

Lidská „přirozenost“ a člověk jako „autotraumatizátor“? Několik úvah o somatizaci kulturní evoluce a lidské nesoučasné současnosti

Jan Horský

Univerzita Karlova

Fakulta humanitních studií

Pátkova 2137/5, Praha 8, 182 00, Česká republika

honza.horsky@seznam.cz

Některá „opravná“ hnutí dneška uvažují o možnosti vrátit se k původní lidské instinktivitě. Chtějí se tím vymanit ze současné kultury, kterou chápou jako člověka traumatizující. Toto úsilí je možné podrobit kritice pomocí teorie současné nesoučasnosti, teorie plastické a elastické fáze evoluce a teorie koevoluce genů a kultury. Můžeme tak stanovit „elastické synchronie“ v nás (např. pomocí teorie axiální transformace či teorie procesu civilizace), které chápeme jako ustanovené určitou somatizací kulturní evoluce, a „elastické synchronie“ vně nás, které mají povahu kulturních institucí. Napětí mezi lidskou „přirozeností“ a kulturou je tak vždy nutné interpretovat ve smyslu vzájemného působení těchto dvou druhů elastických synchronií. Koncepce „elastické synchronie“ je propojena s obecnou sémiotickou (triadické pojetí znaku) a biosémiotickou teorií. Jsou zvažovány různé způsoby dědičné fixace (somatizace) výsledků kulturního vývoje (koevoluce genů a kultury; vliv kultury na selekci genů; epigenetická fixace; vtisknutí v raných fázích postnatální ontogeneze) a způsoby jejich sociokulturní institucionalizace. Pojednávají se noetické, sociálně ontologické a individuálně psychologické důsledky takto vzniklých elastických synchronií. Je rozlišen radikální a zmírněný kulturní konstruktivismus. Autor při tom vychází z nominalistického stanoviska.

Klíčová slova: koevoluce genů a kultury, plastická a elastická fáze evoluce, lidská přirozenost, somatizace kultury, nesoučasná současnost

Úvodem

Není mým záměrem v následujícím textu jakkoli soustavně vymezovat lidskou „přirozenost“. Chci jen nabídnout několik úvah, které se této kategorie tak či onak dotknou. Tyto úvahy jsou motivovány otázkami, jež se dnes vynořují na pomezí evoluční biologie (zejména pak biosémiotiky či epigenetiky), kulturní antropologie a historickovědního pohledu na vývoj kultury. Pokusím se ukázat, že mj. právě biosémiotika nabízí příležitost k překonání (po mém soudu jen ideologicky uměle vyhocované) polarity, na kterou často poukazují někteří humanitní, kulturní či sociální vědci; totiž polaritu mezi radikálním humanitněvědním jazykovým a kulturním konstruktivismem, jenž zároveň často ústí ve striktní dějinný a kulturní relativismus, na jedné straně a na straně druhé naturalismem, který se tito sociální vědci domnívají nalézat v teoriích evolučních biologů, fyzických antropologů či kognitivních psychologů. S tímto vyostřováním protiv zčásti souvisí i představa, jež chce „opravit dějiny“, že obroda či náprava mohou spočívat v návratu k „původním instinktům“ člověka. V takové představě se někdy nynější člověk, disponující dnešními podobami lidské kultury, jeví, právě díky těmto podobám kultury, jako sebetrýznitel, sám sebe traumatizující kulturními institucemi, jichž je zároveň tvůrcem. Je tomu ale opravdu tak? Lze nalézt cestu k „původním“ instinktům?

1. „Původní“ a „přirozené“?

Rozhraní mezi *naturou* a *culturou* je velmi měkké a nelze je jednoznačně, s nárokem na ontologickou platnost, vymezit.¹ Rozlišení je více než na skutečné povaze věci patrně závislé na způsobu, jímž se na studované jevy badatelsky dotazujeme.² Je tudíž zřejmé, že je jen velmi těžké mluvit o možnosti *nalézt původní* lidskou „přirozenost“ („původní instinkty“). Jde jednak o to, k jakému *časovému horizontu* se jako k „původnímu“ budeme vracet, jednak o to, s jakou podobou fixace změn, které se mezi tímto „původním“ časovým horizontem a „dneškem“ pozorovatele odehrály. Podle toho, jak v těchto věcech rozhodneme, budeme pak odpovídat na následující otázky:

1 Stella & Havlíček (2012, s. 31–32).

2 Horský & Stella (2014).

1. Do jaké míry jsme schopni *badatelsky* – v noetické rovině viděno – interpretativně *proniknout* do „předjanyesovské niternosti“ a „předeliasovského habitu“ (oba termíny vysvětleny níže)? To, že bychom nebyli s to „proniknout“, ještě nevylučuje, že bychom projevy těchto kvalit nemohli historicky či etnograficky u jiných kultur *popisovat*.
2. Do jaké míry jsme s to *aktérsky* ve svém prožívání před tyto změny proniknout? Jak moc nás takový případný průnik bude uvádět do konfliktu s jinými prvky naší kultury či naší (biologickou a kulturní evolucí i ontogenezí ustanovené) osobnostní struktury? Moderní „zdůraznění vědomí vlastního Já“³ může vést k tomu, že na ztrátu kontroly nad ním reagujeme studem⁴ či panicky.
3. Nakolik je možnost proniknout „hlouběji“ vázána na sociální, psychické či biochemické situace, v nichž se ta která osoba nachází? Otázkou tak je, zda jsme za „běžných“, byť zároveň i „*výjimečných*“, situací, kupř. ve vztahu k porodu, jak z pozice rodičky, tak z pozice různým způsobem zasahujícího či asistujícího personálu, s to promýšlet evolučně a dějinně dávnější vrstvy, než jsou ty z doby těsně před raněnovověkými změnami.

2. Zacházení s pojmem kultury v „noetickém“ a v „ontologickém smyslu“; různá pojetí kultury

O kultuře zde přitom mluvím v ontologickém smyslu tak, jako by *skutečně byla* nebo jako by právě určitému společenstvu (lidí či organismů) šlo připisovat právě určitou kulturu tak, že by se o tomto společenstvu mohlo říci, že tuto kulturu *má*. Nejednomu antropologovi, historikovi či sociologovi se však tento postup může jevit jako nepřijatelně zjednodušující a esencionalistický. Kulturu bychom totiž měli spíše rozumět náš *teoretický koncept*, jehož pomocí vykládáme projevy příslušníků určité-

3 Simmel (1997, s. 62).

4 Tamtéž, s. 61–71.

ho společenstva. Nemůžeme totiž nikdy s jistotou vědět, zda právě námi studované společenstvo (jako celek) určitou kulturu má, nýbrž musíme *předpokládat* – abychom mohli sledované jevy interpretovat právě příslušným způsobem –, že sledované společenstvo právě určitou kulturu sdílí. Do pole bádání tím vnášíme předpoklad alespoň *minimální* míry *soudržnosti* studovaného společenstva, nutný k tomu, abychom mohli pracovně předpokládat, že uvnitř něj probíhají sémiotické procesy, ústící v (aktérské) sdílení významů. Tuto (nominalistickou) obezřetnost volí někteří badatelé proto, aby nevnášeli do studovaného sociokulturního pole (esencionalistický) předpoklad soudržnosti (sociálních) skupin, jež by měla být založena právě tím, že tyto skupiny mají své kultury. Byť tuto metodologickou opatrnost sdílím, přece zde o kultuře ryze pracovně uvažuji v ontologickém smyslu (jako, že *je*, a jako, že *ji* to které společenstvo *má*) proto a potud, že a pokud to je výkladově efektivní. Takový postup je nadto do určité míry oprávněný tehdy, přijmeme-li alespoň jako relevantní hypotézu Deelyho stanovisko, že *sémiotické vztahy jsou reálné*.⁵

„Kulturou“ se rozumí poměrně rozmanité skutečnosti. Buď jí můžeme (a) rozumět *sémiotický* (popř. i *axiologický* či *praxeologický*) *system*, jak je tomu u Cassirera a Geertze,⁶ nebo (b) soustavu *veřejných* a *mentálních reprezentací*⁷ či *metareprezentací* spojených s naší schopností mít pojmové reprezentace pojmových domén *druhých* lidí, jak je tomu u Sperbera.⁸ Z jiného hlediska viděno, lze (c) kulturu pojednat jako soustavu určitých empiricky pozorovatelných (morfologických) projevů (viz níže Clarke). Definice se shodují v tom, že kultura se šíří *sociálním učením*.

Clarke usiluje o podání soustavy „přesně definovaných základních, na sebe navazujících jednotek“⁹: *atribut* – logicky již neredukovatelná veličina; *artefakt* – množina atributů. Atributy jsou výsledkem lidské činnosti. Každý atribut je z hlediska archeologie stejně hodnotný. *Typ* „je tvořen artefakty s atributy danými polyteticky, tj. dva artefakty stejného

5 Markoš (2020), Horský (2020).

6 Cassirer (1996a), Cassirer (1996b), Geertz (2000).

7 Sperber (1996).

8 Sperber (1994).

9 Clarke (1968), Vašíček (2006, s. 36).

typu si nemusí být mnoho podobné, ale vždy existuje třetí, jim velmi podobný“. *Assemblage* (komplex) je tvořen polytetically si podobnými typy. *Kultura* je dána opakujícími se typy uvnitř jistého geografického areálu. Clarke podobně vymezuje *subkultury*, *kulturní skupiny* a *technokomplexy*. Tyto jednotky procházejí procesy ontogeneze a integrace.¹⁰ Toto pojetí kultury je vhodné pro ty analýzy, které se snaží na evoluci kultury uplatňovat vývojové modely odvozené z evoluční biologie.¹¹ Pro účely této stati je však přinejmenším vhodné, ne-li nutné, přidržovat se *sémiotického pojetí kultury* jako soustavy signifikantních symbolů, významů, idejí, pojmů, hodnot atd.,¹² tj. pojetí, které kulturu nezjednodušuje pouze na empiricky uchopitelné znaky, ale má smysl i pro „vnitřní“ kulturní „obsah“, jež však nejsou přístupné empiricky, nýbrž pouze *interpretativně*.

Pracovně zde většinou mluvím o (lidské) „kultuře“ v jednotném čísle. Prosim čtenáře o shovívavost vůči tomuto mému postupu. Je zřejmé, že z hlediska kulturní antropologie či dějin kultury by bylo vhodnější mluvit o *mnohých* a velmi *variabilních (lidských) kulturách*.

3. Nesoučasná současnost a evoluční plasticita a elasticita

Pracovně můžeme vyjít z koncepce *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*, se kterou se před časem pracovalo prvotně zejména v německém dějepisectví. Nolte,¹³ v návaznosti na Kosellecka, ji charakterizuje jako kalendářně současné působení (kulturně a sociálně) dějinných procesů s různým datem svého počátku a s odlišnou temporalitou proměnlivosti. Jinak řečeno, nesoučasnou současností (resp. současnou nesoučasností) rozumíme vzájemnou koexistenci a interakci různých entit (kulturních „obsahů“, kulturních variant a kulturních komplexů, ale i stávajících výsledků biologické evoluce) různého data vzniku a s různou dynamikou svého vývoje.

Pracovně můžeme rozlišit nesoučasnou současnost *v nás* a *vně nás*.

Koncepci nesoučasné současnosti pak dále můžeme propojit s Flegrovou teorií *zamrzlé evoluce*. Zhruba ve smyslu této teorie zde uží-

10 Vašíček (2006, s. 36).

11 Srov. např. Tureček & Havlíček (2017).

12 Geertz (2000, zejména 2. kapitola), Horský (2017).

13 Nolte (2002), v českém dějepisectví srov. zejména Vašíček (2006, s. 116–117).

vám termínů „plastické“ a „elastické“.¹⁴ Předpokládáme-li pak, že se naše psychické, kognitivní a behaviorální vlastnosti *plasticky* ustanovovaly v určitých (biologických či kulturních) *evolučně dynamičtějších* vývojových fázích, můžeme říci, že (vždy jen dočasné) výsledky této evoluce *v nás* vystupují v podobě určitých *elastických synchronií* (v nejširším slova smyslu řečeno v podobě určitých neurálních a psychických strukturací). Vůči našemu kalendářnímu „nyní“ jsou jakousi *nesoučasností v nás*.

V rámci nejrůznějších teorií biologického a kulturního vývoje člověka nalezneme ne jeden předpoklad takovýchto synchronií. Je tu kupř. koncepce „prostředí evoluční adaptovanosti“ (*Environment of evolutionary adaptedness*, též užívána zkratka EEA). Předpokládá, že všechny lidské adaptace vznikly v období pleistocénu (od 1,8 milionu let až po 8 tisíc let př. n. l.), v němž probíhala nejdelší část evoluce člověka.¹⁵ Lidé jsou tak adaptovaní na pleistocénní prostředí, ve kterém tehdy žili.¹⁶ Tato adaptovanost v nás dnes, kdy jsme vystaveni jiným tlakům nových prostředí, působí jako „nesoučasná“ elastická synchronie. Napětí mezi ní a novými prostředími ústí podle některých zastánců teorie EEA v mnohé problémy nynějšího člověka (tzv. hypotéza „velké chyby“¹⁷). Jiným příkladem je teorie „dlouhého *tripu*“ začínajícího „tvůrčí explozí“, při níž se objevilo „vědomí“ (*mind, consciousness*) či „symbolické vědomí“ moderního člověka, který s tímto vědomím zároveň uzavřel „smlouvu“.¹⁸ Stalo se tak v přechodovém období. „Z obecně historického hlediska jde o přechod od středního k mladšímu paleolitu, z antropologického hlediska o přechod od předmoderních k moderním lidem, z perspektivy vývoje lidského druhu na evropském území o vztah mezi neandertálci a lidmi aurignacienu, z hlediska výzkumu vědomí o přechod od primárního vědomí k vědomí vyššího řádu, a tím pádem od nesymbolického k symbolickému

14 Flegr (2015). Vztahy k dějinám kultury jsou argumentovány podrobněji in Horský (2016), Horský (2017). Podle této teorie procházejí (pohlavně se rozmnožující) druhy ve své evoluci (opakovaně) dvěma fázemi: fází *plastickou*, evolučně výrazně dynamičtější, v níž dochází ke *speciaci*, a fází *elastickou*, ve které se druh chová jako kus pružné gumy, odpovídá totiž na tlaky prostředí dočasnými obměnami, po pominutí těchto tlaků se však vrací do původní podoby (Flegr 2015). K problematičnosti kategorie „(selektivního) tlaku“ viz níže.

15 Např. Cosmides & Tooby (1992).

16 Rozbor a kritiku EEA srov. in Stella & Havlíček (2012, s. 34–42).

17 Její kritiku srov. Richerson & Boyd (2012, s. 275–279).

18 Lewis-Williams (2007), Lewis-Williams & Pearce (2008).

chování. A konečně z hlediska sociologického se jedná o proměnu prvotní, víceméně rovnostářské tlupy na hierarchizovaný a organizovaný kmen...¹⁹ Ono „vědomí vyššího řádu“ či „symbolické vědomí“²⁰ v pojetí Lewis-Williamse je vlastně elastickou synchronií v nás, která trvá coby svého druhu „nesoučasná současnost“ již po několik desítek tisíců let. Jsou zde ale také teorie zformulované na půdě filosofie či dějin kultury, které předpokládají dynamičtější proměny uvažované v kratších časových etapách, než jsou desetitisíce let. Například podle teorie „axiální transformace“, kterou pro účely tohoto pojednání hypoteticky přijmeme, před třemi či dva a půl tisíci let vznikl způsob našeho sebeprožívání, který vlastně sdílíme doposavad (tj. je jakousi elastickou synchronií, je v nás „nynější“, i když „minulý“).²¹ Kultura však může zároveň přispívat i k vytváření jiných elastických synchronií vně nás v podobě „kulturních institucí“ v nejširším slova smyslu.

4. Nesoučasná současnost v nás aneb Může kulturní evoluce somatizovat?

Při hledání uvedených *elastických synchronií v nás* lze hypoteticky klást otázku, zda se kultura, či její vývoj nemohou nějak *upisovat* do průběhu (biologické) evoluce (člověka). Níže uvedené můžeme zvažovat, ať již budeme hledat analogie mezi biologickou a kulturní evolucí²² – a to jak v rámci selekcionistických, tak v rámci atrakcionistických teorií evolučního šíření kulturních variant,²³ či při přenášení fylogenetických vývojových modelů z říše života na oblast kultury²⁴ –, anebo ať budeme kulturní vývoj pojednávat pomocí historickovědních metod²⁵.

Jsou mnohé fyziologické, behaviorální či kognitivní vlastnosti, které můžeme považovat jak za fenotypové znaky (nejen) člověka, tak ale také

19 Pokorný (2012, s. 102), zde též rozbor a náčrt možné kritiky Lewis-Williamse.

20 Termín „symbolické“ je zde patrně v o něco užším smyslu, než v jakém tento termín užívá Cassirer (1996a, 1996b).

21 Tuto teorii podrobněji rozebírá Arnason (2012).

22 Např. Richerson & Boyd (2012).

23 Tureček & Havlíček (2017, s. 201).

24 Duda (2017).

25 Burke (2011).

za poměrně těsně propojené s určitými „kulturními obsahy“. Tyto vlastnosti se určitě *nějak* evolučně ustanovily. Otázkou však je, zda a jakou měrou v rámci biologické evoluce nebo v rámci kulturního vývoje (evoluce i difuze kultury), a zároveň je otázkou, zda a nakolik se při tom biologický a kulturní vývoj prostupovaly či ovlivňovaly. Ryze ideálně-typicky lze rozlišovat přinejmenším šesterysmysl, v němž se ona evoluce mohla odehrát.²⁶

- (a) Pouze ve smyslu Darwinovy *biologické evoluce*: Toto vývojové schéma často přejímá i evoluční psychologie. Kupříkladu když se v ní uvažuje o modularitě lidské mysli (lidského mozku).²⁷ Předpokládá se, že existovaly silné *selekční tlaky*,²⁸ působící, že mnohé schopnosti řešit problémy se ustanovily jako *modulární*, tj. jako pevně dané,²⁹ a *univerzálně lidské*.³⁰
- (b) Příslušné (lidské) vlastnosti se mohly vývojově ustanovit ve smyslu *koevoluce genů a kultury*. Pod tento bod by spadaly procesy „podvojné dědičnosti“ či dědičnosti genů, kultury a prostředí.³¹ „Kultura“ sama je v tomto pohledu nahlížena jako „prostředí“ *sui generis*, které může vytvářet selekční tlaky.³² Neboť „lidé, do důsledku vzato, nikde

26 Rozšiřuji tak to, co je in Horský (2021).

27 Fodor (1983). Diskutují a určité argumenty ve prospěch teorie modulárního mozku uvádějí Stella & Havlíček (2012, s. 38).

28 Evoluční psychologie však nejdnou tíhne k esencionalistickému pojetí „selekčních tlaků“. S tímto pojmem je však nutno zacházet *ryze nominalisticky*, kupř. po vzoru Weberova sociologického a historickovědního nominalismu (Horský 2020) a jeho práce s pojmem „sociálního vztahu“ jako pouhé „šance“ (viz níže). „Selekční tlak“ nelze bezprostředně empiricky pozorovat podobně, jako nelze empiricky pozorovat „gravitační sílu“. Pozorovat lze jen „změnu“, ta je *interpretativně vykládána případným* selekčním tlakem. Explikativní síla takového výkladu je patrně slabší, než když pozorování jevu dostředivého zrychlení nějakého tělesa je dokladem existence gravitačního pole. Evoluční myšlení – je dobré uznat s Ginzburgem (2023) – se pohybuje spíše v intencích „paradigmatu indicií“ než na půdě „galileovského paradigmatu“.

29 Přidržíme-li se toho, že lidská evoluce není ukončena (Stella & Havlíček 2012), pak nemohou být tyto lidské vlastnosti jiné než jen *relativně pevné*, tedy pravděpodobně pouze *evolučně dočasné*. Evoluční psychologie jejich „pevností“ patrně myslí, že se ustanovily ještě před (plným) rozvojem lidské kultury a nezávisle na něm. Takovému pojetí by však kupř. oponoval Geertz (2000, s. 82–84).

30 Obecnější souvislosti srov. Barrett et al. (2007, s. 353–382), Cosmides & Tooby (1992).

31 Richerson & Boyd (2012), Tureček & Havlíček (2017).

32 Pojmu „selekční tlaky“ je zde – rozumí se samo sebou – užito se stejnou nominalistickou výhradou, jaká je uvedena v pozn. 28.

nežijí a nežili v ‚přírodním‘ prostředí, ale vždy a všude v prostředí modifikovaném souborem ‚artefaktů, mentifaktů a sociofaktů‘, jak kulturu popisuje jeden z největších evolučních myslitelů 20. století Julian Huxley³³. Tak by pod tento bod spadal kupř. i vývoj popisovaný ‚teorií autodomestikace člověka‘, tj. teorie, podle níž je ‚kultura‘ zdrojem selekce na kooperativitu a neagresivitu. Nekooperativní a agresivní jedinci jsou vytlačováni z procesu reprodukce. Tak se postupně mění zastoupení genů a jejich alel v populaci.³⁴

(c) Dále lze uvažovat případy možné *epigenetické fixace* některých *kulturních variant* (kulturních obsahů). Upozorňuje se na princip *phenotype first*.³⁵ Ten předpokládá, že fenotypové změny (a otázkou je, zda včetně kulturně ovlivněných změn lidského chování a kognice) v evoluci předcházejí změnám genotypovým. Při tom se nové fenotypové znaky (fenotypové akomodace) nemusejí nutně geneticky fixovat, nýbrž může někdy docházet pouze k jejich (dočasné) epigenetické fixaci.³⁶

(d) Některé vlastnosti se ustanovily či ustanovují *kulturním vývojem*, přičemž mohou výrazně interagovat s neurálními a psychickými strukturami, nebo se do nich přímo vpisovat. Při tom si můžeme představit dvojí možnost. Prvou lze promýšlet ve vazbě na Portmannovu tezi „předčasně narozeného plodu“³⁷. Pokud se člověk liší od ostatních lidoopů tím, že se rodí „předčasně“ a že (nejen) jeho mozek „dozrává“ – mnohem výrazněji než u jiných lidoopů či jiných druhů – až v postnatálních fázích individuální ontogeneze, mohlo by to znamenat, že sociální učení (kultura) má u člověka již proto výrazně větší vliv na utváření kognitivních a behaviorálních vlastností, než je tomu u lidoopů či jiných živočichů. Řekneme-li třeba, že „čas není přímým intuitivním smyslem, ale spíše komplexní kognitivní doménou“, která „vzniká až odvozováním z jiných vjemů

33 Stella & Havlíček (2012, s. 42).

34 Stella & Havlíček (2012).

35 West-Eberhard (2003), Švorcová & Kleisner (2017).

36 Markoš & Švorcová (2019).

37 Portmann (1960).

a poznatků“, a tudíž se „objevuje až později v ontogenezi, ve fázi konkrétních operací, která nastává kolem sedmého či osmého roku života“³⁸, pak se nabízí příležitost se ptát, jakou měrou do těchto ontogenetických procesů utvářejících způsobnost vnímat průběh času vstupuje kultura.

- (e) Druhou možností je uvažovat ustanovování zvažovaných vlastností také *kulturním vývojem*, probíhajícím na „hlubší“ úrovni a v „širším“ rozsahu (Ricoeurovou³⁹ terminologií řečeno: na úrovni „textury“ jednání), než je vývoj jazyka (opět s Ricoeurem: „textů“ o jednání), avšak již bez vlivu na bezprostředně postnatální ontogenezi. Bylo by to např. ve smyslu Geertzova pojetí „kultury“ jako „externího programu“, který umožňuje lidskému mozku, aby fungoval právě jako lidský (platilo by to ale i v případě bodu [d]⁴⁰). Takto viděno se určitá kulturní varianta dědí (jen, resp. také) kulturně.
- (f) Konečně lze uvažovat i tu možnost, že se uvedené vlastnosti evolučně ustanovily (*jen*) na úrovni (kulturního) *vývoje jazyka a dědí se* pouze kulturně jeho sociálním učením.

Rozdílnou míru prostupnosti biologické a kulturní evoluce lze – vhodné zdůraznit – hypoteticky promýšlet na různých příkladech. Demonstrovat to můžeme na příkladu Eliasovy a Jaynesovy koncepce vývojové proměny lidské niternosti (a lze snad říci i lidské „přirozenosti“?).

Norbert Elias ve své teorii „procesu civilizace“ předpokládá postupnou dějinnou stabilizaci a posilování podvědomě fungující aparatury sebekontroly člověka. Eliasova teorie procesu civilizace popisuje obdobné (předpokládané) jevy (skutečnosti) jako teorie autodomestikace (např. dějinně rostoucí způsobnost lidí kontrolovat svou agresivitu). Civilizační proces však Elias zvažuje pro mnohem kratší časový úsek (v řádu staletí, rozhodující zlom byl podle něj v 1500–1800), než v jakém je uvažována autodomestikační proměna člověka (v řádu tisíciletí či

38 Nekovářová et al. (2016, s. 65–66).

39 Ricoeur (2000, s. 94–97).

40 Geertz (2000, s. 82–84).

desetitisíciletí). Evolučně vznikající vlastnost, ona narůstající způsobilost vnitřní diferenciacie *id* a *ego* (či *superego*),⁴¹ se tak patrně nemůže (ještě) prosazovat na úrovni kulturou ovlivněné preference genů a alel [viz výše bod (b)]. Otázkou však je, zda se tato kvalita dědí jen sociálně a kulturně jak v době postnatálního „dozrávání“ mozku [viz bod (d)], tak později [viz bod (e)], anebo – ryze hypoteticky uvažováno – také *nějakou organickou cestou* [ve smyslu svrchu uvedeném pod bodem (c)], např. cestou epigenetické dědičnosti.

Julian Jaynes přišel v roce 1976 s hypotézou, že někdy během 2. tisíciletí př. n. l. došlo k restrukturaaci vztahů mezi pravou a levou hemisférou lidského mozku. Lidé (předně dokládáno⁴² ve vztahu k starověkým civilizacím egejské oblasti a Předního východu) přestali „slyšet hlasy“ jako bezprostředně imperativní, zrodila se lidská schopnost sebereflexe.⁴³ Byť patrně nelze vyloučit evoluční změnu ve smyslu bodu (a) či (b), přece se však zdá, že dominantní vliv měl kulturní vývoj. Mohli bychom z psychologického hlediska snad říci, že jedna věc je slyšet v duchu hlasy, druhá považovat je za reálné (přicházející ze vně) a třetí pociťovat je jako imperativní. Z hlediska historické sémantiky je pak otázkou, jak tyto skutečnosti umožňoval jazyk té které doby co do své slovní zásoby a co do metaforiky pojmenovávat. Přes tyto námitky lze říci, že Jaynes pojednává hypotetickou proměnu (způsobu prožívání) lidské niternosti, která se měla odehrát v – z hlediska evoluce člověka – historicky krátké době (před třemi či čtyřmi tisíciletími). Pojednává cosi obdobného, co je v teorii axiální transformace mimo jiné pojato jako přechod od kulticky obětího k etickému náboženství.⁴⁴ Taková proměna by byla ve svých obecných rysech v zásadě v souladu s tím, co říká Barfield⁴⁵ o historici-

41 Elias (2007, s. 292).

42 „Dokládáno“ v Jaynesově slova smyslu. Jaynes interpretuje (např. starozákonní) texty na základě moderních neurologických a psychiatrických znalostí. To je postup, který by byl patrně mnohými historiky starověku nahlížen s nedůvěrou. Je otázkou, do jaké míry můžeme moderní zkušenost naší niternosti a („změněných stavů“) vědomí promítat do doby před čtyřmi tisíci let a nadto ji použít jako interpretační klíč k porozumění zkušenosti *tehdejší* niternosti, o níž předpokládáme, že byla *jiná* než ta (v kulturně dějinném, nikoli evolučně antropologickém slova smyslu) moderní. Již proto zde Jaynesovu koncepci kladu pouze jako pro účely tohoto pojednání zajímavou *hypotézu*.

43 Jaynes (1990 [1976]).

44 Arnason (2010), Arnason (2012).

45 Barfield (2018).

tě jevů. Lze uvažovat, že se tato proměna mohla odehrát jak ve smyslu svrchu uvedeného bodu (*c*), tak bodu (*d*) či bodu (*e*). A lze také uvažovat, že při ní mohl (ale nemusel) sehrát roli pouhý kulturní vývoj (vykazatelný proměnou povahy, frekvence a konfigurace textových, artefaktových či ikonografických pramenných stop). Při hypotetickém promýšlení způsobu, jímž se tak mohlo stát, můžeme navázat na teorie symbolické (Cassirer) či sémiotické reprezentace (Peirce, Deely, Eco).⁴⁶

5. Teorie znaku

Vycházím z triadické teorie znaku, podle níž znak sestává z representamenu, objektu a interpretans tehdy a potud, když a pokud mezi těmito složkami probíhá vztah sémiotické reprezentace. Tuto teorii lze propojit s teorií symbolického formování a s jedním z výše zmíněných pojetí kultury.

Peirceovsky řečeno, reprezentace je zastupování jednoho objektu jiným, přičemž nám naše zkušenost prvního objektu (*vehikula*, *representamenu*) umožňuje nějak poznávat objekt druhý⁴⁷ („objekt“ v užším slova smyslu u Deelyho, „bezprostřední předmět“ u Eca.⁴⁸ V učebnicových definicích znaku bývá vehikulum (*representamen*) charakterizováno jako smysly vnímatelná entita, která je oddělená od „objektu“ (entity materiální či duchovní povahy), jež zastupuje právě vzhledem k *interpretans*.⁴⁹ Vše je ale složitější. Pokud totiž kupř. nějaká soška (vehikulum) zastupuje boha, světce či démony („objekt“), pak aktér, z jehož perspektivy tento vztah reprezentace platí, ve své mysli nezachází s touto soškou, nýbrž s nějakou její *mentální reprezentací*, vůči níž je tato soška „objektem“. „Znakem“ se totiž, jak upozorňuje Šedík s odkazem na Peirce, může stát cokoli, co určité *interpretans* vztahuje k nějakému „objektu“, ke kterému se *interpretans* vztahuje tímtež způsobem, přičemž se *interpretans* stává postupně znakem (*representamen*).⁵⁰ Tento proces se pak může

46 Srov. Markoš (2020).

47 Šedík (2022, s. 57).

48 Markoš (2015).

49 Budil (1992, s. 90–91), Krois (2004, s. 106–118).

50 Šedík (2022, s. 63).

opakovat do nekonečna.⁵¹ Jinými slovy řečeno, jakýkoli výsledek či průběh určitého sémiotického procesu, v němž je z hlediska myslí jednoho interpretujícího konstituován určitý znak (Z_1 ; v němž je ustaven „objekt“ O_1), se může buď z hlediska druhého interpretujícího, nebo z hlediska téhož interpretujícího, avšak v jiném čase či v jiné mentální pozici, stát jiným (dalším) „objektem“ (O_2) konstituovaným při ustanovování nového (dalšího) znaku (Z_2). Prvý i druhý interpretující (nebo tentýž ve dvou následných mentálních situacích) však při tom musí vykonávat co do povahy (nikoli co do konkrétního obsahu) tentýž sémiotický vztah. Z_2 se pak může opět stát „objektem“ dalšího sémiotického procesu, v němž vzniká O_3 atd.⁵² Uvažovat můžeme tudíž i o „historické reprezentaci“⁵³, kdy nějaký text, resp. narativní interpretace v něm obsažená *symbolicky* či *metaforicky reprezentuje*⁵⁴ určité dějinné období (např. „renesanci“ či „studenou válku“). V myslí čtenáře ale není oním reprezentujícím vehikulem přímo tento text, nýbrž nějaký *mentální obraz*,⁵⁵ výsledek jeho imaginativní fantazie, jenž se pro tohoto čtenáře (coby *interpretans*) v dané situaci stává *representamenem* „renesanční doby“ či „studené války“ (tj. zastupovaného „objektu“).

Takto viděno můžeme „znaky“, resp. „symbolické reprezentace“ s Cassirerem považovat za *vnitřní*, mentální *obrazy* jak vnějších před-

51 Peirce (1997, s. 69), Markoš (2015). Tento proces neustálého přetváření *representamenu* v *interpretans* by šel pojednat i pomocí Sperberova pojetí kultury jako soustavy veřejných a mentálních reprezentací (Sperber 1996, Tureček & Havlíček 2017, s. 187), popř. metareprezentací (Sperber 1994).

52 Socha Panny Marie může být v myslí dívky, která ji vnímá, *representamenem* určité spirituální hodnoty (O_1). Dívka pozorující tuto sochu může být pro ženu, která ji při tom sleduje, *representamenem* „zbožnosti mládeže“ ($^{\circ}O_2$). Pro kněze, z jehož hlediska je tato dívka příliš spoře oděna, ale může být *representamenem* „bezbožnosti“ ($^{\circ}O_2$). Pro antropologa, který tuto konfiguraci vidí při svém terénním výzkumu, je daná situace *representamenem* náboženského života studované komunity (O_3). Atd. Vše je při tom ale možné pouze za předpokladu, že uvedené *representameny* mají již předem (řečeno *per analogiam* s Ricoeurom 2000, s. 94–97), z pozice interpretujících myslí viděno, sémiotickou „texturu“, ještě než se stanou „textem“ (zde nikoli nutně jazykovým útvarem, nýbrž prostě obecně součástí nějakého *znaku*).

53 Šedík (2022, s. 58).

54 Ankersmit (1994).

55 Můžeme zde navázat na Simmelovy rozbory. Simmel ukazuje, že na základě naší zkušenosti a jí ovlivněné fantazie neustále doplňujeme či ucelujeme (*ergänzen*) obraz nějaké události, o které čteme či slyšíme, podobně, jako prostřednictvím naší fantazie neustále doplňujeme náš obraz při smyslovém vnímání. Takto si ucelujeme (či utváříme) jak obraz „vnějšího průběhu“ událostí, tak „vnitřních duševních pohnutí aktérů“ (Simmel 1989 [1892], s. 307–308).

měťů, tak i niterných, psychických kvalit či stavů.⁵⁶ Představme si určitou oblast o sobě indiferentních a chaotických počitků či pocitů, kterou zakoušíme ve své niternosti. Naše mysl v ní – v Cassirerově pojetí – pomocí symbolů vyděluje jejich *právě určitou třídu*, do níž zahrnuje právě určité počitky či pocity. Tím je nejen vybírá, ale vnáší do nich i specifickou „duchovní energii“, specifický obecnější významový obsah. Stávají se z nich zřetelné *vjemy*, mentálně uchopitelné a mentálně manipulovatelné *objekty* (bezprostřední předměty).⁵⁷ „Dané“ se v procesu (kulturou modelovaného) symbolického formování „daným teprve stává“.⁵⁸

Zcela hypoteticky bychom tedy mohli říci, že si lidé vytvořili symbolické mentální obrazy a jim odpovídající jazykové symboly, jejichž pomocí dokázali kupř. ovládat to, co mohlo vystupovat jako hlasy slyšené v duchu. Přes mentální obrazy dovedli tyto hlasy „ztišit“, uvolnit jejich naléhavost. Pokud by tomu tak opravdu bylo, mohli bychom se pak – stále ryze pracovně a hypoteticky – ptát, zda se tato tišící a mírnící funkce příslušných mentálních symbolů, působících na samém pomezí neurofyziologična a kultury,⁵⁹ fixovala epigeneticky [ve smyslu bodu (c)], nebo jen kulturní dědičností [jak ve smyslu bodu (d), tak ve smyslu bodu (e)].⁶⁰ Pokud bychom uvedené mentální obrazy propojili se Sperberovou teorií modulárních „pojmových domén“ a „metareprezentativního modulu“⁶¹ a pokud bychom přijali darwinisticky založené stanovisko některých evolučních psychologů – čemuž bych se však spíše bránil –, pak bychom se mohli hypoteticky dostat až k evolučním vrstvám popsáným

56 Cassirer (1996a, s. 16–17).

57 Starší Cassirerův rozbor má svou obdobu i u Lewis-Williamse (2007) tam, kde uvažuje o „symbolickém vědomí“ a o roli „mentálních obrazů“ v něm (Pokorný 2012, s. 103–105).

58 Cassirer (1996b, s. 117–118).

59 Dodejme jen, že v antropologické koncepci znaku se podle Kroise (2004, s. 109) v Cassirerově perspektivě samo pocitování (prožívání) vlastního těla stává zároveň fyziologickým i symbolickým (tj. sémiotickým) procesem.

60 Ve smyslu bodu (d) by se jednalo o sice obsahy děděné kulturně, ale v postnatální ontogenezi „vpisované“ do – v jistém smyslu metaforicky řečeno – „neurálních sítí“, ve smyslu (e) by se tyto obsahy jen podílely na „kulturním zacházení“ s „přirozeně danými“ neurofyziologickými a tělesnými strukturami. Pokud by se tato funkce fixovala, ať by to již bylo jakoukoli cestou, byla by pak – stále ryze hypoteticky – namísto otázka, nakolik (a po jakou dobu) je tato fixace *nezvratná* či *zvatná*. Nabízela by se na toto téma podobná diskuse, jakou lze vést o Eliasově procesu civilizace (srov. např. Šubr 1996). Z hlediska epigenetické dědičnosti jsou zajímavé fixace vlastností alespoň po dobu dvou či tří generací.

61 Sperber (1994), Barrett et al. (2007, s. 360–361).

svrchu pod body (a) a (b). Samotnou funkci mentálních obrazů – jako prostředku, jehož pomocí lze odstoupit od časoprostorové a tělesné bezprostřednosti a naléhavosti pocitu či počítku – lze podle některých autorů předpokládat pro dobu až o několik desetitisíciletí starší,⁶² než pro jakou Jaynes předpokládá „ztišení hlasů“ slyšených v duchu.

Doposavad řečené můžeme promítnout do kategorie (lidské) „přirozenosti“. Ponechme na tomto místě stranou, že sociokulturní antropologie či historie kultury dnes tíhnou k tomu, tuto kategorii vymezit aktérským pohledem, tj. „přirozené“ je to, co studovaní aktéři za „přirozené“ („přírodu“, „přirozenost“, „přirozený řád“, „přirozené právo“ apod.) považují. Zkusme nyní pracovně říci, že za „přirozené“ budeme považovat to, co v nás vystupuje automaticky, nereflektovaně či s naprostou samozřejmostí. Snad s výjimkou koncepcí vývoje lidského druhu, které jsou uvedeny pod bodem (a),⁶³ všechny ostatní možnosti nabádají k tomu, abychom s rozhodností řekli, že takto pojatá přirozenost je evolučně a kulturnědějinně proměnlivá. Přijmeme-li to, měli bychom se zabývat otázkou: Jak probíhá tato evoluční a kulturnědějinná proměna lidské „přirozenosti“? Ideálně-typicky lze modelovat dvě možnosti. Buď bychom mohli uvažovat o jakémsi sedimentačním či aditivním historickém vrstvení jednotlivých, potenciálně somatizujících a do „přirozenosti“ se vtiskujících, dějinně se vyvinuvších kulturních komplexů tak, že jsou v různých situacích proniknutím skrz novější vrstvy přístupné „nejpůvodnější“⁶⁴ instinkty. „Přirozenost“ by tak měla povahu různě nesoučasných vrstev jednotlivých elastických synchronií. Nebo je při každé plastické fázi koevoluce genů a kultury naše přirozenost *nově strukturována*, přičemž vzniká zcela nová elastická synchronie. Otázkou by pak bylo, nakolik lze jak badatelsky, tak v aktérském prožívání interpretativně či prožitkem pronikat před (poslední) plastické formativní zlomy.

62 Pokorný (2012, s. 105).

63 Pod tento bod by patrně spadala i Lewis-Williamssova (2007; Lewis-Williams & Pearce 2008, Pokorný 2012) teorie „dlouhého *tripu*“ či teorie EEA (Cosmides & Tooby 1992, Stella & Havlíček 2012). Nesporně i tato „přirozenost“ jako právě určitá podoba lidské adaptovanosti je *evolučně ustanovena*.

64 Z hlediska evoluce člověka je to velmi relativní charakteristika.

6. Noetická perspektiva, libovolnost interpretací?

Simmel v rámci svých psychologických úvah, propojených se sociologií a filosofií kultury, říká, že „duše každého druhého je pro nás buď naprostým mysteriem, nebo ji dokážeme vyložit jen podle analogie se svým vlastním Já“.⁶⁵ Následně pak patrně především k postupům, kdy duši druhého vykládáme *per analogiam* s duší naší, dodává:

„Tam, kde mají být bezprostřední projevy vědomí pochopeny z hlubších procesů, které si pouze konstruujeme, které však nikdy nemůžeme nazírat, tam jsme odkázáni na pouhé obrazy, jež čerpáme z mechanismu vnější přírody, s jeho jednotou a mnohostí, vznikáním a zanikáním, s ‚více‘ a ‚méně‘ jeho prvků – přičemž zároveň víme, že vztahy vládnoucí v tomto mechanickém dění jsou v nanejvýš přibližném a nikdy nestálém vztahu k tomu, co mají takto symbolizovat.“⁶⁶

To, že si o „bezprostředních projevech vědomí“ druhých, ale i – dodejme nad rámec Simmelova výkladu – o nevědomých psychických procesech pouze *konstruujeme obrazy*, „které čerpáme z mechanismu vnější přírody“, platí přinejmenším jak o antropologických, biologických, etologických či empiricko-psychologických pozorováních behaviorálních projevů a symptomů kognitivních procesů druhých lidí, tak i o uplatňování neurofyziologických zobrazovacích metod. Platí to však také o postupech kulturněhistorického bádání, kdy si o (námi předpokládané) bezprostřednosti vědomí studovaných aktérů *konstruujeme obrazy* na základě povahy, frekvence a konfigurace textových (diskurzivních), artefaktových či ikonografických pramenných stop. Při tom všem však musíme mít neustále na zřeteli, že pozorovatelné „vnější procesy“ (*äußere Vorgänge*) jsou pouze v *přibližném a nestálém vztahu* k tomu, co mají symbolizovat, tj. k obsahům vědomí, k hnutím mysli, k duševním pohnutkám (*Seelebewegungen*) druhých.⁶⁷

65 Simmel (1997, s. 71).

66 Tamtéž, s. 71–72.

67 Simmel (1989 [1892], s. 303–305).

Naše badatelské *Já* však není nadčasové, a to ani ve smyslu individuálním, ani ve smyslu evolučně-antropologickém a kulturnědějinném. Naše *Já* v sobě nese různé časové vrstvy obsažené v nynější „elastické synchronii“. „Současnost“ naší niternosti je – v určité elastické podobě – podle Juliana Jaynese již čtyři tisíce let trvající, podle Alfreda Webera či Karla Jasperse je současná tak asi 2,8 až 2,2 tisíce let, podle Norberta Eliase zhruba jen 300 let. Pokud bychom tyto teze pracovní přijali, mohli bychom říci, že některé texty jsou vůči takto vzniklé „elastické synchronii v nás“ „minulé“, jiné „současné“. Texty, které vznikly ještě před vznikem reflexivního sebevědomí, tj. texty vůči naší „současnosti“ „nesoučasné“, „minulé“, je pak pravděpodobně nutno nyní interpretovat větší měrou metaforicky než mnohé texty současnější.

Pokorný říká, s odkazem na Itkonena,⁶⁸ že „analogičnost je [...] definována jako strukturální podobnost a pokládána za jádro metaforičnosti“, a s odkazem na Lakoffa,⁶⁹ že „analogie je založena na mapování napříč mentálními doménami (*cross-domain mapping*) a základem metafor je to, jak konceptualizujeme jednu mentální doménu v termínech jiné“⁷⁰. Porozumět – ať badatelskými interpretačními postupy, ať prostě empaticky – duši druhého (současníka nebo aktéra z minulosti) *per analogiam* s naším vlastním *Já* znamená rozpoznávat „v ní“ strukturální (vztahovou a procesuální) podobnost s tím, co známe z introspekce. Při tom se ale vynořuje přinejmenším dvojí otázka: Jednak, zda lze *nalézt hranici* mezi (pro vědu) kognitivně produktivním užíváním analogií a metafor na jedné straně a volnou (či až libovolnou) uměleckou asociací představ. Jednak, jak *kontrolovaně zacházet* s nutně v našich postupech obsaženým předpokladem alespoň bazální *psychické jednoty lidstva* či *transcendentního vědomí*.

6.1 Exkurz 1: „Metaforičnost“ historické interpretace?

V teorii historických věd se vedou spory o to, zda může *dějepisný text* nějakým způsobem *reprezentovat* minulou skutečnost či o ní přímo

68 Itkonen (2005).

69 Lakoff (1993).

70 Pokorný (2016, s. 115–116).

nějak *referovat*.⁷¹ V těchto diskusích je mimo jiné kupř. Ankersmitem nastolována otázka (kognitivní) funkce metafor.

Ankersmit říká, že narativní interpretace je historickou narací jen do té míry, v jaké její *metaforický* význam (*metaphorical meaning*) ve své totalitě *transcenduje* doslovný význam (*literal meaning*) sumy v ní obsažených jednotlivých dílčích faktických tvrzení.⁷² Historické narativní interpretace podle Ankersmita jsou obecná tvrzení, která však *nereferují*, nýbrž fungují pouze v rovině jazyka jako *reprezentace*. Integrují do sebe jednotlivá, dílčí, objektivní tvrzení, která jsou *referencemi*. Jejich sada či suma však referencí již není. Určitá narativní interpretace (např. „renesance“ či „studená válka“) zahrnuje právě určitý výběr vždy specifickým způsobem konfigurovaných dílčích tvrzení. Nejlepší historickou narativní interpretací je pak podle Ankersmita ta, která je (z navzájem si konkurujících, kupř. různých interpretací „renesance“ či „studené války“) ta *nejmetaforičtější*. Nejmetaforičtější je zároveň ta s největším rozsahem (*scope*).⁷³ Historická narativní interpretace „renesance“ či „studená válka“ v sobě může zahrnovat různé sady dílčích tvrzení (*statements*; referencí). Tyto sady se navzájem nemusejí vůbec prostupovat (v tomto smyslu je narativní interpretace „podstatně nestabilní“⁷⁴).

Ankersmita však lze jednat kritizovat (*i*) v tom smyslu, že rozdíl mezi referencí a reprezentací patrně není tak striktní, jak předpokládá.⁷⁵ Jednat lze (*ii*) klást kritickou otázku, kterou Ankersmit nechává neřešenou, totiž jak rozhodnu, která narace je „nejmetaforičtější“, když se u Ankersmita o naracích zároveň říká, že nemají ontický protějšek a že fungují pouze

71 Podrobněji o tom Horský (2015a, s. 66–110), Zeleňák (2015), dále srov. Šuch, Zeleňák, Horský in Šedík (2022, s. 15–39).

72 Ankersmit (1994, s. 41, teze 5.2.1).

73 Tamtéž, s. 41, teze 5.3.

74 Podrobněji o tom též Šuch (2010). Pro někoho může být „studená válka“ reprezentována karibskou krizí a zadrátovanou hranicí mezi zeměmi Východu a Západu, pro jiného berlínskou zdí a rozmisťováním raket středního doletu s jadernými hlavicemi v Evropě. Oba pak budou ve své myslí operovat s mentálním obrazem „studené války“, který bude svébytně konfigurovat obsahy jednotlivých tvrzení o uvedených „faktech“. Oba se shodnou, že mluví o „studené válce“, byť třeba nebudou ve svém mentálním obraze „studené války“ mít ani jeden dílčí „fakt“ shodný. Navíc u obou se jejich mentální obraz „studené války“ může relativně rychle proměňovat co do výběru a konfigurace jeho jednotlivých složek.

75 Podrobněji o tom např. Horský (2015a, s. 66–90).

v jazykové rovině? Konečně se ale také můžeme ptát, zda (iii) vůbec jde o „metafory“ ve smyslu svrchu uvedené Pokorného (Itkonenovy, Lakoffovy) definice? Míra metaforičnosti (*ad ii*) se může vyjevit přece pouze na pozadí nějaké fólie. Při této kritice může být inspirativní to, jak se v biosémiotice hledá prostor pro otevřenost sebeinterpretativity živých organismů, ale zároveň i hráz proti úplné libovolnosti takto ustanovovaných významů. Napomoci může evolučně biologický pojem „constraints“^{76,77} nebo „normy“, o nichž uvažuje epigenetika⁷⁸.

Máme – můžeme říci, vrátíme-li se na půdu teorie dějepisectví – přece nejednu zkušenost s tím, že můžeme číst práce různých historiků kupř. o „studené válce“ či o ní spolu můžeme mluvit a rozumíme si, byť každý z nás ji ve svém textu či ve své mysli metaforicky reprezentuje odlišnou sadou *různě uskupených* dílčích tvrzení (referencí). Tyto sady se nemusejí třeba prostupovat *ani v jednom*, dílčím tvrzení. Jedna z možných odpovědí, proč si (přes všechnu rozmanitost metaforického reprezentování) rozumíme, je, že narativní interpretace „studená válka“ odkazuje k námi sdílené (kulturní) *zkušenosti*, traktované v rámci kolektivní či komunikativní *paměti*.⁷⁹ Tento způsob hledání kontrastní fólie, na níž se vyjeví míra metaforičnosti dané narativní interpretace, by odpovídal jak způsobům prožívání (dějinných) aktérů, tak specializovaným badatelským postupům historiků.⁸⁰ Avšak jistotu naší komunikace, v daném pří-

76 Gould (2002).

77 Inspiraci bychom mohli hledat v biosémiotice (Markoš 2015, Markoš 2020), v níž se předpokládá, že v evoluci života dochází nejen k replikaci genetických kódů, ale také k sémiotickým interpretativním procesům, při nichž organismy ustanovují významy textu genetické informace. Barbieri (snad i proto, že je biosémantik, nikoli biosémiotik, jak upozorňuje Markoš in Barbieri 2006, s. 211–223) předpokládá specifický typ omezení, který vstupuje do hry v sémiotických (resp. sémantických) procesech (ustanovování evolučních „úmluv“). Mohli bychom pak říci, že procesy semiózy jsou sice interpretativně otevřené, ale ne zcela libovolné (ne plně arbitrární; Markoš 2020). Takovou představu bychom mohli přenést do teorií dějepisectví a její pomocí „zmírnit“ např. Ankersmitovy relativizace.

78 Švorcová & Kleisner (2018), Markoš & Švorcová (2019).

79 Assmann (2001).

80 Onou fólií může také – již spíše jen v rámci postupů historických věd – být souhrn pramených stop, jejichž potenciálnímu vetu příslušnou historickou narativní interpretaci (coby „teorii možné historie“) vystavujeme (Koselleck 2000, s. 204–207). S tím by ale Ankersmit patrně nesohlasil. Právě tak, jako by asi odmítl i možnost, že by onou reflexní fólií byla suma všech nám dostupných dílčích faktických tvrzení, vztažitelných ke „studené válce“. Vždyť již jen jak rozhodnout, že se ke „studené válce“ opravdu vztahují, když „studená válka“ coby „narativní substance“ existuje pouze v rovině jazyka?

padě o „studené válce“, lze opřít o „paměť“ a „zkušenost“ pouze v rámci určité – v tomto případě patrně pouze kulturou nesené [ve smyslu výše uvedených bodů (*e*) a (*f*), popř. (*g*), viz níže] – elastické synchronie. „Studená válka“ je zároveň věcí nedávné minulosti a nadto může sloužit jako příklad Ankersmitem uvažované „narativní věci“ (*narrative thing*; narativní substance, jména narativní interpretace), která se užíváním v dobovém jazyce a myslích stala „věcí v realitě“ (*thing in reality*)⁸¹. Je tak snadno představitelné, že by její (třeba jen implicitně sdílená) „zkušenost“ a „paměť“ na ni představovala onu „reflexní fólii“, na niž by se vyjevovala míra metaforičnosti našich narativních historických interpretací.⁸² Jinak tomu však již bude se zkušeností a pamětí takových „událostí“, jaké spojujeme s „tvůrčí explozí“ či s „neolitickou revolucí“.

Otázkou pak také ale je, zda (*ad iii*) to, co má Ankersmit na mysli, je opravdu metafora, jejímž jádrem by byla *analogie* spočívající ve *strukturální podobnosti*. Faktická tvrzení o berlínské zdi či o jaderných hlavicích na raketách středního doletu rozmístěných v evropském prostoru lze zajisté konfigurovat jako „historické narativní interpretace“: „studená válka“. Avšak ani berlínská zeď (resp. faktické reference o ní), ani ony rakety (resp. faktické reference o nich) nevykazují v pravém slova smyslu *strukturální podobnost* se „studenou válkou“, nýbrž jsou spíše jejími *symptomy*, *indiciemi* (ve smyslu paradigmatu indicií)⁸³. Z hlediska Peirceovy teorie „znaku“ jsou spíše „*indexem*“, popř. „*symbolem*“⁸⁴ „studené války“, než aby byly její strukturálně obdobnou analogií (tj. metaforou ve smyslu Pokorným uváděné definice). To by však bylo v napětí s Ankersmitovým striktním historickovědním nominalismem. „Index“ může

81 Ankersmit (1994, s. 39, teze 4.7.5).

82 Můžeme zajisté uvažovat i o „paměti“ a „zkušenosti“, která je (dočasně) fixována a děděna epigeneticky [ve smyslu bodu (*c*)] (Švorcová & Kleisner 2017) či vtiskována v rané postnatální ontogenezi [ve smyslu bodu (*d*)]. V tomto ohledu se uvažuje kupříkladu o (epigenetické) dědičnosti traumatu (včetně traumat kolektivních, jakým byl holocaust). „Zkušenost“ traumatu (popř. její epigenetická „paměť“ a dědičnost) je ale úzce spjata s individuálními (psycho)somatickými procesy (proto i patrně snáze až tělesně dědičná) než „zkušenost“ kupříkladu „studené války“. Pro zvažování možností somatizace výsledků kulturního vývoje by kromě tělesné dědičnosti psychosomatické zkušenosti, jakou je kupříkladu právě trauma, byla zajímavá somatická (epigenetická) dědičnost takřkajíc „měkčích“ kulturních obsahů, jako jsou behaviorální či kognitivní vzorce obsažené v jazykových či jiných symbolických formách.

83 Srov. Ginzburg (2023).

84 Peirce (1997), Budil (1992, s. 90–92).

mít pouze něco, co *je*, právě tak i „symptomy“ vykazují něco, co *je*. Ale „studená válka“ podle Ankersmita v sociálněontologickém slova smyslu *nebyla a není*, „*je*“ jen v rovině (historikova) jazyka. Jedná se pak ale v pravém slova smyslu o metaforu?

Uvedený příklad historické reprezentace „studené války“ se týká velmi měkce ukotvovaných významů v rovině sociálních konvencí. Výše řečené však můžeme přenést i na témata, jako je kupř. „náboženské vytržení“ v „obětních kultech“ doby před axiální transformací (před vznikem etického náboženství). Při snaze – řečeno za předpokladu, že na tomto místě pracovní přijmeme jako platné to, co se říká v teorii axiálního věku⁸⁵ – tomuto vytržení porozumět se snažíme interpretativně proniknout do dob, které jsou již starší než naše „nynější niternost“, tj. po dva a půl tisíce let trávající „elastické synchronie“, ze které možná vycházejí automatismy, které vnímáme jako „naši přirozenost“. Otázkou je, zda nám „nyní“ kulturně (ale možná i somaticky fixovaná) sedimentovaná „paměť“ a „zkušenost“ umožňuje proniknout do „kdysi“ dob homérovských, natož do „kdysi“ pozdního paleolitu. V této otázce bych byl, s ohledem na možnou somatizaci kulturní evoluce či alespoň na adaptivnost kultury, rozhodně skeptičtější, než je kupříkladu Lewis-Williams.⁸⁶

7. Nesoučasná současnost vně nás; fixace v rámci sociokulturního pole

Výše je pod písmenem (*b*) uvedena možnost koevoluce genů, kultury a prostředí. Prostředím se tam míní především přírodní prostředí, ale, jak je výše uvedeno, prostředím může být i kultura jako *možný zdroj* (nejednou jen hypoteticky předpokládaných) selekčních tlaků. Z důvodů ryzí terminologické opatrnosti zde ale budu mluvit o *sociokulturním prostředí*. Pak lze výše uvedené body doplnit ještě o:

(*g*) „dědičnost“ výsledků kulturní evoluce cestou fixace „uskupení či nastavení sociokulturního pole“.

⁸⁵ Viz podrobněji Arnason (2012).

⁸⁶ Srov. Lewis-Williams (2007), Pokorný (2012).

Můžeme si pak klást otázku, zda způsobilost kontrolovat vlastní agresivitu či dovednost „tížit hlasy“ je opravdu dána *proměnou lidské niternosti* (tj. stabilizací habitu či užíváním mentálních symbolických vehiklů jako nástroje mírnění naléhavosti některých duševních stavů), anebo je naopak (popř. také) dána *uskupením* vůči lidské mysli *vnějšího sociokulturního prostředí*?

7.1 Exkurz 2: „Šance“, „společnost“, „pospolitost“

Výkladově si můžeme pomoci Weberovými pojmy „sociální vztah“, „šance“, „společnost“ (*Gesellschaft*) a „pospolitost“ (popř. „společenstvo“; *Gemeinschaft*). Weber tyto pojmy užívá v duchu svého důsledného sociologického a historickovědního nominalismu („společnost“ [zde v širším slova smyslu] je jen jméno pro nakupení interagujících jedinců; „dějinný proces“ je jen jméno pro konfiguraci „jevů“ v čase a prostoru). S uvedenými pojmy pracuje Weber jako s *ideálními typy*, tj. jako s pouhými nástroji poznání, které nejsou vyvozeny z empirické skutečnosti, nýbrž naopak mají sloužit k jejímu badatelskému uchopení.⁸⁷

Vyjít můžeme z Weberových slov:

„Nepochybně je jasné jen jedno: Jestliže chceme *hodnotit*, musíme každý, jakkoli utvářený, řád (*Ordnung*) společenských vztahů bez výjimky prozkoumat také podle toho, *jakému lidskému typu* dává cestou vnějšího nebo vnitřního (motivačního) výběru optimální šanci, aby se stal typem vládnoucím.“⁸⁸

Ve Weberových intencích lze určité sociokulturní pole či prostředí posuzovat podle toho, jaká je v něm „šance“, že jím budou „průchozí“ jednání, která jsou snahou o vytváření „pospolitostí“ (*Vergemeinschaftung*),⁸⁹ či

⁸⁷ Weber (1998, s. 7–63).

⁸⁸ Weber (1991, s. 209), Weber (1998, s. 88).

⁸⁹ „*Vergemeinschaftung*“ (vytvářením pospolitosti) nazýváme sociální vztah tehdy a potud, když a pokud je zaměření sociálního jednání v něm účastněných osob založené na *subjektivně* (afektní či tradičně) *pociťované sounáležitosti* (*auf subjektiv gefühlter [affektueller oder traditionaler] Zusammengehörigkeit*; Weber 1999, s. 99–100).

naopak jednání, která jsou úsilím o vytváření „společností“ (zde „společnost“ v užším slova smyslu; *Vergesellschaftung*).⁹⁰ „Gesellschaften“, vznikající racionálně motivovaným jednáním, i „Gemeinschaften“, vzcházející z jednání afektuálně motivovaného, mohou být velmi rozmanité velikosti a v jednom sociokulturním prostředí jich může být mnoho. Jedinec může být zároveň účasten jak v různých „Gesellschaften“, tak „Gemeinschaften“. Zároveň se „společnosti“ a „pospolitosti“ nemusejí překrývat s „kulturami“, které můžeme v dané době v příslušném sociokulturním poli shledávat.⁹¹

Otázkou je, kdy a jakou měrou může docházet k *objektivaci subjektivně míněného* smyslu jednání, která směřují k vytvoření pospolitostí či společností. Smysl jednání je podle Havelkova výkladu Webera „objektivovaný“ tehdy a potud, když a pokud je „šance“, že v daném sociokulturním prostředí bude *srozumitelný a akceptovatelný*.⁹² „Šance“ je pojem úzce spjatý s Weberovým vymezením „sociálních vztahů“. Ty spočívají výlučně jen v *šanci*, že v určitém sociokulturním prostředí mohou (resp. mohly a budou moci) probíhat právě určitá jednání orientovaná právě určitým „subjektivním smyslem“. Tato šance je pravděpodobností, že jednání právě určitého druhu budou daným sociokulturním prostředím, takříkajíc, průchozí. „Sociální vztahy“ je zapotřebí zdůrazňuje Weber, chápat důsledně desubstancionalizovaně. Nejsou to pevné vazby mající povahu determinujících sil. Nemají ani způsobnost jakoby zaplnit beze zbytku určitou část sociokulturního prostředí tak, že by tato jeho část již nemohla být zároveň strukturována jakýmikoli jinými faktory. To, že vztah pojednáváme jako šanci, mimo jiné znamená, že musíme připustit, že jedním a tímtéž sociokulturním polem mohou být v tomtéž čase prů-

90 „*Vergesellschaftung*“ (zespolečenšťováním) se bude označovat sociální vztah tehdy a potud, když a pokud v něm bude zaměření sociálního jednání spočívat na hodnotově či účelově *racionálně motivovaném vyrovnání či propojování zájmů zúčastněných osob (auf rational [wert- oder zweckrational] motiviertem Interessenausgleich oder auf ebenso motivierter Interessenverbindung; Weber 1999, s. 100).*

91 „Pospolitosti“ (*Gemeinschaften*) jsou útvary, v nichž patrně silněji funguje identifikační princip založený na dichotomii: *my – oni*. Klasickými příklady jsou „národy“ a „církve“. Mohou to být ale i mnohem menší pospolitosti či společenstva (příkladem mohou být i názorově či hodnotově spřízněné bubliny elektronických sociálních sítí). Za „společnosti“ (*Gesellschaften*) se obvykle považují (zejména multietnické či nadkonfesijní) politické obce, státy, nejrůznější hospodářská sdružení atd. Srov. Weber (1999, s. 99–100).

92 Havelka et al. (2012, s. 15–19).

chozí i jednání orientovaná třeba i zcela opačným způsobem než jednání, která jsou chápána jako symptom vztahu, který právě pojednáváme. Mluvíme-li s Weberem o takové šanci jako o určité „pravděpodobnosti“, nemíníme tím probabilitu numericky vyjádřitelnou, nýbrž spíše jakousi neustále přítomnou potenciální *otevřenost* daného sociokulturního prostředí k více možným, třeba i (zdanlivě) protichůdným strukturacím naráz.⁹³

„Srozumitelností“ příslušného „smyslu“ se přitom může myslet jak jeho, řekněme, sémiotická srozumitelnost (je srozumitelný co do svého obsahu, významu), tak ale patrně i srozumitelnost axiologická (je srozumitelný ve své vazbě k zastávaným hodnotám a zaujímaným postojům). „Akceptovatelností“ se nemusí mýnit nutně sdílení či zniternění takového „smyslu“ druhými, nýbrž třeba jen jeho tolerovatelnost, popř. trpěnost či letargická nečinnost proti němu (nebránění druhým v tom, aby jej sdíleli, resp. aby jej tolerovali).

Nabízí se pak otázka: Jakou měrou to, že v určitém sociokulturním poli mají např. větší šanci dosáhnout objektivace racionální aktérské záměry vytvářet „společnosti“ než emočně motivované záměry vytvářet „pospolitosti“, je dáno evolučně dosaženým stavem *individuálních Já*, nebo dějinným vývojem dosaženou podobou *sociokulturních vztahů*?

„Gesellschaften“ a „Gemeinschaften“ mohou nabývat různou měrou povahu *institucí*, tedy povahu relativně ustálených konfigurací pozic a vazeb.⁹⁴ Elastické synchronie v lidské niternosti (rázu těch, které popisuje Jaynes či Elias) bychom mohli, jak svrchu řečeno, označit jako *nesoučasnou současnost „v nás“*. Útvary v sociokulturním poli typu *Gesellschaften* a *Gemeinschaften*, zejména tehdy, nabývají-li povahy institucí, by pak byly elastickými synchroniemi, které představují *nesoučasnou současnost „vně nás“*.

93 Weber (1998), Weber (1999), Havelka et al. (2012, s. 12–19).

94 Na existenci takovýchto (kon)figurací klade důraz kupř. Elias (2007), jenž je sociologickým esencionalistou, a to ve vědomé a záměrné opozici vůči Weberovu nominalismu. Byť se v zásadě kloním k dějepisnému a sociologickému nominalismu, přece však v celém tomto pojednání kvalit, které řadím pod bod (g), do určité míry přijímám Eliasovy sociologickoesencionalistické výtky vůči Weberovi.

8. „Kultura“ se objevila v rámci „evoluce života“

Na prvý pohled by se mohlo zdát, že možné napětí mezi nesoučasnou současností „v nás“ a „vně nás“ je vlastně tímtež, o čem pojednává teorie EEA v představě, že člověk adaptovaný na prostředí pozdního pleistocénu se nyní takřka denně dostává do konfliktů se současnými podobami lidských kultur. Toto zdání by však bylo mylné. Jednak proto, že jak ono „v nás“, tak ono „vně nás“, byť může nabývat podobu „elastických synchronií“, je evolučně a dějinně dynamicky proměnlivé. Jednak proto, že kultura není protistojná vůči biologické a psychologické vrstvě lidské existence, nebo takovou alespoň není tou měrou, jakou předpokládá teorie EEA. Zastánci teorie EEA, jak kriticky říkají Stella a Havlíček,⁹⁵ „považují kulturu za samostatnou vrstvu někde nad samostatnou vrstvou biologie“. Konceptu kultury jako autonomní vrstvy však paradoxně sdílejí i někteří radikální kulturní konstruktivisté, oponující EEA z pozice standardních sociálních věd (*Standard social science model*, zkratkou SSSM).⁹⁶

„Kulturu“ však nelze ostře oddělit od „přírody“ či biosféry a postavit ji příkrě proti ní. Přinejmenším již proto ne, že „kultura“ organicky vyrůstá z biologické evoluce. „Rozvoj lidského symbolického jazyka“ považuje kupř. Monod za „jedinečnou událost v biosféře“, která otevřela „cestu druhé evoluci, tvůrkyni nové říše: říše kultury, myšlenek a poznání“.⁹⁷ V této perspektivě viděno je možné kulturu pojednat přinejmenším jako jeden z *adaptivních* nástrojů člověka.⁹⁸ Pravda mechanismus, který je zároveň natolik (semi)autonomní, že se může stát až *maladaptivní*⁹⁹. To, co je však maladaptivní z hlediska biologické evoluce, nemusí být maladaptivní z hlediska vývoje kultury.¹⁰⁰ Ještě pádnější argument proti

95 Stella & Havlíček (2012, s. 35).

96 Tamtéž, s. 34–42 a 44–48.

97 Monod (2008, s. 126).

98 Richerson & Boyd (2012, s. 149–217), Stella & Havlíček (2012).

99 Tamtéž, s. 218–279.

100 Srov. např. Horský (2015b). Kritériem maladaptivity z hlediska biologické evoluce, které užívá i Richerson a Boyd, je snižování *fitness*, snižování reprodukčního úspěchu. Kritériem kulturní maladaptivity je narušení kulturního přenosu, snížení vnitrokulturní variability či pokles počtu kulturních variant. Omezování plodnosti kupř. je z hlediska biologické *fitness* maladaptivní, na což klade důraz Richerson a Boyd (2012, s. 249–275), může ale být z hlediska kultury do určité míry adaptivní (Horský 2015b).

polaritnímu vyostření „kultura“ versus „biosféra“ pak poskytuje biosémiotika (či sémiotika vůbec včetně sémiotického pojetí kultury).¹⁰¹ Poté nejenže můžeme vznik kultury s Barbierim¹⁰² pojednat jako fyzické oddělení fenotypu od genotypu,¹⁰³ nýbrž můžeme s Markošem¹⁰⁴ dokonce říci, že „kultura“ – chápeme-li ji jako sémiotický systém – je zde již od samého počátku života, a není pak divu, že od počátku kultura koevoluuje s geny.¹⁰⁵

„Kultura“ se, lze říci se Simmelem, může dostávat do konfliktu s „životem“. „Kultura“ je v jeho pojetí zdrojem ustálených forem. Těmi se, po určitou dobu úspěšně, snaží spoutat a omezit spontaneitu „života“. „Život“ však je vůči takovýmto formám

„od počátku v latentní opozici, která se plnou silou projeví tu v jedné, tu v jiné oblasti našeho bytí a jednání. A to se může nakonec akumulovat v celkovou nouzi kultury, kdy život pocítuje *formu jakožto takovou* jako něco, co mu bylo vnuceno, a snaží se formu vůbec – nejen tu či onu formu – prolomit a vstřebat ji do své bezprostřednosti, postavit se na její místo a nechat svoji vlastní sílu a plnost proudit tak a jenom tak, jak právě tryská z jeho pramene, až veškeré poznatky, hodnoty a výtvořiny mohou platit jen za jeho plné projevy.“¹⁰⁶

„Kultura“ až doposavad (psáno v roce 1918) dokázala vždy vytvořit a fixovat formy nové. „Konflikt moderní kultury“ je podle Simmela v tom, že ustálení nových forem zatím nespatřujeme¹⁰⁷. Nakolik může být Simmel na tomto místě pro nás podnětný, přece je však nutno upozornit, že „život“ nemíní v biologickém smyslu, nýbrž má jím na mysli přede-

101 Cassirer (1996a), Cassirer (1996b), Geertz (2000).

102 Barbieri (2006, s. 183).

103 Barbieri říká, že „s jazykem se objevil třetí typ objektů“ – kromě objektů neživých a objektů živých – totiž artefakty. Ty „mají původ v lidské mysli jakožto *mentální objekty*“. Převáděno do pojmosloví biologie „artefakty [...] vykazují cosi jako *genotyp* a *fenotyp*“, avšak „fenotyp, který je od svého genotypu fyzicky oddělen“ (Barbieri 2006, s. 183).

104 Markoš (2015, 2020).

105 Markoš (2015, s. 38) definuje život jako „tělesný, zrozený, sémiotický systém s dějinami“.

106 Simmel (1997, s. 134).

107 Tamtéž, s. 132–157.

vším ekonomickou, náboženskou či uměleckou spontaneitu. Simmelovy charakteristiky by se tak týkaly předně skutečností výše popisovaných pod body (e), (f) a (g). Jak oproti teorii EEA, tak oproti právě citovanému Simmelovu výkladu je důležitější se v kontextu zde pojednávaného zaměřit na odlišnost dynamiky evoluční a vývojové proměny člověka a kvalit pojednaných pod body (b), (c), (d) a (e), případně i (f) na jedné straně a dynamiky dějinné proměny skutečností popsanych pod bodem (g), popř. též zčásti pod bodem (e) a (f) na straně druhé.

9. „Zmírněný“ kulturní konstruktivismus; kdo naturalizuje kulturu?

Uvedený rozdíl vývojových dynamik elastických synchronií „v nás“ a „vně nás“ může být důvodem, že někdy zakoušíme svou „kulturu“ jako znásilnění naší „přirozenosti“, že se cítíme jako sebetřýznitelé. Případně můžeme mít pocit, že nárok, který sami na sebe z kulturních důvodů klademe, je příliš traumatizující vůči automatismům, které v sobě shledáváme. Znamená to ale, že se „kultura“ dostává do konfliktu s „původní přirozeností“ a s „prvotními instinkty“ člověka?

Odpovědi na danou otázku budou – jak již bylo řečeno výše – záviset na výchozích paradigmatech a užívaných teoriích. Možná polaritní řešení, která v podobě teorie EEA a koncepcí SSSM ukazují např. Stella a Havlíček,¹⁰⁸ lze usmířovat mimo jiné (bio)sémiotizací a zmírněným kulturním konstruktivismem.

Pracovně lze v rámci současných humanitních, sociálních, historických a kulturních věd rozlišit (i) „radikální“ a (ii) „zmírněný“ kulturní konstruktivismus. Stoupenci (*ad i*) radikálního kulturního konstruktivismu mají za to, že „kultura“, „jazyk“ či „diskurz“ bezprostředně *konají*.¹⁰⁹ Pokud však takto usuzují, pak – můžeme říci *per analogiam* s Ankersmitem – *kulturu naturalizují*, vnímají ji jako přírodní sílu *sui generis* či alespoň jako zdroj takových přírodních sil. Ankersmit obdobně vytýká

¹⁰⁸ Stella & Havlíček (2012, s. 34–37).

¹⁰⁹ „Jazyk“ či „diskurz“ se v postupech radikálního kulturního konstruktivismu stávají *silovým polem*, ne nepodobným poli gravitačnímu či poli selekčních tlaků (viz výše). Přes veškerý často proklamovaný nominalismus radikální kulturní konstruktivisté vlastně „jazyk“ či „diskurz“ esencionalizují či substancionalizují (a v tomto smyslu lze říci Ankersmitovým způsobem, že naturalizují). Je však vhodné upozornit, že je podstatný rozdíl mezi výroky: „Gender je kulturní konstrukt“ a „Gender je *srozumitelný* jako kulturní konstrukt“.

literární teorii, že naturalizuje jazyk, zatímco „teorie a filosofie historie“, k níž se Ankersmit přihlašuje, jazyk sémantizuje (*semanticize*).¹¹⁰ Sémantizovat jazyk znamená, při veškerém uznání existence „trhliny mezi jazykem a realitou“ (*the language/reality gap*), přiznat jazyku jeho referenční a případě i (metaforickou) reprezentační způsobilost vůči realitě, nikoli přímou konstitutivní performativitu. „Sémantizací“ bychom pak mohli rozšířit na „sémiotizaci“.

Mimo jiné na této sémiotizaci pak lze (*ad ii*) zakládat postupy zmírněného kulturního konstruktivismu. „Sémiotizací“ ve vztahu k *sociokulturnímu* poli vyžaduje přinejmenším předpokládat dva paralelní sémiotické procesy. Vysvětlujícím příkladem budiž způsob, jímž Eriksen pracuje s kategorií „ethnicity“:

„Etnicita je totiž zejména a především koncept, nikoli přírodní fenomén. Jako koncept existuje (přinejmenším) ve dvou úrovních – v analytické rovině badatele a v nativní rovině informátorů. Je možné – nebo vůbec žádoucí – tyto dvě roviny oddělovat? Jestliže tak učiníme, uchová si tento koncept svůj značně rozsáhlý komparativní potenciál; v opačném případě nám umožní popsat lokální kontext způsobem, který je blízký zkušenosti.“¹¹¹

Při tom mezi onticky probíhajícími aktéřskými procesy semiózy (nativní rovina) na jedné straně a badatelskými teoretickými a narativními nástroji jejich interpretace (analytická rovina) na straně druhé *předpokládáme trhlinu (gap)*, která je obdobná „trhlině mezi jazykem a realitou“ (*the language/reality gap*).¹¹² „Trhlinu“ v tomto smyslu předpokládá jak Weberův, tak Ankersmitův striktní nominalismus (viz výše), či konečně právě citovaný Eriksenův nominalismus.

Konfigurace sémiotických procesů probíhajících v nativní rovině je jedním z původců „šance“, kterou mají na to, že uspějí, jak badatelské pokusy tematizovat např. etnicitu, tak aktéřské pokusy konstituovat se

110 Ankersmit (2001).

111 Eriksen (2016, s. 115).

112 Ankersmit (2001).

jako určité etnikum. Ono „pole“, v němž jsou *nějak obsaženy* „šance“ či ona „reflexní fólie“, na jejímž pozadí se může metafora *vyjevit* právě jako metafora či *representamen* nalézt vztah ke svému „objektu“, je tím, co *může* vytvářet *rezistenci* vůči interpretativním sémiotickým procesům jak v badatelské analytické, tak v aktérské nativní rovině. Kulturní konstruktivismus můžeme považovat za „zmírněný“ – a soudím, že produktivní – tehdy a potud, pokud má toto „pole šancí“ či tuto „reflexní fólii“ na paměti. Pokud je ze zřetele ztratí, stává se „radikálním“. Tím ale zároveň začne s „kulturou“ zacházet výše uvedeným naturalizujícím způsobem. Paradoxně pak kulturu naturalizuje stejnou měrou jako některé biologikodeterministické výklady, které zároveň náruživě kritizuje.

Per analogiam promítnuto do otázky možné somatizace kulturní evoluce představují pole potenciálních šancí somatické, neurální či psychické struktury.

Pro historika, říká Pastoureau, „barva je v první řadě společenský fakt“¹¹³, mohli bychom dodat sociální či kulturní konstrukt. To ale ještě neznamená, že by (modrá) barva a její odstíny a ohraničování vůči barvám jiných byla pouhým jazykovým územím či pouhou sociální konvencí. Zároveň však to, co je kulturně konstruováno, může formativně postupovat do neurálních, psychických či kognitivních struktur a spoluutvářet naši způsobilost integrovat rozmanitost počitků do určitosti vjemů¹¹⁴ a vjemy převádět na rozlišitelné a pojmenovatelné „objekty“¹¹⁵. Můžeme si tak vůbec činit nárok proniknout do „původního“, „nativního“ lidského barevného vidění?

Máme kognitivně antropologické práce o halucinogenech jako faktoru změněných stavů vědomí¹¹⁶. Ale umožňují nám halucinogeny proniknout kamsi „hluboko“ jak ve smyslu vrstev vědomí, tak ve smyslu časových vrstev, až někam na počátek „dlouhého *tripu*“¹¹⁷?

Současná podoba a způsob vedení porodů je patrně raněnovověkým kulturním konstruktem¹¹⁸ nadto značně posíleným jeho medicinalizací ve

113 Pastoureau (2014, s. 9).

114 Cassirer (1996b, s. 117–118).

115 Barfield (2018, s. 29).

116 Pokorný (2016).

117 Pokorný (2012).

118 Tinková (2004), Tinková (2010).

20. století. Ale nevepsal se tento kulturní konstrukt již nějak „hlouběji“ do somatických, neurálních či psychických struktur nynějších rodiček? Je možné si činit naděje, že odstraněním dané, nyní se většinově běžně vyskytující kulturní instituce „porodu“ se bez dalšího vrátíme k „původním instinktům“?

O *genderu* se dnes často mluví jako o sociálním konstrukt. Někdy se klade proti biologickému pohlaví či proti sexualitě. Jde ale opravdu *gender* proměnit jen změnou diskurzivní praxe, která jej údajně jazykově, kulturně či sociálně konstruuje? To, že je *gender* kulturní konstrukt, ještě neznamená, že nemůže určitým způsobem somatizovat, cestami výše popsanými pod body (b), (c) a (d). Je možné, že určitá „kulturní instituce“, spojená i s distribucí genderových rolí, jako je např. „instituce babiček“, v lidské evoluci somatizuje a je spoluformativní při restrukturaaci reprodukčních způsobilostí.¹¹⁹ Právě tak to ani neznamená, že se nějaký starší „genderový řád“ (německá literatura někdy užívá termín *Geschlechtsordnung*), fixovaný procesy popsanými výše pod bodem (g), nemůže dostávat do rozporu s dynamicky se rozvíjenými psychickými strukturami dnešních aktérů a aktérek.

Závěrem

Zjistíme-li, že se nějaká vlastnost vyskytuje v nápadné vazbě na širší kulturní celky (tj. že není nahodile se vyskytující vlastností u jednotlivých individuí), pak bychom se mohli, ba přímo měli, ptát, zda tato vlastnost zakládá oproti jiným kulturním celkům odlišný, (neuro) psychologicky detekovatelný způsob odpovědí na podněty či reakcí na stimuly. Je-li pak tato vlastnost pozorovatelná po delší dobu, můžeme, ba bychom přímo měli, zvažovat, zda je děděna *somaticky* (např. epigenetická dědičnost traumatu) [ve smyslu bodů (c) a (d) ze 4. kapitoly], nebo také (popř. pouze) znovu a znovu evokované kulturně v menších společenstvech typu rodiny (kupř. narativy o traumatu zažitém rodičovskou či prarodičovskou generací) [viz body (e) a (f) ve 4. kapitole], či potencovaná kulturními institucemi (např. institucionalizované jitření mezietnické nenávisti odkazující na starší traumata) [ve smyslu bodů (e)

119 Navázat lze např. na Hawkes (2003).

a (f) ze 4. a bodu (g) ze 7. kapitoly]. Badatelsky bychom se měli snažit od sebe tyto způsoby přenosu (kupř. traumatu) odlišovat a určovat, zda v tom či onom případě byl funkční jen jeden z mechanismů transmise, či jich bylo funkčních více.

Tři otázky uvedené v 1. kapitole zde zůstanou odpovězeny jen velmi měkce. Jistě se můžeme snažit interpretativně a v rámci přijatých paradigmatických a teoretických východisek badatelsky rozkrývat ono „původní“, tzv. přirozené v člověku, zajisté se k němu můžeme vrátet i v našem prožívání a snad i o to intenzivněji, půjde-li o prožitky ve výjimečných situacích. Ani v analytické, ani v aktérské rovině se však nemůžeme vymanit ze vzájemné souvztažnosti nesoučasných elastických synchronií v nás a vně nás. Budeme-li kritičtí, budeme muset tudíž uznat, že si nikdy nebudeme moci být jisti tím, že to, co interpretativně rozkrýváme, či to, co třeba i velmi intenzivně prožíváme, je „původní“ a „přirozené“. Nezbyvá než přijmout pozici stálého badatelského (interpretativně obkružujícího) přibližování, potencovaného tolerantní mezioborovou otevřeností a neustálým vytlačováním všech ideologických figur z prostoru (předně humanitních a sociálních) věd.

Literatura

- Ankersmit, F. R. (1994): „Six Theses on Narrativist Philosophy of History.“ In *History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor*, F. R. Ankersmit, University of California Press, Berkeley, 1984, s. 33–43.
- Ankersmit, F. R. (2001): „The Linguistic Turn: Literary Theory and Historical Theory.“ In *Historical Representation*, F. R. Ankersmit, Stanford University Press, Stanford, 2001, s. 29–74.
- Arnason, J. P. (2010): *Historicko-sociologické eseje*. SLON, Praha.
- Arnason, J. P. (2012): „Max Weber jako klasik civilizační analýzy: komparativní pohledy na souhru kultury a moci.“ *Sociológia* 44 (5): 548–563.
- Assmann, J. (2001): *Kultura a paměť. Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Prostor, Praha.
- Barbieri, M. (2006): *Organické kódy. Úvod do sémantické biologie*. Academia, Praha.

- Barfield, O. (2018): *Záchrana jevů. Studie o idolech v myšlení*. Malvern, Praha.
- Barrett, L., Dunbar, R. & Lycett, J. (2007): *Evoluční psychologie člověka*. Portál, Praha.
- Budil, I. T. (1992): *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Triton, Praha.
- Burke, P. (2011): *Co je kulturní historie?* Dokořán, Praha.
- Cassirer, E. (1996a): *Filosofie symbolických forem I. Jazyk*. OIKOYMENH, Praha.
- Cassirer, E. (1996b): *Filosofie symbolických forem II. Mytické myšlení*. OIKOYMENH, Praha.
- Clarke, D. L. (1968): *Analytical Archeology*. Methuen, London.
- Cosmides, L. & Tooby, J. (1992): „Cognitive Adaptations for Social Exchange.“ In *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, eds. J. H. Barkow, L. Cosmides & J. Tooby, Oxford University Press, Oxford, 1992, s. 163–228.
- Duda, P. (2017): „Kulturní fylogenetika – lidské kultury jako biologické druhy.“ In *O původu kultury. Biologické, antropologické a historické koncepce kulturní evoluce*, ed. L. Ovčáčková, Academia, Praha, 2017, s. 230–279.
- Elias, N. (2007): *O procesu civilizace: sociogenetické a psychogenetické studie II. Proměny společnosti. Nástin teorie civilizace*. Argo, Praha.
- Eriksen, T. H. (2016): „Epistemologický status konceptu etnicity.“ In *Teorie etnicity. Čítanka textů*, ed. M. Jakoubek, SLON, Praha, 2016, s. 105–118.
- Flegr, J. (2015): *Evoluční tání aneb O původu rodů*. Academia, Praha.
- Fodor, J. A. (1983): *The Modularity of Mind*. MIT Press, Cambridge.
- Geertz, C. (2000): *Interpretace kultur. Vybrané eseje*. SLON, Praha.
- Ginzburg, C. (2023): *Stopy*. NAMU, Praha.
- Gould, S. J. (2002): *The Structure of Evolutionary Theory*. Belknap Press, Cambridge.
- Havelka, M. et al. (2012): *Víra, kultura a společnost. Náboženské kultury v českých zemích 19. a 20. století*. Pavel Mervart, Červený Kostelec.

- Hawkes, K. (2003): „Grandmothers and the Evolution of Human Longevity.“ *American Journal of Human Biology* 15 (3): 380–400.
- Horský, J. (2015a): *Teorie a narace. K noetice historické vědy a teorii kulturního vývoje*. Argo, Praha.
- Horský, J. (2015b): „Omezování plodnosti jako příklad maladaptivního chování?“ *Historická demografie* 39 (1): 51–73.
- Horský, J. (2016): „Homo historicus coby plastický, nebo elastický autodomestikant? Několik poznámek na okraj analogií mezi biologickou a kulturní evolucí.“ *Lidé města / Urban People* 18 (3): 297–324.
- Horský, J. (2017): „Příspěvek historickovědního bádání k diskusi o analogii (evoluce) druhů a kultur.“ In *O původu kultury. Biologické, antropologické a historické koncepce kulturní evoluce*, ed. L. Ovcáčková, Academia, Praha, 2017, s. 372–399.
- Horský, J. (2020): „Napětí mezi nominalistickým a realistickým (esencialistickým) pojetím znaku. John Deely, biosémiotika a analogie evoluce života a vývoje kultury.“ In *Život ve znacích: studie k dílu Johna Deelyho*, eds. M. Karľa, K. Šedivcová & M. Macháček, Togga, Praha, 2020, s. 123–146.
- Horský, J. (2021): „Z vnějšku‘ a ‚z nitra‘. Hledání půdorysu obecné antropologie.“ *Lidé města* 23 (3): 305–329.
- Horský, J. & Stella, M. (2014): „Slovo úvodem. Natura & cultura: Antropologie mezi empirií a interpretací.“ In *Natura et cultura I. Antropologická bádání mezi empirií a interpretací*, J. Horský, L. Hroníková & M. Stella, Togga, Praha, 2014, s. 11–26.
- Itkonen, E. (2005): *Analogy as Structure and Process: Approaches in linguistics, cognitive psychology and philosophy of science*. John Benjamins Publishing, Amsterdam.
- Jaynes, J. (1990 [1976]): *The Origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind*. Houghton Mifflin Company, New York.
- Koselleck, R. (2000): *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Krois, J. M. (2004): „Kultur als Zeichensystem.“ In *Handbuch der Kulturwissenschaften 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe*,

eds. F. Jaeger & B. Liebsch, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart – Weimar, 2004, s. 106–118.

- Lakoff, G. (1993): „The Contemporary Theory of Metaphor.“ In *Metaphor and Thought*, ed. A. Ortony, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, s. 202–251.
- Lewis-Williams, J. D. (2007): *Mysl v jeskyni: vědomí a původ umění*. Academia, Praha.
- Lewis-Williams, J. D. & Pearce, D. W. (2008): *Uvnitř neolitické mysli: vědomí, vesmír a říše bohů*. Academia, Praha.
- Markoš, A. (2015): *Znaky a významy v evoluci*. Nová beseda, Praha.
- Markoš, A. (2020): „Výstavba světa. Život jako semióza.“ In *Život ve znacích: studie k dílu Johna Deelyho*, eds. M. Karľa, K. Šedivcová & M. Macháček, Togga, Praha, 2020, s. 147–178.
- Markoš, A. & Švorcová, J. (2019): *Epigenetic processes and evolution of life*. CRC Press, Boca Raton.
- Monod, J. (2008): „Náhoda a nutnost. Pojednání o přírodní filosofii moderní biologie.“ In *Náhoda a nutnost. Jacques Monod v zrcadle naší doby*, ed. A. Markoš, Pavel Mervart, Červený Kostelec, 2008, s. 27–188.
- Nekovářová, T., Sedláková, K. & Fajnerová, I. (2016): „Jak mozek měří čas.“ In *Mozek a jeho člověk, mysl a její nemoc*, J. Horáček et al., Galén, Praha, 2016, s. 58–74.
- Nolte, P. (2002): „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen.“ In *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*, ed. S. Jordan, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 2002, s. 134–137.
- Pastoureau, M. (2014): *Modrá. Dějiny jedné barvy*. Argo, Praha.
- Peirce, Ch. S. (1997): „Gramatica speculativa.“ In *Sémiotika*, ed. B. Palek, Karolinum, Praha, 1997, s. 29–153.
- Pokorný, V. (2012): „Jak se lidem rozsvítilo?“ In *Evolvendi anthropologicae. Vývoj v antropologických perspektívách*, L. Hanovská, J. Horský, L. Hroníková et al., Togga, Praha, 2012, s. 97–110.
- Pokorný, V. (2016): *Myslet z psychedelických zkušeností. Transdisciplinární interpretace*. Pavel Mervart, Červený Kostelec.

- Portmann, A. (1960): *Neue Wege der Biologie*. Piper Verlag, München.
- Ricoeur, P. (2000): *Čas a vyprávění I. Zápletka a historické vyprávění*. OIKOYMENH, Praha.
- Richerson, P. J. & Boyd, R. (2012): *V genech všechno aneb Jak kultura změnila evoluci člověka*. Academia, Praha.
- Simmel, G. (1989 [1892]): „Die Probleme der Geschichtsphilosophie.“ In *Gesamtausgabe in 24 Bänden*, Band 2, ed. H.-J. Dahme, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989, s. 297–423.
- Simmel, G. (1997): *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje*. Sociologické nakladatelství, Praha.
- Sperber, D. (1994): „The modularity of thought and the epidemiology of representations.“ In *Mapping the Mind*, eds. L. Hirschfeld & R. Gelman, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, s. 39–67.
- Sperber, D. (1996): *Explaining culture: a naturalistic approach*. Blackwell Publishers, Oxford.
- Stella, M. & Havlíček, J. (2012): „Je lidská evoluce uzavřenou záležitostí? Vztah biologické a kulturní evoluce z hlediska evoluční antropologie.“ In *Evolvendi anthropologicae. Vývoj v antropologických perspektivách*, L. Hanovská, J. Horský, L. Hroníková et al., Togga, Praha, 2012, s. 29–53.
- Šedík, M., ed. (2022): *Problém reprezentácie*. Belianum, Banská Bystrica.
- Šubrt, J. (1996): *Civilizační teorie Norberta Eliase*. Karolinum, Praha.
- Šuch, J. (2010): *Narativny konstruktivismus Haydena Whita a Franka Ankersmita*. Ostravská univerzita, Ostrava.
- Švorcová, J. & Kleisner, K. (2017): „Jak s námi žije minulost: Epigenetika jako pojitko mezi kulturní a biologickou evolucí.“ In *O původu kultury. Biologické, antropologické a historické koncepty kulturní evoluce*, ed. L. Ovčáčková, Academia, Praha, 2017, s. 349–371.
- Švorcová, J. & Kleisner, K. (2018): „Evolution by Meaning Attribution: Notes on Biosemiotic Interpretations of Extended Evolutionary Synthesis.“ *Biosemiotic* 11 (2): 231–244.

- Tinková, D. (2004): *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*. Argo, Praha.
- Tinková, D. (2010): *Tělo, věda, stát. Zrození porodnice v osvícenské Evropě*. Argo, Praha.
- Tureček, P. & Havlíček, J. (2017): „Kultura jako předmět a produkt evoluce.“ In *O původu kultury. Biologické, antropologické a historické koncepce kulturní evoluce*, ed. L. Ovčáčková, Academia, Praha, 2017, s. 183–229.
- Vašíček, Z. (2006): *Archeologie, historie, minulost*. Karolinum, Praha.
- Weber, M. (1991): *Schriften zur Wissenschaftslehre*. Ed. M. Sukale. Reclam Verlag, Stuttgart.
- Weber, M. (1998): *Metodologie, sociologie a politika*. OIKOYMENH, Praha.
- Weber, M. (1999): *Základné sociologické pojmy*. Sofa, Bratislava.
- West-Eberhard, M. J. (2003): *Developmental plasticity and evolution*. Oxford University Press, New York.
- Zeleňák, E. (2015): „Two Versions of a Constructivist View of Historical Work.“ *History and Theory* 54 (2): 209–225.

Abstract

The human “naturalness” and human as a “self-traumatiser”? Several reflections on the somatisation of cultural evolution and a human unparallel simultaneousness

Some present-day “reconstructionist” movements consider the possibility to get back to the original human instinctive behavior. In this way, they want to break free from contemporary culture which they find to be traumatizing for human being. It is possible to put criticism to this efforts using the theory of unparallel simultaneousness, the theory of the plastic and elastic stages of evolution and the theory of the coevolution of genes and culture. In this way, we can determine “elastic synchronies” in us (using, for example, the theory of axial transformation or the theory of the civilizing process) which we understand as determined by a certain somatisation of cultural evolution and “elastic synchrony” outside us, having the nature of cultural institutions. The tension between the human “naturalness” and culture is therefore necessary to be interpreted in the sense of the mutual interaction of these two kinds of elastic synchronies. The concept of “elastic synchrony” is interwoven with general semiotic (the triadic model of co-

des) and bio-semiotic theory. The study considers various ways in the hereditary fixation (somatisation) of the results of cultural development (the coevolution of genes and culture; the influence of culture on the selection of genes; epigenetic fixation; imprint in the early stages of postnatal ontogenesis) as well as the ways of their socio-cultural institutionalisation. The noetic, socially ontological, and individually psychological consequences of elastic synchronies originated in this way are discussed. Radical cultural constructivism is distinguished from moderate one. The author adopts nominalist attitudes.

Key words: the coevolution of genes and culture, the plastic and elastic stages of evolution, human naturalness, the somatisation of culture, unparallel simultaneousness

Horský, J. (2023): „Lidská ‚přirozenost‘ a člověk jako ‚autotraumatizátor‘? Několik úvah o somatizaci kulturní evoluce a lidské nesoučasné současnosti.“ *Filosofie dnes* 15 (2): 6–42. Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz