneho vývoja (Kanovský, 2004, s. 15 – 16). E. Tylor bol presvedčeným zástancom teórie psychickej jednoty ľudstva, pričom kultúrne odlišnosti vysvetľoval tým, že rôzne spoločnosti sa nachádzajú na rôznych stupňoch vývoja. K jeho najvýznamnejším dielam patrí *Primitívna kultúra* (*Primitive Culture*, 1871). Podobne premýšľal aj americký etnológ **Lewis Henry Morgan** (1818 – 1881), ktorý vo svojej knihe *Starobylá spoločnosť* (*Ancient Society*) identifikoval sedem vývojových štádií evolúcie: nižšie, stredné a vyššie divožstvo; nižšie, stredné a vyššie barbarstvo; až napokon civilizáciu. Špecifikom jeho teórie bolo to, že objasňovala vzťah medzi spoločenským pokrokom a technologickým vývojom. Zásadné zmeny v technológii sú príčinou významných zmien v spoločenských štruktúrach. Morgan sa pokladá aj za zakladateľa štúdií príbuzenských systémov. „Evolúcia v koncepcii týchto bádateľov bola považovaná za univerzálny proces, a teda bola chápaná ako unilineárna. Preto bolo možné zosúladiť esencialistický pohľad na ľudskú jednotu s mimoriadne veľkou kultúrnou rôznorodosťou, ktorej čelili etnografi pri skúmaní 'primitívov'“ (Bužeková, 2012, s. 19).

Zvyknú sa rozlišovať dva hlavné typy kultúrnej evolúcie. Tzv. **unilineárna** (jednosmerná) predstava popisuje kultúrnu evolúciu ako celostný kultúrny vývoj ľudstva, ktorý prebieha jediným smerom (od divožstva až k vyspelým civilizáciám). **Multilineárna** (mnohosmerná) predstava zdôrazňuje jedinečný autonómny vývoj jednotlivých kultúr a zdôrazňuje skôr paralelný vývoj viacerých kultúrnych vývojových línií (Soukup, 2011, s. 691). Unilinearizmus od začiatku dvadsiateho storočia bol vystavený viacerým vlnám kritiky. Teória bola obvinená z implicitného etnocentrizmu či podpory rasizmu. Azda najznámejšou reakciou bola koncepcia **kultúrneho partikularizmu**, ktorá zdôrazňovala jedinečnosť kultúr v priestore a čase. Jej otcom bol významný americký antropológ nemeckého pôvodu **Franz Boas** (1858 – 1942) a hlásili sa k nej množstvo ďalšie významné osobnosti kultúrnej antropológie, napr.

Alfred L. Kroeber (1876 – 1960), **Ruth Benedictová** (1887 – 1948) alebo **Margaret Meadová** (1901 – 1978). O isté zmierenie krajných pozícií sa pokúsili antropológovia v polovici 20. storočia, medzi nimi napríklad **Leslie A. White** (1900 – 1975) a **Julian H. Steward** (1902 – 1972), ktorí odmietli príliš jednoduchú predstavu univerzálnej unilineárnej evolúcie ľudstva, rovnako ako predstavu, že každá kultúra pri svojom vývoji nevyhnutne prechádza rovnakým vývojovým procesom (nevyhnutne podstupujúc jednotlivé vývojové štádiá). A hoci zdôrazňujú skôr množstvo rozličných cestičiek a štýlov kultúrneho vývoja, neodmietli tézu, že ľudské spoločnosti podstupujú progresívny vývoj, ktorého významným mechanizmom je obzvlášť technologický aspekt urýchľujúci rozvoj spoločností. V príslušnej kapitole ešte uvidíme, že súvislosť kultúry a techniky bola aj predmetom záujmu mysliteľov filozofickej antropológie.

Odporúčaná literatúra

- BUŽEKOVÁ, T.: *Vybrané smery antropológie I*. Bratislava: Stimul (Katedra etnológie a kultúrnej antropológie UK), 2012.
- LAVENDA, R. H., SCHULTZ, E. A.: *Anthropology. What Does It Mean to Be Human?* Oxford: Oxford University Press, 2008.
- SOUKUP, V.: *Dějiny antropológie*. Praha: Karolinum, 2005, s. 63 – 90, 101 – 123.

1.3 Kultúrna antropológia a problém metodológie

Kultúrna antropológia sa venuje skúmaniu **kultúrnej rozmanitosti ľudstva**. Disciplína býva tiež oblastne označovaná ako sociokultúrna či sociálna antropológia alebo etnológia. Už Sir **Edward B. Tylor** (1832 – 1917), ktorý sa pokladá za zakladateľa kultúrnej antropológie, ju chápal ako vedecké štúdium kultúry. Slovo *kultúra* pochádza z latinského *colere*, s významom „pestovať“, „kultivovať“. Výskum biologickej stránky človeka nepostačoval na objasnenie nesčísľenej rôznorodosti foriem, podôb a spôsobov ľudského života. Objav závažnosti vplyvu kultúrneho prostredia na vnímanie, správanie

a konanie jednotlivca sa pre antropologický výskum stal celkom ťažiskový. R. F. Murphy označuje za hlavnú tému kultúrnej antropológie mnohoraké spôsoby, akými sa ľudia vyrovnávajú so svojim spoločenským prostredím. Základnou úlohou kultúrnej antropológie je podľa neho „porozumieť ľudskej situácii prostredníctvom štúdia všetkých jej prejavov a obmien“ (Murphy, 2010, s. 15).

Hneď na začiatok povedzme, že pojem kultúra v sebe nesie základnú dvojznačnosť, ktorá, ako uvidíme, sa ukazuje v mnohých podobách aj v dejinách kultúrnej antropológie. Kultúra je unikátnym všeobecným znakom, ktorým sa vyznačuje ľudstvo po celom svete. V tomto zmysle je univerzálnou charakteristikou ľudskej bytosti a odkazom na základnú príbuznosť a **podobnosť** medzi ľuďmi. Ale zároveň práve na základe kultúry sa od seba ľudia aj najvýraznejšie **odlišujú**, vzájomne sa vymedzujú, dokonca vedú spory a vojny. Znakom ľudstva je nepochybne nesmierna rozmanitosť zvykov, hodnôt, vier či morálnych zásad. Antropológovia sa v tejto mnohosti usilujú o zachytenie poriadku a stabilných štruktúr, o vysvetlenie rozdielností i jednoty kultúrnych javov ľudského sveta.

„Dobrodruhovia“, misionári a prví etnológovia boli fascinovaní inakosťou cudzích a tzv. „primitívnych“ kultúr. S rastom záujmu o štúdium jednoduchých domorodých spoločenstiev rástlo medzi antropológmi aj vedomie nelegitímneho zaobchádzania kolonizátorov s cudzími kultúrami, resp. všeobecne: nelegitímneho dešpektu západného „civilizovaného“ sveta voči radikálne odlišným formám ľudského života v jednoduchších kultúrach. Akademickú obec za posledných sto rokov zaplavilo obrovské množstvo **entografii** (odborných opisov skúmanej kultúry) a rozličného etnografického materiálu. Po metodologickej stránke aj tu zohráva kľúčový význam **terénny výskum** a jeho spracovanie. Pozorovanie a výskum života tzv. primitívnych národov zároveň malo dopĺňať prácu archeológov. Murphy upozorňuje, že napriek častým kritickým hlasom výraz „primitívny“, ktorý sa v antropologickom slovníku zaužíval v súvislosti s najjednoduchšími typmi ľudských spoločností, nie je nijak hanlivý a nemal by sa ním zdôrazňovať myslený

kvalitatívny rozdiel medzi kultúrami (či skôr kvalitatívne odlišenie od západnej kultúry). Ide o spoločnosti, ktoré sa vyznačujú jednoduchou spoločenskou organizáciou, malým počtom obyvateľov, jednoduchou deľbou práce a technológiou a väčšinou absenciou písma. Výskum primitívnych kultúr sa ukázal ako veľmi plodný, a to najmä preto, že menšie a jednoduché sociálne skupiny možno ľahšie študovať ako komplexné celky. To je pri zložitých a bohato diferencovaných kultúrnych systémoch v zásade nemožné. Dnes sa už, samozrejme, kultúrna antropológia neobmedzuje len na štúdium exotických a neznámych kultúr, hoci práve z údivu nad touto inakosťou sa zrodila. Antropológovia dnes pôsobia aj v menších poľnohospodárskych osadách a v komunitách veľkomiest na všetkých kontinentoch. Kultúrni antropológovia sa pri svojich výskumoch zväčša úzko špecializujú a prinášajú celkom konkrétne správy z vybraného kultúrneho prostredia. „V posledných rokoch jedno veľké univerzitné oddelenie antropológie vyslalo študentov do Novej Guiney študovať pohlavné role; do mestskej obytnej štvrte skúmať spoločenské vzťahy ľudí pohybujúcich sa na kolieskových kreslách; do povodia brazílskej Amazonky analyzovať ekológiu lovu; do nemocnice v hlavnom meste skúmať zmeny identity ľudí po plastickej chirurgii; do baní v Andách študovať triedne vzťahy; do brazílskeho mesta skúmať náboženstvá, ktoré miešajú katolícke a africké vyznanie a zvyky; do kolumbijskej poľnohospodárskej komunity prebádať spoločenský systém pestovateľov kávy, na Saharskú púšť skúmať tuaregských kováčov; do južnej Afriky študovať zavádzanie programu verejného zdravia. A to je len výber príkladov“ (Murphy, 2010, s. 214 – 215). Predmetom ich pozorovaní môže byť jazyk, hudba, tanec, náboženské predstavy a viery, stravovacie návyky, ekonomické systémy, príbuzenské vzťahy v danej kultúrnej skupine. Témy, ktorými sa zamestnáva kultúrna antropológia, sú teda mnohoraké: od úsilia uchopiť pojem kultúry (vo vzťahu k ľudskej prirodzenosti, výchove, jazyku či socializácii) cez pozorovanie, popis i komparácie variabilných spoločenských systémov, rolí a funkcií jednotlivcov, príbuzenských vzťahov a príbuzenských

terminológií až po ekológiu a hospodárstvo, sociálnu kontrolu a poriadok, náboženské predstavy, zvyky, rituály a spôsoby či podoby akulturácie (procesu kultúrnych zmien spôsobený priamym a dlhodobým stykom medzi kultúrnymi skupinami).

Charakteristickými a priam kľúčovými **metódami** sú v prípade kultúrnej antropológie **terénny výskum, interview, interpretácia** a najmä tzv. **zúčastnené pozorovanie**. C. Wright Mills výstižne vraví: „Teória bez dát je prázdna, ale dáta bez teórie sú slepé“ (Eriksen, 2008, s. 39). Za základe pozorovaní, priamej skúsenosti terénneho výskumu a následného nazhromaždeného materiálu vznikajú kultúrne popisy alebo entografie, konštruujú sa skúmané kultúrne a spoločenské systémy a uchopujú sa štruktúry a podstaty sociálnych faktov. Náročnosť takéhoto skúmania – najmä v klasickom prípade štúdia neznámych domorodých kmeňov – podčiarkuje skutočnosť, že terénny výskum sa uskutočňuje v domorodom jazyku, pre ktorý častokrát nejstávajú prípravné učebnice. Význam **peniknutia do domorodého jazyka** ešte zdôrazníme pri špecializovaných výskumoch antropolologickej lingvistiky a kognitívnej antropológie, kde sa jazyk stáva kľúčom k porozumeniu špecifických kultúrnych významov, k chápaniu priestoru a času a jedinečného spôsobu vnímania a klasifikovania sveta v domorodej kultúre. Antropológ nie je žiadnym nestranným pozorovateľom. Stáva sa priamym účastníkom života danej kultúry. Samozrejme, nestáva sa domorodcom, nestráca svoju pôvodnú kultúrnu identitu, ale takpovediac učí sa vidieť svet očami domorodcov a zároveň tento pohľad reflektuje vo svojich záznamoch. To je zmyslom tzv. zúčastneného pozorovania. Riadené interview ostáva takisto dôležitou technikou získavania informácií. Ľudia, ktorí antropológovi poskytujú informácie o svojej kultúre, sa nazývajú informátori. „Etnografický terénny výskum teda spočíva vo vedení interview, pozorovaní, interakcii a každodennej vzájomnej výmene názorov. Ale jeho súčasťou je vždy dlhodobý styk s ľuďmi, ktorých antropológ skúma“ (Murphy, 2010, s. 39).

V súvislostiach s metodologickým vyjasňovaním vnútri disciplíny sa často skloňuje slovo **interpretácia**. Zdôrazňuje sa nevyhnutný

subjektívny vklad pozorovateľa, bádateľa, ktorý pracuje s nazhromaždenými poznatkami. Na tomto mieste je dôležité spomenúť diskusiu ohľadom techník a spôsobov získavania relevantných informácií, resp. širšie o objektivite etnografických správ – tému nemálo významnú na poli kognitívnej antropológie. Tradičné etnografie sa zväčša neproblematicky sústreďovali na „objektívny“ popis techník, postupov či technológií zabezpečujúcich materiálne potreby členov danej kultúrnej skupiny, na spôsob usporiadania rodín, organizácie dedín, na úlohy členov spoločnosti, politickú organizáciu. Venovali sa spisovaniu mýtov a mapovaniu špecifických vier a predstáv. Úloha antropológa a jeho subjektívny vklad zostali dlho nepovšimnuté. S pribúdajúcim počtom vyškolených antropológov rástol aj počet etnografií venovaných rovnakým témam a spoločnostiam. Tie boli mnohokrát nekonzistentné a navzájom nezlučiteľné. Najdôležitejším medzníkom sa stala udalosť, ktorá roznieťla serióznu diskusiu o problematike platnosti etnografických dát a ktorá vošla do dejín antropológie ako **Redfield-Lewisova rozprava** alebo **Redfield-Lewisov spor**. Antropológ Robert Redfield pôsobil v mexickej dedine Tepoztlán. Roku 1930 vydáva na základe svojich výskumov etnografickú monografiu *Tepoztlan, a Mexican Village: A Study of Folk Life*. Po rokoch prichádza na to isté miesto aj Oscar Lewis, aby spolu so svojím výskumným tímom preskúmal spoločenské zmeny v komunite aj na základe Redfieldovej práce. Jeho publikovaná etnografická správa z roku 1951 (*Life in a Mexican Village: Tepoztlan Restudied*) spôsobila v akademickej antropolologickej obci značné rozpaky i sklamanie. Obidve monografie sa totiž v mnohých (i celkom kľúčových) otázkach rozchádzali. Redfield referoval o komunite žijúcej vo vzájomnej harmónii a v úzkej spolupráci, priateľskom duchu a spoločne vyznávajúcej náboženskej a rodinnej hodnote. Lewis popísal rovnaké spoločenstvo ako bojisko, na ktorom vládne starosť o vlastné záujmy, vzájomná nedôvera a konkurenčné boje. Rozdiel medzi interpretáciami bol príliš ostrý na to, aby sa vysvetľoval ako dôsledok spoločenskej zmeny. Antropológ Robert F. Murphy k celej problematike dokresľuje pozadie,

ktoré o charaktere problému veľa napovedá. Redfield a Lewis boli dve výrazne odlišné osobnosti, ktoré svoje výskumy uskutočňovali zo svojich špecifických východiskových perspektív. Redfield, vyškolený v súdobej antropológii a sociológii, sa opieral o Weberove teoretické koncepcie zdôrazňujúce úzku vzájomnú komunitnú spätosť, solidaritu a posvätnosť hodnôt v tradičných spoločnostiach. Lewisov záujem sa sústreďoval najmä na štúdium osobnosti, spoločenských konfliktov a na ekonomický boj. Prvý obraz vykresluje ideálnu situáciu a kultúrne hodnoty v tepoztlanskej komunite, druhý ukazuje reálny stav spoločenských vzťahov a individuálneho prežívania v danom kultúrnom kontexte (Murphy, 2010, s. 223 – 224). Iným ukázkovým prípadom je aj spochybnenie výskumu života a kultúry Samoáncov od Margaret Meadovej (Mead, 1928; Freeman, 1983; Rappaport, 1986).

Dôveryhodnosť a vedecký či objektívny charakter etnografických správ boli vážne spochybnené, a tým aj význam a možnosti samotnej kultúrnej antropológie. Etnografie boli totiž od počiatku pre kultúrnu antropológiu tým, čím laboratórium pre fyziku, chémiu či biológiu (Colby, 1996, s. 210). Z hľadiska formálnej metodológie hľadanie odpovede na tento problém viedol k obráteniu pozornosti na jazyk, k implementovaniu lingvistiky napomáhajúcej pri vyvíjaní nových, spoľahlivejších techník a autentickjších prístupov (napr. zúčastnené pozorovanie) pri získavaní informácií. Nemenej dôležitý bol vedľajší efekt problému, ktorý sa stal súčasťou oveľa zásadnejšieho posunu v západnom myslení vôbec. Antropológom (a nielen im) začalo byť jasné, že ak chcú porozumieť radikálne odlišnej kultúre, musia sa usilovať o „vcítenie“ sa, „zdomácnenie“ či preniknutie do perspektívy domorodca (do akej miery je to možné), čo zároveň znamená vedomú redukciu svojich vlastných kultúrnych predporozumení a predpokladov. Nie náhodou sa tematické a metodologické posuny na pôde kultúrnej antropológie v 50. a 60. rokoch dvadsiateho storočia spájajú aj s vtedajším vplyvom filozofickej **hermeneutiky** a **fenomenológie** rovnako ako s francúzskym **štrukturalizmom**, **psychoanalýzou**, literárnou kritikou

a lingvistikou (Holý, 1994, s. 10). Situáciu v praxi výstižne opisuje R. Murphy: „Všetci teraz chápeme, že pozorovateľ je súčasťou toho, na čo sa díva; moja žena a ja sme neštudovali skupinu Indiánov, ale skupinu Indiánov obklopujúcich dvoch amerických antropológov. A hľadeli sme na nich očami, ktoré už boli ovplyvnené ich významami a spôsobom vnímania; oni sa stali súčasťou našej subjektivity“ (Murphy, 2010, s. 224). Tieto zistenia mali ďalekosiahle dôsledky tak na pôde samotnej antropológie (spochybnenie možnosti objektívneho výskumu a rozvoj kritického a interpretívneho smeru antropológie, kultúrny relativizmus, „kríza reprezentácií“, otázka samotnej identity antropológie ako vedy), ako aj všeobecne odklonu od etnocentrizmu a jeho kritiky až po postmoderné zdôrazňovanie pluralizmu a anti-univerzalizmu. Etnocentrizmom nazývame tendenciu hodnotiť iné kultúry a ich špecifické životné prejavy z hľadiska vlastnej kultúry či národa a popisovať ich vlastnými pojmami a kategóriami (gr. *ethnos* – národ) (Eriksen, 2008, s. 17 – 18; Soukup, 1994, s. 89).

Kognitívna antropológia významne prispela k reformovaniu metodológie a svojím úsilím bola reakciou na pochybnosti o možnosti a legitimity serióznych antropologických bádání. **Charles Frake** upozornil na problematickosť jednoduchého zbierania etnografických dát. Etnograf by nemal hromadiť „slová pre veci“, teda zaznamenávať jednotlivé jazykové výrazy vecí v cudzom jazyku podľa toho, ako im rozumie a vie porovnať so svojou vlastnou slovnou zásobou. Mal by, naopak, získavať „veci pre slová“. Vraví tiež, že etnograf by sa mal „usilovať definovať objekty podľa pojmových systémov ľudí, ktorých študuje“ (Tyler, 1969, s. 28). Antropológ by sa mal usilovať nahliadať na kultúrny svet ľudí, ktorých skúma, takpovediac ich vlastnými očami, preniknúť cez jazyk do im vlastného spôsobu nazerania na svet. Významným prínosom **Kimballa Romneyho** je **teória konsenzu**. Ide o metódu, ktorá usiluje o zabezpečenie dôveryhodných etnografických dát a o ich náležité spracovanie. Romney si vypomáha štatistickými metódami, odporúča overovať spoľahlivosť výpovedí jednotlivých informátorov vo

vzťahu jedného člena skupiny k druhému i k skupine ako celku, a to porovnaním individuálnych výpovedí. Antropológ takto získa kompaktné nahromadenie odpovedí, ktoré odrážajú stav skúmanej oblasti. Využitie štatistickej metódy má pri analyzovaní dát za úlohu eliminovať osobné predpojatosti. Zároveň odokrýva charakteristické znaky oblasti a stupeň intrakultúrnych variácií, ktoré by inak mohli zostať nepovšimnuté. **D'Andrade** vzhľadom na uplatňovanú metodológiu a teóriu kultúrnych modelov upozornil na to, že informátori, ktorí poskytujú informácie o svojej kultúre, nikdy nereferujú iba o tom, čoho sú svedkami, ale zároveň udalosti interpretujú v súčinnosti s ich vlastnými kultúrnymi modelmi. Ich úsudky sú tiež ovplyvnené kapacitou ich vlastných kognitívnych schopností a pamäti (Simova, Robertson, Beasley, 2012).

Odporúčaná literatúra

ERIKSEN, T. H.: *Sociální a kulturní antropologie*. Praha: Portál, 2008.

KANOVSKÝ, M.: *Kulturná a sociálna antropológia. Osobnosti a teórie*. Bratislava: Chronos, 2004.

MURPHY, R.: *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha: Slon, 2010, s. 23 – 53, 195 – 212, 213 – 226.

1.4 Jazyk v centre pozornosti

Jedinečným charakteristickým znakom ľudského rodu je **jazyk** – systém znakov (zvukovej alebo písomnej povahy) umožňujúci vzájomnú komunikáciu (Soukup, 2011, s. 144). Jazyk sa vyznačuje svojou **symbolickou povahou a funkciou**. Slová, pojmy, slovné spojenia slúžia ako zástupné znaky pre empirickú realitu, avšak bezprostredne od nej nezávisia. Vďaka jazyku dokáže človek utvárať celé „fiktívne svety“, vyjadrovať abstraktné vedecké vzťahy a teórie, písať básne, rozumieť alegóriám.

To, že jazyk je základným atribútom ľudskosti, si človek uvedomoval oddávna. Samozrejme, diskusia vzťahujúca sa na „reč“

a vzájomnú komunikáciu zvierat je aj dnes živá a otvorená. Aj filozof **Ernst Cassirer** pripúšťa, že zvieratám nemožno uprieť istý druh subjektívneho „emocionálneho jazyka“. Opiera sa o známe pozorovania Wolfganga Köhlera, ktorý zistil, že šimpanzy majú pomerne vysokú vyjadrovaciu schopnosť. Pomocou gest prejavujú emočné stavy ako strach, žiaľ, prosba, zlosť, túžba i radosť a dokonca šibalstvo. Iné, Yerkesove výskumy antropoidných opíc dokonca naznačujú prítomnosť symbolických procesov – akoby v ranom fylogenetickom štádiu (Cassirer, 1977, s. 85). Správaniu zvierat nechýba často i zložitý systém znakov a signálov, ktorými reagujú na obklopujúce fyzikálne bytie. Nemajú však zástupné znaky, ktoré by niesli objektívny, všeobecný význam, nezávislý od konkrétnych biologických potrieb či praktických záujmov. U človeka sa vyvinula schopnosť osamostatňovať významové jednotky a vzťahy, schopnosť **abstrakcie a teoretického myslenia**. Cassirer preto vraví, že ťažiskom problému je dištinkcia medzi **emocionálnym a predikatívnym** jazykom, ktorú chápe ako „hraničný kameň medzi svetom zvierat a ľudí“ (Cassirer, 1977, s. 84). „Jazyk zvierat“ zostáva subjektívny a emočný. Človek radí slová a pojmy k predmetom a disponuje nimi aj nezávisle od týchto predmetov samých. E. Coreth túto jedinečnú ľudskú schopnosť zhrňa takto: „Ľudskému spôsobu myslenia je vlastná schopnosť vydelovať z konkrétnej skutočnosti všeobecné významové obsahy. Klasická tradícia hovorila o 'abstrakcii', moderná psychológia a antropológia hovorí o 'ideácii'; myslí sa tým v podstate to isté: schopnosť vydeliť z konkrétnej jednotlivosti určitý významový obsah a povýšiť ho do roviny všeobecnej platnosti“ (Coreth, 1994, s. 79). Pomocou pojmov dokáže označovať a opisovať rôzne druhy konkrétnych a ideálnych objektov i vzťahov. Vytvára si kategórie a klasifikačné systémy, ktoré schematicky zachytávajú a organizujú poznanú realitu. Aj u dieťaťa, ktoré začína chápať symbolizmus reči, nastáva malá intelektuálna revolúcia (Cassirer, 1977, s. 229). Podobne, vzhľadom na dejinný vývoj ľudskej reči a na výskumy domorodých jazykov, všeobecne sa prijíma tvrdenie, že ľudská reč sa vyvíja od pôvodného, pomerne konkrétneho štádia,

k štádiám s čoraz vyšším stupňom abstrakcie. „Vzostup k všeobecným pojmom a kategóriám v priebehu vývoja ľudskej reči sa teda javí ako veľmi pomalý, avšak každý nový pokrok v tomto smere vedie k dokonalejšej orientácii vo svete, ktorý okolo seba vníma; umožňuje nám lepšie sa v ňom vyznať a lepšie ho organizovať“ (Cassirer, 1977, s. 234).

Výskum jazyka zohráva významnú úlohu aj v kultúrnej a kognitívnej antropológii. R. Murphy charakterizuje jazyk ako ústrednú súčasť kultúry, ako jadro všetkých symbolických systémov. „Jazykové symboly sú sluchové znaky, ktorým boli pridelené abstraktné významy, a tie potom zdieľajú členovia určitej jazykovej komunity“ (Murphy, 2010, s. 38). Jazyk je nosičom spoločenského života, sprostredkovateľom sociálnej interakcie a zároveň prvotným znakom sociálnej identity vyjadrujúcim príslušnosť jednotlivca k istej sociálnej skupine či kultúre (Kišoňová, 2013). Jazyk človek používa na vyjadrenie a zaznamenávanie svojej skúsenosti so svetom, druhými i so sebou samým. Slúži praktickým účelom komunikácie zabezpečujúcej náležitý chod spoločenského života, ale aj pri náboženských, filozofických či vedeckých diskusiách. Každý jazyk obsahuje obmedzený počet zmysluplných zvukov, „obmedzené množstvo oddelených, štandardných a vzájomne rozlíšiteľných zvukov, ktoré tvoria zmysluplné znaky“ (Murphy, 2010, s. 38). Konečný súpis slov, ktoré jazyk obsahuje, sa nazýva **lexikon jazyka**. Podrobnému skúmaniu jazyka (z hľadiska jeho používania, stavebných jednotiek, funkcií a vývinu) sa venuje lingvistika.

Lingvistická antropológia skúma vzťahy jazyka, kultúry a myslenia v rozličných spoločnostiach. Jazyk chápe ako symbolickú bázu kultúry, ktorý významne spoluurčuje ľudské prežívanie sveta a správanie. Vznik disciplíny sa viaže s menom Franza Boasa, ktorý štúdium domorodých jazykov považoval za nevyhnutnú súčasť kulturnoantropologických výskumov. To, že na pôde kultúrnej antropológie sa zrodil taký živý záujem o jazyk, má aj svoje praktické dôvody. Etnografovia v úsilí preniknúť do života a myslenia cudzích kultúr boli nútení najskôr ovládnuť domorodý jazyk, vynaložiť

veľké úsilie pri transkripcii exotických zvukov, porozumieť jeho pravidlám, jeho slovtvorbe a skladbe. Práve preto sa lingvistický tréning stal neodmysliteľnou súčasťou odborných priprav kultúrnych antropológov. Antropológovia pri výskumoch zohľadňujú jazyk v jeho komplexnosti, ktorú môžeme naznačiť vymenovaním jeho základných atribútov, ktoré sú relatívne samostatnými oblasťami štúdia: jazyk je **komunikatívny** (umožňuje prenos a porozumenie informácií medzi ľuďmi), **symbolický, štruktúrovaný** (má vlastné pravidlá a vnútorné vzťahy), **multidimenzionálny** (možno ho analyzovať na mnohých úrovniach - sémantických, syntaktických, pragmatických), **generatívny** (je mu vlastná neobmedzená možnosť produkovať nové pojmy, spojenia, vety) a napokon, je to nadmieru **dynamický** systém (v neustálom vývoji) (Sternberg, 2002, s. 113). Lingvistickí antropológovia skúmajú a zaznamenávajú kultúrne diferencie rozličných foriem jazyka vo vzťahu k jemu zodpovedajúcemu kultúrnemu kontextu. Zaujímajú sa o väzby medzi jazykom a tradičným systémom noriem, hodnôt a ideí. Významnou postavou antropologickej lingvistiky (i kognitívnej antropológie) je **Flyod Glenn Lounsbury** (1914 – 1998), ktorý skúmal pôvodné americké indiánske jazyky a príbuzenské systémy a preslávil sa aj prispením k porozumeniu mayskej kultúry a histórie.

Významnou koncepciou, ktorá na seba pritiahla široký odborný záujem o jazyk, je diskusia o **jazykových univerzáliách** či vrodenných jazykových formách. Teória stojí na téze, že naša myseľ disponuje danými **vnútornými štruktúrami**, ktoré sú zodpovedné za identifikáciu, triedenie či klasifikáciu údajov. Ľuďom je vlastná geneticky zabudovaná tzv. **univerzálna gramatika**, ktorej prináležia jazykové univerzálie, všeobecné apriórne jazykové formy. Nie je náhoda, že antropológov svojho času významne ovplyvnili teórie štrukturalistu **Clauda Lévi-Straussa** či Noama Chomského. Americký lingvista, filozof **Noam Avram Chomsky** (*1928) tvrdil, že v myslí jestvujú štruktúry, ktoré sú predpokladom pre gramatickú reč. Upozorňuje napríklad na známy fakt, že deti si už v ranom detstve hravo a celkom prirodzene osvojujú jazyk. Hovorí o vrodenej

štruktúre či danom predpoklade, na ktorom stojí možnosť a podoba ontogenetického jazykového vývoja. Od tejto univerzálnej vrodenej štruktúry sú odvodené všetky gramatiky jednotlivých jazykov a dieťa ju dokáže „pretransformovať“ na konkrétny výraz svojho materského jazyka (transformačná alebo generatívna gramatika). Vďaka tomuto mechanizmu sú deti schopné rozoznávať syntaktické vzťahy medzi jednotlivými zložkami vety, súvislosti medzi objektom, činnosťou a činiteľom, ktoré slová viet reprezentujú, a tak si bez problémov osvojiť jazyk. Alebo inak: ľudský mozog by mal podľa Chomského obsahovať špecializovanú neurónovú štruktúru pre osvojenie si jazyka či „vrodenný modul jazykového vývoja“ (Language Acquisition Device – LAD). V. Soukup uvádza, že Chomského teóriu vrodenej jazykových dispozícií a štruktúr dokazuje nielen skutočnosť, že deti prechádzajú rovnakými štádiami jazykového vývoja (dokonca nepočujúce deti), ale aj výskumy z **transkultúrnej lingvistiky**, teda napr. fakt, že rozličné jazyky skutočne obsahujú tzv. „jazykové univerzálie“ (napr. podstatné a prídavné mená). Teória sa v súčasnosti teší veľkej pozornosti aj na poli ďalších úzko špecializovaných disciplín (psycholingvistika, sociolingvistika, lingvistická antropológia, kognitívne vedy, kognitívna lingvistika) (Soukup, 2011, s. 147).

Inou vplyvnou, no protichodnou problematikou kulturnoantropologických výskumov sa stala otázka **jazykového relativizmu**. Jazyk zásadne ovplyvňuje spôsob vnímania a výkladu sveta v rôznych kultúrach. Známu demonštráciu toho, že jazyky výborne odrážajú životné a kultúrne prostredie hovoriacich, je rozlíšenie sedemnástich slov pre rozličné druhy snehu u Eskimákov. Už F. Boas tvrdil, že gramatické formy a sémantické kategórie majú vplyv na spôsob vnímania a klasifikácie reality. **Benjamin Lee Whorf** (1897 – 1941) upozornil odbornú verejnosť na to, že vzťah medzi jazykom a nelingvistickým svetom je omnoho problematickejší, než by sme sa nazdali. V spolupráci s **Edwardom Sapinom** (1884 – 1939), Boasovým žiakom, u ktorého Whorf študoval lingvistickú antropológiu, sa zrodila známa **Sapir-Whorfova hypotéza**, ktorá tvrdí,

že spôsob vnímania sveta je úzko ovplyvnený (v extrémnej verzii determinovaný) kategóriami a štruktúrou jazyka. Whorf na základe skúmania jazyka indiánskeho kmeňa Hopi, ktorý nepozná časovanie slovíčok a má iba málo mien, sa usiloval dokázať, že Hopiovia vidia svet radikálne odlišne než Európania či ich americkí potomkovia. Európske jazyky sú statickejšie, v popredí je priestor a objekty – v jazyku teda dominujú podstatné mená. Navyše od seba prísne odlišujú minulosť, prítomnosť a budúcnosť. Hopijčina sa vyznačuje väčším dynamizmom, čo sa odráža na veľkom množstve slovíčok a príslovičiek, pričom dominujú dej, proces, pohyb. Problémy, ktoré priniesla táto teória, sú viaceré. Kultúrni antropológovia si kladli otázku, či je vôbec možné pretlmočiť kultúrny svet s radikálne odlišným vnímaním a jazykom do nášho jazyka a kategórií, a pritom ho nezdeformovať. Je kultúrna antropológia ako veda dôveryhodná a zmysluplná? Hypotéza má v odborných kruhoch svojich radikálnych stúpencom (tzv. **radikálna verzia lingvistického relativizmu**, ktorá tvrdí, že jazyk priamo determinuje, určuje procesy myslenia) i zásadných **kritikov** (napr. Laura Martinová, Geoffrey K. Pullum, ktorí dokonca spochybnili „mýtus“ o množstve eskimáckych výrazov pre sneh; Martin, 1986, s. 418 – 423). **Umiernená verzia** jazykového relativizmu ukazuje na skutočnosť, že jazyk istým, nie bezvýznamným spôsobom vplýva na spôsob vnímania skutočnosti.

Problém domorodých jazykov, otázka interpretácie (napr. Redfield-Lewisova rozprava), pozornosť, ktorú vzbudila Sapir-Whorfova hypotéza, patrili k impulzom, ktoré podnietili antropológov hľadať nové cesty prístupu k študovaným kultúram. Za pomoci lingvistiky sa začali rozvíjať nové techniky získavania informácií a reformovať metodológia. Vznikajú špecializované smery kultúrnej antropológie: **etnoveda** (výskum domorodých princípov klasifikácie a konceptualizácie) a **etnosémantika** (sémantická analýza terminologických systémov a štúdium významov pojmov a kategórií v kognitívnych systémoch rôznych kultúr) (Soukup, 2011, s. 690 – 691). Na pôde **kognitívnej antropológie** má teda jazyk ako

nositeľ kultúrneho poznania významnú úlohu. V prvom rade predstavuje prístup k jedinečnej optike, skrze ktorú nahliadajú na svet príslušníci istého kultúrneho spoločenstva. Antropológom poskytuje možnosť uchopenia, systematizácie a klasifikácie poznania a poznatkov, odкрýva ich spôsob triedenia a organizácie v danej sociálnej komunite. Jazyk sa chápe ako **základ kognitívnych systémov** spoločností, ktorým sa interpretujú sociálne skúsenosti a modeluje sa konkrétne správanie (Soukup, 2011, s. 144). Kognitívni antropológovia prijímajú predpoklad, že jazykové štruktúry každej spoločnosti odrážajú princípy, na ktorých je založené špecifikum skúmanej kultúry a školenie z lingvistiky priamo využívajú napr. pri sémantickej analýze domorodých terminologických systémov alebo pri štúdiu klasifikačných pravidiel, pričom rozpracovali celú škálu metód a techník, ktoré sú inšpirované modernou lingvistikou a sémantikou. Klasifikačné sústavy špecifických kultúrnych skupín (**folktaxonómie**) a jednotlivé sémantické oblasti (**domény**) sa stali tradičnými oblasťami záujmu kognitívnej antropológie. Významnou metódou sa stala **komponentová analýza** (*componential analysis*). Mnohé, dnes už klasické zistenia sa odohrali na pôde kultúrnej antropológie práve za pomoci porovnávacích štúdií klasifikačných systémov. Harold Conklin napríklad prichádza so zistením, že filipínski Hanuookovia používajú 822 názvov rastlín a Brent Berlin pri výskume jedného amazonského kmeňa zaznamenal 690 mien rastlín. Nemálo prekvapivé bolo zistenie, že amazonský spôsob klasifikácie rastlín je nápadne podobný klasifikáciám modernej botaniky. Výborným príkladom je tiež výskum Brenta Berlina a Paula Kaya, ktorí v roku 1969 uverejnili známu štúdiu. V nej na základe analýzy a komparácie terminológií farieb dokázali, že rozdielnosti a podobnosti v terminologickom rozlišovaní farieb medzi kultúrami vôbec nie sú náhodné, ale závisia od stupňa komplexnosti spoločnosti – jednoduchšie spoločnosti majú menšiu terminologickú diferenciaciu farieb (Berlin, Kay, 1969).

Významné miesto pri skúmaní jazyka má dnes aj lingvistická disciplína, ktorá teoreticky a metodologicky patrí ku kognitívnym

vedám – kognitívna lingvistika, ktorá zjednocuje poznatky teoretickej lingvistiky, psychológie jazyka a psycholingvistiky, neuro-lingvistiky, umelej inteligencie a tiež kognitívnej antropológie. **Kognitívna lingvistika** študuje jazyk v kontexte mentálnych a kognitívnych funkcií a štruktúr vedomia a jej predstaviteľkou je napríklad **Monika Schwarzová** (*1961). Výskumy významne vplývali na vývoj kognitívnej antropológie, najmä pri výskumoch etnovedy a etnosémantiky (Bednáriková, 2013). Antropologický záujem o jazyk odráža poznanie, že medzi jazykom a kultúrou je veľmi úzky vzťah, ktorého presný charakter je v súčasnosti predmetom mnohých špecializovaných výskumov.

Odporúčaná literatúra

- BEDNÁRIKOVÁ, M.: *Kognitívna lingvistika*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity, 2013.
- POKORNÝ, J.: *Lingvistická antropológia*. Praha: Grada, 2009.
- SALZMANN, Z.: *Jazyk, kultura a spoločnosť*. Praha: Ústav pro etnografiu a folkloristiku AV ČR, 1997.

1.5 Antropológia a kognitívne vedy

Kognitívne záujmy boli kultúrnej antropológii vlastné dávno pred „kognitívnou revolúciou“, ktorá vypukla v päťdesiatych rokoch minulého storočia – ak teda hovoríme o základnej orientácii pozornosti na ideové a mentálne aspekty študovaných kultúr, na aspekt poznania v kontexte kultúry. Kognitívnu antropológiu charakterizuje úsilie o schematické zachytenie štruktúr a procesov kultúrneho poznania, o uchopenie vonkajšej reality ako schematicky a zjednodušene prítomnej v našej myšli.

Kognitívne vedy predstavujú dnes obzvlášť markantný prínos pre kognitívnu antropológiu. **Kognitívna veda** (*cognitive science*) je vedeckým „skúmaním kognície prebiehajúcim v súlade s metodológiami nasledujúcich šiestich disciplín: filozofie, psychológie,

lingvistiky, výpočtovej vedy, neurovedy a antropológie“ (Harnish, 2002; Gáliková, 2009, s. 13). Úsilím kognitívnych vied je zodpovedať **epistemologické otázky**, akými sú napr. povaha a prvky poznania, jeho zdroj, vývin a využitie (Gardner, 1985, s. 6). Pri užšom definovaní sa kognitívne vedy spájajú najmä s popismi mentálnych stavov a myslenia v termínoch výpočtových procedúr a reprezentačnej štruktúry mysle, za pomoci analógií s digitálnym počítačom (Gáliková, 2009, s. 13). Kritikou a pádom striktného behaviorizmu, ktorý sa nie náhodou spája práve s príchodom počítačov a rozvojom informatiky, dochádza k významným tematickým a metodologickým posunom nielen na pôde psychológie (kognitívna psychológia). Kognitívne výskumy primárne ovplyvnili psychológiu, umelú inteligenciu, lingvistikú, antropológiu a neurovedu. Kognitívni vedci, ako píše S. Gáliková, sa podujali takpovediac demystifikovať povahu a funkcie kognitívnych stavov ľudskej mysle (vnímanie, pozornosť, pamäť, emócie, myslenie a pod.). Spomeňme, že kým **kognitívna psychológia** sa zameriava na skúmanie **individuálnych** kognitívnych procesov, **kognitívna antropológia** sa zaoberá štúdiom kultúrneho, **kolektívneho** poznania alebo ich vzájomným vzťahom. Vzájomná spolupráca obidvoch disciplín sa ukazuje ako plodná a podnetná (Blount, 2011, s. 1).

Počítače sa stali schematickými, zjednodušenými príkladmi toho, ako by asi mohli fungovať ľudské kognitívne procesy. Východiskom je paralela s fungovaním počítačov: počítač transformuje vstupnú informáciu na výstupnú informáciu, a to za pomoci zložitej postupnosti vnútorných procedúr. Mentálne procesy a štruktúry sa prepisujú do informatického jazyka. Hľadá sa na ne zjednodušené cez prizmu komputácie či spracovania informácií. Výskum umelej inteligencie začal do predstavy fungovania mysle aplikovať zložitejšie algoritmy, ktoré dokážu simulovať niektoré inteligentné ľudské činnosti (hra šachu, porozumenie prirodzenej reči a pod). Jestvujú dva základné modely simulujúce kognitívne procesy ľudskej mysle (Kvasnička, 2012). (1) **Procesuálny model (symbolický)** stojí na predpoklade, že ľudský mozog funguje ako biologický

procesor. Základnou elementárnou entitou kognitívnych procesov sú symboly (Kvasnička, 2012). Symbolický model stojí na jednoduchej predstave transformácie vstupných symbolov pomocou sledu formálnych pravidiel (napr. ak \rightarrow potom) na výstupné symboly. Mentálne procesy sú predstavované ako štruktúry a postupnosti symbolov a „pozostávajú z manipulácie s reprezentáciami podľa symbolických algoritmov a pravidiel“ (Gáliková, 2009, s. 21). (2) **Konekcionistický model (subsymbolický)** tvorí alternatívu k procesuálnemu modelu. Ľudský mozog je prezentovaný ako neurónová sieť s množstvom navzájom prepojených procesorových jednotiek (neuróny), pričom s každou korešponduje symbol alebo štruktúra symbolu. Pri sekvenčných paralelných počítačoch sa navyše počíta s rozlíšením medzi hardvérom (niekedy identifikovaný s mozgom) a softvérom (mysel), resp. medzi počítačom a jeho programmi. Súčasná všeobecne preferovaná predstava o mozgu, podporovaná experimentálne neurovedou, je tá, že mozog funguje na spôsob paralelného distribuovaného počítača, ktorý obsahuje miliardy neurónov (ako elementárnych procesorov) prepojených na spôsob zložitej neurónovej siete. Okrem dvoch predstavených modelov jestvujú aj „hybridné modely“, ktoré kombinujú symbolický a konekcionistický model spracovania informácií (symbolicko-konekcionistický model).

Doplňme, že metafora počítača sa, samozrejme, nevyhla kritike. Príkladom je filozof John Searle so svojím myšlienkovým experimentom „čínskej izby“ alebo neurovedkyňa Susan Greenfieldová, ktorá na základe špecializovaných biologicko-chemických výskumov tvrdí, že neurónová sieť má bližšie k chaotickému kľbku špagiet než k formálnemu komputačnému systému. Zdá sa, že korektná manipulácia so symbolmi na základe formálnych pravidiel je iba jedným aspektom problému a nepostačuje napr. k objasneniu fenoménu vedomia, uvedomelého introspektívneho poznania alebo mysle. Vynárajú sa otázky o zmysluplnosti analógie mozog-počítač rovnako ako pochybnosti o možnosti jej rezolútneho odmietnutia (Gáliková, 2009, s. 26 – 27).

V súčasnosti špecifický prístup kognitívnej antropológie spočíva v tom, že s využitím metód a teórií kognitívnych vied (napr. experimentálnej psychológie, evolučnej biológie, výskumov umelej inteligencie) úzko skúma problémy a témy kultúrnej a sociálnej antropológie. Sústreďuje sa napríklad na výskum kognitívnych systémov a modelov ľudského vnímania a myslenia v rôznych kultúrnych spoločenstvách. S ohľadom na vhodnosť aplikácie kognitívneho prístupu Roy D'Andrade verí, že ľudské bytosti sú ako oportunistické informačné procesory, ktoré „pri konštruovaní systémov symbolov **zúžitkujú akýkoľvek druh štruktúry**, ktorá im pomôže komunikovať informáciu, ktorá ich zaujíma“ (D'Andrade, 1990, s. 804). Bradd Shore je rovnako významným zástancom spolupráce kultúrnej antropológie a kognitívnych vied. Ľudský mozog je ako permanentný generátor modelov, a preto dôležitou súčasťou kognitívnej antropológie je v súčasnosti kognitívne štúdium vzťahu kultúrnych modelov a mysle (Shore, 1996). V kognitívnej antropológii sa zvažujú obidva paradigmatické modely kognitívnych procesov, ktoré simulujú ľudské poznávanie. Tieto prístupy sa v rôznych formách aplikujú na antropologické štúdium kultúry, pričom vhodnejším prístupom sa ukazuje byť konekcionista prístup alebo model kombinujúci základné dva (D'Andrade, 2003). Spomeňme napríklad projekt **C. Straussovej** a **N. Quinnovej**, ktorí využili prototypický konekcionista model poznania na vypracovanie kultúrnej teórie zmyslu (Strauss, Quinn, 1997). Pomocou neho dokazujú, že ľudské poznanie je zložené z informácií vpísaných v myšli (kultúrne modely), ktoré sú v neustálej interakcii s vonkajším svetom. Základnými kameňmi modelu sú jednotky, ktoré sa aktivujú v myšli podnetmi z vonkajšieho prostredia. Spracovanie informácií sa uskutočňuje jednak sériovo, jednak paralelne (Blount, 2011; Fisher, Kronenfeld, 2011).

Odporúčaná literatúra:

- FISHER, M., KRONENFELD, D.B.: Simulation (and Modeling). In: KRONENFELD, D. B., BENNARDO, G., DE MUNCK, V. C., FISCHER, M. D. (eds.): *A Companion to Cognitive Anthropology*. Blackwell Publishing, 2011, s. 61 – 81.
- GÁLIKOVÁ, S.: *Úvod do kognitívnej vedy*. Trnava: FFTU, 2009.
- HARNISH, M. R.: *Minds, Brains, Computers: An Historical Introduction to the Foundations of Cognitive Science*. Oxford: Blackwell, 2002.

2. Základné témy kognitívnej antropológie

sémantická analýza – terminológia príbuzenských vzťahov – komponentová analýza – folkstaxonómie – evolučná sekvencia farieb

2.1 Hľadanie stabilnej štruktúry

V tejto kapitole si predstavíme niektoré dnes už „klasické“ témy kognitívnej antropológie. V stati venovanej kognitívnym aspektom kultúrnej antropológie sme videli, že napriek inakosti a nesmiernej variabilite kultúr (ani pri najhorlivejších zástancoch kultúrneho relativizmu) výskum cudzích kultúr nerezignuje s jednoduchým odvolávaním sa na ich radikálnu inakosť a neuchopiteľnosť. Naopak, hľadajú sa vhodné spôsoby a metódy, ako porozumieť a objektívne uchopiť odlišné životné formy. Mnohé významné osobnosti kultúrnej antropológie, medzi nimi napríklad Ruth Benedictová a Margaret Meadová, zdôrazňovali, že v každej spoločnosti je možné na základe širokej škály kultúrnej činnosti a prejavov charakterologicky identifikovať špecifický emocionálny spôsob vnímania a reagovania na svet. Daná kultúra má akoby hlboko vpísané **špecifické črty** svojej „skupinovej osobnosti“ (Kanovský, 2004; Bužeková, 2012). Avšak špecifické črty, ako uvidíme, sa na poli kognitívnej antropológie hľadajú pomocou štúdia celkom konkrétnych kultúrnych elementárnych komponentov a ich vzájomných vzťahov.

Za porozumením špecifik kultúr a kultúrneho poznania sa kognitívna antropológia vybrala cestou od tých najmenších jednotiek systémov a najjednoduchších štruktúr významu. V pozadí tohto

úsilia je metodologické hľadisko a problém dôveryhodného **identifikovania** kultúrnych ideí, vier a hodnôt (D'Andrade, 2003, s. 16). Predpokladom je to, že kultúry a kultúrne poznanie nie sú iba chaotickou zmesou rôznorodých informácií, ale že tvoria zrozumiteľný **organizovaný systém** a majú objektívne uchopiteľnú **štruktúru** či formu. Pre uchopenie tejto štruktúry bolo potrebné vypracovať vhodnú exaktnú metódu. Preto práce od F. Lounsburyho a W. Goodenougha publikované roku 1956 o sémantickej analýze termínov príbuzenských vzťahov mali taký veľký vplyv na ďalší vývoj kognitívnej antropológie (Lounsbury, 1956; Goodenough, 1956). Ich publikácie naznačili možný smer analýzy významu pre účely kultúrnej antropológie, možný spôsob uchopenia a spracovania kultúrnych jednotiek významu a analyzovania vzájomných vzťahov, organizácie a štruktúry týchto jednotiek. Od elementárnych štruktúr a jednotiek prechádza postupne kognitívna antropológia k čoraz komplexnejším štruktúram, k schémam a modelom.

Schému D'Andrade chápe ako komplexnú štruktúru zmyslu, ktorá slúži ako organizátor skúsenosti a aktivuje celok zmyslu. Formuje sa v interakcii s vonkajším prostredím. Je v istom zmysle výsledkom minulých skúseností, abstraktnou reprezentáciou „pravidelností prostredia“. Napr. schéma pre slovo „písanie“ („*writing*“): toto slovo v našich myšliach nesie akoby celú schematickú „scénu“, ktorá sa s ním viaže (vedenie línie, ruku, ktorá píše, pero alebo ceruzku, papier alebo tabuľu). „Scéna“, ktorá sa so slovom písanie v myšli vybaví, môže, samozrejme, nadobúdať individuálne podoby s ohľadom na jedinečnosť osobných skúseností. D'Andrade schému definuje ako organizovaný rámec predmetov a vzťahov, ktorý sa má naplniť konkrétnym obsahom. Schémy sú zároveň veľmi flexibilné štruktúry dát, ktoré predstavujú nánosy minulých skúseností a prítomných okolností (D'Andrade, 2003, s. 122 – 124). Kultúrnym modelom sa budeme venovať v samostatnej kapitole.

Odporúčaná literatúra

- D'ANDRADE, R.: *The development of cognitive anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 16 – 30, 122 - 149.
- GOODENOUGH, W.: Componential Analysis and the Study of Meaning. In: *Language* 32, s. 195 – 216, 1956.
- SOUKUP, V.: Nová etnografie. In: SOUKUP, V.: *Teorie člověka a kultury*. Praha: Portál, 2011, s. 551 – 578.

2.2 Komponentová analýza

Základnou spoločenskou štruktúrou je **príbuzenský systém** (Murphy, 2010, s. 100 – 127). Jednotlivé roly v rámci príbuzenských vzťahov sú významnou elementárnou a konštitutívnou jednotkou siete kultúrnych významov. Rozličné kultúry majú rozličnú organizáciu príbuzenského systému, čo najvýraznejšie vystúpi do popredia pri jazykovej analýze príbuzenskej terminológie (okrem konštanty „manželstva“ a vzťahu „rodič – dieťa“). Komparatívnymi analýzami je následne možné ustanoviť typológie systémov príbuzenských vzťahov.

Mnohých antropológov priťahovali exaktné postupy formálnej sémantiky (D'Andrade, 2003). **Ward Goodenough** sa zapísal do dejín kognitívnej antropológie úsilím ustanoviť vhodnú formálnu metódu, ktorá by vyhovovala potrebám skúmania kultúrnych systémov. Čerpajúc z antropologickej lingvistiky rozvinul techniku tzv. **komponentovej analýzy** (*componential analysis*), známu aj ako analýza črt (*feature analysis*). Komponentovú analýzu používa pri výskume príbuzenských systémov. Komponentová analýza je sémantickou analýzou komponentov významu na základe zoznamu zozbieraných termínov jazyka nejakej kultúrnej relevantnej domény (napr. príbuzenstva). Uskutočňuje sa prostredníctvom odkryvania sémantických charakteristík (komponentov), ktoré delia termíny do kontrastujúcich pod-skupín tak, že sa každá vec odlišuje od inej najmenej jedným komponentom. Alebo inak: podstatou komponentovej

analýzy je štúdium „komponentov“ – základných stavebných kameňov významu istej sémantickej domény. Možné je zostaviť pracovný zoznam príbuzenských typov pre skúmané termíny a všímať si tak ich podobnosti i odlišnosti. Najvýznamnejšie rozlíšenia v príbuzenskom systéme každej kultúry sú pohlavie (napr. matka – otec) a generácia (genealogická úroveň). Komponentovú analýzu (**sémantickú analýzu črt**) po Goodenoughovi a Lounsburyom prebralo a v rôznych podobách adaptovalo mnoho ďalších antropológov (Romney, Hammel, Wallace, Atkins). Napriek rozličným použitiam je vždy založená na hľadaní spoločných či odlišujúcich črt základných termínov istej domény a určení vzájomných vzťahov medzi nimi. Objavená vlastnosť, ktorou sa jeden termín špecificky líši od iného, nazýva kognitívna antropológia **rozlišujúca črta** alebo rozlišujúci znak. Napríklad, jedným zo špecifik chiricahuánskeho príbuzenského systému je to, že nerozlišuje medzi súrodencami a bratancami – pre bratov, sestry, bratrancov a sesternice sa používa ten istý jazykový výraz. Zistenia tohto typu prinášajú antropológom okrem ujasnenia formálnej štruktúry aj možnosť lepšie porozumieť vnútornému charakteru skúmaných spoločností a „skonštruovať“ zmysel ich živého mentálneho sveta.

Slovom „paradigma“ sa v súvislosti s analýzou črt označuje charakteristický druh štruktúry príbuzenských termínov. Tzv. „**kompletná paradigma**“ znamená, že termín (napr. „človek“) reálne zahŕňa všetky možné kombinácie črt. Príkladom takmer kompletnej paradigmy v anglickom jazyku je súbor termínov označujúcich „človeka“. Obsahuje výrazy „muž“, „žena“, „chlapec“, „dievča“ a „dieťa“ a ich určujúce, odlišujúce črty – pohlavie (muž – žena) a vek (novonarodený – nezrelý – dospelý jedinec). Kompletné paradigmy sú v prirodzených jazykoch skôr zriedkavé a vyskytujú sa najmä pri doménach vzťahujúcich sa na medziludské vzťahy, akými sú napr. príbuzenské termíny a zámená. Paradigmatickú štruktúru anglických výrazov pre označenie ľudských bytostí by sme mohli schematicky zaznačiť takto (D'Andrade, 2003, s. 31):

	Mužské pohlavie	Ženské pohlavie
Dospelý	muž	žena
Nezrelý	chlapec	dievča
Novorodený	dieťa	

Sémantické analyzovanie črt pri skúmaní kultúrnych systémov zmyslu nezostalo iba pri príbuzenskej terminológii, hoci tá zostala paradigmatickým vzorom pre sémantické analýzy ďalších kultúrnych domén. Príbuzné postupy je možné aplikovať na mnohé oblasti pri akýchkoľvek súboroch termínov a získať tak kultúrne významné kognitívne črty. Neskôr sa otázka sémantickej analýzy posúva smerom k problematike zodpovedajúcich kognitívnych procesov, akými sú napríklad pamäť, tvorba analógií a úsudkov na základe podobnosti.

Inou stránkou problematiky je otázka **psychologickej reality** schematických terminologických modelov. Kognitívna antropológia zistí formálnu štruktúru terminologických systémov. Otázkou je, či ich v skutočnosti ľudia danej kultúry aj takto vnímajú a používajú. „Psychologická realita jednotlivca, to je svet, ako ho (jednotlivec) vníma a pozná vo svojich vlastných pojmoch, je to jeho svet významov. 'Psychologicky reálny' popis kultúry je teda popis, ktorý približne reprodukuje v pozorovateľovi svet významov domorodých užívateľov danej kultúry“ (Wallace, Atkins, 1960, s. 75). **A. Wallace a J. Atkins** v úsilí o zhodnotenie psychologickej reality získaných formálnych systémov upozorňujú na prílišný formalizmus komponentovej metódy. Vrávia, že samotná komponentová analýza nevystihne rozdiel medzi psychologicky reálnymi a psychologicky nereálnymi významami. Preto je nevyhnuté zapojiť ďalšie metodické postupy, ktoré budú viac prihliadať na praktické overovanie a skutočné porozumenie jednotlivcom a živej kultúry.

Určovanie charakteristických sémantických črt príbuzenských termínov, ako sme povedali, možnosti metódy nevyčerpalo. Príbuzenská terminológia – hoci exemplárna – je iba jedna z mnohých

terminologických oblastí v lexikóne jazykov. Výborným príkladom „ne-príbuzenského“ sémantického výskumu je práca dvojice antropológov (D. Metzger, G. Williams) s mayským jazykom v Tzeltal v Mexiku. Ich cieľom bolo popísať charakteristické črty dreva určeného na prípravu ohňa („firewood“), ktorý je významnou súčasťou života tamojších obyvateľov. K tomu potrebovali upraviť metódu, keďže tradičná komponentová analýza, ktorá využívala kontrastujúce črty termínov, nebola jednoznačne použiteľná pri tomto druhu predmetu. Inšpirovaní štruktúrnou lingvistikou sa pridržali najmä exaktnej techniky kladenia relevantných otázok. Na začiatok bolo treba zistiť, či domorodý jazyk obsahuje kategóriu podobnú anglickej kategórii „firewood“.

Otázka: Ako sú pomenované veci matky Zeme na celom svete?

Odpoveď: Je tu veľa druhov.

Ot.: Aké je meno prvého druhu?

Od.: Sú tu ľudia.

Ot.: Aké je meno druhého druhu?

Od.: Sú tu zvieratá.

Ot.: Aké je meno (ďalšieho) tretieho druhu?

Od.: Sú tu stromy-a-rastliny.

Ot.: Aké je meno (ďalšieho) štvrtého druhu?

Od.: Viac už žiaden nie je (štvrtý druh).

Podobným spôsobom by sme mohli zistiť jednotlivé druhy stromov-a-rastlín, zvierat a ľudí vo svete. Keď pôjdeme ešte hlbšie, zistíme, že medzi stromy-a-rastliny sa zaraďujú tzeltalské termíny pre stromy, kry, trávy a vinič. Ako „strom“ by sme našli okrem iných napríklad dub. Metzger a Williams neskôr používajú sériu ďalších otázok a pýtajú sa na *použitie* predmetov, ktoré boli menované (napríklad „drevo

na domy“, „drevo na rúčku na sekeru“, „na lavičku“ a napokon, „drevo do ohňa“). Tak sa napokon ukázalo, kam kategória „ohňové drevo“ patrí v rámci tzeltalskej klasifikácie, a že ako „druh stromov“ spadá do ríše živých vecí sveta. Týmto spôsobom získali aj základné hodnotové vlastnosti tohto pojmu: kvalitu tvrdosti, kvalitu horenia, suchosti a tepla (žiaru). Predstavená technika má zároveň redukovať neželanú subjektívnu interpretáciu antropológa a predstaviť pojmový svet domorodej klasifikácie a myslenia objektívnym, vysoko formalizovaným spôsobom (Metzger, Williams, 1966; por. D'Andrade, 2003).

Odporúčaná literatúra

D'ANDRADE, R.: *The development of cognitive anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 31 – 91.

LOUNSBURY, F.: A Semantic Analysis of the Pawnee Kinship Usage. In: *Language* 32, s. 158 – 194, 1956.

MURPHY, R.: *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha: Slon, 2010, s. 100 – 127.

2.3 Folktaxonómie

Ďalšou tradičnou tematickou oblasťou kognitívnej antropologie sú domorodé či ľudové taxonómie (klasifikačné systémy) – **folktaxonómie**, ktorých skúmanie súvisí so začiatkami etnovedy. Významnými prácami v tejto oblasti je *Ludová klasifikácia* od **Harolda Conklina** a *Entobiologická klasifikácia* **Brenta Berlina**, v ktorej zhŕňa vyše 300 štúdií z ľudovej biológie (Conklin, 1972; Berlin, 1992). Centrom pozornosti je taxonomický vzťah **x je druhom y**, ktorý je najvýznamnejším spôsobom, ako si ľudia v rozličných spoločnostiach organizujú poznanie o rastlinách a zvieratách. Eugen Hunn vyslovil hypotézu, že charakteristické črty rastlín a zvierat vnímame ako „gestalt“, ako úplnú konfiguračnú jednotu („psovitost“, „mačkovitosť“, a pod) – teda ako konfiguráciu či zostavu množstva atribútov nahromadených do vlastnosti ako „psovitost“ (chvost, ňufák, brechanie, dychčanie, atď.).

Ľudové taxonómie sú zložené z niekoľkých vrstiev. (Na porovnanie: základné vedecké biologické taxonomické kategórie sú ríša, kmeň, oddelenie, trieda, rad, čeľaď, rod, druh.) Prvá predstavuje začiatok taxonómie (vrstva „nula“), ktorý však v mnohých kultúrach chýba (napr. všeobecné pojmy „zvierat“, „rastlina“, ktoré odkazujú na ríšu zvierat a rastlín). Pod nulovou vrstvou stoja základné „životné formy“ (napr. strom, ker, tráva), ktoré boli identifikované na základe výrazných vzájomných odlišností (napr. zjavný rozdiel medzi stromom a rybou). Termínom „**generiká**“ sa v ľudovej taxonómii označujú kľúčové termíny klasifikácie. Ide o tretiu vrstvu, o „prirodzené druhy“ vecí, teda konkrétne biologické formy (myš, púpava, dub). Zaujímavé bolo zistenie, že hoci ľudové generiká nemusia vždy korešpondovať s vedeckými (biologickými) druhmi, do veľkej miery sa zhodujú s klasifikačným systémom vedeckej biológie. Pod generikami sa zvyčajne nachádzajú „špecifiká“, založené na jemných odlišnostiach vo farbe či veľkosti (napr. biely dub) (D'Andrade, 2003, s. 92 – 121).

Robert Randall vyslovil hypotézu, že isté druhy taxonomických štruktúr sa uskladňujú v pamäti ako malé a veľmi dobre organizované sady organizmov (napr. termín „mačka“ v sebe zahŕňa domácu mačku, tigra, leoparda, pumu a pod.), ktorých súčasťou je konfiguračný obraz alebo **prototyp** nesúci reprezentatívne kvality skupiny („ako mačka“, „ako pes“ a pod.). S predstavou prototypu zároveň súvisí aj jeho kritika klasického taxonomického vrstvomitého modelu, najmä s ohľadom na jeho psychologickú realitu. Kládne si otázku, či exaktnú štruktúru taxonómie umelo nekonštruujú svojimi riadenými otázkami samotní antropológovia (Randall, 1969). **Cecil Brown** študoval primárne ľudovú botanickú taxonómiu u mexických (mayských) Huastékov. Bol tiež jedným z prvých antropológov, čo aplikovali model taxonomických tried aj na nebiologické oblasti – napr. nástroje či dopravné prostriedky (Brown, 1977; Brown, 1979). Brown svojím výskumom dokazuje, že existuje malý súbor potenciálne **univerzálnych botanických životných foriem**. Pri rastlinách medzi ne zaraďuje výrazy „strom“, „tráva“, „ker“, „vinič“

a „bylinné rastliny“, pri zvieratách („tvoroch“) výrazy „ryba“, „vták“, „had“, „červík/chrobák“ a „zvíra“ (cicavec). Tieto výrazy sa podľa neho vyskytujú univerzálne, sú prítomné v slovníkoch autonómnych jazykov na celom svete. Iní antropológovia idú ešte ďalej a pohrávajú sa s hypotézou **ontologickej povahy** folktaxonómií (Atran, 1985). Ľudské bytosti sa vyznačujú špecifickým (pravdepodobne geneticky) určeným spôsobom vnímania, poznávania a uchopovania sveta zvierat a rastlín. Naše vnímanie živých foriem bytia je neporovnateľné s vnímaním neživých predmetov. Človek prirodzene rozumie, že stolička bez nôh nie je stolička, ale kopa dreva. Avšak tiger, ktorý sa narodí bez nôh, je stále „len“ tigrom (a zároveň bytosť vzbudzujúca náš súcit). Atran tvrdí, že tiger je tigrom nie preto, že pri ňom rozlišujeme isté špecifické „tigrie“ rysy, ale vďaka svojej prírodnej podstate „bytia tigrom“, ktorú vnímame. Aj **Brent Berlin** podporuje názor, že dáta nahromadené v oblasti ľudovej biológie sú dôkazom toho, že jestvuje všeobecná ľudská schopnosť identifikovať v prírode rozlišujúce črty alebo vzorce. Schopní sme tiež v konkrétnej faune alebo flóre rozlíšiť jeden súhrnný vzorec, ktorý je pre ňu špecifický, ktorému vedecká biológia hovorí „prírodný systém“. Ľudskému rodu je vlastné kategorizovať živé bytosti podľa podobnosti, podľa ich morfológie, do skupín. Schopnosť rozlíšiť charakteristický znak alebo vzorec je pravdepodobne vrozený (Berlin, 1992).

Odporúčaná literatúra

- ATRAN, S.: The Nature of Folk-Botanical Life Forms. In: *American Anthropologist* 87: 298 – 315, 1985.
- D'ANDRADE, R.: *The development of cognitive anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 92 – 121.
- CONKLIN, H.: *Folk Classification: A Topically Arranged Bibliography of Contemporary and Background References Through 1971*. Department of Anthropology: Yale University, 1972.

2.4 Farebný svet: ako vnímame a pomenúvame farby

Koncom šesťdesiatych rokov vzbudila odbornú pozornosť medzikultúrna komparatívna štúdia antropológov **Brenta Berlina** a **Paula Kaya** *Základné termíny farieb* (1969). Najskôr použili dôsledné kritériá na to, aby eliminovali ne-základné farby. Tak sa pre ich výskum stali základné anglické výrazy pre farby: čierna, biela, červená, zelená, žltá, hnedá, purpurová, ružová, oranžová a sivá. Pri výskume si pomohli Munsellovou škálou farieb s 320 farebnými políčkami tých najintenzívnejších farebných odtieňov. Okrem nej použili viaceré achromatické farebné stupnice od čiernej cez sivú po bielu. Dáta získavali jednak riadeným interview, jednak „experimentálne“: subjekt mal označiť farebné políčka, ktoré by „za každých podmienok nazval x“ a políčka, ktoré sú „najlepším, najtypickejším príkladom x“ (fokálnym). Výskum sa konal na dvadsiatich rozličných jazykoch (medzi nimi bola napr. arabčina, katalánčina, bulharčina, angličtina, hebrejčina, jazyk swahili, vietnamčina, filipínsky jazyk tagalog a iné).

Niektoré výsledky boli prekvapivé. Pri výbere umiestnenia fokálnych bodov základných farieb sa ukázal relatívne vysoký stupeň zhody (teda pri výbere miesta, kde mali byť najtypickejšie farebné políčka v rámci farebnej škály). Najvyšší stupeň zhody malo umiestnenie „červenej“ a „žltej“. Menší stupeň zhody sa dotýkal „zelenej“, „modrej“ a „purpurovej“. Hoci umiestnenia fokálnych farieb vykazovali v rôznych jazykoch relatívnu stabilitu, určenie hraníc jednotlivých výrazov pre farby na farebnej škále bolo skôr variabilné. Veľká variabilita sa prejavila aj pri stanovení počtu základných farieb – niektoré jazyky môžu mať dva základné výrazy pre farby (čierna, biela), iné jedenásť. Antropológovia zistili, že čím komplexnejšia je spoločnosť, čím má vyššiu úroveň technologického rozvoja, tým je farebná škála základných farieb bohatšia. Najzaujímavejším objavom však jednoznačne bola skutočnosť, že základné farby boli za sebou zoradené vždy v rovnakom poradí (nezávisle od počtu základných farieb). Pokiaľ išlo o jazyk s dvoma identifikovanými

základnými farbami, uvádzali sa v poradí „čierna“ a „biela“. Ak mal jazyk tri základné farby, boli zoradené v poradí „čierna“, „biela“ a „červená“, ak štyri, tak sa k tomuto poradiu pridala do farebnej škály ďalšia základná farba. Celá sekvencia farieb vyzerá takto: čierna, biela, červená, žltá, zelená, modrá, hnedá, purpurová, ružová, oranžová, sivá. Tento stabilný spôsob radenia farieb sa nazýva **evolučná sekvencia**, pretože sa predpokladá, že na jeho základe sa dá anticipovať následnosť, pri ktorej sa v jazyku vyvinie nový termín základnej farby. Napriek tomu, že s mnohými ďalšími výskumami v tejto oblasti sa ukázalo (Démuth, 2013, s. 47 – 55; Démuth, 2005), že evolučné štádiá identifikácie základných farieb sú oveľa zložitejšie, než to predložili B. Berlin a P. Kay, ich základné zistenia sú z veľkej časti prijímané, platné a overené a dávajú sa do súvislosti s univerzálnou štruktúrou fyziológie ľudského videnia farieb.

Úsilie o striktný formalizmus metódy a kognitívny pohľad na myseľ ako na druh kategorizujúceho zariadenia sa nevyhli svojim kritikom, medzi ktorých patrila aj Clifford Geertz. Niektorí antropológovia upozorňujú na to, že napriek istým vedeckým výhodám formálneho schematizmu nemožno bujarý život kultúry a kultúrneho poznania nemožno obmedziť na abstraktné klasifikačné schémy (Burling, 1966; Shore, 1996, s. 32).

Na záver tejto kapitoly je treba poznamenať, že predstavením niekoľkých dôležitých a východiskových tém kognitívnej antropológie sme tematiku disciplíny len otvorili, a teda ani zďaleka nevyčerpali. Mnohé súčasné špecifické diskusie dnes zahŕňajú také významné oblasti výskumu, ako napr. problém kategorizácie sociálnych skupín, doménovú špecifickosť myslenia, objasňovanie povahy a spôsobu distribúcie mentálnych reprezentácií či vzájomnej interakcie medzi „mentálnym“ a „verejným“, integrujú sa otázky náboženstva (*Cognitive Science of Religion*), výskumy etických a estetických noriem či teórie sexuality. V daných súvislostiach by sme radi menovali aspoň takých vplyvných mysliteľov, akými sú Dan Sperber, Lawrence Hirschfield, Maurice Bloch, Thomas Lawson a Pascal Boyer. (V našom prostredí sa spomenutým témam

venujú Martin Kanovský a Tatiana Bužeková, ktorej zároveň ďakujem za cenné rady a pripomienky.)

Odporúčaná literatúra

- BERLIN, B., KAY, P.: *Basic Color Terms*. Berkeley: University of California Press, 1969.
D'ANDRADE, R.: *The development of cognitive anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 92 – 121.
DÉMUTH, A.: *Čo je farba?* Bratislava: Iris, 2005.

3. Ako uchopiť kultúrne poznanie?

filozofická antropológia – sprostredkovaná bezprostrednosť – symbolický a ideový systém – kultúrny model – typológie modelov

3.1 Kultúra ako špecifikum človeka

Už nemecký filozof **Johann Gottfried Herder** (1744 – 1803) vo svojej knihe *Myšlienky k filozofii dejín ľudstva* považoval za hlavné atribúty ľudského bytia kultúrne fenomény ako jazyk, písmo, náboženstvo, umenie, tradíciu, právo, odev či variabilitu ľudských spôsobov života. Herder bránil mnohorakosť a inakosť cudzích kultúrnych foriem. Bol presvedčený o tom, že každá kultúra má nárok na vlastné práva, potreby a životný priestor, každá má svoju vlastnú jedinečnú minulosť i budúcnosť. Každému národu („Volk“) je charakteristický špecifický kultúrny duch („Geist“) – jedinečný systém hodnôt, vier a zvykov. Herder tiež tvrdil, že kultúra je akýmsi druhom náhrady za nedostatočnú biologickú vybavenosť, je jedinečným spôsobom adaptácie človeka na prostredie (Soukup, 2011).

V prvej polovici dvadsiateho storočia spolu s rýchlo rastúcim množstvom poznatkov v empirických vedách pritiahli antropológické bádania aj pozornosť filozofov. Títo sa dovoľávajú náležitej filozofickej reflexie odborných poznatkov. Tzv. **filozofická antropológia** prináša filozoficko-antropológické reflexie človeka ako kultúrnej bytosti. Hovoríme o nemeckej filozofickej škole, ktorej hlavnými predstaviteľmi sú **Max Scheler** (1874 – 1928), **Helmut Plessner** (1892 – 1985) a **Arnold Gehlen** (1904 – 1976). Títo autori hovoria

o novom „antropologickom obrate“ a pri svojich úvahách sa do veľkej miery nechávajú viesť vtedajšími biologickými, psychologickými, etologickými, etnologickými a ďalšími špecializovanými poznatkami. Primárne biologická orientácia počiatkov filozofickej antropológie sa prejavuje v tom, že autori často vychádzajú z porovnávacích štúdií človeka so zvieratom – či širšie – z postavenia človeka v celku organického a anorganického sveta. Ťažiskovou sa stáva otázka o **podstate** človeka, hľadá sa jedinečné a charakteristické ľudské špecifikum, ktoré človeka odlišuje od iných živočíchov. Pri tomto hľadaní narážajú na neprehliadnuteľný aspekt kultúry ako jedinečne ľudského fenoménu. Práve kultúrne „vystúpenie“ z prírody, prerušenie bezprostrednej väzby na prírodnú danosť, je spoločným menovateľom filozofických antropológov predstavujúcich **človeka ako kultúrnu bytosť**.

Ústredným Plessnerovým pojmom je pojem **excentricita**, ktorú chápe ako špecifickú formu bytia človeka, ako „princíp poludštenia“. Človek je kultúrna bytosť, ktorá môže uchopiť a „dešifrovať“ sama seba na základe svojich výtvorov (reč, dejiny, umenie, náboženstvo a pod.). Plessner si všíma, že všetko živé je vo vzájomnom pôsobení so svojím prostredím. Rastlina je doň bezprostredne začlenená, zvieratá je voči nemu už istým spôsobom osamostatnené, má vlastné vedomé centrum. Dokáže ovládať a vnímať svoje telo. Zvieratá môže svoj život vedome prežívať, ale neprežíva samo seba – nevie o svojom prežívaní. Pre ľudské bytie je charakteristický odstup, dištančný vzťah k svetu a k sebe. Človek si svoju centralitu uvedomuje a vie z nej „vystúpiť“. Vie si urobiť odstup od seba samého, dokáže spredmetniť vlastné ja. Človek je sebarefektujúca bytosť. Excentricita je univerzálnym princípom ľudskej podstaty. „Označenie ‘excentrický’ si zachováva súvislosti s centrickou formou života, ktorá sa u stavovcov vyjadruje stále výraznejšie, a zdôrazňuje podvojnú prirodzenosť človeka, ktorá zotrúva v rámci zoológie a zároveň sa jej vymyká...“ (Röd, Holzhey, 2006, s. 310). Excentricita je vo veľmi úzkom vzťahu k utváraniu špecifického ľudského sveta, ktorý je svetom kultúrnym. Znamená totiž vymanenie sa z bezprostrednej

väzby na prírodu. Človek je oproti iným živočíchom **bytosť chodobná na inštinky**. Vďaka excentricite, v dôsledku excentrickej pozicionality si človek tento handicap kompenzuje takpovediac „umelo“. To, že človek nežije zo svojej bezprostrednej prírodnej určenosti znamená preňho aj úzkostný moment neistoty. V reflektujúcom odstupe si uvedomuje nevypočítateľnosť otvorenej budúcnosti, svoju neistú situáciu a zraniteľnosť. Istoty si preto zabezpečuje „umelo“: utvára si sprostredkované prostredie, „prirodzenú umelosť“, **kultúru**. Plessner formuluje tri základné antropologické zákony (zákon prirodzenej umelosti, zákon sprostredkovanej bezprostrednosti, zákon utopického stanoviska), ktoré E. Coreth výstižne zhŕňa do jediného princípu, do **princípu sprostredkovanej bezprostrednosti** (Coreth, 1994). Negácia bezprostrednosti sa prejavuje tak na biologickú rovňu (tým, že nie je biologicky špecializovaný), ako aj na rovňu ne-biologickej či nad-biologickej („duchovnej“), a to napríklad v podobe Schelerovho „umenia povedať **nie**“ svojim bezprostredným biologickým potrebám a impulzom (Scheler, 1968).

Filozof a sociológ **Arnold Gehlen** sa tiež opiera najmä o poznatky z biológie (Gehlen, 1940). Filozofickú antropológiu chápe ako všeobecné učenie o človeku, ktoré má predchádzať všetkým špeciálnym antropológiám. Do povedomia nemeckých filozofov vošiel dielom *Človek – Jeho prirodzenosť a jeho miesto na svete* z roku 1940. Zdôrazňoval celostné a systémové chápanie človeka, ktorého vnímal ako jedinečný projekt prírody, aký nenachádzame pri žiadnej inej životnej forme. Východiskom jeho úvah je čin, **ľudské konanie**. Človek je konajúca bytosť, ktorá je svojou aktivitou schopná premieňať prírodu a prispôsobovať si svoje prostredie. Ľudské konanie neslúži iba bezprostredným biologickým cieľom a potrebám, produkuje čosi „navyššie“ – kultúru. Konanie je preto pre Gehlena princípom, ktorý robí človeka človekom. Potreba konania je ukotvená biologicky – ako kompenzácia slabšej inštinktívnej výbavy. Zviera disponuje vrodenými a druhovo špecifickými inštinktmi, je pevne zladené so svojim životným priestorom a úzko biologicky špecializované (napr. ostrosťou svojich zmyslových

orgánov, uspôsobením stavby tela a pod.). Človek sa oproti zvieratám javí ako úplne nešpecializovaný, s chabou inštinktovou výbavou, s nedostatočnou špecializáciou orgánov atď. Gehlen preto hovorí, že človek je **nedostatkovou bytosťou** (*Mängelwesen*). Ako ochudobnené zviera je človek voči prírode neodolný a zraniteľný. Svoj handicap si kompenzuje jedinečnou kultúrnou výbavou. Kultúra je človeku „**druhou prírodou**“, princípom „odľahčenia“. Dôležitú úlohu pri kultúrnom „odľahčení“ zohráva **reč**, ktorá je zásadným prelomením bezprostrednosti, umožnením komunikácie, plánovania a všetkých činov. Kultúru Gehlen nazýva metaforicky „hniezdom“, ktoré si vystaval človek uprostred sveta. Zahŕňa inštitúcie a spoločenské normy, ktoré majú upravovať spolužitie ľudí. Človek je takpovediac „od prírody kultúrna bytosť“ (Röd, Holzhey, 2006, s. 318). Významnou témou Gehlenových úvah bola technika, ktorá neodmysliteľne patrí k životu človeka „v hniezde“. **Technika** je unikátnym tvorivým činom, výdobytkom človeka, jeho zručností a intelektu. Technika je zároveň jedinečný prostriedok, pomocou ktorého si človek podmaňuje prírodu. Svet techniky nazval Gehlen „makročlovekom“ a zaradil ju k charakteristike samej ľudskej podstaty (Gehlen, 1972).

Ericha Rothackera (1888 – 1965) a **Michaela Landmanna** (1913 – 1984) zaradujeme do tzv. kulturologického smeru filozofickej antropológie. Všímajú si, že človek je výtvorom aj tvorcom kultúry. M. Landmann vraví, že nešpecializovanosť nemožno chápať iba ako príčinu rozvoja špecificky ľudských vlastností, ktoré ju majú kompenzovať, ale že je zároveň dôsledkom ľudskej, resp. ľudskosti. „Človek, pretože žije výlučne z inej danosti, môže, dokonca musí odsunúť špecializovanosť. Už vôbec ju nepotrebuje, mohla by mu len prekážať“ (Seilerová, 1995, s. 93). Ľudskej bytosti pripisuje dve základné, vzájomne úzko späté charakteristické znaky – slobodu a tvorivosť. Tvorivosť sa najlepšie prejavuje vytváraním kultúry a celého rozmanitého kultúrneho sveta človeka. Napriek premenlivosti a rôznosti dejinných a kultúrnych „tvárí“ človeka nachádza univerzálne platný princíp, univerzálne antropinum:

v akomkoľvek kultúrno-historickom kontexte sa človek realizuje uplatňovaním svojich tvorivých schopností a pomocou výchovy a formácie prichádza sám k sebe.

Filozofickí antropológovia vo svojich úvahách demonštrujú, že jedinečný prístup k svetu, špecifické vnímanie a poznanie reality sú ľudským bytostiam vlastné na základe ich „kultúrnej prirodzenosti“. Sú rovnako dôkazom toho, aký inšpiratívny a plodný môže byť prienik a vzájomný dialóg špecializovaných antropológických disciplín a filozofie.

Odporúčaná literatúra

GEHLEN, A.: *Duch ve světe techniky*. Praha: Svoboda, 1972, s. 29 – 47.

RÖD, W., HOLZHEY, H.: Filozofická antropológie. In: *Filosofie 19. a 20. storočia II*. Praha: Oikoymenh, 2006, s. 287 – 322.

SCHELER, M.: *Místo člověka v kosmu*. Praha: Academia, 1968

3.2 Animal symbolicum

Porozumieť kultúre ako symbolickému a kognitívnemu systému znamená obrátiť pozornosť od takpovediac hmatateľnej, objektívnej či materiálnej stránky kultúry (napr. v podobe artefaktov a mýtov) na stranu kognitívneho subjektu. Spôsob, akým poznávame svet, podmienky možností a štruktúry tohto poznania sa stali pre antropológické skúmania nanovo relevantné.

Filozof novokantovskej školy **Ernst Cassirer** (1874 – 1945) ukázal, že **symbolizmus** je unikátnou osobitosťou ľudského poznávania reality. Svet uchopujeme prostredníctvom symbolických systémov. Homo sapiens je zároveň „Homo symbolicus“ – tvorca celého univerza symbolických významov. Symbol je „kľúčom k podstate človeka“ (Cassirer, 1977; Cassirer, 1996). Cassirer chápe svoju filozofiu symbolických foriem ako všetko zahŕňajúcu filozofiu kultúry. Tvrdí, že ľudskú bytosť možno pochopiť jedine skrze jej „funkcie“, resp. na správnu stopu nás majú priviesť jej diela, výsledky ľudskej

činnosti: jazyk, mýtus, náboženstvo, morálka, právo, veda, teda všetky špecificky ľudské výtvary, ktoré vytvárajú náš jedinečne ľudský, kultúrny svet. Symbolická aktivita je vždy a všade prítomný kognitívny proces, ktorý produkuje symboly, zástupné znaky, skrze ktoré človek získava formy pre chápanie sveta. Rozlišuje tri základné symbolické formy: **jazyk, mýtus a veda**. Každá poskytuje osobitý prístup k realite. Človek sa až do takej miery „zaplietol do jazykových foriem, do umeleckých obrazov, mýtických symbolov alebo náboženských rituálov, že nič nedokáže vidieť alebo poznať, ak to nie je sprostredkované týmto umelým médiom“ (Cassirer, 1977, s. 78). Už sa nemôže dostať do dokonale bezprostredného vzťahu s prírodou. Jeho vzťah k svetu je nevyhnutne sprostredkovaný symbolickými systémami a jedine pomocou nich ho môže uchopiť a poznávať. Napríklad tak, ako je pri živočíchoch celkom bezprostredný vzťah medzi podnetom a reakciou, tak sa u človeka reakcia na podnet „oneskoruje“: odpoveď „zdržuje“ proces **myslenia**. Presnejšie – pri funkcionálnom kruhu živočích je systém receptorov (pomocou ktorého živočích získava podnety z vonkajšieho sveta) a systém efektorov (zodpovedných za reakciu na podnety) v úzkom a bezprostrednom vzťahu. U človeka sa medzi nimi nachádza „tretí spojovací článok“ – symbolický systém. Ten je zodpovedný za jedinečný ľudský symbolický svet, za jedinečnú ľudskú skúsenosť, ktorej podobami sú jazyk, mýtus, náboženstvo, umenie, veda atď., teda to, čo tu označujeme slovom kultúra.

Odporúčaná literatúra

CASSIRER, E.: *Esej o člověku*. Bratislava: Pravda, 1977.

CASSIRER, E.: *Filozofia symbolických foriem*. Praha: Oikoymenh, 1996.

RÖD, W., HOLZHEY, H.: Marburská škola (Ernst Cassirer). In: *Filosofie 19. a 20. storočia II*. Praha: Oikoymenh, 2006, s. 111 – 119.

3.3 Kultúra ako symbolický a ideový systém

Už pri úvodnom predstavovaní kognitívnej antropológie sme povedali, že kognitívnych antropológov spája spoločné presvedčenie, že kultúra skôr existuje v myšliach ľudí než v materiálnych artefaktoch. Kultúra sa na poli kognitívnej antropológie definuje ako **poznanie, ako kognitívny systém.**

Nie je náhoda, že kognitívna antropológia sa zvykne uvádzať v úzkej spojitosti so **symbolickou antropológiou**. Symbolická antropológia nazerá na kultúru ako na systém symbolov a významov (náboženstvo, mytológia, rituály, umenie, jazyk, ale aj samotné príbuzenské vzťahy, ekonómia, politika, technológia). Ako píše V. Soukup, schopnosť človeka uchopovať svet prostredníctvom pojmov a kategórií viedla ku koncepcii kultúry ako symbolickej konštrukcie – „systém symbolov a významov, ktorých prostredníctvom ľudia interpretujú svoje správanie i realitu, ktorá ich obklopuje“ (Soukup, 1994, s. 147). Symboly a ich významy ako zásadná súčasť ľudského uchopovania sveta sa stali „súčasťou kognitívnych a komunikačných procesov, pomocou ktorých dávajú ľudia zmysel svojim skúsenostiam a sociálnej realite, v ktorej žijú, a s pomocou ktorých môžu tieto skúsenosti a túto realitu zdieľať s inými“ (Holý, 1994, s. 11). Teda nie takzvaná objektívna danosť či kultúrne fakty, ale práve významy, ktoré ľudia týmto faktom či kultúrnym javom pripisujú, sú kľúčové pre porozumenie špecifického charakteru danej kultúry a zároveň pre hlbšie porozumenie ľudskému poznaniu a vnímaniu reality vôbec. Významnými predstaviteľmi tohto smeru sú francúzsky antropológ **L. Dumont** (1911 – 1998), Briti **V. W. Turner** (1920 – 1983) a **M. Douglasová** (1921 – 2007) a americkí antropológovia **D. Schneider** (1918 – 1995) a **C. Geertz** (1926 – 2006).

Clifford Geertz sa do dejín kultúrnej antropológie zapísal najmä dielom *Interpretácia kultúr* (Geertz, 1973), kde predstavuje svoju semioticko-interpretatívnu koncepciu kultúry. Zdôrazňuje, že realita je pre človeka nevyhnutne sprostredkovaná symbolicky, kultúrnymi formami, ktoré sú jednak verejné (spoločne a spoločensky

prístupné), jednak konvenčné (teda kontingentné vzhľadom na dejinný a miestny kontext). Symbolom má Geertz na mysli akýkoľvek objekt, akt alebo udalosť, ktoré slúžia na prenos myšlienok alebo významov. Najvýznamnejšou triedou spomedzi mnohorakých podôb symbolov je jazyk, ktorý slúži na organizáciu a klasifikáciu ľudskej reality. Symbolické systémy znamenajú u Geertza najmä zdroje „vonkajšej informácie“ Kultúru interpretuje ako jedinečný znakový systém, sieť kultúrnych symbolov a významov, do ktorej sú ľudia nevyhnutne zapletení a ktoré zvonka vplývajú na ich správanie a jednanie a ktoré spoločne zdieľajú v procese sociálnej interakcie (Soukup, 1994, s. 570). „...Človek je zviera spútané v reťaziach významov, ktoré si sám utkal, a kultúru považujem za tieto siete. Jej analýza nie je experimentálnou vedou, hľadajúcou zákon, ale interpretatívnu vedou, hľadajúcou význam“ (Geertz, 1973, s. 5).

Symbolická sféra kultúr je autonómna. Túto autonómiu a kultúrnu variabilitu nemožno jednoducho vysvetliť odkazovaním na jednotný mentálny aparát, na vrodené biologické vlastnosti človeka alebo na materiálne podmienky danej kultúry. Geertz poukazuje na to, že zvieratám sú vzorce správania dané prevažne biologicky, s ich fyzickou štruktúrou. V ríši zvierat preto nenachádzame rovnako bohatú vnútrodruhovou variáciu ako u ľudí. Človek sa skôr vyznačuje vrodenuou schopnosťou efektívneho, tvorivého a vysoko adaptabilného reagovania na rozličné prostredia. Psychická diverzita sa s Geertzom dostala do jadra koncepcie človeka. Geertz upozorňuje, že akokoľvek paradoxne s rastúcou komplexitou, centralizáciou a autonómiou centrálného nervového systému vzrastá aj závislosť človeka od externých zdrojov – jeho možností a aj rozvoja mentálnych schopností. **Kultúra** nie je iba „ornamentom ľudskej existencie“, je „úplným základom pre jej špecifickosť - je jej podstatnou podmienkou“ (Geertz, 1973, s. 45 – 46) a vo svojej rôznorodosti je **súčasťou ľudskej prirodzenosti**, nie iba jej „produktom“. Preto by každé úsilie porozumieť a študovať ľudskú prirodzenosť „osebe“, teda nezávisle od jej kultúrnych aspektov, minula svoj cieľ. Neštudovali by sme človeka, ale vypreparovanú bioesenciu akéhosi tvora,

ktorému chýbajú akékoľvek črty ľudskosti (Shore, 1996, s. 33). Tak ako biológia, kultúra tvorí samotné jadro definície človeka. Geertz by teda nesúhlasil s redukovaním mysle na jej biologický základ. Mysel človeka treba vnímať ako vzťah medzi mozgom a nervovým systémom a vonkajšími vplyvmi, ktoré fungujú ako jej nevyhnutné vonkajšie aktivačné zdroje.

B. Shore si vysoko cení Geertzov prínos, no aj napriek tomu mu vyčíta, že vo svojej koncepcii nie je celkom dôsledný. Podľa neho sa stále usiluje udržať základnú predstavu psychickej jednoty – aspoň na fundamentálnej biologickej rovine. Základnú psychickú jednotu ľudstva podľa neho identifikuje s bioesencialistickým pohľadom na myseľ. Zdá sa mu, že si protirečí, keď tvrdí, že nejednotnosť podstatné rozdiely vo fundamentálnej povahe procesov myslenia naprieč rasovými a kultúrnymi variáciami (Shore, 1996, s. 34).

Historickou zaujímavosťou je to, že prvá kultúrnoantropologická definícia kultúry je vo svojej podstate kognitívna napriek tomu, že samotné poznanie nestálo pri počiatkoch disciplíny v centre jej pozornosti. Už **E. B. Tylor** kultúre rozumel na základe mentálnych schopností človeka, ktoré ľudstvu umožňujú stále napredujúci civilizačný vývoj. Podľa B. G. Blounta Tylor kladie dôraz na jedinečnú ľudskú schopnosť produkovať poznatky, viery a idey. Kultúra či civilizácia preňho „je ten komplexný celok, do ktorého patria poznanie, viery, umenie, právo, mravy, zvyky a všetky ostatné schopnosti a zvyklosti, ktoré človek nadobúda ako člen spoločnosti“ (Blount, 2011, s. 13). Aj v mnohých ďalších definíciách vystupujú do popredia práve kognitívne schopnosti kultúrneho ľudstva. Antropológovia Alfred Kroeber a Clyde Kluckhohn zozbierali 164 kompletných a 300 parciálnych definícií kultúry a na ich báze sa pokúsili priniesť vlastnú definíciu, či skôr teóriu kultúry, ktorej ťažiskom sa stalo tvrdenie, že podstatné jadro kultúry tvoria tradičné kultúrne (tzn. dejinne derivované a selektované) idey a im zodpovedajúce hodnoty (Kroeber, Kluckhohn, 1952).

Významnou sa stala roku 1957 definícia kultúry od **W. Goodenougha**, ktorý zdôrazňoval štrukturálny a lingvistický prístup.

Kultúru priamo spája s poznaním a ideovým systémom spoločnosti. Kultúra je komplexným **poznaním**, súborom určitých spoločne akceptovaných znalostí, ktorými disponujú členovia určitej spoločnosti a ktoré potrebujú k úspešnému spolužitiu, k náležitému správaniu a konaniu vrámci danej kultúrnej skupiny (Goodenough, 1957). Ani ďalší významný predstaviteľ kognitívnej antropológie, **Stephen A. Tyler** (*1932) nesúhlasí s chápaním kultúry ako materiálneho javu, ale vyjadruje sa za kognitívnu definíciu kultúry. Americký lingvista a antropológ **Roger Keesing** (1935 – 1993) hovorí v príbuzných súvislostiach o **kultúrnych kódoch**, o osvojených a spoločne uznávaných kultúrnych poznatkoch, ktoré v tichosti determinujú ľudské správanie. Kultúrne kódy sú predpokladom úspešnej vzájomnej komunikácie, pričom im veľmi dobre vo vzájomnom vzťahu rozumíme aj napriek tomu, že si ich bežne skôr neuvedomujeme. Uvedieme krátky príklad: „Vezmite si problém, s ktorým sa stretávalo americké dievča v 60. rokoch 20. storočia – ako sa posadiť na široké predné sedadlo amerického auta, keď riadi muž. Sediť v strede? Alebo tesne pri ňom? Alebo skôr pri dverách? Je jasné, že tu máme kód, zrejme založený na spoločnom pochopení vzťahu dievčaťa k vodičovi. Podľa dávneho rituálu amerického dvorenia sa predpokladá, že sa posadí niekde v strede. To, že sa ich vzťah stáva dôvernejším potvrdzuje dievča tým, že sa k nemu stále viac približuje. Ak sa hnevá, presunie sa k dverám, aby tak vyjadrila chlad a odťažitosť. Ak vodič ako kandidát dvorenia neprichádza do úvahy, sedí na neutrálnom mieste, posunúť sa k dverám by oznamovalo čosi pochybné. To, ako rýchlo a ako ďaleko sa dievča presunie, jasne vyjadruje niečo o tom, aké je a aký je jej vzťah k vodičovi. Takéto kultúrne kódy sa žijú, ale nepíšu...“ (Soukup, 2005, s. 521 – 522).

Ward Goodenough prichádza s rozlíšením dvoch sfér reality: **javovej**, ktorú tvorí materiálna štruktúra spoločnosti (artefakty, vonkajšie udalosti, empiricky pozorovateľné vzorce správania), a **ideácej** (nemateriálny systém spoločnosti, napr. systémy pojmov, normy a princípy, hodnoty), ktorá nie je dostupná priamemu pozorovaniu (Soukup, 2005, s. 521). K nemateriálnej sfére cudzej kultúry

možno preniknúť dlhodobším prijatím domorodého života, porozumením jazyka a dialógom s domácimi a poznávaním ich špecifického vnímania reality. Tieto dve oblasti, dve autonómne poriadky, by sa nemali zamieňať. Je nevyhnutné ich rozlišovať a uplatňovať ku každej vlastný adekvátny prístup. Preto Goodenough požaduje, aby bol pojem kultúry zúžený na **systém poznania**, systém spoločne vyznávaných ideí. Kultúra sa „skladá z toho, čo človek musí vedieť alebo v čo musí veriť, aby mohol konať spôsobom prijateľným pre členov svojej spoločnosti. Kultúra nie je materiálny jav, neskladá sa zo situácií, osôb, chovania alebo emócií... Je skôr organizáciou a formou týchto vecí tak, ako existujú v mysliach ľudí“ (Goodenough, 1957, s. 167).

Bradd Shore sa venuje výskumu kultúrnych modelov a ich vzťahu k mysli. Chápe **kultúru** ako veľmi rozsiahly a **heterogénny súbor kultúrnych modelov** (hovorí tiež o zásobárni či súbore konvenčných modelov). Tieto odkazujú na nesmiernu rôznorodosť a mnohosť ľudských ustanovizní, sú „projekciami konvenčných porozumení reality“ (Shore, 1996, s. 46) a patria k skúsenosti spoločného (spoločenského) ľudského života. Chápanie kultúry ako súboru konvenčných modelov má podľa autora viaceré výhody. Okrem iného umožňuje premostenie medzi materiálnym, empiricistickým pojmom kultúry a medzi kognitívnym pojmom kultúry, teda kultúry ako formy poznania, kultúry ako mentálnej reprezentácie.

Odporúčaná literatúra

- GEERTZ, C.: The impact of the concept of culture on the concept of man. In: *Interpretation on Cultures*, New York: Basic Books, 1973, s. 45 – 46.
- KANOVSKÝ, M.: *Kultúrna a sociálna antropológia. Osobnosti a teórie*. Bratislava: Chronos, 2004.
- SOUKUP, V.: Kognitívni antropológie. In: SOUKUP, V.: *Dějiny antropológie*. Praha: Karolinum, 2005, s. 515 – 561.

3.4 Kultúrne modely

V osemdesiatych rokoch 20. storočia vzrastá na pôde kognitívnej antropológie záujem o deskripciu tzv. kultúrnych modelov. Ide zároveň o jednu z najvýznamnejších súčasných tém kognitívnej antropológie. Model v antropológii znamená určitý **druh reprezentácie**, ktorý sa používa pri spracovaní etnografických údajov alebo pri generalizácii výsledkov výskumov (Fischer, Kronenfeld, 2011). **Kultúrne modely** sú „predpokladané, so samozrejmosťou prijaté modely sveta“, ktoré sú vzájomne vyznávané členmi spoločnosti a ktoré zohrávajú veľmi významnú úlohu pri ich porozumení svetu a ich konkrétnom správaní (Holland, Quinn, 1987). Roy D'Andrade definuje kultúrny model ako **kognitívnu schému**, ktorú intersubjektívne zdieľa istá kultúrna skupina (D'Andrade, 1990, s. 809). Kultúrny model slúži ako pomocný schematický náčrt rozličných druhov kultúrneho poznania a odkazuje k (často) nevedomému súboru predpokladov a spôsobov porozumenia svetu v danej kultúre. Model spočíva na vzájomne spätých súboroch prvkov, ktorých zmysluplné spojenie niečo reprezentuje, slúži ako abstraktná organizácia skúsenosti. Kultúrne modely môžu mať rozličné formy, možno ich diferencovať podľa viacerých kritérií, ako uvedieme nižšie. Príkladmi verejných kultúrnych modelov môžu byť špecifická architektúra, nádoby, tance, rituály, spôsoby obliekania sa (a iné formy tzv. „materiálnej kultúry“) (Shore, 1996, s. 44). Rovnako významné sú aj menej hmatateľné formy kultúrnych modelov, napríklad typické gestá, konvenčné spôsoby reči, vystupovania, napr. v oblasti spoločenskej interakcie (podanie ruky, bozk, zloženie klobúka a pod.). Niektoré sa priamo viažu na vedomú kultúrnu sebaidentifikáciu svojich členov a môžu nadobúdať prísne formálny charakter (napr. rituálne ceremónie domorodých kmeňov, americký Deň vďakvyzdania, pripomínanie si cyrilo-metodského dedičstva a pod.). V súčasnosti má antropológické konštruovanie modelov aj významné praktické využitie. Pomáha pri ekologickom a environmentálnom výskume, kde slúži najmä svojimi popismi tradičných

alebo lokálnych ekologických poznatkov (etnoekológia), ale aj v medicínskom alebo poľnohospodárskom odvetví (Blount, 2011, s. 22). Všeobecne má výskum kultúrnych modelov za cieľ porozumieť a popísať organizáciu kultúrneho poznania.

B. Shore podčiarkuje rozdiel medzi chápaním modelov v kognitívnej psychológii a v kognitívnej antropológii. Psychológovia chápu model ako subjektívnu reprezentáciu konštruovanú individuálnou myslou (**jedinec / → [mentálny model] → fyzické prostredie**). Kultúrni antropológovia berú do úvahy aj sprostredkujúcu úlohu kultúry, teda sociálne prostredie, zohľadňujú významnú úlohu intersubjektivity. V ich ponímaní sú kultúrne modely skôr intersubjektívnymi reprezentáciami, ktoré konštruuje jedinec vo vzťahu k svojmu kultúrnemu prostrediu: **jedinec / → ([kultúrny model] → sociálne prostredie) → fyzické prostredie** (Shore, 1996, s. 49).

Kultúrne modely možno chápať ako **interpretačné rámce**, ktoré sa však nemusia vyznačovať striktno uzatvorenými hranicami, majú skôr flexibilný, priepustný, poddajný charakter. Ak je osobná skúsenosť jednotlivca v súlade s prijímaným zmyslom alebo ak sa tejto individuálnej skúsenosti pripíše spoločne prijímaný zmysel, dôjde k posilneniu modelu. Avšak napríklad pri stretávaní sa s inou, odlišnou kultúrou dochádza k medzikultúrnej interakcii a k prienikom, ktoré môžu model spochybníť, modifikovať i zmeniť. Shore píše, že dlhodobá medzikultúrna skúsenosť, prinášajúca nové nevidané rozmery a možnosti vnímania sveta, môže významne ovplyvniť individuálne vedomie a spôsobiť v ňom hlboké premeny. Kultúrne modely vznikajú, môžu sa transformovať a zaniknúť. Kultúrne modely sa spájajú s emocionálnymi reakciami či väzbami na určité skúsenosti v danom kultúrnom spoločenstve, sú preto prijímané celkom „prirodzene“. Ak skúsenosť plodí frustráciu či odpor, jednotlivec sa môže pokúsiť o zmenu či reformovanie modelu. Kultúrne modely sa prijímajú jednak vedome (učia sa a osvojujú), jednak sa získavajú sčasti nevedomky. Pri ich prijímaní je rovnako dôležité sledovanie a nasledovanie príkladov ostatných členov spoločenstva, ako aj vlastná osobná kultúrna skúsenosť (Simova, Robertson, Beasley, 2012).

Významným bodom kritiky, ktorá sa objavila spolu s rodiacimi sa výskumami kultúrnych modelov, bol problém tzv. *direktívnej sily* (*directive force*) (Blount, 2011, s. 20). Akým spôsobom kultúrne modely vplývajú na konkrétne ľudské správanie? Riešenie problému načrtáva D'Andrade. Kultúrnemu modelu možno pripísať základnú riadiacu silu pri správaní a konaní jednotlivca, možno ju určiť, ale treba tiež etnograficky dokázať spojenie medzi teoretickými modelmi a reálnym správaním. Autor tvrdí, že motivačná sila je iba jednou významnou psychologickou silou, ktorá sa môže s kultúrnym modelom spájať (okrem napr. orientačnej alebo hodnotiacej sily modelu, ktorá vplýva na orientovanie či preorientovanie zmyslu udalostí alebo na zhodnotenie a určenie kvality, napr. dobrý/zlý). Kultúrne modely majú teda viac než len jednu funkciu. D'Andrade si navyše myslí, že čím hlbšie sa model internalizuje, tým viac funkcií môže súčasne niesť (D'Andrade, 1992, s. 226).

Bradd Shore je presvedčený o užitočnosti kultúrnych modelov v antropológii, avšak zdôrazňuje potrebu ujasnenia toho, čo kultúrny model je a aké má formy a podoby. Antropologický koncept modelu odvodzuje od Platóna a Kanta, od tzv. „všeobecných foriem“, či „schém“, ktoré umožňujú poznanie a porozumenie skúsenosti, lebo poskytujú základnú štruktúru a orientáciu ľudskému poznaniu pri každej individuálnej skúsenosti. Modely napomáhajú ľuďom pri priradovaní zmyslu tej mnohotvárnej realite, ktorá ich obklopuje. Sú to kreatívne zjednodušenia, schematizácie reality, ktoré zachytávajú abstraktné relevantné informácie. Preto B. Shore hovorí v súvislosti s modelmi o „**schematizácii**“. Pre antropológov sú modely významnými pomocníkmi pri spracovaní informácií (Shore, 1996, s. 45 – 47).

Odporúčaná literatúra

BENNARDO, G., KRONENFELD, D. B.: Types of Collective Representations: Cognition, Mental Architecture, and Cultural Knowledge. In: *A Companion to Cognitive Anthropology*. Blackwell Publishing, 2011. KRONENFELD, D. B., BENNARDO,

G., DE MUNCK, V. C., FISCHER, M. D.: *A Companion to Cognitive Anthropology*. Blackwell Publishing, 2011, s. 82 – 101.

D'ANDRADE, R.: Models and Theories. In: D'ANDRADE, R.: *The development of cognitive anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 150 – 217.

KANOVSÝ, M.: Sociálne reprezentácie – kognitívny výskumný program. In: *Filozofia*, 63(5), 2008, s. 397 – 406.

3.4.1 Typológia modelov

Spoločným úsilím vyššie načrtnutých skúmaní je objavovať a analyzovať fundamentálne organizačné štruktúry – modely. Jestvuje nespočetné množstvo uvedomovaných i menej uvedomovaných kultúrnych modelov. Mnohí autori sa preto usilujú sprehľadniť skúmanú oblasť a zostavujú pomocné typológie kultúrnych modelov (Bennardo, Kronenfeld, D'Andrade, Shore).

G. Bennardo a D. B. Kronenfeld (2011) v rámci skúmania rozličných typov kultúrnych a mentálnych reprezentácií rozlišujú niekoľko typov kultúrnych modelov. Všetky vyjadrujú špecificky rozložené, odlišne spoločne a spoločensky prežívané systémy kognitívnych štruktúr. (1) Pri prvom type kultúrnych modelov, pri tzv. **kultúrnych spôsoboch myslenia** (*cultural modes of thought, CMT*), treba mať na pamäti ich zakladajúci charakter. Bennardo o nich hovorí ako o **fundačných** kultúrnych modeloch. Každá kultúrna skupina má určitý svoj „metaprogram“, teda základný a zakladajúci typ modulu, ktorý poskytuje relatívne stabilnú konceptuálnu a organizačnú štruktúru, špecifický zorný uhol či základný návod ako interpretovať konkrétne i nezvyčajné udalosti života. Všeobecne použiteľné kultúrne šablóny či výkladové vzory, ktoré sa členovia spoločnosti učia a ktoré si vyvodzujú z kultúrnej skúsenosti spochívajú, takpovediac, na ešte bazálnejších štruktúrach (metaštruktúrach), ktoré sú výrazom jedinečnej „existujúcej špecifickej kultúrnej organizácii fenoménov“ (Bennardo, Kronenfeld, 2011, s. 87). (2) **Kultúrne konceptuálne systémy** (*Cultural conceptual systems, CCS*) predstavujú typ modelov, ktorý odkazuje na súbor údajov či

referencií o tom, ako spolu nejaký súbor pojmov logicky a kultúrne súvisí. Ide o klasifikáciu nejakého druhu poznatkov, ktorú spontánne využívame pri myslení alebo konaní. Patria sem tvrdenia a presvedčenia o svete, funkčné vzťahy a funkčné poznatky (napr. ako spolu súvisia stoly a stoličky), kultúrne konštrukcie (napr. ako vysokoškolský život súvisí s prebdenými nocami) alebo logické vzťahy (napr. aký vzťah je medzi pojmi „brat“ a „sestra“ či všeobecne – systém príbuzenských termínov); tiež sem patria sekvenčné znalosti (napr. čo znamená postup od škôlky po vysokú školu), porozumenie vzťahom častí a celkov (vzťah stolíka a zásuvky) a pod. Jednotlivé konceptuálne systémy utvárajú mnohé komplikované variácie vzájomných vzťahov. Kultúrne konceptuálne systémy poskytujú antropológom informácie o tom, ako sú v skutočnosti zorganizované veci, na ktoré odkazujú slová. Každá kultúrna skupina má svoje konceptuálne systémy a ich obsah sa môže líšiť v závislosti od špecifických kultúrnych skúseností a prežívania sveta. V rámci medzikultúrneho priestoru tu možno nachádzať univerzálne platné prvky niektorých relevantných aspektov kultúrnych obsahov či štruktúr. (3) **Kultúrne modely činu** (*Cultural models of action, CMA*) predstavujú „scenáre“ konkrétneho konania, ku ktorému sa vzťahujú určité ciele, poznatky, hodnotové systémy i kontext. Kultúrne modely činu sa vyznačujú konkrétnosťou svojho aktuálneho použitia („Rob toto, takto, tu“) Modelujú akciu, poskytujú „plán hry“ či dejovú líniu pre danú situáciu. Môžu pri tom jestvovať viaceré alternatívne modelové variácie (napríklad rozličné kultúrne modely správania sa na rande), môžu byť dokonca protichodné. Jednotliviec postavený do konkrétnej situácie nie je ani determinovaný, ani nútený aplikovať ten či onen kultúrny model. Avšak isté je to, že použitie modelov je výhodné: vhodná zmysluplná a spoločensky prijateľná reakcia na situáciu je naporúdzi. (4) G. Bennardo a D. B. Kronenfeld uvádzajú ako štvrtý typ kultúrnych modelov tzv. **proxemické systémy**, ktoré sa viažu na rozličné druhy spoločenských situácií. Týkajú sa interpersonálnych väzieb, hlučnosti a intenzity komunikácie, vzájomného postavenia a odstupu a pod. Autori ďalej

rozlišujú (5) charakteristické spôsoby výrazu a zásady spoločenskej interakcie, (6) charakteristické emočné odpovede, (7) systém aktívnych hodnôt (modely aktívnych hodnôt, hodnôt v praxi, oproti hodnotám formálne platným či iba menovaným) a (8) kultúrne charakteristické typy organizačných štruktúr.

Z dôvodu korektného uvažovania a narábania s kultúrnymi modelmi navrhuje B. Shore (1996, s. 46 – 69) niekoľko rozlíšení. V prvom rade rozlišuje dva druhy mentálnych modelov, a to **osobný a konvenčný (kultúrny)** mentálny model, podľa „dvoch dimenzií“ reality vlastných ľudským bytostiam, osobnej – „vnútornej“ a kultúrnej – „vonkajšej“. Jednoduchým a názorným príkladom osobného mentálneho modelu sú mentálne mapy, ktoré si každý z nás spontánne vytvára pre možnosť orientácie v realite, ktorá nás obklopuje. Mentálne „zmapované“ máme napríklad priestory, v ktorých sa každodenne prakticky pohybujeme. Máme zmapovanú trasu do práce, do školy, do potravín, a to najmä podľa toho, ktoré významné orientačné body sú na „mojej“ ceste dôležité (autobusová zastávka, novinový stánok či stánok s občerstvením). Náš spolužiak či kolega má podobne svoju „vlastnú“ mapu cesty do práce či do školy s orientačnými bodmi, ktoré sú dôležité preňho. Naše mysle schematizujú a zjednodušujú realitu. Utvárame si pomocné osobné mentálne modely, ktoré sú individuálne a jedinečné, teda nie sú všeobecne spoločne objektívne akceptované. Naopak, konvenčné mentálne modely sú tie, ktoré spoločne prijímame a komunikujeme s inými členmi toho istého spoločenstva. Ide o externalizované mentálne modely, ktoré našli svoj výraz v spoločensky prijímaných zvyklostiach, ustanoveniach či inštitúciách a ktoré sú zároveň internalizované jednotlivcami. Jednoduchými príkladmi sú konvenčné gestá (japonské úklony, západné potrasenie rukou či priateľské objatie), ktoré sú modelmi situácií pri medzilľudskom stretnutí, pri vstupe do miestnosti, na návšteve a pod. „Ich pretrvávajúca existencia je kontingentná, sformovaná prostredníctvom nekonečných spoločenských výmen. Aby v komunite získali motivačnú silu, musia byť každú generáciu tieto modely stále znovu vpisované do myslí

svojich členov. Takto sa konvenčné modely stávajú osobným kognitívnym zdrojom pre jednotlivcov“ (Shore, 1996, s. 47). Hlavný rozdiel medzi osobnými a konvenčnými modelmi spočíva v tom, že internalizácia kultúrnych modelov má ťažisko v spoločenskom tlaku či spoločensky „vynútených“ skúsenostiach (pravidlá cestnej premávky, spoločensky prijateľný spôsob oblečenia a pod.). Silu tohto tlaku môže ktokoľvek ľahko otestovať: stačí napríklad prísť prednášať na vedeckú konferenciu v teplákoch alebo v svadobných šatách. Iste, vzťahy medzi osobnými a konvenčnými modelmi sú veľmi jemné a prieniky a prekrytia početné. A ako uvidíme neskôr, nezriedka dochádza ku konfliktom osobných a konvenčných modelov.

Ďalšiu zásadnú dištinkciu, ktorú autor požaduje brať do úvahy, je rozlíšenie medzi dvoma druhmi samotných kultúrnych modelov, a to medzi **zriadenými** (verejné, objektívne pozorovateľné sociálne inštitúcie a ustanovizne, rituály, mýty, príslovia) a **mentálnymi kultúrnymi modelmi** (kognitívne reprezentácie týchto inštitúcií uchope-
pené a spracované v mysli jednotlivca, zohľadňujúc aj vklad jeho jedinečných skúseností a daností). Iným rozlíšením je rozdiel medzi **modelmi konkrétneho účelu** a abstraktnými **fundačnými schémami**, ktoré zakladajú, organizujú a dávajú spoločnú formu a orientáciu ostatným kultúrnym modelom. Napríklad u Samoáncov možno identifikovať základnú fundačnú schému „centrum – periféria“, na ktorej stoja konkrétne výrazy mnohých kultúrnych oblastí samoánskeho života (štýl tanca, organizácia dediny a iné). Ďalšie rozlíšenie je založené na dvoch možných perspektívach, ktoré možno zaujať: tzv. **model pozorovateľa** sa vyznačuje náležitým odstupom, abstraktným, kategorickým a kategorizujúcim prístupom ku skúsenosti, ktorá je organizovaná do podoby neutrálnej štruktúry. **Model účinkujúceho** môže byť, naopak, veľmi živý, dynamický a skúsenostne zaangažovaný. Shore ďalej uvádza diferenciaciu typológií modelov podľa typov štruktúry a podľa typov funkcií. Najvýznamnejším **štrukturálnym delením** je rozlíšenie medzi **lingvistickými** modelmi (napr. jazykové scenáre istých modelových situácií; výrokové kultúrne modely ako napr. *Desatoro* v židokresťanskej

tradícií; lexikálne modely, kam patria taxonómie, slovníky a zoznamy; verbálne formulky ako príslovia, modlitby, tradičné príbehy a i.) a **ne-lingvistickými** modelmi (napr. obrazové schémy, ktoré sa zväčša vzťahujú na somatickú skúsenosť v priestore; súbor štylizovaných činností a gest; vizuálne obrazové modely, kam možno radiť ikonografické modely ako kultúrne charakteristické maľby či ornamenty a tiež farebnú symboliku danej kultúry). Napokon, **funkčná typológia** kultúrnych modelov obsahuje **orientačné modely** (napr. modely priestorovej orientácie ako mapy a navigačné systémy, časové modely ako lineárny a cyklický model času, modely sociálnej orientácie, napr. modely rozdelenia práce a spoločenských tried), **výrazové či konceptuálne modely** (napr. klasifikácie – lexikálne taxonómie príbuzenstva, fauny, flóry, chorôb, jedla; vzory – exemplárne udalosti, príklady hrdinov, svätcov a zloduchov) a **modely riešenia úloh** (napr. schémy, recepty, zoznamy, modely presvedčania – prosba, hrubá sila, racionálna argumentácia, slzy, magické praktiky alebo mnemonické pomôcky).

B. Shore vo svojej knihe *Kultúra v mysli* (1996) rozpracúva svoj vlastný antropologický prístup k fenoménu kultúry a nazýva ho „etnografický pohľad na myseľ“. „Etnografickú myseľ“ chápe ako charakteristickú črtu ľudskej bytosti vôbec. Obhajuje význam kognitívno-antropologického výskumu mentálnych a kultúrnych modelov, usiluje sa zohľadňovať dôležitú úlohu kultúrnych reprezentácií a hlboký vplyv, ktorý znamenajú kultúrne modely pre náš mentálny, individuálny i spoločenský život. „Etnografická myseľ, ktorá je pri svojom fungovaní priamo závislá od vonkajších modelov a oportunisticky kreatívna pri produkcii týchto modelov, je podstatným znakom kultúru plodiaceho a zmysel tvoriaceho primáta“ (Shore, 1996, s. 380).

Odporúčaná literatúra

BENNARDO, G., KRONENFELD, D. B.: Types of Collective Representations: Cognition, Mental Architecture, and Cultural Knowledge. In: *A Companion to Cognitive Anthropology*.

Blackwell Publishing, 2011. KRONENFELD, D. B., BENNARDO, G., DE MUNCK, V. C., FISCHER, M. D.: *A Companion to Cognitive Anthropology*. Blackwell Publishing, 2011, s. 82 – 101.

SHORE, B.: *Culture in Mind. Cognition, Culture, and Problem of Meaning*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

4. Jednota a diferencia v perspektíve kultúry

kultúrna rôznorodosť – kultúrny relativizmus – psychologický univerzalizmus – etnocentrizmus – alternatívne a kolidujúce modely

4.1 Psychická jednota ľudstva

Problematika, ktorú predstavíme v tejto kapitole, je nám v istej podobe dobre známa z každodenného života. Pri sledovaní správ alebo po návrate z ciest si neraz pomyslíme: „ľudia sú všade rovnakí“. Rovnako horlivo sa v prípade potreby vieme obhajovať svojou jedinečnosťou a inakosťou: „som iný, urobím to inak“ alebo „ja to vidím inak.“ Bežne prijímame takéto protikladné výpovede ako neprotirečivú súčasť jednej a tej istej skutočnosti. Ľudské myslenie už dávno znepokojuje pojmový rébus **jednota a diferencia**. Aký je medzi nimi vzťah? Možno ich myslieť súčasne? Ako pri ich uvažovaní neskĺzuť do nezmieriteľných protikladných pozícií a udržať ich vzájomné napätie? Ide skutočne o alternatívy, medzi ktorými nejstuuje vzájomná interakcia? Je osvietená idea univerzálnej racionality v nezmieriteľnej opozícii voči postmodernej pluralite diskurzov? Je *druhý* skutočne iba „lévinasovský“ iný, vzdialený a nedosiadnuteľný alebo je aj mojím blížnym, s ktorým ma spája blízke puto, spoločný pohľad na život, spoločné záujmy či nežné city?

Na pôde kultúrnej antropológie sa problém ukazuje obzvlášť výrazne. Pred nezrozumiteľnou inakosťou cudzinca, člena cudzej, nepoznanej kultúry nadobúda problém jednoty a rôznosti celkom konkrétne, živú podobu a nesie významné dôsledky. Niet pochyb o tom,

že rozdielnosť sa tu zakúša vo svojej radikálnosti. Nie náhodou sa v učebniciach kultúrnej antropológie štandarde objavuje heslo **kultúrny šok**. Kultúrny šok definuje V. Soukup ako psychický i sociálny „otras spôsobený prekvapivým, nečakaným alebo neuveriteľným zistením, ktoré bolo vyvolané bezprostredným kontaktom jednotlivca, sociálnej skupiny alebo celej spoločnosti s cudzou, neznámou, doteraz neinteriorizovanou kultúrou“ (Soukup, 1994, s. 93). S naznačenou problematikou sa viaže emócie budiaca diskusia o kultúrnom či etickom relativizme. V súčasnosti sa mnohí antropológovia prikláňajú k názoru, že debata o kultúrnej diverzite a psychickej jednote ľudstva vôbec nie je tak jednoznačne uchopiteľná a nevystačí si s jednostrannými riešeniami. Súčasné kognitívne výskumy mysle, mentálnych procesov, kultúrnych modelov a vzájomnej interakcie mysle a vonkajšieho prostredia podporujú tieto intuície. F. Boas, ktorý sa tradične uvádza ako otec kultúrneho relativizmu, veľký obhajca jedinečnosti kultúrnych foriem života, píše o svojej antropologickej a ľudskej skúsenosti: „Po dlhom a dôvernom styku s Eskimákmi odchádzal som od mojich arktických priateľov s pocitom smútku a ľútosťi.“ A pokračuje: „Videl som, že sa tešili zo života, a ťažkého života, tak ako my; že aj pre nich je príroda nádherná; že city priateľstva korenia aj v eskimáckom srdci; že, hoci je charakter ich života taký drsný v porovnaní s civilizovaným životom, Eskimák je človek ako sme my; že jeho pocity, jeho schopnosti a jeho nedokonalosti sa zakladajú na ľudskej prirodzenosti, ako sú naše“ (cit. Shore, 1996, s. 19).

Princíp psychickej jednoty ľudstva sa pokladá za klasickú antropológickú dogmu. Predpoklad, že ľudská povaha je približne rovnaká, a to bez ohľadu na kultúrno-historický kontext, stál v pozadí antropológických výskumov od ich počiatku. Vrodené vlastnosti ľudí a možnosti rozvinutia ich schopností sú spoločné všetkým ľuďom. **Psychologický univerzalizmus**, odvodený od osvietenскеj idey univerzálnej racionality, sa stal základnou antropológickou axiómou a podmienkou možnosti komparatívnych metód etnologických výskumov. Aktuálnejším slovníkom: ideu psychickej jednoty možno predstaviť ako metaforu spoločného hardwaru.

Presvedčenie o fundamentálnej jednote mysle, o tom, že zákonitosti ľudského myslenia sú jednotné pre celé ľudstvo, našlo svoju podporu aj pri stretnutí sa s koncepciou evolúcie. Videli sme, že s prijatím teórie evolúcie sa v antropológii počítalo s predpokladom kulturnoevolučného vývoja. Rozdielnosť kultúr, s ktorou boli pri svojich výskumoch antropológovia konfrontovaní, sa vysvetľovala ako **rozdiel v stupni vývoja**, nie ako rozdiel podstatný. Už zakladateľ antropológie **E. B. Tylor** bol presvedčený o tom, že napriek rozličným variáciám kultúr funguje ľudská myseľ u všetkých ľudí v princípe rovnako. Za mnohostou kultúrnych variácií nachádzal „**univerzálne vlastnosti ľudskej mysle**“ (Kanovský, 2004, s. 22). Viktoriánska antropológia teda problém jednota/rozmanitosť vyriešila prijatím myšlienky evolúcie a tradičný esencialistický pohľad na ľudskú prirodzenosť dokázala udržať. Dôležitým zástancam myšlienky psychologickej jednoty ľudstva bol aj ďalší významný britský antropológ **James George Frazer** (1854 – 1941).

Odporúčaná literatúra

ERIKSEN, T. H.: *Sociální a kulturní antropologie*. Praha: Portál, 2008.
LÉVY-STRAUSS, C.: *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.
KANOVSKÝ, M.: *Kulturná a sociálna antropológia. Osobnosti a teórie*. Bratislava: Chronos, 2004, s. 13 – 41.

4.2 Obhajoba rôznosti a „romantická vzbura“

Franz Boas (1858 – 1942) predstavu jednotnej mysle ľudstva významne problematizuje. Voči univerzalizmu je nedôverčivý, voči rasovým teóriám nepriateľský. Jednotlivé kultúry majú svoj vlastný jedinečný smer dejinného vývoja, nemožno ich hodnotiť jediným univerzálnym meradlom. Spomenuli sme, že Boas neprijímal nekriticky myšlienku unilineárneho evolucionizmu. Ako otec „historického partikularizmu“ zdôrazňuje jedinečnosť každej kultúry, ktorá je daná jej svojbytným historickým vývojom. Neznamená to, žeby

Boas neuznával očividný pokrok ľudských kultúr – ekonomický, technický alebo intelektuálny. Avšak zároveň rovnako vážne tvrdí, že klasifikácie v rozličných kultúrach sú založené na fundamentálne rozdielnych princípoch. Boas jednoznačne odmieta takú predstavu psychickej jednoty ľudstva, ktorá by znamenala, že jednotné štruktúry mysle by nútili každého myslieť, vnímať či vyjadrovať sa presne určeným spôsobom, a to nezávisle od jedinečných kultúrno-historických podmienok. V týchto súvislostiach tvrdí, že sa nedá dokázať, že by podobné mytologické obrazy vyskytujúce sa v mytológiách rôznych kultúr boli výlučným dôsledkom jednotnej podoby mentálnych procesov. Naopak, výskumy mnohokrát ukázali, že podobnosti v mytológiách sú spôsobené skôr difúziou kultúrnych prvkov a vplyvom podobných kultúrnych a prírodných podmienok. Napriek tomu sa mu darí zladať požiadavky evolučného vývoja a zároveň obhájiť jedinečnosť kultúrnych fenoménov: F. Boas prichádza s významnou dištinkciou medzi **svojbytnými kultúrnymi tradíciami** a univerzálnou **mentálnou výbavou**. Bohatá mnohorakosť ľudských kultúrnych životných foriem má primárne kultúrny pôvod. Toto rozlíšenie pomohlo Boasovi nevyklúčiť predstavu základnej jednoty ľudstva a pritom obhajovať svojbytnosť kultúrnych či rasových variácií (aj v mentálnej oblasti).

Kultúrny relativizmus sa v Spojených štátoch začína rozširovať v 60. rokoch dvadsiateho storočia najmä pod názvom symbolická alebo interpretačná antropológia. Mezi najvýznamnejších predstaviteľov kultúrneho relativizmu patrí **Clifford Geertz**, avšak spája sa s mnohými ďalšími významnými osobnosťami (Lévy-Bruhl, Margaret Meadová, Gregory Bateson, Ruth Benedictová a ďalší). Krajnú pozíciu kultúrneho relativizmu si predstavíme na koncepcii tzv. **kognitívneho romantizmu**, ktorá sa spája najmä s menom **Richard Shweder**. Shweder upozorňuje na to, že osvietená idea univerzálnej ľudskej prirodzenosti a univerzálnej racionality nie je kompatibilná s antropologickým štúdiom variability ľudských životných prejavov. Hovorí preto o „romantickej rebélii antropológov“, ktorí si túto skutočnosť dobre uvedomili priamou konfrontáciou

s radikálne odlišnými kultúrnymi životnými formami (Schweder, 1984). Poukazuje na jestvujúce napätie medzi dvoma pohľadmi, ktoré panuje v antropológii od jej vzniku: raz sa o kultúrnej antropológii hovorí ako o všeobecnom štúdiu „kultúry“, inokedy sa zdôrazňuje, že antropológia je partikularistickou interpretáciou „kultúr“. Tvrdí, že klasický kultúrny relativizmus nie je nijak zlučiteľný s univerzalizmom, ale ani s vývojovou koncepciou v rôznych podobách (Tylor, Horton, Piaget). R. Shweder stojí na strane obhajoby antropologického štúdia psychickej diverzity. Obhajuje prístup, ktorý nazýva **kultúrna psychológia** (Schweder, 1989). Predmetom jej skúmania majú byť jednotlivé „intencionálne svety“ ľudskej činnosti a myseľ chápaná v perspektíve kontingentného vzťahu medzi mozgom a vonkajším svetom. „Kultúrna psychológia je štúdiom toho, ako kultúrne tradície a sociálne praktiky regulujú, vyjadrujú a transformujú ľudskú psyché“ (Schweder, 1991). R. Shweder zdôrazňuje **neracionálnosť** a **kontingentnosť kultúrneho poznania**. Píše, že byť antropologickým romantikom znamená byť **antinormatívny**. „Znamená to byť podozrievaný voči pojmu 'pokrok'. Nehovoríme, že romantik je anarchista – jasne jestvujú pravidlá pre akúkoľvek hru a každý 'rámec' má svoje vlastné vnútorné normy... Romantický antinormatívny náhľad je taký, že nejestvujú normy hodné univerzálneho rešpektu, ktoré by diktovali, čo si myslieť, alebo ako sa správať“ (Schweder, 1984, s. 47). Shwederovo úsilie smeruje k obhajobe **rovnosti** rozličných chápaní sveta, rozličných „rámcov“ poznania. V intenciách radikálneho relativizmu tiež zdôrazňuje možnosť slobodného výberu medzi rozličnými (mnohokrát vzájomne nezmieriteľnými) pohľadmi, koncepciami, hodnotami a pod. Shweder rovnako ako mnohí postmoderní myslitelia revoltuje proti univerzalizmu západného videnia sveta („The West is best“), proti putám západnej logiky a vedy a usiluje sa tak oslobodiť pohľad pre slobodné videnie vlastnej vnútornej hodnoty inakosti.

Odporúčaná literatúra

BOAS, F.: *The Mind of Primitive Man*. New York: Free Press, 1938.

KANOVSKÝ, M.: *Kultúrna a sociálna antropológia. Osobnosti a teórie*. Bratislava: Chronos, 2004, s. 42 – 58, 216 - 229.

SHORE, B.: *Culture in Mind. Cognition, Culture, and Problem of Meaning*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

4.3 Univerzalizmus verus relativizmus?

Zjavne paradoxne je myšlienka psychickej jednoty ľudstva základom aj kameňom úrazu antropológie. Ako chápať mnohosť a mnohotvárnosť jedinečných kultúr? Ako vysvetliť výrazné kultúrne odlišnosti? Ako zladit' všeobecné a zvláštne, univerzálne a jedinečné? Antropológia tvrdí, že práve ohromujúca mnohorakosť kultúrnych foriem je charakteristickou vlastnosťou druhu *Homo sapiens*. Na druhej strane neustále počíta so základnou univerzálnou základňou, bez ktorej by nahliadanie odlišného *ako odlišného* nebolo možné. Ide o skutočný rozpor alebo o vec posunutia dôrazu? Iste, kultúrny relativizmus, ktorý sa tradične stavia do opozície voči etnocentrizmu, plným právom obhajuje svojbytnosť životných foriem a zdôrazňuje neligitimnosť ich výlučného uchopovania na základe „univerzálnych“ (teda západných) kritérií. Napríklad kultúry, ktoré neprikladajú žiadnu dôležitosť písmu a peniazom nemožno posudzovať podľa gramotnosti a ročného zisku (– hoci tieto sú, žiaľ, dnes čoraz vzácnejšie.) Thomas H. Eriksen ohajuje názor, že „princíp kultúrneho relativizmu v antropológii je metodologický“ (Eriksen, 2008, s. 18). Kultúrny relativizmus je nesporný **teoretický a metodologický predpoklad** nášho prístupu ku kultúrnej inakosti. Je metodologicky nevyhnutný na to, aby sme špecifické kultúrne fenomény mohli nestrannne skúmať a porozumieť bez predsudkov, teda bez toho, aby sme odlišné životné formy zatažovali svojou vlastnou podobou a morálnymi kritériami. Avšak žiaden antropológ nestojí vo vzduchoprázdne a dôsledný relativizmus v praxi je

nemožný (nihilizmus, absolútna rovnoprávnosť hodnôt a predstáv, nemožnosť solídneho ukotvenia morálky, práva, sociálneho zriadenia a pod). „Mnohí antropológovia sú vo svojej každodennej práci bezúhonní kultúrni relativisti, kým vo svojom súkromnom živote majú jednoznačnú a často i dogmatickú predstavu o tom, čo je správne a čo zlé. Súčasné debaty o právach menšín a o multikulturalizme v západných spoločnostiach svedčia o potrebe antropológických poznatkov a o nemožnosti nájsť jednoduché riešenie týchto zložitých problémov“ (Eriksen, 2008, s. 18). Eriksen tiež upozorňuje na fakt, že aj klasické línie kultúrnej antropológie, ktoré zdôrazňujú kultúrny relativizmus, stoja implicitne na pevnom („univerzálnom“) základe. Bez tichej pozície spoločnej „základné“, bez uplatňovania istých (všeobecne platných) hodnotiacich kritérií by nebolo možné kultúry navzájom porovnávať a nachádzať ich špecifiká. T. Eriksen je presvedčený o tom, že podobnosť a odlišnosť, jednota a diferenciacia, nemusia stáť proti sebe ako vylučujúce sa alternatívy.

Spomeňme si na dosah najvýznamnejšej lingvistickej teórie druhej polovice 20. storočia, Chomského generatívnej gramatiky, na hľadanie a nachádzanie stabilných štruktúr a foriem kultúrneho zmyslu, na objavovanie univerzálnych platných princípov a „univerzálií“ odkrývajúcich sa medzikultúrnou komparáciou. Jedna z najvýznamnejších osobností súčasnej antropológie, **Lévi-Strauss** (1908 – 2009), vo svojom úsilí o vyvrátenie názoru, že jestvuje predlogický, primitívny spôsob myslenia odhaľuje univerzálne princípy, na ktorých spočíva myslenie a symbolizmus. Myslel „divocha“ má rovnakú štruktúru ako tzv. „civilizovaná“ myseľ. Základné kognitívne procesy a organizačné princípy myslenia sú rovnaké tak pri modernej ako pri pred-modernej mentalite – napr. tvorba metafor a metonymií či myslenie na základe tzv. binárnych opozícií. Napriek tomu poukazuje na rozdielnosť podôb či spôsobov myslenia, keď rozlišuje medzi myslením technickým a abstraktným (v súvislosti s používaním písma a číslíc) a myslením tvorivým, asociatívnym, „hravým“, konkrétnym (Lévy-Strauss, 1966). Videli sme, že aj **kognitívna antropológia** predpokladá a hľadá „univerzálne“

v ľudskej myslí, v jej základných štruktúrach a funkciách a opäť tak zameriava pozornosť antropológie na univerzálne aspekty kultúrne diferencovaného ľudstva.

Dôležitým argumentom v diskusii sa stala variabilita vnútri kultúr. Ukazuje sa, že jednotlivé kultúrne skupiny nie sú také súdržné a homogénne, ako im to mnoho ráz antropológovia pripisovali. Čoraz viac sa množia etnografické svedectvá o tom, že veľká rozmanitosť vládne i vnútri málo početných spoločenstiev (Barth, 1975; Barth, 1993; Clifford, Marcus, 1986). Klasická antropológická predstava o vnútorne kompaktných kultúrnych celkoch sa tak značne sproblematizovala. Sen o jednoliatych a vzájomne ukázkovo kontrastujúcich odlišných spoločnostiach sa ukázal ako fikcia. Kultúra a kultúrne spoločenstvá v perspektíve jednoty i diferencie sa v realite ukazujú byť omnoho zložitejším fenoménom, ktorý nemožno odbyť jednoduchým zaujatím jednostrannej pozície. Problematika si vyžaduje celistvejší, jemnejší a trpezivejší pohľad.

Koreň problému siaha až k fundamentálnym otázkam o povahe mysle, kultúry a ich vzájomného vzťahu. Bradd Shore na margo Shwederovej koncepcie hovorí, že Shweder predkladá mylnú dichotómiu. Navrhuje premyslieť „tretiu cestu“ a nahradiť Shwederovu „arbitrárnosť a kontingentnosť“ kultúrnych fenoménov za „konvenčnosť“, ktorá podľa neho spočíva v samom ich jadre. Napríklad kašeľ alebo kýchnutie sú biologické fenomény, ktoré sa zároveň viažu s mnohorakými konvenčnými kultúrnymi zvyklosťami (spôsob zakrytia úst, zadržania kašľa, zdvorilostné upozorňujúce odkašľanie si a pod.). Konvencie sú ľudské výtvyry a na ich význam pri riešení zložitých otázok kultúry nemožno zabúdať. Konvencie nikdy nie sú celkom ľubovoľné a arbitrárne, takpovediac ničím nemotivované. Kultúrne fakty do veľkej miery sú vecou konvencií, teda zároveň nemožno hovoriť o klasickom univerzalizme v osvietenskom zmysle. B. Shore prízvukuje, že tvrdiť, že myseľ je len *podstatne* uniformná alebo len *podstatne* variabilná, je scestné. Verí, že myseľ je akýmsi priesečníkom medzi mozgom a vonkajšími kultúrnymi modelmi. Podľa neho bude v týchto súvislostiach nevyhnutné

porozumieť a dôsledne popísať interakcie mozog – kultúra. B. Shore argumentuje za rovnaké mentálne kognitívne procesy pri konštrukcii zmyslu, ktoré sú v interakcii s prostredím tiež zodpovedné za rozličné kultúrne manifestácie. Treba zohľadňovať tak „centrálny operačný systém“, hardware, ako i jeho rozličné programy, pričom obidve časti sú pre náležité fungovanie systému rovnako nevyhnutné. Cestou z bludiska starého sporu univerzalizmu a relativizmu je teda pre B. Shore porozumenie interakcie vonkajších modelov a ich kognitívnych vlastností a špecifickej mozgovej činnosti (Shore, 1996, s. 39 – 40).

Odporúčaná literatúra

LÉVY-STRAUSS, C.: *Antropologie a problémy moderního světa*. Praha: Karolinum, 2012.
SHORE, B.: *Culture in Mind. Cognition, Culture, and Problem of Meaning*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

4.4 Variabilita vnútri kultúry: alternatívne a kolidujúce modely

Shore upozorňuje na veľkú mieru variability vnútri „kompaktných“ kultúrnych celkov. Na základe svojho výskumného pobytu u poly-nézskych Samoáncov referuje nielen o viacerých **alternatívnych** kultúrnych modeloch, ale priamo o **kolidujúcich**, navzájom si odporujúcich modeloch. Kultúrne modely môžu prísť do problematického vzťahu k životnej skúsenosti jednotlivca. Tzv. kolízie kultúrnych modelov neraz nútia jednotlivca k bolestivému výberu medzi nimi. Inokedy kultúrne modely kolidujú s hlbokými ľudskými potrebami a túžbami (pokojne ich nazvime „univerzálnymi“). Práve tieto prípady, ako hovorí autor, **relativizujú relativitu** (v jej vyhrotenej romantickej podobe). „Ak sú kultúrne modely argumentom antropológov pri relativizovaní ľudskej skúsenosti, potom rozpoltenosť a úzkosť, ktoré vznikajú pri vzájomne nezlučiteľných modeloch, majú za následok relativizovanie tejto relativity. Takáto rozporuplná skúsenosť

nás núti uznať, že kultúrne modely pre ľudí nekonštruujú realitu, iba *verejne artikulovateľnú* časť reality“ (Shore, 1996, s. 285).

Pri alternatívnych modeloch sa možno zväčša vyhnúť vážnejšiemu konfliktu tým, že sa vnímajú v rozličných kontextoch spoločenskej reality. Pri kolidujúcich modeloch ide o skutočné etické dilemy a kolízie hodnôt. Medzi hodnotami a etickými normami teda nepanuje iba interkultúrna variabilita, hoci tá bola antropológmi najviac zdôrazňovaná a doložená za pomoci zvýraznenia maximálneho kontrastu porovnávaných modelov či hodnôt. Rovnako významná je **intrakultúrna variabilita**. Dôkazom toho je, že jestvujú intrakultúrne kolízie modelov (a hodnôt) aj v individuálnych životoch jednotlivcov. Pri nich sa napríklad ukazuje, že rozmer hodnôt a mravov znamená v skutočnosti oveľa viac než len automatickú aktualizáciu príslušného kultúrneho modelu. Intrakultúrna variabilita odкрýva skryté vnútorné boje jednotlivcov za hodnoty, poukazuje na súboje hodnôt či osobné dilemy, ktoré sú neraz spojené so zápasom o individuálnu i spoločenskú identitu.

Jedným z mnohých príkladov kolízie kultúrnych modelov je príbeh synovskej oddanosti a rodinnej cti. Syn zavraždeného dedinského vodcu sa zmieta medzi ideálom harmónie, odpustenia a milosrdenstva a čestnou synovskou povinnosťou pomstiť smrť svojho otca smrťou. Obidva možné modely sú v samoánskej kultúre rovnako významné, ich pôsobenie rovnako silné, obidva sú legitímnymi etickými samoánskymi hodnotami. B. Shore konštatuje, že syn zavraždeného sa po úzkostnom boji odhodlal spraviť jednoducho to, čo cítil – otca pomstil. Shore ukazuje na ďalších príkladoch, že etický diskurz tejto kultúry zahŕňa mnohé protichodné ideály a hodnoty. Spomenieme ešte príbeh samoánskej matky, ktorá sa z podriadenosti tradícii vzdala svojho dieťaťa a následne trpela úzkosťami a depresiami. Je zvykom, že Samoánci na upevnenie vzájomných vzťahov medzi rodinami či z iných sociálno-politických dôvodov dávajú svoje deti vychovávať a živiť do inej rodiny. Tento zvyk sa zároveň spája so samoánskou ideou „alofa“ (láska, empatia). Americký psychiater pôsiaci v oblasti uvádza, že veľmi

častým problémom, s ktorým sa stretáva, je práve ubíjajúci pocit viny a smútenie za dieťaťom, ktorého sa matky vzdali z konvenčných dôvodov. Shore komentuje, že ide o jasné potvrdenie toho, že kultúrne modely nepôsobia v žiadnom psychologickom či sociálnom vákuu a môžu priamo kolidovať s hlbšími osobnými túžbami a prirodzenými hnutiami jednotlivca, akým je i prirodzené a „univerzálne“ puto matky a dieťaťa. Skutočný život kdekoľvek na svete sa nevyhne dilemám a ambivalentnosti hodnôt, nesúlalom jedinca a spoločnosti. Skvosty svetovej literatúry, mýty a príbehy sú toho dávnym svedkom. Etické diskurzy každej kultúry v sebe nesú aj súperiace hodnoty, istú mieru relativity a úzkosť „Sofinej voľby“. Shore komentuje, že kultúry členom spoločnosti poskytujú organizačné štruktúry pre vnímanie morálne nabitých situácií, akési „rétorické stratégie“, štandardizované a kultúrne prijateľné formulácie a výrazy (kultúrne modely). Znamená to, že len **verejný výraz** etického systému sa môže zdať ako jednoliaty, stabilný a súdržný. Inak je to pri osobnom prežívaní jednotlivca.

Kniha *Kultúra v mysli* sa vyznačuje úsilím o umiernený pohľad, ktorý sa vyhýba extrémne „romantickým“ či „osvietenským“ pozíciám. Bradd Shore za pomoci konkrétnych etnografických údajov dokazuje, že mnohé dichotómie a nezmieriteľné teoretické proti-pozície, na ktoré sa v kulturnoantropologických výskumoch bežne poukazuje, sú mylné a fiktívne (napr. objektívna materiálna kultúra vs. kultúra v mysli, psychická jednota ľudstva vs. psychická rôznorodosť, relativizmus vs. univerzalizmus, morálny absolutizmus verzus radikálny morálny relativizmus a nihilizmus atď.). Sám sa na základe spojenia kulturnoantropologických a kognitívnych výskumov usiluje o ich zmierenie (Shore, 1996, s. 286).

Odporúčaná literatúra

- BARTH, E.: An Anthropology of Knowledge. In: *Current Anthropology*, 43 (1), s. 1 – 18, 2002.
- SHORE, B.: *Culture in Mind. Cognition, Culture, and Problem of Meaning*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Bibliografia

- ATRAN, S.: The Nature of Folk-Botanical Life Forms. In: *American Anthropologist*. 87:2, 1985, s. 298 – 315.
- BARTH, E.: An Anthropology of Knowledge. In: *Current Anthropology*, 43(1), s. 1 – 18, 2002.
- BARTH, E.: *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*. Oslo: Universitetsforlaget, 1975.
- BARTH, E.: *Balinese worlds*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- BEDNÁRIKOVÁ, M.: *Kognitívna lingvistika*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity, 2013.
- BERLIN, B.: *Ethnobiological Classification*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- BERLIN, B., KAY, P.: *Basic Color Terms*. Berkeley, University of California Press, 1969.
- BLOCH, M.: *How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy*. Oxford: Westview Press, 1998.
- BLOUNT, B. G.: History of Cognitive Anthropology. In: KRONENFELD, D. B., BLOUNT, B. G.: *Keywords, Cultural Models, and Representation of Knowledge: A Case Study from the Georgia Coast (USA)*. Occasional Publication no. 3 Athens: Coastal Anthropology Resources Laboratory, Department of Anthropology, University of Georgia, 2002.
- BOAS, F.: *The Mind of Primitive Man*. New York: Free Press, 1938.
- BROWN, C.: Folk Botanical Life-Forms: Their Universality and Growth. In: *American Anthropologist* 79, 1977, s. 317 – 342.
- BROWN, C.: Folk Zoological Life-Forms: Their Universality and Growth. In: *American Anthropologist* 81, 1979, s. 791 – 817.
- BUŽEKOVÁ, T.: *Nepriateľ zvnútra*. Bratislava: Veda, 2009.
- BUŽEKOVÁ, T.: *Vybrané smery antropológie I*. Bratislava: Stimul, Katedra etnológie a kultúrnej antropológie UK, 2012.
- CARRITHERS, M.: Is Anthropology Art or Science? In: *Current Anthropology*, 31(3), 1990, s. 263 – 282.
- CARROLL, J. B.(ed.): *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 1956.

- CASSIRER, E.: *Esej o člověku*. Bratislava: Pravda, 1977.
- CASSIRER, E.: *Filozofia symbolických foriem*. Praha: Oikoymenh, 1996.
- CLIFFORD, J., MARCUS, G. (eds.): *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- COLBY, B. N.: Cognitive Anthropology. In: LEVINSON, D., EMBER, M. (eds.): *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. New York: Henry Holt and Company, s. 209 – 215.
- CORETH, E.: *Co je člověk?* Praha: Zvon, 1994.
- ČERNÝ, M.: *Homo loquens: Vybrané kapitoly z lingvistické antropologie*. Ostrava: Ostravská univerzita, 2009.
- D'ANDRADE, R. G., STRAUSS, C. (eds.): *Human Motives and Cultural Models*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- D'ANDRADE, R. G.: Cultural Cognition. In: POSNER, I. M. (ed.): *Foundations of Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT Press, s. 795 – 830.
- D'ANDRADE, R. G.: *The development of cognitive anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- DÉMUTH, A.: *Čo je farba?* Bratislava: Iris, 2005.
- DÉMUTH, A.: *Teórie percepcie*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity, 2013.
- ERIKSEN, T. H.: *Sociální a kulturní antropologie*. Praha: Portál, 2008.
- FISHER, M., KRONENFELD, D.B.: Simulation (and Modeling). In: KRONENFELD, D. B., BENNARDO, G., DE MUNCK, V. C., FISCHER, M. D.: *A Companion to Cognitive Anthropology*. Blackwell Publishing, 2011, s. 61 – 81.
- FRAKE, CH. O.: The Ethnographic Study of Cognitive Systems. In: *Anthropology and Human Behaviour*. Washington, DC: Society of Washington, 1962.
- FRAKE, CH. O.: The Ethnographic Study of Cognitive Systems. In: TYLER, S. (ed.): *Cognitive Anthropology*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1969. s. 28 – 41.
- FRAKE, CH. O.: *Language and Cultural Description*. Stanford: Stanford University press, 1980, s. 41 – 42.
- GÁLIKOVÁ, S.: *Psyché – od animálnych duchov k neurotransmitterom*. Bratislava: Veda, 2007.
- GÁLIKOVÁ, S.: *Úvod do kognitívnej vedy*. Trnava: FFTU, 2009.
- GARDNER, H.: *The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution*. New York: Basic Books, 1985.
- GEERTZ, C.: *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic, 1973.
- GEERTZ, C.: The impact of the concept of culture on the concept of man. In: *Interpretation on Cultures*, New York: Basic Books, 1973, s. 45 – 46.
- GEHLEN, A.: *Duch ve světe techniky*. Praha: Svoboda, 1972, s. 29 – 47.
- GEHLEN, A.: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Berlin: Junker und Dünnhaupt, 1940.
- GOODENOUGH, W.: Componential Analysis and the Study of Meaning. In: *Language* 32, 1956, s. 195 – 216.
- GOODENOUGH, W.: Cultural Anthropology and linguistics. In: *Report of the Seventh Annual Round Table on Linguistics and Language Study*. Washington DC: Georgetown University, 1957, s. 167.
- GREENBERG, J. H.: *Anthropological Linguistics: An Introduction*. New York: Random, 1968.
- HARNISH, M. R.: *Minds, Brains, Computers: An Historical Introduction to the Foundations of Cognitive Science*. Oxford: Blackwell, 2002.
- HOLLAND, D., QUINN, N. (eds.): *Cultural models in language and thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- QUINN, N.: The History of the Cultural Models School Reconsidered: A Paradigm Shift in Cognitive Anthropology. In: KRONENFELD, D. B., BENNARDO, G., DE MUNCK, V. C., FISCHER, M. D.: *A Companion to Cognitive Anthropology*. Blackwell Publishing, 2011.
- FREEMAN, D.: *Margaret Mead on Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.
- LANDMANN, M.: *Philosophische Antropologie: Menschliche Selbstdarstellung in Geschichte und Gegenwart*. Berlin, 1982.
- LAVENDA, R. H., SCHULTZ, E. A.: *Anthropology. What Does It Mean to Be Human?* Oxford: Oxford University Press, 2008.
- LÉVY-STRAUSS, C.: *Antropologie a problémy moderního světa*. Praha: Karolinum, 2012.
- LÉVY-STRAUSS, C.: *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.
- LORENZ, K.: *Odumírání lidskosti*. Praha: Mladá fronta, 1997.
- LOUNSBURY, F.: A Semantic Analysis of the Pawnee Kinship Usage. In: *Language* 32, 1956, s.158 – 194.
- KANOVSKÝ, M.: *Kultúrna a sociálna antropológia. Osobnosti a teórie*. Bratislava: Chronos, 2004.
- KANOVSKÝ, M.: *Štruktúra mýtov: štrukturálna antropológia Clauda Lévy-Straussa*. Praha: Cargo, 2001.
- KANOVSKÝ, M.: Sociálne reprezentácie – kognitívny výskumný program. In: *Filozofia*, 63(5), 2008, s. 397 – 406.
- KELLER, J.D.: The Limits of the Habitual: Shifting Paradigms for Language and Thought. In: KRONENFELD, D. B., BENNARDO, G., DE MUNCK, V. C., FISCHER, M. D.: *A Companion to Cognitive Anthropology*. Blackwell Publishing, 2011.
- KIŠOŇOVÁ, R.: *Kognícia v sociálnom kontexte*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity, 2013.
- KROEBER, A. L., KLUCKHOHN, C.: *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York: Vintage, 1952.
- KRONENFELD, D. B., BENNARDO, G., DE MUNCK, V. C., FISCHER, M. D.: *A Companion to Cognitive Anthropology*. Blackwell Publishing, 2011.

- KVASNIČKA, V.: *Vztah medzi symbolizmom a konekcionizmom v kognitívnej vede*. Dostupné online: http://www2.fiit.stuba.sk/~kvasnicka/CognitiveScience/2.prednaska/Kvasnicka_paper_Kognice2008.pdf; 12. 8.2012.
- MARCUS, G., FISCHER, M. J.: *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: Chicago University Press, 1968.
- MARTIN, L.: Esimo Words for Snow: A Case Study in the Genesis and Decay of an Anthropological Example. In: *American Psychologist* 88, 1986, s. 418 – 423.
- MEAD, M.: *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation*. New York: W. Morrow & Company, 1928.
- METZGER, D., WILLIAMS, G.: Some Procedures and Results in the Study of Native Categories: Tzeltal „Firewood“ In: *American Anthropologist* 68, 1966, s. 389 – 407.
- MURPHY, R.: *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha: Slon, 2010.
- PIKE, K.: Etic and emic standpoints for the description of behavior. In: D. C. HILDUM (ed.): *Language and thought: an enduring problem in psychology*. Princeton, NJ: D. Van Norstrand Company, 1969, s. 32 – 39.
- PLESSNER, H.: Člověk jako živá bytost. In: BLECHA, I. (ed.): *Filosofická čítanka*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2000, s. 446 – 449.
- RANDALL, R.: How tall is a Taxonomic Tree? Some Evidence of Dwarfism. In: *American Anthropologist* 3:3, s. 545 – 546.
- RAPPOPORT, R.: Desecrating the Holy Woman: Derek Freeman's Attack on Margaret Mead. In: *American Scholar*, 313(47), 1986.
- RÖD, W. - HOLZHEY, H.: *Filosofická antropologie*. In: *Filosofie 19. a 20. storočia II*. Praha: Oikoymenth, 2006, s. 287 – 322.
- SALZMANN, Z.: *Jazyk, kultura a spoločnosť*. Praha: Ústav pro etnografiu a folkloristiku AV ČR, 1997.
- SAPIR, E.: *Culture, Language and Personality*. Berkeley: University California Press, 1964.
- SCHEFFLER, H., LOUNSRUNRY, E.: *A Study in Structural Semantics: the Surlono Kinship System*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1971.
- SCHELER, M.: *Místo člověka v kosmu*. Praha: Academia, 1968.
- SCHELER, M.: *Můj filozofický pohled na svět*. Praha: Vyšehrad, 2003.
- SEILEROVÁ, B.: *Človek vo filozofickej antropológii*. Bratislava: Iris 1995.
- SHORE, B.: *Culture in Mind. Cognition, Culture, and Problem of Meaning*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- SHWEDER, R.: Anthropology's romantic rebellion against the enlightenment, or there's more to thinking than reason and evidence. In: SHWEDER, R., LEVINE, R. (eds.): *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge: England Cambridge University Press, 1984, s. 28 – 66.
- SHWEDER, A.: *Thinking through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology*. Cambridge: MA: Harvard University Press, 1991.
- SHWEDER, R.: Cultural Psychology: What is it? In: STIGLER, J., SHWEDER, R., HERDT, G. (eds.): *Cultural Psychology: The Chicago Symposia on Culture and Development*. New York: Cambridge University Press, 1989, s. 1 – 46.
- SHWEDER, R., LEVINE, R. (eds.): *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge: England Cambridge University Press, 1984, s. 28 – 66.
- SIMOVA, B., ROBERTSON, R., BEASLEY, D.: *Cognitive Anthropology*. Dostupné online: <http://anthropology.ua.edu/cultures/cultures.php?culture=Cognitive%20Anthropology>; 6.2.2012.
- SOUKUP, V.: *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum, 2005.
- SOUKUP, V.: *Sociální a kulturní antropologie*. Praha: Slon, 1994.
- SOUKUP, V.: *Teorie člověka a kultury*. Praha: Portál, 2011.
- SPERBER, D.: *Explaining Culture*. London: Blackwell, 1996.
- STERNBERG, R. J.: *Kognitivní psychologie*. Praha: Portál, 2002.
- STRAUSS, C., QUINN, N.: *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- ŠLOSIAR, J.: *Od antropologizmu k filozofickej antropológii*. Bratislava: Iris, 2002.
- TYLER, S. A. (ed.): *Cognitive Anthropology*. Holt, Rinehart and Winston, 1969.
- WALLACE, A. F. C., ATKINS, J.: The Meaning of Kinship Terms. In: *American Anthropologist* 62, 1960, s. 58 – 80.
- WASSMANN, J., KLUGE, CH., ALBRECHT, D.: The Cognitive Context of Cognitive Anthropology. In: KRONENFELD, D. B., BENNARDO, G., DE MUNCK, V. C., FISCHER, M. D.: *A Companion to Cognitive Anthropology*. Blackwell Publishing, 2011.



Mgr. Jana Trajtelová, Ph.D.

Kognitívna antropológia: Vybrané problémy

Vysokoškolská učebnica
Vydanie prvé

Recenzenti
Prof. Dr. Josef Dolista SDB, Th.D., Ph.D.
RNDr., Mgr. Tatiana Bužeková, Ph.D.

Jazyková korektúra Doc. PhDr. Juraj Hladký, Ph.D.
Grafická úprava a sadzba © Ladislav Tkáčik

fftu

Vydavateľ
Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave
Hornopotočná 23, 918 43 Trnava
filozofia@truni.sk, fff.truni.sk

© Jana Trajtelová, 2013
© Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2013
ISBN 978-80-8082-603-1