



ČASOPIS
PRO
SOUČASNOU
FILOSOFII

ČÍSLO 2
ROČNÍK 15
2023

FILOSOFIE DNES

Časopis pro současnou filosofii
vydává KFSV FF UHK

Šéfredaktorka: Iva Svačinová
Výkonný redaktor: Hynek Kaplan

Redakční rada: Ronald Loeffler, Ulf Hlobil, Ondřej Beran, Jaroslav Daneš, Petr Glombíček, Tomáš Hirt, Juraj Hvorecký, Vojtěch Kolman, Ladislav Koreň, Ladislav Kvasz, Róbert Maco, Tomáš Marvan, Martin Paleček, Jaroslav Peregrin, Marie Hrdá, Ondřej Švec, Eugen Zeleňák

Editoři: Markéta Panoušková, Hynek Kaplan
Sazba a grafická úprava: Hynek Kaplan

Adresa: Filosofie dnes, KFSV FF UHK Rokitanského 62
500 03 Hradec Králové

E-mail: hynek.kaplan@uhk.cz

vychází elektronicky,
dvakrát ročně

www.filosofiednes.ff.uhk.cz
ISSN 1804-0969

Ročník 15, Číslo 2 (2023)

Obsah

Úvodní slovo

Filip Jaroš

Iva Svačinová

Člověk mezi filosofií a antropologií

3

Studie

Jan Horský

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

6

Anna Škvorová

Přirozenost u porodu – příklady provázanosti kultury a biologie pohledem porodní asistentky

43

Marek Vodička

Nietzschovo přesazení člověka zpět do přírody jako počátek postantropocentrismu

93

Monika Vrbová

Psychedelie jako filosoficko-antropologický fenomén: pojetí Logu v díle Terence McKenny

108

Člověk mezi filosofií a antropologií

Filip Jaroš

Iva Svačinová

Univerzita Hradec Králové

Filozofická fakulta

Rokitanského 62, Hradec Králové, 500 03, Česká republika

filip.jaros@uhk.cz

iva.svacinova@uhk.cz

Konference *Člověk mezi filosofií a antropologií*¹ byla pořádána Katedrou filozofie a společenských věd FF UHK jako jeden z výstupů řešeného projektu GAČR *Nové podoby filozofické antropologie: Hledání antropologické difference mimo dichotomii příroda/kultura (23-05374S)* a proběhla na půdě Filozofické fakulty Univerzity Hradec Králové 31. května – 2. června 2023.

Organizátoři konference si kladli za cíl pokusit se z různých úhlů pohledu uchopit otázku „co“ nebo „kým“ je člověk. Jejich východiskem je předpoklad, že se vznikem speciálních věd a s dodnes určujícím rozvojem věd evolučně-biologických se ve 20. století filozofický pohled na člověka zásadním způsobem proměnil: filozofové, kteří jsou sdružováni pod hlavičkou „filozofická antropologie“, se pokoušeli o syntetizující postupy, jejichž cílem nebylo pouze poukázat na univerzální nebo unikátní

¹ „Člověk mezi filosofií a antropologií.“ In *Nové kontexty filozofické antropologie* [online]. Univerzita Hradec Králové, Hradec Králové, © 2023 [cit. 15. 12. 2023]. Dostupné z: https://uni.uhk.cz/jaros/?page_id=116&lang=cs.

vlastnosti člověka, ale také vytvořit celostní obraz lidství respektující poznatky a teorie stále se rozvíjejících různorodých vědních oborů (biologie, lékařská věda, ale také třeba psychologie nebo historie). Zároveň se ovšem pod tlakem přírodovědeckých objevů na straně jedné a dynamicky se proměňujících etických výzev na straně druhé rozpadá jistota o tom, co dichotomie lidské a mimo-lidské vůbec znamená. Setkání na půdě Filozofické fakulty tedy bylo vedeno snahou o zmapování vztahu filozofických a vědeckých úvah o člověku ve 20. a na počátku 21. století. Tematickými okruhy, na jejichž prozkoumání a porozumění byly jednotlivé příspěvky především směřovány, byly koncept lidské přirozenosti, antropologická diference, člověk a biologická evoluce, člověk a kulturní historie, posthumanismus a *human-animal studies*.

Speciální číslo *Filosofie dnes* představuje texty čtyř řečníků, kteří se konference zúčastnili. Jan Horský v textu „Lidská ‚přirozenost‘ a člověk jako ‚autotraumatizátor‘? Několik úvah o somatizaci kulturní evoluce a lidské nesoučasné současnosti“² na pozadí různých biologických, antropologických a sémiotických teorií ukazuje, že neexistuje jasné dělení mezi instinktem a kulturou. Ve své argumentaci originálním způsobem propojuje genetickou a kulturní dědičnost procesem somatizace. Vztah toho, co se obvykle nazývá příroda a kultura, se ukazuje nikoliv jako duální protiklad, ale vzájemně provázaný amalgám několika nehierarchických úrovní.

Anna Škvorová se v textu „Přirozenost u porodu – příklady provázanosti kultury a biologie pohledem porodní asistentky“³ zamýšlí nad otázkami spojenými s konceptem přirozenosti u porodu. Autorka mapuje výrazné proměny v porodní péči, které nastaly s rozvojem chirurgie a oboru porodnictví a s následnou institucionalizací, technologizací a medicinalizací porodu. Zkoumá, co vlastně znamená přirozený porod, kde jsou hranice mezi instinktivním chováním a kulturním podmíněním a zda jsme schopni návratu či moderního vývoje k upřednostňování a většinové realizaci tzv. přirozeného porodu.

2 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.

3 Škvorová, A. (2023): „Přirozenost u porodu – příklady provázanosti kultury a biologie pohledem porodní asistentky.“ *Filosofie dnes* 15 (2): 43–92. Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz.

Marek Vodička v textu „Nietzschovo přesazení člověka zpět do přírody jako počátek postantropocentrismu“⁴ reaguje na tezi Vanessy Lemmové představenou v díle *Homo Natura: Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics*, podle níž Nietzschova snaha „přesadit člověka zpět do přírody“, tedy chápat jej jako bytost veskrze imanentní přírodě, otevírá možnost postantropocentrického pohledu na člověka a jeho vztah k přírodě, v jehož centru zájmu již nestojí člověk, ale život sám, jenž se ztělesňuje v lidském druhu a jehož je lidský druh rovnocennou součástí po boku ostatních organismů. Autor tuto tezi doplňuje o Heideggerovu interpretaci Nietzschovy myšlenky nadčlověka podanou v sérii přednášek *Co znamená myslet?*, v níž je nadčlověk chápán jako ekologický ideál lidstva schopného zodpovědně převzít moc plynoucí z technického přetváření země. Následně se pokouší ukázat, že v souladu s interpretacemi Lemmové a Heideggera, lze u Nietzscheho nalézt způsob, jak by se lidstvo mohlo produktivně vyrovnat s realitou antropocénu.

Monika Vrbová v textu „Psychedelie jako filosoficko-antropologický fenomén: pojetí Logu v díle Terence McKenny“⁵ představuje psychedelii jako fenomén na pomezí filozofického a antropologického bádání. Autorka představuje dílo etnobiologa Terence McKenny, konkrétně inspirace, které nachází u Hérakleita a jeho pojetí logu. Ukazuje, že podle McKenny se při psychedelické zkušenosti děje emanace Logu a je to také Logos, který podle něj promlouvá k modernímu člověku skrze technologii.

4 Vodička, M. (2023): „Nietzschovo přesazení člověka zpět do přírody jako počátek postantropocentrismu.“ *Filosofie dnes* 15 (2): 93–107. Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz.

5 Vrbová, M. (2023): „Psychedelie jako filosoficko-antropologický fenomén: pojetí Logu v díle Terence McKenny.“ *Filosofie dnes* 15 (2): 108–124. Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz.

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 dynamičtějším* vývojevých 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 pomnutí 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 nejšířším 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 šestery smysl, 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 dočasně*. 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 obětního 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 demony („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 vládnuocí 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 metafory 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 dvojitá 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 „měkkých“ 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 pracovně 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*“ (zespolečenšťování) 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 (zdánlivě) 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*“. Převedeno 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 aktérskými 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 aktérské 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

Přirozenost u porodu – příklady provázanosti kultury a biologie pohledem porodní asistentky

Anna Škvorová

*Univerzita Karlova
Fakulta humanitních studií
Pátkova 2137/5, Praha, 182 00, Česká republika
anna.skvorov@gmail.com*

Porod je významnou událostí na počátku života každého z nás. Období kolem porodu je kritickým obdobím pro budoucí zdraví ženy i dítěte, i celých dalších generací. Porod, a především jeho citlivá poporodní fáze, zároveň byl a je terčem různých kulturních zásahů a ustálených rituálních úkonů. Výrazné proměny v porodní péči nastaly s rozvojem chirurgie a oboru porodnictví a s následnou institucionalizací, technologizací a medicinalizací porodu. „Mužské“ porodnictví převzalo dominantní roli nad původní porodní asistencí, a to i u nekomplikovaných porodů. V reakci na tyto změny vzniklo hnutí za přirozený porod. Také mezinárodní odborné organizace upozorňují na nebezpečí epidemie nadbytečných zásahů do porodu, které přináší fatální komplikace v současnosti i rizika pro budoucnost lidstva. Z globálního pohledu je nejvýraznějším faktem, že jen mizivé množství porodů proběhne za použití vlastního neurohormonálního řízení, s vlastním koktejlem „hormonů lásky“. Nadbytečné zásahy mohou vést k rychlému ovlivnění dalších generací prostřednictvím epigenetických změn (např. přímý vliv na plod ženského pohlaví in utero) a mezigenerační přenos mikrobiomu. Díky modernějším poznatkům nemůžeme zanedbat ani vliv stresových hormonů atp. umožňující mezigenerační přenos traumatu. Jsme schopni návratu či moderního vývoje k upřednostňování tzv. přirozeného porodu? Co vlastně znamená přirozený porod a kde jsou hranice mezi instinktivním chováním a kulturním podmíněním?

Klíčová slova: porod, přirozenost, porodní péče, kultura, rituál

Porod je proces, kterým přichází na svět nový jedinec z říše savců včetně člověka. Jedná se o významnou mezní situaci v životě každého jedince, v životě rodičů, rodiny i celé společnosti. Období kolem porodu je kritické období klíčové pro další zdraví ženy i dítěte, a to zdraví ve všech jeho aspektech¹, včetně schopností důležitých pro navazování láskyplných vztahů.² Sociokulturní prostředí ovlivňuje průběh porodu a naopak to, jak porod proběhne, ovlivňuje společnost a její další vývoj, včetně vývoje evolučního.³

V čistě somatickém pojetí je porod děj, při němž plod spolu s placentou a plodovými obaly opouští organismus matky,⁴ a to buď porodním kanálem, nebo císařským řezem. Medicínská definice porodu je následující: „Porodem nazýváme každé ukončení těhotenství narozením živého nebo mrtvého novorozence. Za narození živého novorozence se považuje úplné vypuzení nebo vynětí plodu z těla matčina, bez ohledu na délku trvání těhotenství, jestliže plod po narození dýchá nebo projevuje alespoň jednu ze známek života.“ Rozdíl mezi potratem a porodem mrtvého novorozence je pak definován velikostí (váhou) plodu, popřípadě délkou těhotenství.⁵

1. Pojmy popisující přirozenost u porodu

Samotný proces porodu lze primárně považovat za normální fyziologický děj. Definice *normálního porodu* jsou různé, např.:

„Normální porod je takový, který začne a postupuje spontánně a při němž žena porodí dítě i placentu ve svém vlastním rytmu, svým vlastním úsilím a bez vnějších zásahů. Dítě po normálním porodu zůstává s matkou v úzkém kontaktu a tvoří nedělitelnou jednotku.“⁶

1 Zdraví je definováno jako stav bio-psycho-socio(-spirituální) pohody či rovnováhy, viz Dhar, Chaturvedi & Nandan (2013).

2 Odent (1999).

3 Odent (2013).

4 Wilhelmová (2010).

5 Srp (2014, s. 175).

6 ENCA (2023). ENCA je evropskou sítí porodních organizací.

Obvykle se pod pojmem normální porod myslí porod, který spontánně začne a proběhne v termínu a není veden instrumentálně (kleštěmi nebo VEXem).

„Normální porod definujeme jako: spontánně vyvolaný, s nízkým rizikem na počátku porodu, které je neměnné během celé I. i II. doby porodní. Dítě se narodí spontánně v pozici hlavou napřed, v období mezi ukončeným 37. a 42. týdnem těhotenství. Po porodu jsou matka i dítě v dobrém stavu.“⁷

Nízké riziko je spojováno také s definovanou délkou jednotlivých dob porodních. Tyto definice jsou velmi problematické, protože se ukazuje, že používané grafy (Friedmanův partogram) popisující správný postup porodu byly vytvořeny sledováním medikalizovaných aktivně lékařsky vedených porodů a nekorespondují s možným průběhem fyziologického porodu s jeho různými přechodovými a plató fázemi. Nedávno se objevily snahy postup porodu nově popsat⁸ nebo dokonce zrušit současnou představu lineárního postupu porodu. Různé fáze plató mohou být součástí regulačních mechanismů dyády matka-dítě a prevencí fetálního distresu, v praxi jsou však často vnímány jako patologie v postupu porodu (dystokie) vyžadující zásah. Za „normu“ je navíc prohlášena průměrná délka jednotlivých dob porodních a individuální odchylky se neberou v potaz.⁹

Mimo medicínské definice si pod pojmem *normální porod* každý může představit něco zcela jiného. To, co je u porodu běžné a považováno za normální, se liší v závislosti na čase, místě a kultuře. Používání termínu normální porod také nemusí zohledňovat vnímání lidí, kterých se přímo týká. Mnoho žen, které porodily pomocí chirurgických nebo farmakologických zásahů, může vnímat jako stigmatizující označení, že jejich porod je mimo normu.

V klasické západní medicíně se prosadilo aktivní lékařské vedení porodu, tedy přístup, který k procesu porodu přistupuje aktivně se zásahy

7 WHO (1999).

8 Abalos et al. (2018), Grylka-Baeschlin & Devane (2019), Hofmeyr et al. (2021).

9 Weckend, Davison & Bayes (2022).

a řízením ve jménu prevence komplikací a vnímá tak porod jako apriori rizikový. V reakci na výraznou míru technologizace porodní péče, nadužívání farmakologických, chirurgických i dalších zásahů u porodu, institucionalizaci všech porodů a patologizaci porodního procesu vzniklo celosvětové hnutí za přirozený porod. Termín *přirozený porod* poprvé použil lékař Grantly Dick-Read ve 30. letech 20. století.¹⁰ V naší současné kultuře je tento často používaný termín zprofanovaný. Někdy je využíván jako synonymum k vaginálnímu porodu, někdy je jako přirozená popsána šetrnější varianta císařského řezu. V rámci podpory přirozeného porodu jsou často bagatelizovány zásahy do porodního procesu přírodními a alternativními prostředky, avšak vyvolání porodu pomocí bylin je pořád zásahem a vyvoláním porodu před jeho spontánním začátkem se svými riziky a vedlejšími účinky.¹¹

S. K. Neumann píše: „Porod je fyziologický akt, který za normálních okolností žena vykonává dobře a snadno jako jinou tělesnou funkci a k němuž, pokud probíhá přirozeně, potřebuje stejně málo pomoci jako samice zvířete.“ A dále popisuje, že ženy přírodních národů rodí lehce, také porody žen z nižších společenských vrstev jsou snazší, ale jsou mnohé případy hladkých porodů bez pomoci i v novodobých kulturních poměrech.¹² Realitou některých pečujících profesí (od porodních asistentek po psychoterapeuty) i některých vícerodiček je výrazný kontrast mezi tím, jak probíhá většina medicínsky vedených porodů a jak probíhají porody v jiných kulturních kontextech – v porodnicích vymykajících se nízkou mírou zásahů a možnostmi např. porodu do vody, samostatných porodních centrech a domech (zatím jen mimo Českou republiku), či v domácím prostředí. Pro ně je tento citát stále aktuální. Zjednodušující pohled na problematiku však klade přírodu a kulturu proti sobě. Mnoho společenskovědních popisů dualismu koncepcí „medicínského“ versus „přirozeného“ porodu popisuje zastánce přirozeného porodu jako ty, kteří odmítají společenské, resp. lékařské zásahy a usilují o návrat k přírodě, zatímco lékařský model vidí tyto zásahy jako zlepšovatele přírody. Analýzy ale ukazují, že zastánci

10 Reed (2021).

11 Reed (2018).

12 Neumann (1932).

přirozených porodů neutíkají od společnosti k romantické představě jednoduché přirozenosti, často realisticky přijímají zodpovědnost a cení si možností zásahů moderní medicíny – v opodstatněných situacích, kdy jejich benefity převažují. Jako součást přípravy a realizace přirozeného porodu využívají právě sociální podporu i prvky moderní medicíny (screeningové ultrazvuky, intermitentní sledování srdeční akce dítěte u porodu atp.). Koncept „přirozeného porodu“ pomáhal v procesu humanizace porodnictví, avšak je otázkou, zda je ještě používání tohoto termínu užitečné, vzhledem k jeho nejednoznačnosti.¹³

Dalším termínem je *fyziologický porod*. Fyziologie popisuje funkční tělesné procesy, je součástí přírodních věd. Naproti tomu patofyziologie popisuje procesy změněné, spojené s utrpením a nemocí.¹⁴ Fyziologický porod je termín pro porod se zdravým a nekomplikovaným průběhem, který proběhne bez vnějších zásahů. Zároveň zahrnuje i porody mimo medicínské definice „normy“, označované za rizikové, které ale nejsou patologické – tedy porody koncem pánevním, dvojčat, po termínu, překotné či nepostupující, s plodovou vodou odteklou před začátkem porodu či s mekoniem v plodové vodě.¹⁵ Termín fyziologický porod považuji za ideální, není svázán medicínskou normalizací např. délky jednotlivých dob porodních, tedy definicemi, které se mění. Považuji za vhodnější také používat označení fyziologicky těhotná/rodičí žena, spíše než nízkoriziková těhotná/rodička. I termín přirozený porod (který v sobě obsahuje slovo *rození*) považuji za stále funkční, jen vždy vyžaduje další diskusi a specifikaci jeho smyslu v daném kontextu. Ve většině kontextů používám termíny fyziologický a přirozený jako synonyma. Porody můžeme rozdělit na škále přirozenosti od spontánně vaginálních, přes porody bez farmakologického zásahu (tak však globálně proběhne jen minimum porodů) až po porody bez zásahů typu navádění do určitých poloh či způsobu tlačení, bez vyrušování, a na pomyslném vrcholu by byl prožitek reflexivního vypuzení plodu, který je fyziologicky spojen s minimem zásahů včetně pozorování (viz dále).

13 Mansfield (2008).

14 Viz: *Online Etymology Dictionary* [online]. Douglas Harper, ©2001–2024. Hesla *Physiology* a *Patho-*. [Cit. 13. 9. 2023]. Dostupné z: <https://www.etymonline.com/word/physiology> a <https://www.etymonline.com/word/patho->

15 Reed (2021).

Tyto pojmy souvisí také s odlišnými koncepty porodnictví a porodní asistence. Většina porodníků se shoduje v tom, že porod je možné označit za normální a fyziologický až retrospektivně (tedy v přítomnosti neexistuje)¹⁶ a soustředí se na rizika a včasné řešení komplikací, zatímco většina porodních asistentek porod považuje primárně za fyziologický a soustředí se na udržení a posílení fyziologických procesů, primární prevenci potíží.

Zabývat se obsahem pojmů normální/přirozený/fyziologický porod je velmi významné. Vymezení normy a fyziologie v těhotenství u porodu a v šestinedělí je zároveň vymezením identity a rozsahu kompetencí porodní asistence, resp. vymezením situací, při kterých mohou porodní asistentky pracovat samostatně (v některých zemích / konkrétních institucích jsou samostatné i při konkrétních patologiích).¹⁷ Péče porodní asistentky, ideálně model kontinuální péče jedné porodní asistentky, se ukazuje jako setrvale nejvýhodnější model péče pro zdravé/nízkorizikové ženy. Kontinuální péče porodní asistentky snižuje míru: hospitalizace v těhotenství, předčasných porodů, využití analgezie, epiziotomií a operativních vaginálních porodů. Přináší vyšší pravděpodobnost pro spontánní vaginální porod a zahájení kojení a vyšší pravděpodobnost, že bude žena v péči známé osoby a bude mít porodní proces pod větší kontrolou. Jedná se o velmi bezpečný a zároveň nejlépe hodnocený model péče.¹⁸ To, jak vymezíme hranice pro normu/fyziologii, tak má často své důsledky i v podobě péče, jaké se dyádě matka-dítě, resp. celým rodinám dostane. Zároveň by bylo přínosné více se zabývat tím, co vede k těmto dobrým výsledkům péče porodních asistentek, a tyto principy posílit při péči v těhotenství, u porodu a po porodu ve všech situacích a kontextech.

2. Historie porodní péče – vývoj porodní asistence a porodnictví

2.1 Počátky socializace porodu a neolitická revoluce

Počátky socializace porodu jsou předmětem diskusí a hypotéz. V naší současné kultuře je možnost o samotě rodičích žen nepředstavitelná,

¹⁶ Wagner, M. (1994): *Pursuing the birth machine: the search for appropriate birth technology*. ACE Graphics, Camperdown NSW, Australia, in: Vorlová (2022).

¹⁷ Vorlová (2022).

¹⁸ Sandal (2016).

přestože takové porody probíhaly a probíhají, a to nejen u některých aliterárních kmenových společností.¹⁹ Např. u kmene Kungů (kmen ze skupiny Sanů žijící v Jižní Africe na západním okraji pouště Kalahari, v oblasti Ovamboland a Botswaně) je porod o samotě považován za ideál. Především vícerodičky rodí o samotě. Rodící žena odejde pár set kroků od vesnice, připraví polštář z listů a porodí, v dřepu nebo na boku. Pupeční šňůru nepřerušuje a placenta zůstává po nějakou dobu jako průvodce dítěte (lotosový porod). Po návratu do vesnice čeká ženu a dítě rituální přivítání. Pokud se rodící žena dlouho nevrací, vzácně jí jde jiná žena asistovat.²⁰ Nutnost pomoci u lidského porodu bývá vysvětlována zkomplikováním porodního procesu v důsledku rozvoje bipedie a encefalizace. Pomoc u porodu je vnímána jako nová životní strategie.²¹ Ovšem jak ukazují i dnes hojně dostupná videa a fotografie porodů, ani rotace dítěte nebrání tomu, aby žena sama porodila dítě do svých rukou včetně polohy ve stoje, nebo aby porodila bezpečně např. ve dřepu na zem a následně si sama vzala dítě do náručí. Odlišný porodní proces tak neznamena bezpodmínečnou nutnost asistence, rozhodně ne z důvodu nutnosti chytat dítě. V počátcích péče při porodu se jednalo o podporu blízkých žen, zkušených matek, které především chránily bezpečí a soukromí rodící ženy. Po celém světě se pak postupně měnila role osoby pomáhající u porodu tak, že přinášela k porodu zvyky dané společnosti, stávala se nástrojem socializace porodu. Pověry a rituály různých kultur narušovaly a narušují specifické momenty porodu a citlivého perinatálního období, mnoho z nich vede především k narušování kontaktu matky a dítěte těsně po porodu a brání dítěti v příjmu mleziva. V některých kulturách pak vede k nutnosti pomoci u porodu rituální obřizka a následné sešití ženských genitálií.²²

Počátek socializace porodu, počátek porodní péče i prvních zásahů do porodu, bývá spojován také s neolitickou revolucí. Porodní asistentka Rachel Reed dává do souvislosti potřebu vlastnictví půdy s potřebou vlastnictví ženy, kontroly reprodukčního cyklu a počátkem patriarchál-

19 Odent (2013).

20 Shostak (1993).

21 Trevathan (1987).

22 Odent (2009).

ních společností, které nahradily předchozí matricentrická společenství uctívající jako nejvyšší hodnoty plodnost a péči o děti, o které pečoval celý kmen.²³ Před neolitickou revolucí podle dostupných důkazů ženy rodily izolovaně jako ostatní savci. Dokládá to popsáný způsob porodu kmenů, které žijí/žili lovecko-sběračským způsobem života. Kromě výše zmíněných Kungů, kteří žili lovecko-sběračským způsobem až do 70. let 20. století, jsou dalším příkladem Efe, etnická skupina Pygmejů žijící v pralese Ituri v Zaire. Podle Jeana Pierra Hallea neměla tato společnost žádné rituály, které by narušovaly proces porodu, žila bezkonfliktním způsobem v hlubokém spojení s přírodou. V etnické skupině Eipos na Nové Guinei sice již měli zahrady a počínali chovat prasata, porody ale nebyly socializovány a ženy Eipos byly diskrétně natočeny, jak rodí v křoví reflexivním vypuzením plodu (o tomto reflexu viz dále v části Fyziologie porodu). Ženy další přechodné etnické skupiny Pirahã (amazonské lovecko-sběračské etnikum žijící v okolí brazilské řeky Maici, které však chová psy a pěstuje maniok) často rodí samy, na souši nebo do vody – v podřepu v řece. Soukromí v této skupině nemá velkou hodnotu, ale pro milování a porod si soukromí zajišťují.²⁴

U všech kultur po neolitické revoluci dochází k socializaci porodu a různým zásahům. Kultury, které vnímaly porod jako obtížný a osvojily si invazivní zásahy do citlivého perinatálního období (především narušování kontaktu matka-dítě po porodu a bránění vyplavování nejvyšších hladin oxytocinu v tuto chvíli), byly zároveň kultury agresivní a invazivní vůči okolním kmenům.²⁵ Toto je podle mě nejvýraznějším příkladem vzájemného provázání biologie a kultury. Strategie posílení agresivity a invazivního přístupu jak vůči přírodě, tak vůči okolním kmenům byla určitou strategickou „evoluční výhodou“ v krizové době neolitické revoluce. Můžeme se ptát, zda je tato cesta výhodou i z dlouhodobého pohledu. V současnosti jsme možná mnohde došli k určitým hranicím, nebo snad až za hranice, rozvíjení tohoto přístupu a počali vnímat jeho dopady. Dovolím si doslovnou citaci porodníka Michela Odenta:

23 Reed (2021).

24 Odent (2013).

25 Tamtéž.

„Zemědělství a domestikace zvířat daly novou důležitost konceptům teritoria a vlastnictví, a tím podnět ke konfliktům mezi skupinami lidí. Hlavním měřítkem úspěchu lidské skupiny se stala schopnost rozvinout potenciál agrese a narušování rozvoje různých aspektů schopnosti milovat.“²⁶

2.2 Vývoj porodní asistence a porodnictví v Evropě

Vývoj porodní asistence v Evropě rozdělil německý filozof a historik Gernot Böhme v roce 1980 do 4 fází, které se plynule a volně překrývají.²⁷ Charakter jednotlivých fází babictví / porodní asistence a jejich vztah s lékařskými profesemi popisuje Hana Jadrná Matějková, s hlavním zaměřením na analýzu novověkých porodnických příruček porodních bab a lékařů.²⁸ První fází je *solidární pomoc v rámci ženského společenství*. Přímo o specializovanějších porodních bábách pak můžeme hovořit v době řeckého a římského starověku (např. lékař Soranos z Efesu popisuje soubor vlastností ideální porodní báby). Koncem středověku začíná zasahovat do samostatné činnosti porodních bab církev – zavedením povinnosti křtu (pokud rodička zemřela, bylo pro pokřtění dítěte nutné provést císařský řez). Následovalo zavedení přísah pro porodní báby, které zajišťovaly určitou etiku profese.

Těmito povinnostmi vznikla druhá fáze vývoje porodní asistence – *úřad porodní báby*. Při tvorbě požadavků na porodní báby spolupracovala církevní a světská moc. Porodnictví bylo až do 16. století téměř výhradně doménou žen, pak se situace začala postupně měnit. Akademicky vzdělaní lékaři získávali znalosti o porodnictví z teoretických spisů a anatomických pitev. V 17. století lékaři postupně přebírají kontrolu nad vzděláváním a zkoušením porodních bab. Do výuky porodních bab je kromě praktické výuky od zkušenějších kolegyně zařazena teorie od lékařů, teoretické znalosti anatomie jsou považovány za hodnotnější než praktické zkušenosti. Vzájemné porozumění je složité, porodní báby

26 Tamtéž, s. 117–118.

27 Böhme, Gernot (1980): *Wissenschaftliches und lebensweltliches Wissen am Beispiel der Verwissenschaftlichung der Geburtshilfe*, in: Jadrná Matějková (2016).

28 Jadrná Matějková (2016).

využívající ve své práci především hmat při dynamickém procesu, jsou zkoušeny lékaři, jejichž znalosti jsou založeny na zraku, na popisu anatomických struktur, navíc u těla posmrtně ztuhlého. Rozdílný přístup je vidět např. i v odlišném jazyku učebnic porodních bab a lékařů. Porodní báby popisují přístup k rodičce a komunikaci s ní, s respektem a empatií. Výkony popisují z pohledu praktického provedení s využitím hmatu. Texty lékařů se zaměřují na porodní mechaniku, ženu vnímají jako objekt záchrany a fragmentují tělo na jednotlivé části. Popisují úkony bez návodu, co u nich má být cítit hmatem. Začíná se objevovat terminologie patologizující porod, rodička je označována jako pacientka, její těhotenství jako nemoc a porodní fáze jako uzdravování.²⁹

Třetí fáze, *porodní asistence jako tradiční povolání*, je charakterizována sekularizací života společnosti, zaváděním specifického vzdělávání pro porodní báby a vznikem konkurence s mužským porodnictvím. V 18. století došlo k rozvoji kleští a rozvoji chirurgie, tím začala stoupat prestiž lékařů a vzniká mužské porodnictví jako podobor chirurgie. Chirurgové si vyhrazují nárok na převzetí celé výuky porodních bab včetně praktické části. Dosud muži nesměli být porodu přítomni, např. lékař, který se v Hamburku převlékl za ženu, aby mohl sledovat porod, byl po odhalení upálen. Jedinou příležitostí, jak se dostat k porodnické praxi, pro ně byla první porodnice – pařížský Hôtel Dieu (kde dosud vyučovaly porodní báby, muži sem bez souhlasu francouzského krále neměli přístup). V této době se také objevuje a začíná šířit porodní poloha vleže, tzv. litotomická poloha, u které je možné použít kleště a anestezii. Kompetence porodních bab jsou významně omezeny pouze na případy normálních přirozených porodů (v reakci na to porodní bába Justina Siegemund vydává publikaci věnovanou výhradně problematice těžkých a komplikovaných porodů). Až do počátku 20. století jsou porodní báby u 90 % porodů, vzniká však rozkol mezi dvěma skupinami porodních bab – na vsi se drží staré zkušené porodní báby, ve městech jsou *porodní báby mladé, formované a zkoušené v lékařských kurzech*, nositelky mužského porodnického diskurzu. Ty představují čtvrtou, přetrvávající moderní fázi vývoje porodní asistence, tak jak ho popsal Gernot Böhme.³⁰

29 Tamtéž.

30 Böhme, Gernot (1980): Wissenschaftliches und lebensweltliches Wissen am Beispiel der

Současná převaha lékařů-mužů poskytujících péči u porodů by byla pro naše předky nepochopitelná.³¹

2.3 Reprodukce jako předmět státního zájmu – biopolitiky

Až do osvícenských reforem bylo v lékařském, právnickém i filosofickém diskurzu lidské tělo vnímáno primárně jako tělo mužské. Na přelomu 18. a 19. století výrazně začíná stoupat zájem lékařů i dalších mužských autorit o ženské tělo a mění se jeho pojetí. Ženské tělo se stává subjektem i objektem regulovatelné reprodukce a státního i vědeckého zájmu, který umožňují nově vznikající ústavy – porodnice.³² Je politicko-ekonomickým zájmem státu využít reprodukční potenciál populace a snížit novorozeneckou a mateřskou úmrtnost. S tímto cílem se v oblasti porodní péče prosazuje moderní výkon moci, kterou Michel Foucault označil jako „biomoc“ a „biopolitiku“. Na mnohonásobném využití živé bytosti, její produkce a dalších životních procesů spolu s maximálním zhodnocením jejich sil stojí rozvoj kapitalismu. Regulace sexuality spojuje působení na ekonomickou disciplínu těla a na demografii populace.³³ Odlišné přístupy a nové objevy vznikají později s prací žen – lékařek.³⁴

2.4 Institucionalizace porodu v Čechách

První porodní ústavy s připojenými nalezinci představovaly především útulky pro svobodné ženy a místo pro vzdělávání porodníků a porodních bab. Porodnice byly po dlouhou dobu spojeny s velmi vysokou úmrtností matek i novorozenců, mimo jiné z důvodů šíření infekcí – známý je příběh Ignáce Semmelweise, který objevil šíření horečky omladnic rukama porodníků. Před první světovou válkou proto neměly porodní ústavy dobrou pověst a rodilo v nich jen několik procent žen (okolo

Verwissenschaftlichung der Geburtshilfe, in: Jadrná Matějková (2016).

31 Jadrná Matějková (2016), Lenderová (2019).

32 Lenderová, Tinková & Hanulík (2014).

33 Foucault, M. (1976): *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*. Gallimard, Paříž, a Foucault, M. (1978– 1979) *La naissance de la biopolitique. Cours au collège de France*. Gallimard, Paříž., in: Lenderová, Tinková & Hanulík (2014).

34 Lenderová, Tinková & Hanulík (2014), Odent (2009).

2 % porodů). V průběhu světových válek jejich počet narůstal, zvyšovalo se množství a prestiž lékařů, snižovaly se počty porodních bab,³⁵ které se od roku 1928 nově nazývaly porodní asistentky. Odborná prestiž českých porodních bab jinak byla vysoká a mezinárodně uznávaná, za první republiky byla česká porodní asistentka Hana Lišková první předsedkyní Mezinárodního svazu porodních asistentek.³⁶ Výuka porodních asistentek se ale omezovala a přerušovala, přesunula se mimo univerzitní města, jejich prestiž a množství porodů pro udržení řemeslné zručnosti klesalo. Na porod se začalo nahlížet jako na patologický stav, těhotenství a porod bylo zařazeno do mezinárodní klasifikace nemocí. Postupně vzrůstalo množství a prestiž porodních ústavů. Lékaři propagovaná bezpečnost zdejší péče se však nezakládala na pravdě, dle dostupných informací byla úmrtnost rodiček v porodnicích vyšší než v péči porodních bab. Například ve Francii v roce 1937 byla úmrtnost žen v porodnicích 7 ‰ a při vedení porodními bábami 2 ‰. Nejnižší úmrtnost matek v letech 1850–1939 byla v zemích, kde porodní péči z větší části vykonávaly porodní báby.³⁷ Péče porodních bab statisticky přinášela nižší míru rizika, potvrdil to také František Pachner v publikaci o vývoji populace z roku 1946. Přesto množství porodů v porodnici stoupalo. V českých zemích došlo v roce 1948 k zestátnění zdravotnictví, zrušení všech profesních organizací kromě lékařské společnosti, došlo ke zrušení živností a porodní asistentky se staly zaměstnankyněmi porodnic a Ústavu národního zdraví – v ordinacích lékařů.

Zákonem z roku 1951 se přesunuly všechny porodny do porodnic, pokud došlo k porodu doma, musela se situace následně nepříjemně zdůvodňovat. Porodů v porodnicích bylo 44 % v roce 1950, 80 % v roce 1955 a přes 93 % roku 1960. Porodní asistentky v porodnicích však stále samostatně vedly normální porodny (včetně šití poranění) a poskytovaly návštěvy žen v těhotenství a šestinedělí (to až do roku 1992). V roce 1965 došlo k přejmenování profese na ženskou sestru (a rozdělení na ženskou a dětskou sestru) a začal se praktikovat lékařsky vedený porod. V 80. letech v době normalizace lékaři prosadili vyhlášku, kterou

35 Hanulík (2017).

36 Königsmarková (2006).

37 Hanulík (2017).

kontrolovali činnosti porodní asistentky, dodržování této vyhlášky se v porodnicích lišilo, na Moravě si porodní asistentky samostatnost uchovaly ve větší míře než ve středočeském kraji a především Praze. Po privatizaci ambulantní péče od roku 1992 přestaly být porodní asistentky zaměstnankyněmi Ústavu národního zdraví, staly se zaměstnankyněmi lékařů a došlo k zániku návštěvní služby a samostatné práce porodních asistentek.³⁸

V roce 1993 se profesi vrátil název porodní asistentka (tento název často asociuje představu asistence lékaři, v jiných jazycích je výstižnější, např. anglicky *midwife* – doslova *spolužena*). Praktický návrat kompetencí a začlenění moderní porodní asistence do systému veřejného zdravotního pojištění je u nás dosud předmětem sporů.³⁹ K přerušení samostatné práce porodních asistentek došlo především v zemích bývalého východního bloku, přestože potíže se silnou patologizací, medicinalizací, dehumanizací porodů a rutinním nadužíváním technologií v porodnictví jsou v různé míře celosvětovým problémem.

2.5 Hnutí za přirozený porod

V reakci na silnou dehumanizaci porodů, nadužívání technologií, opioidních analgetik, medicínskou a paternalistickou kontrolu porodů v porodnictví (která je silně vidět např. v omezování pohybu a pasivním polohování žen do lehu na záda) vzniká *hnutí za přirozený porod*, které se snaží vrátit ženám zpět kontrolu nad porodním procesem, zdůrazňuje práva a psychologické potřeby žen a dětí a význam jejich aktivní účasti na porodu. Vzniká postupně na více místech, v 70. letech se stává výrazným celosvětovým hnutím a jeho působení trvá dodnes. Termín přirozený porod použil poprvé britský lékař Grantly Dick-Read, pomocí psychoprofylaktické přípravy se snažil o porod beze strachu a úspěšně tím zvyšoval šance na bezbolestný porod.⁴⁰ Mimořádně slovo bolest ve spojení s porodem v historii nebo jiných kulturách zdaleka není tak rozšířené jako v naší současné kultuře. Slavné biblické porodní

³⁸ Königsmarková (2006).

³⁹ Hanulík (2017), Lenderová (2019), Königsmarková (2006).

⁴⁰ Dick-Read (1933), Dick-Read (1944).

bolesti a utrpení vyjádřené slovy „Velice rozmnožím tvé trápení i bolesti těhotenství, syny budeš rodit v utrpení, budeš dychtit po svém muži, ale on nad tebou bude vládnout“⁴¹ představují zavádějící překlad. Přesnější překlad z původní hebrejštiny hovoří spíše o námaze než o bolesti.

Přípravě na bezbolestný porod se dále věnoval také francouzský porodník Fernand Lamaze. Navazoval na ruskou metodu psychoprofylaxe založenou na podmíněných reflexech, kterou vytvořil neuropsychiatri Velvovski, žák Pavlova.⁴² Sociální antropoložka Sheila Kitzinger se v předporodní přípravě zaměřila ne na bezbolestnost, ale na posílení ženina sebevědomí a pozitivní zážitek z porodu, přidala sociální rozměr, přípravu na rodičovství a podporu partnerství.⁴³ Francouzský porodník Frederick Leboyer přidává důraz na dítě, význam co nejšetrnějšího a nejjemnějšího zacházení s novorozencem, vše popsal ve své knize z roku 1974 *Porod bez násilí*. Podle něj je zásadní, aby novorozenec prožil porod bezbolestně a pozvolně, k čemuž potřebuje šero, ticho, teplo a kontakt s matkou.⁴⁴ Jeho žákem je známý francouzský porodník Michel Odent, který však přístup k porodu posunul, v malé porodnici v Pithiviers zavedl tzv. primitivní porodní pokoje, navštěvoval porody v domácím prostředí, podporoval nerušený porod a samostatnou práci porodních asistentek.⁴⁵ Výrazně přispěl k porozumění procesům porodu a významu citlivého perinatálního období na další zdraví jedinců i populace. Výzkumy na toto téma jsou k nalezení také v rámci jeho databáze Primal health research centre.⁴⁶

V USA je hnutí za přirozený porod spojeno s hnutím hippies, jehož součástí je i porodní asistentka Ina May Gaskin. Je uznávanou odbornicí, její jméno se dostalo do učebnic porodnictví díky manévru Gaskinové, který se naučila od domorodých Mayů z Guatemaly (ten zjednodušeně otočením ženy do polohy na čtyřech řeší dystokii ramének⁴⁷). Její kniha

41 *Genesis* 3:16

42 Lamaze (1972).

43 Kitzinger (2011).

44 Leboyer (1995).

45 Odent (2009).

46 Viz *Primal Health Research Databank* [online]. Dostupné z: <https://www.primalhealthresearch.com>.

47 Srovnej Hájek a kol. (2014, s. 434).

z roku 1975 *Spiritual Midwifery (Duchovní porodní asistence, česky jako Zázrak porodu, Gaskin 2010)*, která se stala bestsellerem, obsahuje mimo jiné cca 60 porodních příběhů z komunity Farma, které popisují euforii z místních nemedikalizovaných porodů.

Po institucionalizaci porodů a nekritickým přijetí technologií v porodnictví vznikla a upevnila se řada rutinních postupů, které se následně v moderním výzkumu ukázaly jako poškozující. Je to tak paradoxně opět díky moderním technologiím, kterými můžeme vědecky doložit principy porodního děje, potřeby žen a dětí pro normální bezpečný porod, význam bondingu a prvních doteků, vliv na tvorbu prvotní vazby, vztahovost atd. Řada škodlivých úkonů však získala podobu rituálů a v praxi se tak stále používají i přes veškeré důkazy.⁴⁸

WHO ve snaze tuto situaci zlepšit opakovaně vydává doporučené postupy pro péči při normálním porodu, ve které jsou mimo jiné seznamy doporučených prospěšných praktik a praktik jednoznačně škodlivých. Dovolím si doslovnou citaci:

„Cílem péče je zajistit dobré zdraví matky a dítěte s minimální možnou mírou intervence, která je indikovaná pro bezpečí matky a dítěte. Tento přístup nutně vede k závěru, že při normálním porodu by pro intervenci do přirozeného průběhu měl existovat opodstatněný důvod. Velmi často se cituje názor, že ‚porod můžeme nazvat normálním teprve v retrospektivě‘. To vedlo porodníky v mnoha zemích k závěru, že péče v průběhu normálního porodu by měla být podobná jako péče u porodu komplikovaného. Tento koncept je nevýhodný z několika důvodů: může změnit normální fyziologický proces v záležitost medicínskou, může také bránit ženám, aby porod svého dítěte prožily svým vlastním způsobem a v místě, které si ony samy vyberou, vede k zásahům, které by snad ani nebyly nutné. Aby byl tento koncept v praxi aplikovatelný, je třeba soustředit větší počet rodících žen v jedné, technicky velmi dobře vybavené nemocnici, ovšem za cenu obrovských finančních nákladů. (...) Přestože nejsou všechny

48 Ezrová (2014).

porody komplikované, můžeme pozorovat všeobecný sklon k intervencím do průběhu porodu, a to i v případech, které žádný zásah nepotřebují, a v míře, kterou vyžadují porody komplikované. Toto má bohužel řadu negativních dopadů v mnoha směrech. (...) Ženy i jejich děti mohou být zbytečnými zásahy poškozeny. Personál v nemocnicích, kam jsou odesílány patologické porody, nemusí pak být schopen poskytnout odpovídající péči a pozornost ženám, které to skutečně potřebují, bude-li zavalen spoustou normálních porodů, které by mohly proběhnout i bez takovéto intenzivní péče. V nemocnicích se i o tyto normální porody pečuje podle ‚standardního protokolu‘, který má ale své opodstatnění pouze tehdy, jedná-li se o porod komplikovaný.“⁴⁹

3. Fyziologie porodu

U zvířecích savců je znám a popsán biologický proces – spontánní porodní reflex, tzv. Fergusonův reflex. Zjednodušeně je tento reflex spouštěn tlakem naléhajících částí plodu na dolní děložní segment a vnitřní část děložního hrdla a následně poševní stěny, ten stimuluje vyplavení oxytocinu, který zvýší kontraktilní činnost dělohy, což vede ke zvýšení tlaku a opětovnému vyplavení oxytocinu. Je příkladem biologické pozitivní zpětné vazby. Projevuje se jako série silných neovladatelných kontrakcí, které akcelerují aktivní fázi porodu (vypuzovací, II. doby porodní) tak, že proběhne třikrát nebo vícekrát rychleji, než je běžné. Tato neuroendokrinní kaskáda neovladatelných kontrakcí vede k velmi rychlému a hladkému narození plodu.⁵⁰ Niles Newton studovala již v 60. letech vlivy prostředí na porod myši. Prokázala vliv neokortexu na průběh porodu a popsala tzv. reflexivní vypuzení plodu (fetal ejection reflex), který kromě známého mechanického vlivu Fergusonova reflexu v závěru porodu popisuje širší dynamický jev podmíněný hormonálním koktejlem závislým na prostředí. Pokud byly myši rušeny, především nedostatkem soukromí, vedlo to k vyplavení stresových hormonů katecholaminů

49 WHO (1999).

50 Ferguson (1941).

a v začátku porodu k jeho zastavení, v pozdějších fázích porodu k jeho ztížení a prodloužení doby jeho trvání, reflex vypuzení plodu se neobjevil.⁵¹ V závěru porodu však stresové hormony působí opačně, tedy výrazně urychlí porod. Ke konci porodu se jejich hladina zvyšuje, převládá mezi nimi noradrenalin a působí kontrakce dělohy přes jiné receptory, než přes které by stres působil útlum v předchozích fázích porodu.⁵²

Známý francouzský porodník Michel Odent pozoroval a popsal reflex vypuzení plodu u lidí. Porod reflexivním vypuzením následuje po krátké sérii silných kontrakcí, které nedávají žádný prostor pro volní pohyby (tedy ani volní tlačení a zapojení břišního lisu), proběhne hladce a bezbolestně.⁵³ Oproti myším i jiným savcům je člověk v nevýhodě, protože má mnohem větší neokortex (koncový mozek, evolučně nejmladší část mozku). U všech savců hraje u porodu významnou roli antagonismus adrenalinu s oxytocinem a u lidí navíc jev tzv. neokortikální inhibice. Aktivita neokortexu (intelektuální aktivita) totiž tlumí funkci starých struktur mozku, které řídí mimo jiné porod. Pokud je aktivita neokortexu utlumena do alfa vln, staré mozkové struktury mohou lépe řídit fyziologické procesy včetně porodu. Základní podmínkou pro hladký průběh porodu, pro reflexivní vypuzení plodu spojené se silnými příjemnými prožitky, je vyhnout se stimulaci neokortexu. Neokortex je stimulován slovy, světlem a zrakovými podněty nebo např. pozorností, tedy pokud má žena pocit, že je pozorována, kontroluje se a samozřejmě v situaci, kdy se necítí bezpečně a nemá plnou důvěru např. v přítomné osoby, nebo má jiné důvody ke stresu např. strach z porodu, trauma. K podobnému útlumu aktivity neokortexu, jaký je třeba pro reflexivní vypuzení plodu, dochází např. při usínání, milování, meditaci atd.⁵⁴

3.1 Fyziologie porodu a kulturní prostředí

Pojem instinktivní/přirozené/původní chování můžeme snad bezpečně používat pro projevy ženy u porodu ve fázi, kdy je nemá pod jinak

51 Newton (1966 a 1987).

52 Odent (2013).

53 Odent (1987).

54 Odent (2009).

běžnou kontrolou, a kdy některé z projevů jsou i úplně mimovolní. Jde např. o nejrůznější vokalizaci, která je u porodu charakteristická a porodní asistentky i podle ní mohou posuzovat fázi a dobrý/fyziologický průběh porodu, změny poloh, rytmické pohyby, projevy sexuality jako je autostimulace bradavek/klitorisu, sahání na hlavičku dítěte před/při/po jejím narození, očichávání a olizování dítěte po porodu atd. Některé chování se často opakuje, ale ženy ho předtím nikdy nemusely vidět, ani se o něm jakkoli jinak dozvědět. Někdy ženy krátce po takovém projevu pocítí pocity studu a omlouvají se, a to i přesto, že je jejich porodní asistentka plně podporuje v těchto projevech.

Porodník Michel Odent zdůrazňuje, že mimovolní procesy nelze vést, kontrolovat ba ani podporovat, pouze chránit a zajistit pro ně dobré podmínky, vše ostatní jejich průběh komplikuje. A tak třeba metody, které učí partnery jak „koučovat“ svou ženu u porodu nejsou v souladu s hlubším pochopením fyziologie porodu a jeho podmínek, přestože mohou být součástí skupin a hnutí hlásících se k podpoře přirozeného porodu. V 50. letech se stala módou psychoprofylaxe, která učí ženy, jak rodit, jak dýchat atd. Lamazova metoda je založena na konceptu podmíněných reflexů, které souvisí s aktivitou neokortexu, avšak místo aby u porodu zajistila minimální stimulaci neokortexu, ženy školí a u porodu verbálně vede. Pokud má žena pocit, že je sledována, stimuluje to její neokortex. U porodu je však výhodné nekontrolovat své chování, tzv. vypnout hlavu. Během reflexivního vypuzování plodu se ženy mohou chovat jakýmkoli způsobem, dostávat se do různých animálních poloh, dostávají se do stavů změněného vědomí.⁵⁵

Strategie stálého chování a výkonu, sebekontrola projevů, minimálně povrchní kázeň vnějšího chování a projevů a schopnost téměř nevnímat některé své potřeby nebo alespoň oddalovat jejich naplňování může mnoha „civilizovaným“ ženám přinášet úspěchy nejen v pracovní oblasti, ale průběh porodního procesu může naopak výrazně komplikovat. Porodní proces je každopádně natolik silný, že minimálně v jeho závěru dochází velmi často, téměř zákonitě, k fázi úplného puštění kontroly. I ty, které se předtím o to snažily, už nemohou kontrolovat únik tělesných tekutin, své hlasové projevy, často ani svou polohu nebo pohyb.

55 Tamtéž.

Mohou mít pocit, že tlak, který tvoří jejich tělo je silnější než ony samy, není ho možné dál kontrolovat. Tato situace může vzbuzovat obavy, ale může přinést i významné extatické a spirituální prožitky. Mnoho žen začne už dříve během porodu naslouchat potřebám svého těla, spolupracovat s porodním procesem. Pokud mají prostor a nejsou rušeny, zaujímají nejrůznější pozice, mají výrazně změněné vnímání času i dějů okolo nich, ponořují se svou pozorností do svého vnitřního světa, opakované vlny děložních stahů, jejich různé rytmické pohyby, vokalizace a změny dechu mohou pomáhat navozovat až stav transu. Daří se jim procházet porodním procesem a zvládat ho tím způsobem, že nebrání jeho průběhu. Nekontrolují své projevy ve smyslu „společenského chování“, nebo jen velmi minimálně. Často ženy uvádí, že jim pomohla videa porodů, kde viděly, co je možné, že je možné porodit v různých polohách nebo někdy bez volního řízeného tlačení, pouze s pomocí dechu a uvolnění, získaly pak určitou odolnost vůči případným zažitým postupům zdravotnického personálu a svobodu k poslechnutí potřeb svého těla. Na druhou stranu existuje nemálo žen, které přímo vyžadují zásahy do porodu, jeho aktivní lékařské vedení, epidurální analgezií, císařský řez, omytí a zavnutí dítěte brzy po porodu atp. Vnímají tyto postupy jako normalizované díky zkušenostem žen minulých generací i vrstevnic. Vzhledem k prokazatelné škodlivosti a rizikům spojeným s těmito zásahy nebo jejich rutinním použitím je profesionálním postupem zdravotníka šířeji je informovat o tom, co jejich přání znamená a jaké může mít dopady, jaké jsou jiné možnosti, a podpořit je nejen po stránce informační ale i emoční, v ideálním případě s dostatkem času.

Velmi výrazný vliv na průběh porodu má jeho prostředí. Žena využije co má k dispozici – toaletu, sprchu, vanu, bazén, závěs, postel, porodní lůžko, žíněnku, šátek, závěsná lana / rebozo, balon, sedací vak, strom, řeku, listy... Může zapojit nejrůznější předměty jako pomůcky pro zaujímání svých pozic. Její chování můžeme považovat za instinktivní, přesto její možnosti jsou dané kulturně. V rámci snahy o podporu návratu k původním polohám u porodu mohou být v porodním pokoji přítomné např. obrazové návody pro různé vertikální aj. polohy, lůžko může být složené a schované ve skříni. Např. německá studie, která se věnovala vlivu porodního prostředí na vaginální porody, potvrdila, že alterna-

tivní nebo domácí design porodního prostředí zvýšil míru vaginálních porodů, spokojenost s péčí a usnadnil začátek kojení. Zároveň se snížila pravděpodobnost vyvolávání porodu, intrapartální analgezie nebo anestezie, epiziotomie a operativních vaginálních porodů (za pomoci kleští nebo vakuového extraktoru). Nejde primárně o estetiku ale o pocity a praktičnost z pohledu potřeb rodící ženy.⁵⁶

Rodící žena v místnosti se často do poslední chvíle více či méně chová tak, že uklízí své tělesné tekutiny nebo se snaží využívat různé podložky atp., minimalizovat znečištění. Také chování pečujících osob okolo se často soustředí na očišťování.⁵⁷ Může to přinášet dobrý pocit, komfort, velmi záleží na kontextu a způsobu. Podobně jako zakrývání hýždí prostěradlem může často přinášet příjemný pocit soukromí, zatímco jiná žena ve stejné fázi porodu už nesnese žádnou látku na svém těle. Je toto chování přirozené či nikoli? A je vlastně užitečné klást si tuto otázku? U těchto příkladů každopádně je jasné, co je užitečné pro porodní proces – nepozorování, nevyrušování, maximální respekt přání ženy a jejího pohodlí (hovoříme o nekomplikovaném porodu, pokud se porod komplikuje či jen prodlužuje, pak může být prospěšné navrhnout ženě místo úlevových poloh polohy podporující jeho průběh.)

3.2 Sexualita porodu

Sexualita obecně je tabuizovaným a potlačovaným tématem v mnoha kulturách, zvláště ženská sexualita. Např. dokonce fyzická anatomická podoba celého klitorisu byla (znovu)objevena teprve nedávno a není všeobecně známa. Ženská tělesnost byla církevními představiteli po dlouhá staletí označována za něco nečistého a nebezpečného. Výrazným projevem potírání sexuality je ženská obřízka, méně výrazná, o to rozšířenější je obřízka mužská a objevuje se i kastrace a další podoby genitálního mrzačení.⁵⁸ V naší současné době a kultuře je zase často vnímání sexuality ovlivněno vulgární pornografií. Vnímání všech rovin sexuality bez spojování s něčím nečistým, nesprávným nebo vulgárním je proto pro-

⁵⁶ Ayerle et al. (2018).

⁵⁷ Reed (2021).

⁵⁸ Odent (2009), Kitzinger (2011).

blematické a sexualita je velmi citlivým tématem. Stále ještě nerozumíme všem rovinám ženské ani mužské sexuality a všem jejím funkcím. Sexualita je součástí sebepojetí a intimních vztahů, jako součást zdraví má roviny bio-psycho-socio-spirituální (biologické, psychologické, sociální/kulturní a spirituální), které se vzájemně prolínají a ovlivňují, a ve všech těchto rovinách je možné ji identifikovat v rámci porodního děje. Porod je součástí kontinua sexuálního života, je ovlivněn předchozími sexuálními zkušenostmi (výrazně např. prožitým sexuálním traumatem⁵⁹) a ovlivňuje následující sexuální život ženy/rodičů, zde velmi záleží na způsobu porodu a poskytované porodní péči (s důrazem na komunikaci), zda to bude zkušenost posilující, nebo naopak traumatická.⁶⁰ Po tisících letech kulturního podmiňování a kontroly porodu člověka jen málokdo ví nebo si umí představit, jak může vypadat skutečně nerušený porod, reflexivní vypuzení plodu, ba co více, že s porodem mohou být spojeny příjemné tělesné a emocionální prožitky, sexuální slast, že porod může být až extatický, orgasmický.⁶¹

„Orgasmický porod je cosi mocného, přitažlivého, duchovního a naprosto nezapomenutelného. Je to okamžik, který nikdy nekončí a nedá se popsat slovy. Je to víc než milování, protože jde o vzrušení a vášnivou lásku k životu samotnému. Poznat božskou rozkoš při rození je darem lidstvu.“⁶²

Porod v našem kulturním kontextu obecně spíš nebývá považován za součást sexuálního života nebo minimálně není zvykem otevřeně hovořit o sexualitě porodu. Většinou probíhá v podmínkách, které neposkytují dostatečnou intimitu a další podmínky pro jeho fyziologický průběh, je často obávanou událostí plnou bolesti. Jen velmi málo porodů probíhá bez zásahů. Pokud se přesto objeví ženy, které pocítí sexuální příjemné prožitky nebo dokonce prožijí orgasmický porod, zdráhají se o své zkušenosti mluvit, a to z více důvodů. Stydí se, vědí, že pro mnoho žen

59 Leeners et al. (2016).

60 Yeniel & Petri (2014), Khajehei & Doherty (2018).

61 Odent (2009).

62 Marina in: Davis & Pascali-Bonaro (2014, s. 23).

je porod traumatickou zkušeností a nechtějí je konfrontovat se svým zážitkem, a v neposlední řadě mohou mít obavu, že bude zpochybněna jejich role nesobecké matky a bezpečnost průběhu jejich porodu, protože pohodlí rodící ženy bývá dáváno do protikladu ke zdraví a bezpečí pro dítě. Přesto i u nás jsou ženy s prožitkem orgasmického porodu a např. Soňa Kolmanová otevřeně popsala nejen tento nečekaný zážitek a jak proměnil vnímání jejího těla ve své knize *Znovuzrozená*.⁶³

Stěžejním dílem popularizujícím orgasmický porod je stejnojmenná kniha a film Elizabeth Davis a Debry Pascali-Bonaro, které mění dosavadní postoje k porodu. V knize je množství různých porodních příběhů, přestože obě autorky zažily orgasmický porod, nevynechávají ani své méně radostné porodní zkušenosti. Ve filmu hovoří řada odborníků o fyziologii porodu a jsou použity také záběry porodů, u kterých je z vnějších projevů a výrazů v tváři zjevně patrný pozitivní extatický stav žen.⁶⁴

Porozumění jednotlivým fázím ženského sexuálního vzrušení a fázím porodu je velmi významné. Elizabeth Davis to demonstruje např. na fázích plató. Fáze plató, která se opakovaně objevuje jak v rámci (především) ženského sexuálního vzrušení, tak v rámci porodu, bývá často vnímána jako neužitečná, jako absence postupu vyžadující zásah. Takovýto přístup pak skutečně vede ke ztrátě vzrušení, resp. k (po)zastavení postupu porodu.⁶⁵ Dále je důležité nezapomínat na prožitky přítomných zdravotníků. Potlačování vlastních prožitků a tabuizace některých témat může mít negativní vliv na poskytovanou péči. Např. poloha u porodu v pozici na čtyřech byla údajně na některých pracovištích zakázána proto, že by mohla v mladých porodnicích vyvolávat sexuální puzení.⁶⁶

Ve svých publikacích popisují orgasmický porod také již výše zmíněná americká porodní asistentka Ina May Gaskin a porodník Michel Odent. Gaskin velmi zdůrazňuje úlohu partnera u porodu (na rozdíl od Odenta, který ho vnímá spíše jako rušivý element). Gaskin tvrdí, že sexuální energie mezi partnery u porodu výrazně usnadňuje jeho průběh. Doporučuje, aby se ženy během porodu se svým mužem dotýkaly, laskaly, líbaly i mi-

63 Kolmanová (2015).

64 Davis & Pascali-Bonaro (2014); *Orgasmic Birth: The Best-Kept Secret* (2009).

65 Wickham (2023).

66 Srovnej: Rozhovor „S Kristinou Zemánkovou o sexualitě porodu.“ Na porodu záleží (2023).

lovaly. Při těchto činnostech je vylučován oxytocin, který napomáhá stahům dělohy. V její knize je k nalezení řada příkladů a porodních příběhů, ve kterých např. upřímné vyjádření lásky k partnerovi bylo následováno výrazným posunem porodního procesu. Gaskin uvádí, že až 15 % žen zažije při porodu orgasmus.⁶⁷ Komunita, v rámci které porody popisuje Ina May Gaskin, je specifickým kulturním prostředím, v němž přistupují k porodu s respektem ale bez nadbytečného strachu a stresu, místní muži tak častěji dokáží být klidnou a láskyplnou podporou. Rozdílný přístup Iny May Gaskin a Michela Odenta k partnerům u porodu může být dán rozdílným kulturním kontextem. Odent zdůrazňuje význam antagonismu oxytocinu s hormony skupiny adrenalinů. Spuštění produkce adrenalinů je u savců „nakažlivé“, v blízkosti rodící ženy by tedy neměl být nikdo, kdo se cítí ve stresu a v nebezpečí.⁶⁸

Tato situace komplikuje výzkum orgasmického porodu, protože samotné pozorování ženy může snadno stimulovat její neokortex a bránit hladkému průběhu porodu a reflexivnímu vypuzení plodu. Navíc jen málo porodů probíhá bez zásahů. U porodů císařským řezem nebo s nervovým znečtitlivěním epidurální analgezií se reflexivní vypuzení plodu nedostavuje, indukce (vyvolávání) porodu nebo zevně podaný syntetický oxytocin šanci na jeho průběh velmi snižují. Celosvětově probíhá jen minimum porodů za pomoci vlastního neurohormonálního systému, s pomocí vyplavení vlastního oxytocinu. Vzhledem k rychlosti, s jakou dochází k epigenetickému útlumu genové aktivity, se jedná o velmi závažný problém.⁶⁹

Helen Deutsch, první žena absolventka medicíny na Vídeňské univerzitě a členka Vídeňské psychoanalytické společnosti, která sama měla zkušenosti s porodem, považovala pohlavní styk a porod za dvě fáze jednoho procesu oddělené časovým intervalem. Ve své publikaci *Psychoanalýza sexuálních funkcí ženy* napsané v letech 1923–1924 popsala porod jako vrchol sexuálního potěšení. Niles Newton po vlastním porodu a na základě vědeckých pozorování již v 50. letech 20. století předpověděla behaviorální účinky oxytocinu. Dnes je oxytocin znám jako klíčový

67 Gaskin (2010).

68 Odent (2009).

69 Odent (2013).

plachý hormon všech orgasmických a extatických stavů, součást vztahů, označován jako hlavní hormon lásky. Candace Pert objevila existenci opiátových receptorů v mozku, po které následoval objev přirozených opiátů – endorfinů. Regina Lederman prokázala inhibiční účinky hormonů skupiny adrenalinů na proces porodu. Ve Stockholmu na Karolinska Institutet působí produktivní vědecký tým věnující se výzkumu oxytocinu, všech 10 jeho členek jsou matky. Když se ženy dostávají do výzkumu, přináší nová témata nebo dosud nezkoumané úhly pohledu, i díky svým osobním zkušenostem věnují pozornost a hodnotu dosud opomíjeným oblastem. Začíná tak vědecký výzkum schopnosti milovat, citového pouta, empatie a budoucnosti mezilidských vztahů.⁷⁰

Phoebe Crossing zdůrazňuje význam přehlížených fyziologických souvislostí sexuality a porodu. Kvalitativní výzkum ukazuje, že ženy, které popisují své porody jako orgasmické a extatické, mají celkově žádoucí pozitivní porodní zkušenost. Pravděpodobnost, že porod proběhne hladce a orgasmicky, zvyšuje především dostatek soukromí, pečlivý výběr metod tlumení bolesti, osoby asistující u porodu, které znají a respektují sexuální dimenzi porodu, a efektivní předporodní příprava. Porodní asistentky znalé sexuálních aspektů porodu jsou schopné zajistit citlivou péči, podpůrné prostředí, povzbudit zdravé sexuální vztahy a odbourávat kulturní stigma, čímž zvýší pravděpodobnost příjemných porodů. Existuje dostatek důkazů potvrzujících význam začlenění vztahu mezi sexualitou a porodem do vzdělávání porodních asistentek a do předporodního vzdělávání budoucích rodičů.⁷¹ I další autoři zdůrazňují význam šíření informací o orgasmickém porodu mezi zdravotníky, lektory předporodních kurzů a budoucími rodiči. Současná tabuizace tématu a nedostatek uznání sexuality porodu brání informovanosti o možnostech a výhodách tohoto porodu a o potenciálu orgasmu jako prostředku úlevy od porodní bolesti.⁷²

Kvalitativní výzkum porodů do vody v porodnici ukázal, že v intimním prostředí a teplé vodě, která pomáhá snižovat bolest, ženy prožívaly radostné a poklidné porody, jedinečné transcendentní zážitky a vnímaly

70 Odent (2009).

71 Crossing (2021).

72 Mayberry & Daniel (2016).

silné intimní spojení se svým partnerem. Tyto porody následně vedly u žen k pozitivnímu vnímání jejich těla, k prohloubení partnerských vztahů a kvalitnějšímu následnému sexuálnímu životu.⁷³

Francouzská psycholožka Thierry Postel se věnovala výzkumu orgasmického porodu prostřednictvím dotazníků zaslaných porodním asistentkám z různých částí Francie. Díky tomu výzkum pokryl velké množství porodů, u kterých porodní asistentky byly, nebo o kterých slyšely. Porodní asistentky se ukázaly jako kompetentní k pozorování, schopné postřehnout prožívání žen a přinášet o něm zprávy. Postel a její tým vytvořily dotazník zaměřený na 3 cíle: odhadnout frekvenci, s jakou ženy zažívají fyzické potěšení během porodu, vyhodnotit intenzitu a fyzickou lokalizaci takového potěšení a prozkoumat znalosti a techniky zkoumaných porodních asistentek. Průzkum ukázal, že sexuální potěšení u porodu existuje. Ženami bylo popsáno jako fyzický vjem bez doprovodných erotických představ. Trvá několik sekund až minut a vyskytuje se během vypuzení plodu, především při stlačení perineálních tkání a při průchodu hlavičky dítěte ven z porodních cest. Je lokalizované, obvykle v hlubokých perineálních a klitorálních tkáních a je doprovázeno úplnou desenzibilizací k bolesti. Zdá se, že k tomuto jevu dochází nezávisle na kvalitě sexuálního života ženy a praktikách prováděných před porodem. Pro ženu trpící anorgazmií nebo dyspareunií to může být dokonce objev. Je to reflexivní potěšení, které jakoby vystupuje z těla bez předchozího vědomí rodičky, bez erotických představ.⁷⁴ I v českém prostředí se výzkum sexuality porodu objevuje, viz např. diplomová práce porodní asistentky a psycholožky Kristiny Zemánkové⁷⁵ nebo bakalářská práce porodní asistentky Nerudové. Nerudová ve své práci shrnuje společné aspekty sexuálního aktu v kapitolách: hormony, nervové dráhy a mozkové struktury, pudové chování, orgasmus, psychologické hledisko.⁷⁶

Vedle porodních příběhů popisujících porody hladké, extatické, orgasmické, jemné nebo třeba velmi náročné ale prožité pod určitou kontrolou ženy, přinášející sebedůvěru a spirituální zážitky, jsou příběhy plné

73 Camargo et al. (2021).

74 Postel (2013).

75 Neubertová Zemánková (2014).

76 Nerudová (2014).

násilí, bolesti, traumatu, strachu, bezmoci, zoufalství a dlouhodobých následků. Porodnické násilí je oficiální termín, jehož používání není v českém prostředí dosud ukotveno. Může působit expresivně a útočně, což je v diskusi nežádoucí, avšak byl zaveden pro jeho stručnost a výstižnost. Většina zdravotníků nejedná úmyslně, mohou jednat naopak s pozitivním úmyslem např. pod vlivem mylných informací z oblasti práva i medicíny, v rámci rutiny daného zařízení.⁷⁷ Ve Venezuele se pojem porodnické násilí dostal do právního systému definován jako „...takové nakládání s těly a reprodukčními procesy žen ze strany zdravotnického personálu, jež je považováno za nelidské zacházení. Porodnické násilí zahrnuje nadbytečnou medikaci a transformaci přirozených procesů na patologické. Je provázeno oslabením autonomie žen a jejich možnosti činit svobodná rozhodnutí v souvislosti s jejich těly a sexualitou. Negativně ovlivňuje kvalitu života žen.“⁷⁸ Podle Světové zdravotnické organizace k porodnickému násilí dochází v různé míře po celém světě.⁷⁹ Některé ženy popisují traumatické zkušenosti s porodnickým násilím jako znásilnění, navíc umocněné strachem o zdraví dítěte. U žen, které prošly nějakou formou sexuálního násilí, je v těhotenství i při porodu nutná specifická péče. Vzhledem k tomu, že ne vždy je anamnéza sexuálního traumatu známa, v zásadě je třeba s maximální opatrností postupovat při každém porodu.⁸⁰

4. Porod a rituály

Porod je často popisován jako silný přirozený přechodový rituál. Rituál, který připravuje ženu na péči o dítě, mění její vnímání sebe sama, přechod od ženy k matce, či k mateřství dalšího – jiného počtu dětí. Rituál, kterým se mění postavení ženy ve společnosti. Skrze to, co žena u porodu prožije a skrze rituály porodní péče (ustálené postupy) získává zprávu o tom, co od ní společnost v nové roli očekává, kde vidí její místo jako

77 Pašková (2018).

78 Pérez D'Greogio, R. (2010): „Obstetric Violence: A New Legal Term Introduced in Venezuela.“ *International Journal of Gynecology and Obstetrics* [online]. 111 (3): 201–202. Dostupné z: <http://doi.wiley.com/10.1016/j.ijgo.2010.09.002>, in: Nerudová (2018).

79 WHO (2015).

80 Leeners et al. (2016).

matky. Porod je velmi silným a transformačním prožitkem ve všech rovínách člověka. To, jaký je prožitek porodu, působí na následné schopnosti péče o dítě. Je zde velký potenciál pro posílení sebevědomí a pohody žen, zároveň i možný poškozující dopad pro jejich psychickou, sociální i fyzickou pohodu. Emoce prožité u porodu si ženy pamatují i po mnoha letech. Stará znázornění porodu (z doby 30 000 až 10 000 let před naším letopočtem) znázorňující vždy rodičí ženu jako aktivní, hlavní velkou postavu ve vertikální poloze, případné pomocnice ji podpírají nebo chytají dítě někde pod ní.⁸¹

Je důležité zachovat ženám moc kontroly nad porodním procesem a porodní poloha může být jedním z prostředků jejího naplnění symbolickým i faktickým způsobem. V modelu péče zaměřené na ženu mohou ženy častěji svobodně měnit polohy a zaujímat je více instinktivně, v souladu s porodním procesem a tělesnými potřebami. Většina žen v tomto modelu péče zaujímá v závěru porodu polohy ve dřepu nebo kleku s předklonem. To se ukazuje i na datech české porodní asistentky, která i přes hrozící perzekuce ukázala statistiky z doprovodů u plánovaných domácích porodů ve srovnání s plánovanými doprovody do porodnic. Zdá se, že personál a prostředí v porodnicích vede k tomu, že žena častěji porodí v polohách na zádech, přestože jsou provázány a podporovány stejnou porodní asistentkou, ovšem ta je bez smlouvy v porodnici v jiné roli.⁸² Zdá se, že ovlivnění polohy rodičí ženy je snadné. Pokud ji někdo směřuje do určité polohy, často nemá kapacitu pro sebeobhajobu a řešení čehokoli, když veškeré soustředění věnuje procházení porodními tlaky a sám porodní proces ji nastavuje na bezkonfliktní přijímání přítomnosti. (A někdy jde o prostou fyzickou přesilu personálu.)

Ovšem i porod neasistovaný (bez přítomnosti zdravotníka) či zcela o samotě je sociálně a kulturně ovlivněn. Ať již tím, co žena o porodu slyšela, četla a viděla, nebo tím, jaké předměty a prostředí okolo sebe má. Je rozdíl, pokud žena následuje potřeby svého těla a dynamicky zaujímá různé polohy podle tempa porodu, jeho fáze atd., nebo když zaujme polohu na základě svého intelektu, bez vnímání potřeb svého těla. Například pokud je v poloze na čtyřech, protože si o této poloze četla, ale zatím

81 Reed (2021).

82 Suchardová & Ryšavá (2022).

je na začátku porodu a poloha jí spíš nevyhovuje a vyčerpává ji. Ovšem v pozdějších fázích porodu bývá jednání více mimo volní kontrolu a vliv kultury se neprosazuje tak lehce.

4.1 Medicínské rituály a jejich vliv

Rituály okolo porodu mají mimo jiné ochrannou úlohu. Mohou přinášet uklidnění a ukotvení ve chvílích dynamického procesu, který jinak nelze mít zcela pod kontrolou, a to jak lidem přítomným porodu, tak rodící ženě. Institucionalizace porodu vedla k proměně toho, co a jak je třeba primárně chránit a kdo se komu zodpovídá. Zatímco porodní bába byla za svou práci přímo zodpovědná rodině, o kterou pečovala, a záleželo na její pověsti, současný zaměstnanec nemocnice se zodpovídá zaměstnavateli a ochranné rituály jsou směřovány k naplnění doporučených postupů. Ochrana instituce se soustředí na situaci případného soudního sporu, a to v současném nastavení často vede k maximalizaci zásahů.⁸³ Jinými slovy, pokud jsou vedle sebe podobná nebo neznámá rizika při vyčkávání a při aktivním zásahu, preferovaný je vždy invazivní postup oproti vyčkávání. Nejvyšším možným medicínským zásahem je císařský řez. Jeho provedením se zdravotníci vyhnou tomu, čeho se obávají při soudním řešení případných komplikací vaginálního porodu – že jim bude vyčítáno, proč nebyl proveden. Souvislost mezi nárůstem císařských řezů a změnou medicínsko-právního prostředí je skutečně možné pozorovat.⁸⁴

Porod a perinatální období je citlivé období, jehož průběh má výrazný potenciál ovlivnit budoucí zdraví ženy a dítěte. Může mít tzv. salutogenní efekt, tedy podpořit dobré zdraví ve všech jeho rovinách, tj. včetně psychické pohody. V kontextu teorie salutogeneze se porod stává více než jen prostředkem, jak bezpečně dostat dítě z matčina těla. Stává se potenciálním prostorem pro pozitivní transformaci pro matku a dítě neurohormonálně, psychicky, fyzicky a emocionálně pro celý jejich další průběh života.⁸⁵ Institucionalizace fyziologického porodu s sebou nese

83 Reed (2021).

84 Sachs (1989).

85 Downe et al (2020).

řadu iatrogenních zásahů, které mají dlouhodobý vliv na budoucí zdraví potomků prostřednictvím epigenetiky a mikrobiomu. Jedná se především o: podávání umělého oxytocinu při indukci (vyvolávání), augmentaci (urychlení) porodu a aktivním vedení třetí doby porodní (rutinní podání oxytocinu pro porod placenty); separaci matky a dítěte po porodu; profylaktické (preventivní) podávání antibiotik a císařský řez.⁸⁶

Císařský řez nepochybně je život zachraňující operací, jejíž bezpečnost se v historii velmi zvýšila se zlepšením techniky provedení, šití a využitím antibiotik. Měl by se však využívat jen v nutných případech, kdy jeho přínosy převažují rizika. WHO dlouhodobě upozorňuje, že přijatelná a opodstatněná míra císařských řezů je v jednotlivých místech maximálně do 10–15 %. Při nadužívání nad tuto hranici nedochází ke zlepšování výsledků mortality/morbidity, ale naopak začínají převažovat rizika a krátkodobé i dlouhodobé negativní dopady pro zdraví dětí i matek.⁸⁷ Císařský řez je spojen s výrazně vyšší mateřskou mortalitou a morbiditou např. v důsledku silného krvácení či infekce, v dalších těhotenstvích se zvýšeným rizikem ruptury dělohy, abnormální placenty (vcestná nebo vrostlá placenta), mimoděložního těhotenství, předčasného porodu a porodu mrtvého dítěte.⁸⁸ Děti narozené plánovaným císařským řezem mají potíže s poporodní adaptací, především dechové potíže. Pokud se porod spustí sám, pomáhají katecholaminy v přípravě plic, počíná se vstřebávat fetální plicní tekutina, uvolňuje se plicní surfaktant a díky tomu je následně snazší pokles vaskulární plicní rezistence a dobrá poporodní adaptace (ať již závěr porodu proběhne jakkoli). Dětem po císařském řezu dále hrozí sepse a hypoglykémie, častěji jsou hospitalizovány na jednotce intenzivní péče.⁸⁹ Děti narozené císařským řezem mají sníženou diverzitu střevního mikrobiomu, změněný imunitní vývoj a produkci cytokinů, zvýšenou pravděpodobnost alergie, atopie, astmatu, diabetu 1. typu, některých maligních onemocnění včetně leukémií a několik studií sleduje i vliv na kognitivní funkce.⁹⁰ Později mají lidé narození císařským řezem vyšší pravděpodobnost obezity se všemi

86 Dahlen (2013).

87 Angolile et al. (2023). Podobné je i doporučení ohledně míry epiziotomií – nástřihů hráze.

88 Sandal (2018), Boutsikou & Malamitsi-Puchner (2011).

89 Boutsikou & Malamitsi-Puchner (2011).

90 Sandal (2018), Boutsikou & Malamitsi-Puchner (2011).

přidruženými potížemi.⁹¹ Rozsáhlá studie termínových porodů v Dánsku ukázala zvýšené riziko idiopatických střevních zánětů, juvenilní revmatoidní artritidy, systémových onemocnění pojiva, poruch imunitního systému o 40 %, astmatu o 20 %, leukémie o 17 %.⁹²

Po vaginálním porodu dojde k osídlení střev mateřskými bakteriemi (především *Bacteroides fragillis* a *Bifidobacteria*), po porodu císařským řezem jsou osídleny nemocničními bakteriemi (např. *Clostridia*). Zvýšená morbidita po císařském řezu může být způsobena nejen změněným mikrobiomem, ale také prostřednictvím epigenetických změn. Děti narozené císařským řezem například mají vyšší míru metylace DNA leukocytů. Epigenetické změny v průběhu porodu také nejspíš vedou k modifikacím chování a odlišným reakcím na stres v dospělosti.⁹³ Po císařském řezu dochází k větší separaci matek a dětí, není možný, či není umožňován kontakt kůže na kůži, kojení bývá problematické a krátké, což dále prohlubuje vyšší morbiditu u dětí i žen.⁹⁴

V současné době stále dochází k výraznému nárůstu císařských řezů i bez vážné medicínské indikace, a to i v rozvojových zemích. Celosvětová míra císařského řezu vzrostla z přibližně 7 % v roce 1990 na 21 % v roce 2018 a očekává se jejich další nárůst. Mezi jednotlivými státy i mezi jednotlivými nemocnicemi se procento císařských řezů velmi liší a liší se i důvody jejich nadužívání. Mezi příčiny vysoké míry císařského řezu patří financování zdravotnictví a jeho politiky, kulturní normy, vnímání a praktiky, míra předčasných porodů a kvalita zdravotní péče. V soukromých zdravotnických zařízeních bývá vyšší míra císařských řezů motivovaná finančně.⁹⁵ Například v Indii dochází k nekontrolovatelnému nárůstu císařských řezů, v soukromých klinikách ve velkých městech probíhá tímto způsobem drtivá většina porodů.⁹⁶ WHO a další organizace vydávají doporučení pro snížení míry císařského řezu, mezi nimi je stanovení jeho finanční hodnoty shodné s platbou za vedení vaginálního porodu, poskytování informací o rizicích, individualizovaná

91 Angolile et al. (2023).

92 Sevelsted et al. (2015).

93 Boutsikou & Malamitsi-Puchner (2011).

94 Angolile et al. (2023).

95 WHO (2021).

96 Howindialivescom (2016).

péče porodní asistentky atd.⁹⁷ V Evropě se podle Euro-Peristatu míra císařských řezů v roce 2015 pohybovala od 16,1 % (Island) do 56,9 % (Kypr) bez důkazů, že vyšší čísla korelují s lepšími výsledky.⁹⁸

Významnou problematikou jsou *farmakologické metody tlumení bolesti* jako je *epidurální analgezie*. Současné poznatky ukazují, že organismus má spolu s fyziologickou porodní bolestí k dispozici také fyziologický systém ochrany proti bolesti, který má další významné aspekty. Není možné cíleně eliminovat fyziologickou bolest tak, aby zároveň nedošlo k narušení těchto dalších procesů. V reakci na bolest tělo vyplavuje beta-endorfiny (podobné morfinu), které následně stimulují produkci prolaktinu, významného pro kojení a mateřské chování. Pokud je i díky beta-endorfinům neokortex v klidu, bolest není integrována do nervového systému a nezůstává v paměti, také oxytocin působí na ztrátu paměti. Naším cílem by tak neměl být bezbolestný porod (i když i ten je fyziologicky možný!), ale porod co nejvíce hladký a jednoduchý tak, aby bylo třeba co nejméně farmakologické asistence.⁹⁹

Vlivy jednotlivých intervencí se špatně studují samostatně, protože většinou dochází ke kaskádě intervencí. Při podání epidurálu je vyšší pravděpodobnost, že se porod zpomalí a bude potřeba podat umělý oxytocin, což může opět zvýšit bolestivost a zhoršit ozvy dítěte na kardiokografickém monitoru (CTG), a zvyšuje se také pravděpodobnost, že porod skončí císařským řezem (například pro tíseň plodu nebo nepostupující porod). Epidurál snižuje produkci oxytocinu, prostaglandinu a beta-endorfinů.¹⁰⁰ Je možné, že rozšířené používání epidurálu odráží neschopnost podporovat ženu v endorfiny pozměněném stavu vědomí a kulturní preferenci, aby rodička byla klidná a povolná. Epidurál tak znemožňuje vrcholný hormonální koktejl, reflexivní vypuzení plodu, komplikuje rotaci dítěte, oslabuje jeho poporodní reflexy, schopnost kojení a má mnoho dalších vlivů.¹⁰¹

Epidurální analgezie v provozu zdravotnického zařízení často usnadňuje práci. Porodní asistentky mají na starost více žen a uvádí, že pokud

97 Angolile et al. (2023).

98 Vorlová (2022).

99 Odent (2013).

100 Buckley (2007).

101 Odent (2009), Buckley (2007).

má žena epidurál, je pro ně péče o ni snazší, taková žena bude spíš ležet než chodit po pokoji a bude vyžadovat méně péče. Epidurál tak nahrazuje chybějící sociální podporu porodní báby.¹⁰² Bylo by však chybou domnívat se, že epidurální analgezie zvyšuje spokojenost žen s porodem. Ženy, které porodí bez léků, patří k těm, které jsou s porodem dlouhodobě nejvíce spokojené. Ženy rodící s epidurálem uváděly sice nejvyšší stupeň tišení bolesti, ale zároveň nejnižší stupeň spokojenosti s porodem, pravděpodobně kvůli souvisejícím zásahům jako je kontinuální CTG sledování plodu, infuze s oxytocinem atd. To, zda žena použije epidurální analgezii, velmi závisí na poskytovateli péče.¹⁰³

Jednou z nejčastějších intervencí u porodu je *podání syntetického oxytocinu*. Podává se při indukci (vyvolávání), augmentaci (urychlení) porodu a aktivním vedení třetí doby porodní (rutinní podání oxytocinu pro porod placenty). Přirozeně vyplavovaný oxytocin se uvolňuje nejen do krevního řečiště, ale také do mozku a mozkomíšního moku, kde působí jako neuromodulátor. Tento pulzně vyplavovaný endogenní oxytocin v krvi spolu s dalšími mechanismy spouští ve vlnách jdoucí děložní kontrakce. V mozku má mnoho pozitivních vlivů na fyziologii ženy, snižuje úzkost, stres a bolest při porodu a zapíná mozková centra potěšení a odměn, přináší uvolnění, pocity štěstí, a především pozitivně ovlivňuje budoucí pečující/mateřské chování a kojení. Oxytocin podaný intravenózně nepřekonává hematoencefalickou bariéru a nemá na mozek stejný vliv a porody s ním bývají bolestivější.¹⁰⁴ Je tak vyšší pravděpodobnost, že při podání syntetického oxytocinu následně bude třeba také podání epidurální analgezie.

V závěru porodu, a především těsně po porodu může v ideálních podmínkách mateřský organismus dosáhnout vrcholných hladin oxytocinu. Toto vrcholné vyplavení oxytocinu je důležité pro bezpečný porod placenty, minimalizaci krevní ztráty, zahřátí kůže na prsou pro zahřátí dítěte a souvisí s vyplavením morfinu a prolaktinu. Oxytocin je však „plachý a stydlivý hormon lásky“, v této fázi může být snadno potlačen

102 Reed (2021).

103 Buckley (2007).

104 Uvnäs-Moberg et al. (2019).

adrenalinem,¹⁰⁵ zásahy a vyrušováním, *prvním ošetřováním a vyšetřováním novorozence, rychlým přerušováním pupečníku, oddělováním dítěte od matky* atd., tedy úkony, které je lepší provádět později a k jejichž rychlému provádění vedou provozní důvody zdravotnických zařízení jako je např. formální přesun odpovědnosti za péči o dítě v momentě přestřižení pupečníku z porodního týmu na pediatra, nutnost zadat do dokumentace o porodu údaje o váze dítěte, časový tlak. Dle doporučení WHO by měl být bezprostředně zajištěn kontakt matky a dítěte kůže na kůži pro prevenci hypotermie a podporu přísátí a kojení během první hodiny po porodu, a to včetně novorozenců s nízkou porodní váhou, koupání oddáleno minimálně 24 hodin po porodu. Kontakt matka-dítě by neměl být narušován ani následně, měli by mít společnou místnost 24 hodin denně.¹⁰⁶

Ve většině zdravotnických zařízení jsou ženy častěji *vedeny k porodu v klasických polohách na zádech* (zda v polosedě či pololeže je vedlejší), v rámci péče porodní asistentky volí tuto polohu minimálně.¹⁰⁷ Nejen WHO dlouhodobě doporučuje podporovat rodící ženy v pohybu a zaujímání různých vertikálních poloh tak, jak je jim příjemné. Doporučuje pomáhat ženám zaujímat různé jimi preferované pozice, a to včetně žen s epidurální analgezií. Tento přístup snižuje četnost epiziotomie (zároveň zvyšuje míru přirozeného natržení II. stupně), instrumentálního porodu (s pomocí kleští nebo VEXu – vakuového extraktoru) i císařského řezu. To může z části souviset s tím, že při zaujímání různých vertikálních poloh dochází méně často k tísní plodu a abnormalitám v srdeční akci plodu. Aktivní pohyb a vertikální polohy zkracují délku porodu, snižují míru využití epidurální analgezie a usnadňují rotaci dítěte. Provázející osoby mohou ženám pomáhat zaujímat různé polohy, což pomáhá ke snížení bolesti nebo jejímu lepšímu zvládnutí a také zlepšuje prožitek žen/párů a následnou spokojenost s porodem. Většina žen si přeje mít možnost zaujímat různé vertikální pozice. Jiné polohy, než klasické polohy na zádech popisují jako příjemnější, méně bolestivé, usnadňující porod a také posilující.¹⁰⁸

105 Odent (2009).

106 WHO (2018).

107 Suchardová & Ryšavá (2022).

108 Gizzo S. et al. (2014).

Výčet medicínských rituálů u porodu v tomto článku nemůže být kompletní. Je zajímavé, že doporučení WHO a dalších organizací často jsou proti rutinnímu užívání mnohých intervencí, některé nedoporučují vůbec, přesto se v praxi stále používají. Například WHO doporučuje u nízkorizikových žen nahradit kontinuální CTG (kardiotokografii) intermitentní auskultací (občasným krátkým poslechem) srdečních ozev plodu a CTG nedoporučuje ani při příjmu. CTG souvisí s omezením pohybu a tím často přispívá k tísní plodu, pro jejíž diagnostiku je určen.¹⁰⁹ Toto je jedna z intervencí, která přímo souvisí s atmosférou medicínského práva, kdy CTG záznam je vnímán jako ochrana zdravotníků před dopady možného soudního sporu.

To, že vysoká míra intervencí při porodu je především kulturní záležitostí (zvyšující se např. nehledě na věk rodičích žen), dokazují ohromné rozdíly mezi jednotlivými státy a mezi jednotlivými zdravotnickými zařízeními. Tyto rozdíly jsou i mezi českými porodnicemi se srovnatelnou velikostí – podobným počtem porodů a stejnou úrovní péče (základní péče, intermediární a perinatologická centra). Od května 2023 jsou dostupná základní data k jednotlivým porodnicím jmenovitě.¹¹⁰ Máme tu porodnici, která v roce 2021 měla 5 % nástřihů hráze a porodnici, kde bylo 60 % nástřihů hráze z vaginálních porodů. Nejnižší míra císařských řezů byla 12 % a nejvyšší 42 % a míra indukcí (vyvolávání porodu) se pohybovala od 6 % do 35 %.

V minulosti v České republice svým přístupem i statistikami velmi vynikala porodnice ve Vrchlabí, která umožňovala porody do vody a jednu dobu zde tak probíhala většina porodů. Skvělé výsledky ukazují i srovnávací statistika. V letech 2000–2007, kdy porodnice ve Vrchlabí prožívala svůj vrchol, se procento epiziotomií pohybovalo od 2,1 % do 4,7 % a císařských řezů od 4,1 % do 9,9 %. Oproti tomu celorepublikový průměr v těchto letech byl od 46,6 % do 63,2 % epiziotomií a od 13,1 % do 20,0 % císařských řezů. I na základě těchto výsledků můžeme tvrdit, že porodnice ve Vrchlabí předběhla svoji dobu.¹¹¹

109 WHO (2018).

110 Viz *ÚZIS: Vybrané ukazatele zdravotní péče v porodnicích ČR* (<https://www.uzis.cz/index.php?pg=vystupy--souhrnne-reporty>), a dále: <https://jaksekderodi.cz/ustecky-kraj/>, <https://apodac.org/data/>.

111 Pavlíková M. (2019): *Jak to bývalo ve Vrchlabí* [online]. [cit. 17. 9. 2020]. Dostupné z: <http://www.biostatisticka.cz/jak-to-byvalo-ve-vrchlabi/>, in: Lorenzová & Raisnerová (2020).

4.2 Epigenetika a dlouhodobé vlivy zásahů do porodu

Epigenetika popisuje jevy, které mění genovou expresi, aniž by měnily samotnou sekvenci DNA. Jde např. o metylaci DNA, modifikaci histonů, změny ve struktuře a denzitě chromatinu. Tyto změny určují, které geny a jak moc budou aktivně využívány a které zůstanou neaktivní (i s vyšším rizikem jejich poškození a mutací). Epigenetické změny mohou být děděny i z generace na generaci. Kromě genomu tak potomci získávají epigenom, od matky navíc mikrobiom a mitochondrie s mitochondriální DNA. (V ženské linii je tu navíc přímý vliv prostředí na zárodečné buňky dalších generací – pokud těhotná žena čeká dítě ženského pohlaví, už během těhotenství jsou tu přítomny primární oocyty, buňky, ze kterých později mohou vzniknout její vnučata.) Škodlivé vlivy prostředí mění epigenetickou regulaci a mohou narušit celkovou genomickou stabilitu. Příмым důsledkem epigenetických změn vlivem toxinů prostředí může být řada vážných onemocnění včetně rakoviny, neplodnosti a neurodegenerativních poruch.¹¹²

Faktory prostředí v perinatálním období ovlivňují epigenom novorozence. Jedná se o zvláště citlivé období, epigenom plodu nejspíš v rámci příprav na mimoděložní život prochází remodelací. Způsob porodu a zásahy v období porodu tak hrají významnou roli. Vliv na epigenom je popisován u následujících postupů u porodu: podání syntetického oxytocinu, epidurální analgezie, antibiotická profylaxe a císařský řez. Podání syntetického oxytocinu může ovlivňovat neurologický vývoj dětí a zvyšovat riziko ADHD a poruch autistického spektra.¹¹³ Preventivně podaná antibiotika jsou dávana do souvislosti s následným nepříznivým zdravotním stavem včetně obezity, atopií.¹¹⁴

Objevení principů epigenetiky činí přijatelnou myšlenku, že nepoužívané orgány či funkce slábnou a v průběhu generací zakrňují. Díky císařským řezům a syntetickému oxytocinu se náš fyziologický oxytocinový systém stává nepotřebným. Jedná se o bezprecedentní situaci, která může mít rychlé dopady v populaci. Této situaci již předcházelo dlouhé období kulturních zásahů, které bránily vyplenění nejvyššího množství

112 Dahlen et al. (2013).

113 Kurth & Hausmann (2011) a Dahlen (2013).

114 Dahlen et al. (2013).

oxytocinu v době seznamování matky a dítěte krátce po porodu. V oblastech, kde se oxytocinový systém využívá (genitální sexualita, schopnost rodit, kojít a schopnost empatie) můžeme pozorovat narůstající potíže. Michel Odent vytvořil hypotézu, že je to v důsledku již pozorovatelného úpadku fungování oxytocinového systému.¹¹⁵ Z dostupných statistik vyplývá, že u porodů dochází k vyšší míře komplikací. Americká studie porovnávající délku spontánních porodů jednoho dítěte v poloze hlavičkou v letech 1959–1966 a 2002–2008 ukázala, že došlo k prodloužení průměrné délky doby porodní o dvě a půl hodiny u prvních porodů a o dvě hodiny u dalších porodů.¹¹⁶

Císařský řez odstraňuje přirozený výběr a limity, které by bránily dalšímu rozvoji mozku. Velikost našeho mozku, tedy především velikost neokortexu, dosáhla svých limitů tak, aby byl možný průchod bipední pánví. Je tu ještě jeden hraniční limit, kterého náš mozek dosáhl. Neokortex má sílu tlumit funkce starších struktur mozku, což může komplikovat mimovolní procesy jako je právě porod. Vyvinutější mozek by tak již porod neumožnil, nejen svou velikostí ale také funkcí. U francouzského buldočka k tomu již došlo.¹¹⁷

4.3 Rituály kultury přirozeného porodu

Hnutí za přirozený porod vzniklo jako reakce na velmi silné medicínské technologické a farmakologické řízení porodního procesu. Ovšem samo nastolovalo mnoho kulturních metod a postupů proto, aby porod mohl být „přirozený“. Od poloviny 20. století začaly v kulturním podmiňování porodu hrát roli teorie a metody. Pavlovova teorie podmíněných reflexů vedla ke vzniku psychoprofylaktických metod a škol přirozeného porodu nejen mužů – porodníků. Výraznou roli hraje osoba, která porod vede, koučuje, podporuje. Mnoho slov a obrazů přináší poselství, že žena nemůže porodit sama, bez přípravy, podpory a pomoci dalších osob, odborníků.¹¹⁸ Zesilují se tím dřívější přesvědčení a rituály, které také obsahovaly intervence a pomoc dalších osob. Pokud žena porodí hladce

115 Odent (2013).

116 Laughon et al. (2012).

117 Odent (2013).

118 Tamtéž.

a překotně, ve vyplavení vysokých hladin oxytocinu a vrcholu v prožívání porodu jí brání stres, často stres otce, který panikaří, protože má vžitě, že po porodu se přeci musí hned něco udělat, někdo musí přestříhnout pupeční šňůru atd.¹¹⁹ Ještě před vzestupem medicíny a techniky tu totiž bylo množství kulturních zásahů narušujících především citlivé chvíle těsně po porodu dítěte. V mnoha jazycích jsou termíny, které popisují pasivní roli ženy, kterou někdo jiný „odrodil“. Jak říká Odent: „Po tisíce let byla základem našeho kulturního podmínění spojeného s porodem představa, že žena není schopná porodit sama, že nedokáže porodit bez nějakého kulturního zásahu.“¹²⁰

Moderní fyziologie popisuje porod jako mimovolní proces, který řízen archaickými strukturami mozku a z nich se vyplavujícím hormonálním koktejlem. Podmínky okolo mohou tento proces chránit a umožňovat, nebo komplikovat a inhibovat. Není možné mimovolní proces vést. Michel Odent popisuje z hlediska fyziologie jako ideální podmínky pro porod teplou tichou místnost, kde je šero a v rohu sedí zkušená porodní bába a plete. Bude však podle něho trvat ještě delší dobu, než se moderní vědě podaří změnit zažité paradigma aktivního vedení porodu.¹²¹

V rámci kultury, která se snaží o co nejvíce přirozený porod, se šíří mnohá doporučení, která nemusí být prospěšná. Například obecně WHO doporučuje, aby žena jedla a pila dle potřeby.¹²² Někteří lidé mají tendenci rodičím ženám opakovaně nabízet rychlé cukry podobně jako u sportovního výkonu. Ukazuje se ale, že metabolismus u porodu tráví především tuky a podávání cukru může vést např. k hypoglykémii dítěte po porodu. Snad ještě častěji bývá ženám nabízeno pití. U porodu vylučovaný oxytocin a vazopresin však působí antidiuretický, čímž předchází plnému močovému měchýři, který by mohl bránit v postupu porodu. Jednoduše stačí, když žena pije, pokud cítí žízeň.¹²³ Dalším problémem může být plošně a rutinní používání bylin a dalších metod, které vyžadují individuální přístup. Jedním z problémů opět je poselství ženám, že bez vnější pomoci jejich tělo nefunguje.

119 Odent (2009).

120 Odent (2013, s. 64).

121 Tamtéž.

122 WHO (2018).

123 Odent (2013).

Můžeme si klást také otázky, zda je přirozené, aby žena využívala podpory blízkých osob, aby rodila v místnosti s postelí nebo do bazénku, aby využívala aromaterapii a hudbu atd. Mnohem větší smysl pro praxi ale mají spíš otázky po tom, co je prospěšné pro ženu a dítě, co je etické, respektující a jak to zajistit. Po svědomitém a nemanipulativním podání aktuálně dostupných informací nezbyvá než plně respektovat individuální volby. Ženy mají k dispozici ještě další zdroje informací – informace o vlastním těle, povaze, zvládání zátěžových situací, instinktivní vnímání potřeb svých i dítěte, které jsou jako spojené nádoby.

„Do konfrontace s techno-medicínským věděním přichází ženy především kvůli tomu, že mají své vlastní porodní vědění, které je postaveno na intuici a informacích, které jim dává jejich vlastní tělo. Toto osobní vědění žen přichází do rozporu s věděním lékařů, kteří na něj velmi často neberou ohled a jednají se zásadami racionálně vědeckého přístupu, který stojí v opozici emocionalitě a intuici.“¹²⁴

5. Závěrem

Snaha o podporu fyziologického porodu bývá popisována jako snaha o návrat zpět, návrat k přirozenosti. Je otázkou, do jakého období by ten návrat byl. Různé kulturně podmíněné zásahy do perinatálního období, především do fáze těsně po porodu, tedy do citlivého období, ve kterém dochází k prohlubování vztahu matka-dítě, adaptaci dítěte na nové prostředí a adaptaci ženy pro péči o toto dítě, se objevovaly v nejrůznějších kulturách po tisíciletí. Časté byly např. pověry narušující příjem kolost-ra, prvních forem mateřského mléka. Velmi výraznou změnou v porodní péči byla novověká konstrukce paternalistické péče s návaznou silnou medicinalizací porodu.¹²⁵

Současné globální potíže (epidemie vyvolávaných porodů, císařských řezů, nadužívání umělého oxytocinu atd.) jsou z evolučního pohledu velmi nové a přináší bezprecedentní situaci. Jen minimum porodů pro-

124 Šnejdarová (2011, s. 58).

125 Odent (2013).

běhne kompletně pouze pod vlivem vlastních hormonů, je narušeno transgenerační předávání mikrobiomu, císařský řez odstraňuje evoluční bariéry např. pro další zvětšování mozku atd. Můžeme si klást otázku, zda člověk domestikuje sám sebe natolik, že lidstvo nebo jeho část dopadne jako francouzský buldoček, což je plemeno psa, pro které je císařský řez nezbytností a schopnost přirozeného porodu ztrácí/ztratil. Díky syntetickým hormonům zdánlivě nepotřebujeme vlastní koktejl hormonů lásky. Můžeme pozorovat určité zhoršování schopností rodit, kojit, pohlavně se rozmnožovat i schopností empatie a nárůst specifických poruch chování. Je otázka, nakolik je to přímým vlivem kultury a nakolik už je ovlivněno fungování našeho oxytocinového systému (produkce oxytocinu, jeho neuromodulační účinek, jeho pulzatilní uvolňování, tvorba oxytocinových receptorů). Michel Odent ve své knize *Porod a budoucnost Homo sapiens* píše:

„Můžeme očekávat oslabení tohoto fyziologického systému, což může mít dalekosáhlé následky, neboť oxytocin se podílí na všech aspektech našeho reprodukčního a sexuálního života, v socializaci a na veškerých aspektech naší schopnosti milovat. K té patří i respekt k ‚Matce Zemi‘.“¹²⁶

Stále platí, že výrazné narušení nastává především ve chvílích těsně po porodu, které jsou důležité pro tvorbu vazby mezi matkou a dítětem a pro vztahovost dítěte vůbec. Trauma není jen to, co s člověkem provede jeho vnitřní prožívání katastrofické události, ale i absence toho dobrého, co měl zažít. Novorozeně separované od matky v kritické fázi prožívá silné trauma nehledě na to, zda kolem probíhá válka nebo jen rituály porodní péče.¹²⁷

Hnutí za přirozený porod vychází z poznatků fyziologie procesů porodu, které dokládá a objevuje právě moderní věda a její technologie. A tak je možné doložit i jinými způsoby zřejmé a poznatelné potřeby člověka, tedy např. že dítě patří k matce atd., což je velmi pozitivní.

¹²⁶ Tamtéž.

¹²⁷ Gabor Maté např. na vystoupení k filmu *Moudrost traumatu* 25. května 2022 v Praze, viz TPS Remízek (2022).

Máme k dispozici nástroje k ovlivnění vlastní budoucnosti. Dalo by se tak říct, že jde o vývoj vpřed, v rámci iluze lineárního pokroku, který přináší anglosaská věda.¹²⁸ Z jiného úhlu pohledu je to poučení ze slepé uličky a hledání rovnováhy – v rámci podpory fyziologického průběhu porodu se nikdo nezříká vymožeností moderní medicíny a její záchranné role v nutných případech.

V reakcích na výzkumy o potřebách rodičích žen a rodičích se dětí se objevují hlasy lidí, kteří ke stejným závěrům došli prostřednictvím své intuice a někdy až s výsměchem znevažují možný přínos vědy pro svůj život. Ovšem pak je i množství směrů, které podporují přirozenost porodu způsoby, které jdou proti zjištěným principům fyziologie porodního procesu a kde racionální podpora evidence chybí. Není možné koučovat mimovolní proces, není prospěšné, aby příprava k porodu a podpora během něj byla založena jen na stimulaci neokortexu atd.

To, jak společnost, a především zdravotníci vnímají porod a jaké znalosti o neurohormonálních procesech porodu mají, má zásadní vliv na průběh a prožívání porodu. Pokud zdravotníci vnímají porod jako součást sexuálního života, poskytují kvalitnější péči a zvyšují následnou spokojenost žen s porodem. Porodní asistentky znalé fyziologie a sexuálních aspektů porodu jsou schopné zajistit citlivou péči, vhodné intimní prostředí, povzbudit zdravé sexuální vztahy, odbourávat kulturní stigma a případný stres a obavy u porodu. Stimulace neokortexu, tedy i světlo, otázky, mluvené slovo, snaha o „civilizovanou sebekontrolu“ svých projevů a chování u porodu, pocit pozorování apod. mohou výrazně brzdit/komplikovat porod. Naštěstí se zdá, že ve vhodných podmínkách jsou instinktivní a reflexivní schopnosti spojené s rozmnožováním dobře funkční a takzvaně vybavitelné.

Literatura

Abalos, E., Oladapo, O. T., Chamillard, M., Díaz, V., Pasquale, J., Bonet, M., Souza, J. P. & Gülmezoglu, A. M. (2018): „Duration of spontaneous labour in ‚low-risk‘ women with ‚normal‘ perinatal outcomes: A systematic review.“ *Eur J Obstet Gynecol Reprod Biol*

128 Komárek (2005).

- [online]. (223, Apr.): 123–132. [cit. 2. 12. 2023]. DOI: 10.1016/j.ejogrb.2018.02.026.
- Angolile, C. M., Max, B. L., Mushemba, J. & Mashauri, H. L. (2023): „Global increased cesarean section rates and public health implications: A call to action.“ *Health Sci Rep* [online]. 6 (5): e1274. [cit. 2. 12. 2023]. DOI: 10.1002/hsr2.1274.
- Ayerle, G. M., Schäfers, R., Mattern, E., Striebich, S., Haastert, B., Vomhof, M., Icks, A., Ronniger, Y. & Seliger, G. (2018): „Effects of the birthing room environment on vaginal births and client-centred outcomes for women at term planning a vaginal birth: BE-UP, a multicentre randomised controlled trial.“ *Trials* 19 (1): 641. DOI: 10.1186/s13063-018-2979-7.
- Boutsikou, T. & Malamitsi-Puchner, A. (2011): „Caesarean section: impact on mother and child.“ *Acta Paediatr* 100 (12):1518–22. DOI: 10.1111/j.1651-2227.2011.02477.x.
- Buckley, S. J. (2007): „Epidurals: risks and concerns for mother and baby.“ *Midwifery Today Int Midwife* (81): 21–23, 63–66. Dostupné také z: <https://sarahbuckley.com/epidurals-risks-and-concerns-for-mother-and-baby/>.
- Camargo, J., Araújo, N., Catão, L., Sarubbi, V. jr., Silva, L. C., Nené, M. & Grande, M. C. (2021): „Sexuality and childbirth: a qualitative analysis of women who had a waterbirth.“ *Culture, Health & Sexuality* [online]. 23 (7): 1006–1013 [cit. 15. 9. 2023]. DOI: 10.1080/13691058.2020.1742384.
- Crossin, P. (2021): „Pain and pleasure in the birthing room: understanding the phenomenon of orgasmic birth.“ *British Journal of Midwifery* [online]. 29 (8): 464–471 [cit. 15. 9. 2023]. DOI: 10.12968/bjom.2021.29.8.464.
- Dahlen, H. G., Kennedy, H. P., Anderson, C. M., Bell, A. F., Clark, A., Foureur, M., Ohm, J. E., Shearman, A. M., Taylor, J. Y., Wright, M. L., & Downe, S. (2013): „The EPIIC hypothesis: intrapartum effects on the neonatal epigenome and consequent health outcomes.“ *Med Hypotheses* [online]. 80 (5): 656–662. [cit. 16. 12. 2023]. DOI: 10.1016/j.mehy.2013.01.017.
- Davis, E. & Pascali-Bonaro, D. (2014): *Orgasmický porod: jak bezpečně*

a příjemně porodit. Argo, Praha.

- Davis-Floyd, R. & Davis, E. (1996): „Intuition as Authoritative Knowledge in Midwifery and Homebirth.“ *Medical Anthropology Quarterly* [online]. 10 (2): 237–269 [cit. 15. 9. 2023]. DOI: 10.1525/maq.1996.10.2.02a00080.
- Dhar, N., Chaturvedi, S. K. & Nandan, D. (2013): „Spiritual health, the fourth dimension: a public health perspective.“ *WHO South East Asia Journal of Public Health* [online]. 2 (1): 3–5 [cit. 11. 9. 2023]. DOI: 10.4103/2224-3151.115826.
- Dick-Read, G. (1944): *Childbirth without fear: The principles and practices of natural childbirth.* Harper and Brothers, New York.
- Dick-Read, G. (1933): *Natural Childbirth.* Heineman, London.
- Downe, S., Calleja Agius, J., Balaam, M. C. & Frith, L. (2020): „Understanding childbirth as a complex salutogenic phenomenon: The EU COST BIRTH Action Special Collection.“ *PLoS One* [online]. 15 (8): e0236722. [cit. 16. 12. 2023]. DOI: 10.1371/journal.pone.0236722.
- ENCA (2023): *ENCA* [online]. The European Network of Childbirth Associations, © 2023 [cit. 20. 11. 2023]. Dostupné z: <https://enca.info/>.
- Ezrová, M. (2014): *Antropologie porodu.* Diplomová práce. Pražská vysoká škola psychosociálních studií, Praha.
- Ferguson, J. K. W. (1941): „A study of the motility of the intact uterus at term.“ *Surg Gynecol Obstet* 73 (3): 359–366.
- Gaskin, I. M. (2010): *Zázrak porodu.* One Woman Press, Doubice.
- Gizzo, S., Di Gangi, S., Noventa, M., Bacile, V., Zambon, A. & Nardelli, G. B. (2014): „Women’s choice of positions during labour: return to the past or a modern way to give birth? A cohort study in Italy.“ *Biomed Res Int.* 2014: 638093. DOI: 10.1155/2014/638093.
- Grylka-Baesclin, S. & Devane, D. (2019): „Zhang’s guideline to assess labour progression.“ *Lancet* [online]. 393 (10169): 300–301. [cit. 2. 12. 2023]. DOI: 10.1016/S0140-6736(18)32274-8.
- Hanulík, V. (2017): „V péči chladného muže. Institucionalizace

- porodnické péče v první polovině 20. století.“ *Dějiny a současnost* 39 (10): 20–23.
- Hájek, Z., Čech, E., Maršál, K. a kol. (2014): *Porodnictví*. 3., zcela přeprac. a dopl. vyd. Grada Publishing, Praha.
- Hendrych Lorenzová, E. & Raisnerová, I. (2020): *Being a happy midwife / Být šťastná porodní asistentka*. 1. vyd. Západočeská univerzita v Plzni, Plzeň. Dostupné z: <https://dspace5.zcu.cz/bitstream/11025/42792/3/e-book.pdf>.
- Hofmeyr, G. J., Bernitz, S., Bonet, M., Bucagu, M., Dao, B., Downe, S., Galadanci, H., Homer, C., Hundley, V., Lavender, T., Levy, B., Lissauer, D., Lumbiganon, P., McConville, F. E., Pattinson, R., Qureshi, Z., Souza, J. P., Stanton, M. E., Ten Hoop-Bender, P., Vannevel, V., Vogel, J. P. & Oladapo, O. T. (2021): „WHO next-generation partograph: revolutionary steps towards individualised labour care.“ *BJOG* [online]. 128 (10):1658–1662. [cit. 2. 12. 2023]. DOI: 10.1111/1471-0528.16694.
- Howindialivescom (2016): „The Alarming Increase of Caesarean Births in India.“ In *LiveMint.com* [online]. 6. 1. 2016 [cit. 12. 11. 2023]. Dostupný z: <https://www.livemint.com/Politics/z3S7GLR5mayCDE9QokRzSI/The-alarming-increase-in-caesarean-births-in-India.html>.
- Jadrná Matějková, H. (2016): „Neznalé“ báby a „vzdělaní“ lékaři?: konstrukce (ideální) porodní báby a strategie vytváření autority ve spisech autorek a autorů raně novověkých porodnických příruček z německojazyčných oblastí. Nakladatelství Lidové noviny, Praha.
- Khajehei, M. & Doherty, M. (2018): „Women’s experience of their sexual function during pregnancy and after childbirth: a qualitative survey.“ *British Journal of Midwifery* [online]. 26 (5): 318–328 [cit. 15. 9. 2023]. DOI: 10.12968/bjom.2018.26.5.318.
- Kitzinger, S. (2011): *Rediscovering Birth*. Pinter & Martin, London.
- Kolmanová, S. (2015): *Znovuzrozená*. Soňa Kolmanová, Praha.
- Komárek, S. (2005): *Spasení těla: moc, nemoc a psychosomatika*. Mladá fronta. Kolumbus, Praha.
- Königsmarková, I. (2006): *Hovory s porodní bábou: rozhovor Jany*

Doležalové s registro-vanou porodní asistentkou Ivanou Königsmarkovou. Argo, Praha.

- Kurth, L. & Haussmann, R. (2011): „Perinatal Pitocin as an early ADHD biomarker: neurodevelopmental risk?“ *J Atten Disord* 15 (5): 423–431. DOI: 10.1177/1087054710397800.
- Lamaze, F. (1972): *Painless Childbirth the Lamaze method.* Pocket Books, New York.
- Laughon, S. K., Branch, D. W., Beaver, J. & Zhang, J. (2012): „Changes in labor patterns over 50 years.“ *Am J Obstet Gynecol* 206 (5): 419.e1–419.e9. DOI: 10.1016/j.ajog.2012.03.003.
- Leboyer, F. (1995): *Porod bez násilí.* Stratos, Praha.
- Leeners, B., Görres, G., Block, E. & Hengartner, M. P. (2016): „Birth experiences in adult women with a history of childhood sexual abuse.“ *Journal of Psychosomatic Research* [online]. 83: 27–32 [cit. 15. 9. 2023]. DOI:10.1016/j.jpsychores.2016.02.006.
- Lenderová, M., Tinková, D. & Hanulík, V. (2014): *Tělo mezi medicínou a disciplínou: proměny lékařského obrazu a ideálu lidského těla a tělesnosti v dlouhém 19. století.* Nakladatelství Lidové noviny, Praha.
- Lenderová, M. (2019): *Ženy s kufříkem a nadějí: porodní báby a asistentky v českých zemích od poloviny 19. do poloviny 20. století.* Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, Praha.
- Mansfield, B. (2008): „The social nature of natural childbirth.“ *Soc Sci Med* [online]. 66 (5):1084–1094 [cit. 2. 12. 2023]. DOI: 10.1016/j.socscimed.2007.11.025.
- Marek, V. (2002): *Nová doba porodní.* Eminent, Praha.
- Mayberry, L. & Daniel, J. (2016): „„Birthgasm.““ *Journal of Holistic Nursing* [online]. 34 (4): 331–342 [cit. 15. 9. 2023]. DOI:10.1177/0898010115614205.
- Mendelsohn, R. S. (2014): *Mužský přístup, aneb, Jak lékaři manipulují se ženami.* Malvern, Praha.
- Miller, S., Abalos, E., Chamillard, M. et al. (2016): „Beyond too little, too late and too much, too soon: a pathway towards evidence-based, respectful maternity care worldwide.“ *The Lancet* (British edition)

[online]. Elsevier, New York, 388 (10056): 2176–2192 [cit. 18. 12. 2023].

Na porodu záleží (2023): „S Kristinou Zemánkovou o sexualitě porodu.“ In *Mamacast* [online]. Na porodu záleží.cz, 30. 12. 2023 [cit. 31. 12. 2023]. Dostupné z: https://naporoduzalezi.cz/mamacast/?fbclid=IwARooJLAvj5719I3clFSOwO5Y8kbn5hUfuCfFftgNqfa-Ux5098GhwI_KE9A.

Nerudová, A. (2014): *Porod jako sexuální prožitek*. Bakalářská práce [online]. Univerzita Palackého v Olomouci, Fakulta zdravotnických věd, Olomouc. [cit. 15. 9. 2023]. Dostupné z: <https://theses.cz/id/bd05ux?info=1>.

Nerudová, N. E. (2018): *Násilí v porodnictví*. Diplomová práce. [online]. Univerzita Palackého v Olomouci, Pedagogická fakulta, Olomouc. [cit. 15. 9. 2023]. Dostupné z: <https://theses.cz/id/jz8nv6/>.

Neubertová Zemánková, K. (2014): *Vliv prožitku porodu na sexualitu ženy*. Diplomová práce. Univerzita Palackého v Olomouci, Filozofická fakulta, Olomouc.

Neumann, S. K. (1999): *Dějiny ženy: populárně sociologické, etnologické a kulturně historické kapitoly*. Otakar II., Praha. (1. vydání Melantrich 1931–1932).

Newton, N. (1987): „The fetus ejection reflex revisited.“ *Birth* 14 (2): 106–108. DOI: 10.1111/j.1523-536x.1987.tb01464.x. PMID: 3663303.

Newton, N., Foshee, D. & Newton, M. (1966): „Experimental inhibition of labor through environmental disturbance.“ *Obstet Gynecol* 27 (3): 371–377. PMID: 5909557.

Odent, M. (1987): „The fetus ejection reflex.“ *Birth* 14 (2): 104–105. DOI: 10.1111/j.1523-536x.1987.tb01463.x. PMID: 3663302.

Odent, M. (1999): *The scientification of love*. Free Association Books, New York; český překlad (J. Florian) *Láska jako věda*, SZ, Praha, 2001.

Odent, M. (2009): *The functions of the orgasms: the highways to transcendence*. Pinter & Martin Limited; český překlad (M. Šloncová a K. Meissnerová) *Přirozené funkce orgasmů při*

milování, porodu a kojení: přímá cesta k transcendenci, Maitrea, Praha, 2013.

Odent, M. (2013): *Childbirth and the Future of Homo sapiens*. Pinter & Martin Limited ; český překlad (K. Meissnerová) *Porod a budoucnost homo sapiens*, Maitrea, Praha, 2014.

Orgasmic Birth: The Best-Kept Secret [dokumentární film]. Režie D. Pascali-Bonaro, USA, Seedsman Group, 2009.

Pašková, S. (2018): *Pojem „porodnické násilí“ v současném právním a medicínském diskursu* Diplomová práce. [online]. Masarykova univerzita, Právnická fakulta, Brno. [cit. 15. 9. 2023]. Dostupné z: <https://is.muni.cz/th/bcofb/>.

Postel, T. (2013): „Childbirth climax: The revealing of obstetrical orgasm.“ *Sexologies* [online]. 22 (4): e89–e92 [cit. 15. 9. 2023]. DOI: 10.1016/j.sexol.2013.03.011.

Písmo svaté Starého a Nového zákona. Český ekumenický překlad. 3. přeprac. vyd. Česká biblická společnost, Praha, 1993.

Reed, R. (2018): *Why induction matters*. Pinter & Martin, Londýn.

Reed, R. (2021): *Reclaiming childbirth as a rite of passage*. World Witch Press, Australia; český překlad (E. L. Burešová) *Návrat k porodu jako k přechodovému rituálu*, Minty Fox, Praha 2023.

Reich, W. (1993): *Funkce orgasmu*. Concordia, Praha.

Shostak, M. (1993): *Nisa, dcera Kungů: Intimní život ženy mizejícího světa*. Mladá fronta, Praha.

Sachs, B. P. (1989): „Is the Rising Rage of Cesarean Sections a Result of More Defensive Medicine?“ In *Medical Professional Liability and the Delivery of Obstetrical Care: Volume II: An Interdisciplinary Review* [online]. National Academies Press, Washington. [cit. 11. 12. 2023]. Dostupné z: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK218656/>.

Sandal, J., Soltani, H., Gates, S., Shennan, A. & Devane, D. (2016): „Midwife-led continuity models versus other models of care for childbearing women.“ *Cochrane database of systematic reviews* [online]. 2016 (4) [cit. 2. 12. 2023]. DOI: 10.1002/14651858.CD004667.pub5.

- Sandall, J., Tribe, R. M., Avery, L., Mola, G., Visser, G. H., Homer, C. S., Gibbons, D., Kelly, N. M., Kennedy, H. P., Kidanto, H., Taylor, P. & Temmerman, M. (2018): „Short-term and long-term effects of caesarean section on the health of women and children.“ *Lancet* [online]. 392 (10155): 1349–1357. [cit. 9. 12. 2023]. DOI: 10.1016/S0140-6736(18)31930-5.
- Sevelsted, A., Stokholm, J., Bonnelykke, K. & Bisgaard, H. (2014): „Caesarean Section and Chronic Immune Disorders.“ *Pediatrics* 135 (1): e92–e98. DOI: 10.1542/peds.2014-0596.
- Srp, B. (2014): „Definice porodu.“ In *Porodnictví*, Z. Hájek, E. Čech, K. Maršál a kol. 3., zcela přeprac. a dopl. vyd. Grada Publishing, Praha, 2014, s. 175.
- Suchardová, M. & Ryšavá, L. (2022): „Fyziologický porod a komunitní porodní asistence.“ *Moderní gynekologie a porodnictví* 29 (4): 358–369. Dostupné z: http://www.tehotnebrisko.cz/images/Fyzporod_a_komporodasistence.pdf.
- Šnejdarová, A. (2011): *Dichotomie porodu*. Diplomová práce. Západočeská univerzita v Plzni, Fakulta filozofická, Katedra antropologických a historických věd. Dostupné z: <https://dspace5.zcu.cz/bitstream/11025/4310/1/DP-Snejdarova.pdf>.
- Tinková, D. (2010): *Tělo, věda, stát. Zrození porodnice v osvícenské Evropě*. Argo, Praha.
- TPS Remízek (2022): „The wisdom of trauma“ In *Moudrost traumatu* [online]. Video z vystoupení Dr. Gabora Maté z 25. 5. 2022 [cit. 12. 12. 2023]. Dostupný na: <https://thewisdomoftrauma.com/cz/>.
- Trevathan, W. R. (1987): *Human Birth: An Evolutionary Perspective*. Aldine de Gruyter, New York.
- Uvnäs-Moberg, K., Ekström-Bergström, A., Berg, M., Buckley, S., Pajalic, Z., Hadjigeorgiou, E., Kotłowska, A., Lengler, L., Kielbratowska, B., Leon-Larios, F., Magistretti, C. M., Downe, S., Lindström, B. & Dencker, A. (2019): „Maternal plasma levels of oxytocin during

physiological childbirth – a systematic review with implications for uterine contractions and central actions of oxytocin.“ *BMC pregnancy and childbirth* 19 (1): 285. DOI: 10.1186/s12884-019-2365-9.

Úzis: „Národní registr reprodukčního zdraví.“ In *Národní zdravotnický informační portál* [online]. Ministerstvo zdravotnictví ČR, Ústav zdravotnických informací a statistiky ČR, Praha, 2024 [cit. 12. 12. 2023]. Dostupné z: <https://www.nzip.cz/nrrz>.

Vorlová, D. (2022): „Proč je důležité zabývat se normalitou porodního procesu.“ In *Střípky z pediatricko-porodnického ošetrovatelství, sborník abstraktů příspěvků z mezinárodní konference*. Slezská univerzita, Fakulta veřejných politik v Opavě, s. 41–51. Dostupné z: <https://www.slu.cz/file/cul/36b2fb34-de3e-4f80-9805-df825d3ca01b>.

Weckend, M., Davison, C. & Bayes, S. (2022): „Physiological plateaus during normal labor and birth: A scoping review of contemporary concepts and definitions.“ *Birth* 49 (2): 310–328. DOI: 10.1111/birt.12607.

WHO (1999): *Péče v průběhu normálního porodu: praktická příručka*. World Health Organization, Ženeva. Česky dostupné např. z: https://www.unipa.cz/wpcontent/uploads/2019/06/WHO_Pece_v_prubehu_normalniho_porodu-1.pdf.

WHO (2015): *The Prevention and Elimination of Disrespect and Abuse during Facility-based Childbirth* [online]. Switzerland: World Health Organization, © 2015 [cit. 1. 12. 2023]. Dostupné z: http://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/134588/WHO_RHR_14.23_eng.pdf?sequence=1.

WHO (2018): *WHO recommendations: intrapartum care for a positive childbirth experience*. [online]. World Health Organization, Geneva, © 2018 [cit. 9. 12. 2023]. Dostupné z: <https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/260178/9789241550215-eng.pdf?sequence=1>; česky: <https://www.unipa.cz/wp-content/uploads/2018/10/WHO-p%C3%A9%C4%8De-p%C5%99i-porodu-CZ-libre-2.1.pdf>.

- WHO (2021): „Caesarean section rates continue to rise, amid growing inequalities in access.“ In *World Health Organization* [online]. World Health Organization, 16. 6. 2021 [cit. 12. 12. 2023]. Dostupné z: <https://www.who.int/news/item/16-06-2021-caesarean-section-rates-continue-to-rise-amid-growing-inequalities-in-access>.
- Wickham, S. (2023): What is a labour plateau? In *Dr Sara Wickham* [online]. 30. 12. 2023 [cit. 31. 12. 2023]. Dostupné z: <https://www.sarawickham.com/quotes-and-shares/in-celebration-of-plateaus/>.
- Wilhelmová, R. (2021): *Vybrané kapitoly Porodní asistence I a II* [online]. 1. vyd. Masarykova univerzita, Brno, publikováno na Elportále. [cit. 15. 9. 2023]. Dostupné z: <http://is.muni.cz/elportal/?id=1766378>.
- Yeniél, A. O. & Petri, E. (2014): „Pregnancy, childbirth, and sexual function: perceptions and facts.“ *International Urogynecology Journal* [online]. 25 (1): 5–14 [cit. 15. 9. 2023]. DOI: 10.1007/s00192-013-2118-7.

Abstract

Naturalness in childbirth – examples of the interconnectedness of culture and biology from the point of view of a midwife

Childbirth is an important event at the beginning of our lives. The period around childbirth is a critical period for the future health of the woman and the child, as well as for entire future generations. Childbirth, and especially its sensitive postpartum phase, was and is the target of various cultural interventions and established rituals. Significant changes in childbirth care occurred with the development of surgery and obstetrics and with the subsequent institutionalization, technologization and medicalization of childbirth. “Male” obstetrics has assumed a dominant role over the original midwifery, even for uncomplicated births. In response to these changes, the natural birth movement arose. International professional organizations also draw attention to the danger of an epidemic of excessive intervention in childbirth, which brings fatal complications in the present and risks for the future. From a global perspective, the most striking fact is that very few births passed using just their own neurohormonal control, with their own cocktail of “love hormones”. Redundant interventions can lead to rapid im-

pact on subsequent generations through epigenetic changes (e.g. direct effect on the female fetus in utero) and intergenerational transmission of the microbiome. Thanks to modern knowledge, we cannot neglect the influence of stress hormones etc., enabling the intergenerational transmission of trauma. Are we capable of a return or modern development to the mostly so-called natural childbirth? What does natural birth actually mean and where are the boundaries between instinctive behavior and cultural conditioning?

Key words: birth, nature, birth care, culture, ritual

Škvorová, A. (2023): „Přirozenost u porodu – příklady provázanosti kultury a biologie pohledem porodní asistentky.“ *Filosofie dnes* 15 (2): 43–92. Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz

Nietzschovo přesazení člověka zpět do přírody jako počátek postantropocentrismu

Marek Vodička

Univerzita Karlova

Fakulta humanitních studií

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

Marekvodicka505@gmail.com

Článek reaguje na monografii *Homo Natura: Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics* (2020) současné akademičky Vanessy Lemmové zabývající se Nietzschovým úkolem „přesadit člověka zpět do přírody“, tzn. chápat jej jako bytost veskrze imanentní přírodě. Reakce směřuje především na jednu z hlavních tezí knihy, podle níž tato Nietzscheova snaha otevírá možnost nového, postantropocentrického pohledu na člověka a jeho vztahu k přírodě – pohledu, v jehož centru zájmu již nestojí člověk, nýbrž život sám, resp. kontinuum života, jež se ztělesňuje v lidském druhu a jehož je lidský druh rovnocennou součástí po boku ostatních organismů. Nietzscheova myšlenka o *homo natura* podle Lemmové předznamenává myšlení současného posthumanismu vyznačujícího se právě snahou vytvořit takový pohled na člověka a jeho vztah k přírodě, který by byl vhodným teoretickým rámcem pro sebepojetí člověka v epoše antropocénu. Článek tuto tezi doplňuje o Heideggerovu interpretaci Nietzscheovy myšlenky nadčlověka podanou v sérii přednášek *Co znamená myslet?*, v níž je nadčlověk chápán jako ekologický ideál lidstva schopného zodpovědně převzít moc plynoucí z technického přetváření země. Cílem článku je ukázat, že, v souladu s interpretacemi Lemmové a Heideggera, u Nietzscheho lze nalézt způsob, jak by se lidstvo mohlo produktivně vyrovnat s realitou antropocénu, a to skrze přechod od „posledního člověka“ k „nadčlověku“, kde přechod k „nadčlověku“ je chápán jako idea nastolení nového vztahu mezi lidmi a přírodou, resp. mezi lidmi a zemí.

Klíčová slova: Nietzsche, Heidegger, člověk, antropocentrismus, antropocén, příroda

Jednou z naléhavých otázek, s níž se potýká současná filosofická antropologie, je, jak se co nejlépe vyrovnat se skutečností, že se lidstvo nachází v antropocénu, tzn. geologickém období, v němž se lidstvo stává dominantní silou ovlivňující zemský ekosystém.¹ Závažnost situace, v níž se lidstvo v epoše antropocénu nachází, výstižně shrnuje Achim Steiner, současný správce Rozvojového programu OSN (UNDP) a místopředseda Skupiny OSN pro udržitelný rozvoj (UNSDG):

„Tlak, který vyvíjíme na planetu, je tak velký, že vědci zvažují, zda Země vstoupila do zcela nové geologické epochy: antropocénu neboli věku člověka. Znamená to, že jsme prvními lidmi, kteří žijí ve věku definovaném lidskou volbou, v němž dominantním rizikem pro naše přežití jsme my sami.“²

Možnou odpovědí na otázku, jak se s touto historicky nevídanou situací vyrovnat, – odpovědí, kterou v současnosti zastává nemalý počet teoretiků – je formulace nového pojetí lidského vztahu k životnímu prostředí, které by nebylo antropocentrické, tzn. které by nebylo založeno na přesvědčení, že hodnota přírody je v nějakém smyslu odvozena od člověka. O to se ve filosofii dnes pokouší především posthumanismus, který kritizuje antropocentrismus klasického humanismu za jeho ignoraci sebestředného chování lidstva na úkor ostatních živočišných druhů. Současně s tím kritizuje fakt, že samým jádrem ochrany přírody je lidský zájem, a zdůrazňuje, že nerovnosti mezi *živočišnými druhy* by také měly být významnou součástí etických úvah. Celkově označuje antropocentrismus za nedostatečný základ pro environmentální činnost, protože je eticky nesprávný a pragmaticky neúčinný.³ Jedním z „klasických“ filosofů, na kterého se mnoho posthumanistů v tomto směru odkazuje a který podle nich v postantropocentrickém myšlení učinil jedny z prvních významných kroků, je Friedrich Nietzsche. Hlavním předmětem zájmu posthumanistů na Nietzschevi se pak ukazuje být především úkol „přesadit člověka zpět do přírody“, který si Nietzsche vytyčuje

1 Ehlers & Krafft (2006, s. 5).

2 Steiner (2020).

3 Kopnina (2023).

v knize *Mimo dobro a zlo*,⁴ a jehož smyslem je, jak výstižně píše Vrabc, „snaha pochopit člověka a všechny s ním související fenomény pomocí takových pojmů, které by platily pro člověka stejně jako pro celou další přírodu“.⁵ Právě tuto snahu považuje Vanessa Lemmová, autorka monografie *Homo Natura: Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics*⁶ z roku 2020, za přímou předchůdkyni snah současného posthumanismu o formulaci ne-antropocentrické koncepce vztahu člověka k přírodě. Její interpretace, kterou ve své monografii předkládá, je, dle mého názoru, zajímavá a neotřelá, nemluvě o tom, že výborně využívá Nietzscheovy myšlenky k řešení současných problémů, a proto o ní hodlám v tomto článku poreferovat. Abych však nezůstal u pouhého referátu, pokusím se také o její rozvinutí skrze propojení s Heideggerovou interpretací Nietzscheovy myšlenky nadčlověka, kterou Heidegger podává v sérii přednášek *Co znamená myslet?*⁷ z let 1951 až 1952 a jež má rovněž silný ekologický podtext. Cílem tohoto článku bude pokusit se doložit tezi, že Nietzscheova filosofická antropologie nám, právě podle interpretací Lemmové a Heideggera, nabízí způsob, jak by se lidstvo mohlo produktivně vyrovnat s realitou antropocénu, v níž se nachází, a to skrze přechod od „posledního člověka“ k „nadčlověku“, kde přechod k „nadčlověku“ je chápán jako idea nastolení nového vztahu mezi lidmi a přírodou, resp. mezi lidmi a zemí. Právě za tímto cílem je mířeno Nietzscheovo „přesazení člověka zpět do přírody“, jak se tento článek bude snažit argumentovat, protože ono budoucí „nad-lidské“ lidství má být *postantropocentrické* v tom smyslu, že již nebude chápat člověka jako „vyděleného“ z přírody, nýbrž jako její imanentní součást.

Odhalení věčného, strašného textu homo natura

Podívejme se tedy nejprve, jakým způsobem Nietzsche o úkolu „přesadit člověka zpět do přírody“ v *Mimo dobro a zlo* hovoří:

4 Nietzsche (2021).

5 Vrabc (2005, s. 50).

6 Lemm (2020).

7 Heidegger (2014).

„Přesadit tedy zpět člověka do přírody; nedat se zmást mnoha ješitnými a blouznivými výklady a vedlejšími smysly, které byly dosud přes onen věčný základní text homo natura naškrabány a namalovány; způsobit, aby člověk stál nadále před člověkem, jako už dnes, zocelený kázní vědy, stojí před *druhou* přírodou, s nebojácnyma očima Oidipovýma a zalepenýma ušima Odysseovýma, hluchý k vábničkám starých metafyzických ptáčníků, kteří mu až příliš dlouho hudli do uší: ‚Tys víc! tys vyšší! tys jiného původu!‘ – možná je to zvláštní a šílený úkol, ale je to úkol – kdo by to chtěl popírat!“⁸

Úkol přesadit člověka zpět do přírody znamená začít přemýšlet o lidské přirozenosti stejnými prostředky, jako již nyní přemýšlíme o přírodě, totiž prostředky informovanými poctivostí (*Redlichkeit*) vědecké metody, které nás podle Nietzscheho nutně vedou k tomu, přestat již nadobro chápat člověka jako bytost „vyššího“ původu než přírodního, jako tomu bylo doposud v mnohých náboženských a filosofických systémech (ale i v kapitalistické produkci), a začít jej naopak chápat nově jako bytost plně imanentní přírodě. To však neznamená, že by pro pochopení člověka byla plně dostačující metoda užívaná v přírodních vědách. Nietzsche totiž ve větě předcházející výše uvedenému citátu hovoří o onom „základním textu homo natura“ jako o „strašném“ (*schrecklich*) textu, čímž podle Lemmové naznačuje, že v jádru lidské přirozenosti leží něco, co je nepoznatelné a neuchopitelné metodou přírodních věd, něco, co leží „mimo dobro a zlo“, a co, je-li člověkem poznáno a uznáno, „transformuje [lidský] život v něco tvůrčího, a tedy hodného afirmace“.⁹ Právě k tomu je nutná ona poctivost a odvaha nových filosofů budoucnosti, po kterých Nietzsche volá, a kteří mají být novým typem vědců (*Erkennende*) zabývajících se člověkem – k tomu, aby poznali lidskou přirozenost metodou, která nesklouzává do reduktivního či scientistického naturalismu, a mohli tak proniknout až k samotnému „strašnému“, základnímu textu homo natura. Nejvhodnější metodou k zachycení této temné strán-

8 Nietzsche (2021, §230, s. 146).

9 Lemm (2020, s. 3).

ky lidské přirozenosti je pak podle Lemmové metoda filosofické antropologie, která se onomu redukcionismu vyhýbá, protože staví otázku lidské přirozenosti mimo dichotomii empirického a transcendentálního tím, že počítá s vtěleným charakterem veškerého poznání.¹⁰ Nietzsche pak podle Lemmové právě tento přístup ve svých dílech uplatňuje, ačkoli si ještě nemohl být vědom toho, že praktikuje filosofickou antropologii, protože v jeho době ještě nebyla tato disciplína „oficiálně“ založena a formulována. Lemmová se tímto svým čtením vyhrazuje proti trendu z posledních dvou desetiletí, přítomnému zejména v anglofonních, analytických interpretacích Nietzscheho antropologie, vykládat Nietzscheho jako naturalistu tíhnoucího ke scientismu.¹¹ Osobně považuji její argumentaci v tomto směru za přesvědčivou a potřebnou. Hlavním cílem její kritiky však není poukázat na to, že jiní interpreti čtou Nietzscheho „špatně“, nýbrž spíše na to, že pokud čteme Nietzscheho jako naturalistu tíhnoucího ke scientismu, nedokážeme zachytit to, co je podle Lemmové hlavním smyslem přesazení člověka zpět do přírody, totiž snahu o „metamorfózu lidské přirozenosti“.¹²

O jakou metamorfózu se jedná? Podle Lemmové jde o to, „nejen objevit a obnovit živočišnost člověka, jeho instinkty a přirozené pudy, kterým byl odcizen, ale také znovu zasadit rostlinu jménem člověk do její ‚přirozené‘ půdy, ze které byla vytržena civilizačními procesy“.¹³ Co je však onou „přirozenou“ půdou „rostliny jménem člověk“? Je jí skutečnost, že člověk je, jako všechny ostatní organismy, součástí kontinua života. Člověk není jakéhosi „vyššího“ původu, neexistuje v přírodě coby „stát ve státě“ a přírodu svou přirozeností nijak nepřekračuje. Naopak, je jí dokonce natolik imanentní, že on sám přírodou *je* – ona v něm nadále žije, jen se jí člověk odcizil potom, co z ní byl „vytržen“ civilizačními procesy. Nietzsche se proto podle Lemmové ve svých dílech snaží o ono (znovu)objevení a obnovení živočišnosti člověka tím, že artikuluje způsoby, *jakými v lidské přirozenosti stále přetrvává a nadále žije zvířecí, a dokonce i rostlinný život*. Tato artikulace, podle Lemmové, poté

10 Tamtéž, s. 19.

11 Tento trend je patrně nejsilněji přítomný u Briana Leitera, viz: Leiter, B. (2019): *Moral Psychology with Nietzsche*. Oxford University Press, Oxford.

12 Lemm (2020, s. 22).

13 Tamtéž, s. 61–62.

vede k „decentralizaci výsadního postavení lidského druhu v kontinuu života“¹⁴ a v podstatě zakládá nové pojetí člověka, v němž je k samotné definici toho, *co je člověk*, nutné vzít v potaz i ostatní živočišné druhy, protože ty jsou chápány jako tvořící nedílnou součást jeho přirozenosti, tedy toho, *čím* nebo *kým* je.

Lidská bytost v kontinuu života

V jakém smyslu je pro lidskou přirozenost (resp. pro lidskou formu života (*human life*), pro ten typ života, jenž se ztělesňuje v člověku) konstitutivní animální život? Podle čtení Lemmové je to v tom smyslu, že animalita je faktickým zdrojem vitální kreativity člověka, z níž se rodí lidská kultura.¹⁵ Animalita pro Nietzscheho není něčím, co musí být „potlačeno“ či „disciplinováno,“ aby byl člověk civilizován – naopak, připisuje jí klíčovou roli pro pochopení lidské kultury jakožto sebekultivace.¹⁶ „Podle Nietzscheovy teorie kultury,“ píše Lemmová, „je kulturní produktivita lidské bytosti odvozena od zvířecí krutosti.“¹⁷ Krutost divokého, nedomestikovaného zvířete, je-li namířena člověkem *proti* sobě samému, je tím, co dovoluje člověku sebe sama disciplinovat a kultivovat. Např. v samotném filosofově hledání pravdy je podle Nietzscheho přítomna animální krutost – „poznávající“ totiž „nutí svého ducha, aby poznával *proti* sklonu ducha“, když ho nutí brát věci „zhluboka a od základu“, zatímco „základní vůle“ ducha „míří bez ustání ke zdání a k povrchům“.¹⁸ Filosof usilující o nalezení pravdy tedy v podstatě „znásilňuje“ svého ducha, touží po tom „působit bolest“ jeho „základní vůli“, protože ho nutí nebrat věci pouze zdánlivě a povrchově, nýbrž zevrubně a do hloubky.¹⁹ Bez této „animální krutosti“ namířené *proti* sobě samému by však filosof – člověk poháněný dominantním pudem k pravdě – nedosáhl toho, o co ze své přirozenosti (jakožto filosofa) usiluje, protože by k tomu nedokázal sám sebe dostatečně disciplinovat a kultivovat. Jedině díky animální

14 Tamtéž, s. 7.

15 Tamtéž, s. 51.

16 Tamtéž, s. 52.

17 Tamtéž.

18 Nietzsche (2021, s. 144, §229).

19 Tamtéž.

krutosti namířené proti sobě samému tedy může dosáhnout kultury v tom smyslu, v jakém ji chápe Nietzsche, totiž v jejím klasickém, řeckém pojetí, tj. kultury jako „nové a zlepšené přirozenosti“ a „organizace chaosu uvnitř nás samých“.²⁰ Animální krutost je však dle Nietzscheho v základu veškeré „vyšší“ kultury, i když je projevována nikoli pouze proti nám samým, nýbrž i *mimo* nás:

„Téměř vše, co nazýváme ‚vyšší kulturou‘, spočívá na pro-
duchovním a prohloubení *krutosti* – toť moje věta; ono
,divé zvíře‘ vůbec nebylo dobito, žije, vzkvétá, pouze se –
zbožštilo. To, co je v základu bolestné rozkoše tragédie, je
krutost; co působí příjemně v takzvaném tragickém soucitu,
ba v podstatě dokonce ve všem vznešeném až k nejvyšším
a nejjemnějším záchvěvům metafyziky, čerpá svou sladkost
jedině z příměsi krutosti. Co zažívá Říman v aréně, křesťan
ve vytržení kříže, (...) wagneriánka, která vyřadí vůli a ‚oddá
se‘ Tristanovi a Isoldě – co tito všichni vychutnávají a s taju-
plným zápalem do sebe touží vpít, jsou kořenné nápoje velké
Kirké zvané ‚krutost‘.“²¹

Kirké, jak Lemmová správně dodává, je bohyní proměny, metamorfózy.²² Má moc transformovat lidskou bytost. Nietzsche na jednom místě nazývá *pravdu* Kirké: „*Pravda jako Kirké*. – Omyl učinil ze zvířat lidi; že by pravda byla s to udělat z člověka zase zvíře?“²³ Odvoláváním se na *pravdu homo natura* se tedy Nietzsche, podle Lemmové, „snaží transformovat člověka zpět do zvířete, které generuje kulturu“.²⁴ K tomu je však zapotřebí onoho nového způsobu přemýšlení o krutosti, který je načrtnut ve výše uvedeném citátu – způsobu, v němž je krutost zvířete rehabilitována a není již vnímána jako něco veskrze „odpudivého“ či „nízkého“, nýbrž jako něco, co je schopné generovat kulturu. Nietzsche tvrdí, že poznání o kulturní produktivitě krutosti je jednou z pravd, jež

20 Nietzsche (2005, s. 146).

21 Nietzsche (2021, s. 144, §229).

22 Lemm (2020, s. 52).

23 Nietzsche (2018, s. 241, §519).

24 Lemm (2020, s. 52).

zůstala po dlouhá staletí nevyřčena v důsledku pověřčivého „strachu z divokého, krutého zvířete“:

„Pozdní věky, které se smějí pyšnit lidskostí, jsou ještě tolik naplněny strachem, *pověrou* strachu z ‚krutého divého zvířete‘, na jehož přemožení jsou právě tyto lidštější věky hrdé, že dokonce i evidentní pravdy zůstávají jakoby v důsledku nějaké domluvy po staletí nevyřčeny, protože působí dojmem, že by mohly onomu divokému, konečně dobitému zvířeti opět dopomoci k životu.“²⁵

Strach ze zvířete uvnitř člověka je tedy podle Nietzscheho *pověrou*, jde o neopodstatněný strach, který nemá základ v realitě, nýbrž v předsudku, že zvíře je něčím „zlým“, protože „nezkroceným“. Podle Lemmové dává Nietzsche v těchto citátech „kruté, divoké zvíře“ a „vyšší kulturu“ do uvozovek, protože tím chce naznačit, že jde o falešné ideje vytvořené lidskou civilizací na základě předsudků a marnivosti.²⁶ Jde o „mylné názory založené na víře, že člověk je něčím ‚více‘ či ‚vyšším‘ než příroda (...)“.²⁷ Vykreslování zvířete jako „divokého“ a „krutého“ je podle Nietzscheho součástí širší strategie dominance a kontroly křesťanské morálky, pomocí níž se snaží vypěstovat v člověku strach před jeho animalitou a ustanovit lidskost člověka jako „vyšší“ kategorii oproti „nižší“ kategorii přírody a zvířecosti. Lemmová tedy rozumí Nietzscheovu přesazení člověka zpět do přírody jako součásti jeho širšího projektu kritiky křesťanské morálky.²⁸

Lemmová si dále všímá, že vedle animálního života v lidské přirozenosti podle Nietzscheho žije dokonce i rostlinný život. Tuto část interpretace Lemmové považují za nejoriginálnější a nejzajímavější. Lemmová si nejprve všímá, údajně jako jediná v dosavadních nietzscheovských studiích, že pojem *zurückübersetzen*, který Nietzsche používá pro „přesazení člověka zpět do přírody“ má v němčině význam i přesazení rostliny do její původní půdy, z níž vyrostla.²⁹ Podle Lemmové Nietzsche s tímto

25 Nietzsche (2021, s. 144, §229).

26 Lemm (2020, s. 53).

27 Tamtéž.

28 Tamtéž.

29 Tamtéž, s. 61.

dvojím významem vědomě pracuje, čemuž nasvědčuje i fakt, že na jiných místech v *Mimo dobro a zlo* (a jinde) hovoří o člověku jako o rostlině.³⁰ Pochopení působení rostlinného života v člověku je pak podle Lemmové zásadní pro správné pochopení Nietzscheovy myšlenky vůle k moci jakožto interpretující schopnosti lidského ducha.³¹ V již citovaném 230. aforismu *Mimo dobro a zlo*, kde Nietzsche hovoří o „přesazení člověka zpět do přírody“, hovoří také o „základní vůli ducha“, tedy v podstatě o základním „puzení“ myslí k poznávání a interpretování okolního světa. Při popisu toho, k čemu přesně lidského ducha toto puzení žene a odkud se bere, jej pak nápadně připodobňuje k základním organickým funkcím, jako je např. vyživování anebo naopak izolace od okolí:

„To rozkazovačné něco, jemuž lid říká ‚duch‘, chce v sobě a kolem sebe být pánem a cítit se pánem: má vůli směřující od mnohosti k jednoduchosti (...). Jeho potřeby a schopnosti jsou v tomto bodě stejné, jako fyziologové zjišťují u všeho, co žije, roste a množí se. Síla ducha osvojit si cizorodé se projevuje v silném sklonu připodobňovat nové starému, zjednodušovat rozmanité, přehlížet nebo zavrhnout to, co si zcela odporuje: a právě tak svévolně určité rysy a linie u cizího, u každého kousku ‚vnějšího světa‘ podtrhává, vyzdvihuje, přizpůsobuje. Jeho úmyslem je přitom vstřebat nové ‚zkušenosti‘, zařadit nové věci do starých řad – tedy růst; ještě určitěji, *cítit* růst, cítit zmnoženou sílu. Téže vůli slouží i zdánlivě protikladné puzení ducha, náhle pojaté rozhodnutí nevědět, svévolně se uzavřít, doslova přibouchnutí oken, vnitřní odmítnutí té či oné věci, nepřístupnost, jakýsi obranný stav vůči nepřebornému množství věcí k vědění (...) tak jak je toto vše nutné vždy podle stupně schopnosti ducha osvojovat, podle jeho ‚trávicí schopnosti‘, chceme-li mluvit v obrazech – a vskutku se ‚duch‘ podobá ještě tak nejvíce žaludku.“³²

30 Nietzsche (2021, s. 50, §44).

31 Lemm (2020, s. 62).

32 Nietzsche (2021, s. 144, §230).

Vedle pudu k ovládnutí svého okolí tak v základní vůli lidského ducha tkví i opačný pud k nevěděni jako způsob sebeobranu a sebezáchovy před přílišným vstřebáváním zkušeností („živin“) z vnějšího světa. Lemmová čte Nietzschovo přirovnání ducha k žaludku v kontextu jeho obecnějšího zdůrazňování klíčových atributů rostlinného života – vyživování, růstu a rozmnožování – při jeho myšlení o člověku.³³ Již od Aristotela jsou tyto tři atributy spojovány s rostlinným životem. Z perspektivy rostlinného života se pak v „základní vůli“ lidského ducha poznávat odráží právě tyto tři rostlinné pudy.³⁴ Zkušenosti jsou pro něj jako výživa, kterou touží po tom vstřebávat, aby v sobě „cítil růst“ a mohl následně „plodit“ své vlastní poznání (interpretace) světa. Vůle k moci, základní vůle života toužící po růstu a překonávání odporu, se v přírodě ztělesňuje v příbuzných formách, kdy může nižší forma být obsažena ve vyšší. Tímto způsobem je tedy rostlinný život (rostlinná vůle k moci) obsažena v životě lidském, resp. v duchu člověka a jeho „základní vůli“, která je právě vůli k moci:

„Dle Nietzschovy hypotézy vůle k moci tedy žádné vyšší organismy či psychické procesy dosud skutečně nenahradily onen ‚základní *modus operandi*‘ rostlinné duše: dokonce i v našem nejvyšším úsilí, v hledání pravdy, zůstává člověk sublimovanou rostlinou.“³⁵

V tomto smyslu tedy Nietzsche, podle čtení Lemmové, ukazuje, jak v lidské formě života dosud žije život animální a rostlinný, a zdůrazňuje tedy důležitost těchto ne-lidských forem života pro samotné definování toho, co je člověk (resp. co je jeho *přirozenost (nature) (fysis)*). Tím tedy, dle Lemmové, dochází k oné již zmiňované „decentralizaci výsadního postavení lidského druhu v kontinuu života“, kdy člověk již nemůže být věrohodně považován za bytost překračující přírodu a požívající tedy vzhledem k ní výsostných etických práv. Současně s tím ztrácí legitimitu dřívější antropocentrické pojetí vztahu člověka s přírodou a je založena možnost nového, postantropocentrického pojetí. Takto zní v kostce

33 Lemm (2020, s. 63–64).

34 Tamtéž, s. 64.

35 Tamtéž.

argumentace Vanessy Lemmové ohledně toho, v jakém smyslu zakládá Nietzscheovo „přesazení člověka zpět do přírody“ postantropocentrické pojetí vztahu člověka s přírodou. Nyní přistoupím k pokusu tuto interpretaci dále rozvinout tím, že ji doplním o příbuznou interpretaci Heideggera z cyklu přednášek *Co znamená myslet? Výsledný „komplex“* obou interpretací nakonec shrnu, a pokusím se jej vyložit tak, aby dával smysl a byl jednotný.

Přechod k nadčlověku

Heidegger se od šesté přednášky svého cyklu začíná zaměřovat na myšlenku nadčlověka. Nadčlověk podle něj není ideálem individuálního člověka, jenž dosáhl kulturní dokonalosti a vznešenosti, jak o něm přemýšlejí mnohé interpretace, nýbrž kolektivním ideálem lidstva, které by dokázalo navázat nový, na Zemi dosud neviděný, vztah s přírodou. Tato linie interpretace přetrvává dodnes, jak lze vidět např. v anglofonním cambridgeském vydání *Tak pravil Zarathustra*, kde v poznámce pod čarou u Zarathustrovy promluvy „O nadčlověku a posledním člověku“ překladaatel a editor knihy Adrian Del Caro píše:

„Prolog [knihy] vytváří převládající sémantické pole, rámec, v němž lidé, zvířata, příroda a země spolu vzájemně interagují, nebo by měli spolu vzájemně interagovat způsobem, jakým se tak nikdy předtím nedělo. (...) Prohlašuje-li Zarathustra ‚nadčlověk *budiž* smysl země!‘, argumentuje tím pro nastolení nového vztahu mezi lidmi a přírodou, mezi lidmi a zemí.“³⁶

Ve stejném duchu uvažuje o nadčlověku i Heidegger. Podle něj označuje tato myšlenka hypotetický typ lidstva budoucnosti, které by bylo schopné zodpovědně „převzít vládu nad zemí v celku“ a rozumně „spravovat moc, totiž možnosti, které [mu] připadnou z bytnosti [*Wesen*] technického přetváření země“.³⁷ Nietzsche si podle Heideggera jako první všimá

³⁶ Pippin & Del Caro (2006, s. 4–5).

³⁷ Heidegger (2014, s. 33).

a plně promýšlí historickou skutečnost, že lidstvo se na konci 19. století nachází v bodě, kdy se „chystá převzít vládu nad zemí v celku“.³⁸ Jako první si pak také klade znepokojující otázku, zda je lidstvo na převzetí této vlády připraveno, a pokud není, co by se s ním muselo stát, aby bylo.³⁹ Odpovědí, kterou Nietzsche, dle Heideggerova čtení, podává v předmluvě *Zarathustrý* v průběhu promluvy o nadčlověku a posledním člověku, je, že lidstvo na toto své historické poslání připraveno není, protože je stále svou „bytností“ na úrovni posledního člověka, tedy typu lidství, které zarytě odmítá přijmout svůj úděl být „pánem Země“ a namísto toho pohodlně žije dál ve svých starých zajetých kolejích, kdy přírodu využívá jako zdánlivě nevyčerpatelný zdroj v duchu hesla „po nás potopa“. „Poslední člověk je (...) ten, kdo už není schopen přehlédnout sám sebe, vystoupit už konečně sám ze sebe a vstoupit do oblasti svého úkolu a tento úkol s bytostným oprávněním převzít.“⁴⁰ Hrozí nebezpečí, že „dosavadní člověk se ještě tvrdošíjněji zabydlí v povrchnosti povrchu svého dosavadního bytování a že tato povrchnost mu bude platit za jediné místo jeho pobývání na zemi“.⁴¹ Aby bylo toto nebezpečí odvráceno, je zapotřebí, aby lidstvo prošlo „bytostným přechodem“ z „bytnosti“ posledního člověka do „bytnosti“ nadčlověka.

Jak se tento přechod uskuteční? Podle Heideggerova čtení se skuteční prostřednictvím afirmace myšlenky věčného návratu téhož, kterou patrně musí projít celé lidstvo. Tato afirmace spočívá v aktu vůle *chtít* věčný návrat veškerého „Bylo“, tedy „vstoupit do vztahu k bytí, které chce věčně samo sebe a nic víc“.⁴² Tímto způsobem se lidstvo vymaní z „ducha pomsty“, tedy resentimentu (potlačované pomstychtivosti), jež zakládá jeho současnou bytostnou touhu „zmocnit se“ vědeckotechnologicky bytí (resp. přírody),⁴³ a uvolní se do stavu smíření, v němž dokáže „nechat bytí [či přírodu] v jeho [jejím] bytování být“.⁴⁴ Tím konečně nastoupí na cestu k ideálu nadčlověka, tzn. lidstvu, které by vynalezlo

38 Tamtéž, s. 31.

39 Tamtéž, s. 32.

40 Tamtéž.

41 Tamtéž, s. 31.

42 Tamtéž, s. 53.

43 Tamtéž, s. 41.

44 Tamtéž, s. 40.

nový, doposud nevídaný vztah s přírodou, založený na afirmaci a nikoli negaci, díky němuž by dokázalo zodpovědně spravovat „moc plynoucí z technického přetváření planety“, a stalo by se tak „smyslem země“, jak mu Zarathustra prorokuje. S přihlédnutím k interpretaci Vanessy Lemmové, kterou jsem v tomto článku rozebíral výše, by bylo, dle mého názoru, možno onu afirmaci věčného návratu téhož, o níž mluví Heidegger, připodobnit k onomu „přesazení člověka zpět do přírody“, o níž mluví Lemmová, protože v přírodě se „vše navrácí“ v podobě kontinua života, jemuž je člověk, jakožto živá bytost, imanentní a pouze mu byl odcizen civilizačními procesy (vedenými v nihilistickém duchu „posledního člověka“). V „přesazení člověka zpět do přírody“ se přirozenost člověka transformuje směrem k poznání, že se v ní ono kontinuum života, v podobě animálního a rostlinného života, ztělesňuje, čímž jeho dřívější pojetí humanity jako něčeho „nad-přírodního“ či „nad-přirozeného“ ztrácí legitimitu. Člověk se stává *nadčlověkem* skrze afirmativní uvědomění si své imanence přírodě, nikoli skrze její nihilistické popírání. „Nadlidské“ lidství je postantropocentrické, tj. chápající samo sebe jako ztělesnění celého kontinua života, nikoli pouze jakési domnělé lidskosti, která přírodu překračuje. „Nadlidské“ lidství se již nechce přírody zmocnit, podřídit si ji, destruovat ji, protože již není nevědomě ovládané pomstou za to, že příroda člověku připomíná jeho animální původ, před kterým chtěl doposud zavírat oči, nýbrž je ve stavu smíření, a tak je schopno s ní navázat zodpovědnější, zdravější vztah.

K tomu je však dosud ještě dlouhá cesta. Výše zmíněné interpretace nám alespoň svým vlastním jazykem ukazují, že tu nějaká cesta je. Aby se lidstvo dokázalo zdravě vyrovnat s realitou antropocénu, musí podstoupit přechod od „posledního člověka“ k „nadčlověku“. Toho dosáhne skrze transformaci svého sebepojetí v podobě „přesazení člověka zpět do přírody“. To se uskuteční v podstatě třemi kroky: zaprvé, musí začít chápat sebe sama pomocí takových pojmů, které by platily pro něj stejně jako pro celou další přírodu, zadruhé, musí znovu pochopit svou přirozenost (*co člověk je*) tak, že svoji formu života bude chápat jako kontinuální s formami života ostatních živých bytostí, a zatřetí, musí se zbavit pocitu své domnělé nadřazenosti nad zbytkem přírody a z ní plynoucího údajného etického nároku na neomezené využívání přírody jako zdroje

k nezodpovědnému „technickému přetváření země“. Tak vznikne nové pojetí vztahu člověka k přírodě, které bude postantropocentrické, a bude tedy potenciálně adekvátní pro život v epoše antropocénu.

Literatura

- Ehlers, E. & Krafft, T. (2006): „Managing Global Change: Earth System Science in the Anthropocene.“ In *Earth system science in the anthropocene*, eds. E. Ehlers & T. Krafft, Springer, Berlin, s. 5–13.
- Heidegger, M. (2014): *Co znamená myslet?* OIKOYMENH, Praha.
- Kopnina, H. (2019): „Anthropocentrism and Post-Humanism.“ In *The International Encyclopedia of Anthropology* [online]. Ed. H. Callan, Wiley [cit. 2. 11. 2023]. Dostupné na: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781118924396.wbiea2387>.
- Lemm, V. (2020): *Homo Natura: Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Nietzsche, F. (2005): „O užitku a škodlivosti historie pro život.“ In *Nečasové úvahy*. OIKOYMENH, Praha, s 75–149.
- Nietzsche, F. (2018): *Lidské, příliš lidské*. OIKOYMENH, Praha.
- Nietzsche, F. (2021): *Mimo dobro a zlo*. OIKOYMENH, Praha.
- Pippin, R. & Del Caro, A. (2006): *Nietzsche: Thus Spoke Zarathustra*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Steiner, A. (2020): „Foreword.“ In *The Next Frontier: Human Development and the Anthropocene*. Human development report 2020, UNDP. United Nations Development Programme, New York, 15. 12. 2020 [cit. 2. 11. 2023]. Dostupné také na: <https://reliefweb.int/attachments/310e4452-6fb3-38e0-8646-35a25a47c8ff/hdr2020.pdf>.

Vrabec, M. (2005): „Spinoza a Nietzsche.“ In *Nietzsche a člověk*, eds. J. Kružík & J. Novotný, Univerzita Karlova, Praha, 2005, s. 50–57.

Abstract

Nietzsche’s „Retranslation of the Human Being Back Into Nature“ as a Beginning of Post-Anthropocentrism

The article responds to the monograph *Homo Natura: Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics* (2020) by Vanessa Lemm, which deals with Nietzsche’s task of “translating the human being back into nature”. The response is directed at one of the book’s main theses, according to which this idea opens up a new, post-anthropocentric view of the human being and its relationship to nature – a view in whose centre is no longer the human being, but life itself. According to Lemm, Nietzsche’s idea of *homo natura* foreshadows contemporary posthumanism and its post-anthropocentric view of the human being’s relationship to nature, designed to provide an appropriate theoretical framework for human self-conception in the epoch of the Anthropocene. The article complements this thesis with Heidegger’s interpretation of Nietzsche’s idea of the overman, presented in the series of lectures *What Is Thinking?*, in which the overman is understood as an ecological ideal of humanity capable of responsibly assuming the power resulting from the technical transformation of the earth. The aim of the article is to show that, in accordance with the interpretations of Lemm and Heidegger, in Nietzsche it is possible to find a way in which humanity could cope with the reality of the Anthropocene, through a transition from the “last man” to the “overman”, where the transition to the “overman” is understood as the idea of establishing a new relationship between humans and nature, i.e. between humans and the earth.

Key words: Nietzsche, human, anthropocentrism, Anthropocene, nature

Vodička, M. (2023): „Nietzschovo přesazení člověka zpět do přírody jako počátek postantropocentrismu.“ *Filosofie dnes* 15 (2): 93–107. Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz

Psychedelie jako filosoficko-antropologický fenomén: pojetí Logu v díle Terence McKenny

Monika Vrbová

*Univerzita Karlova
Fakulta humanitních studií
Pátkova 2137/5, Praha, 182 00, Česká republika
mona.vrbova@gmail.com*

Fenomén zakoušené psychedelie (doslova „vyjevení mysli“) stojí na pomezí filosofického zkoumání a antropologického bádání. V našem příspěvku se pokusíme nahlédnout jedno ze základních filosofických východisek amerického etnobotanika a antropologa Terence McKenny, které našel u Hérakleita a jeho pojetí logu. Dle Terence McKenny se při psychedelické zkušenosti děje "emanace" Logu a je to také Logos, který dle Terence McKenny promlouvá k modernímu člověku skrze technologii. V tomto článku není zkoumána úplnost oprávnění ztotožnění McKennova pojetí logu s tím Herakleitovským, ale úvodní vyložení McKennových inspirativních úvah.

Klíčová slova: logos, McKenna, psychedelická zkušenost, technologie, vědomí

Ačkoliv je řeč (λόγος) společná,
žijí mnozí tak, jako kdyby měli své vlastní vědomí.¹

Hérakleitos

¹ Hérakleitos z Efesu, zlomek B 2 ze Sexta, 6–7. Dle *Fysis – φύσις* (2002).

Slovo úvodem

Chceme-li se pokusit teoreticky i jazykově zabývat něčím, co je skryté, nevyslovitelné a ze své podstaty bránící se uchopení, je zde vskutku již *a priori* riziko, že se pouštíme na tenký led.² Zatímco fyzik či lékař mají svou *fysis* hmatatelnější, myslitel metafyzický vykonává „objevování a mapování podpovrchových vod.“³ V případě nakládání s psychedelickou zkušeností před námi navíc stojí silná předsudečná vrstva, která má hluboké kořeny. Přesto: tématem článku je nástin McKennovy hypotézy, že budeme-li s psychedelickou zkušeností nakládat opatrně a dobře (v tom nejsilnějším slova smyslu), může i ona být zdrojem poznání.

Předpokládejme, že to, co způsobilo natolik silnou „vrstvu“, až snad i „totalitu“ předsudků, je spíše všeobecná neopatrnost, neznalost a neadekvátnost užívání látek měnících vědomí. Dále předpokládejme, že psychedelická zkušenost není něco nepřirozeného, jaksi „z jiného světa“, ale je nám vlastní, je součástí naší možné zkušenosti. Je-li nám svět odemčen ve všech možnostech, jednou z možností je také myslet způsobem, k jehož popisu je podle nás příhodné použít slova Tadeáše Michalika „myslet psychedelické“.⁴

Tímto krátkým pojednáním se pokusíme podívat se na jednu ze stěžejních myšlenek „*antropologa zkušenosti*“⁵ Terence McKenny – tedy na jeho pojetí Logu⁶ – a pokusíme se provést rozbor (a snad i obhajobu) jedné z jeho stěžejních tezí, totiž, že se během psychedelické zkušenosti

2 „Jak popsat a vysvětlit psychedelické zkušenosti, když se diskursivnímu výkladu podstatným způsobem vzpírají? Zkušenost přesahuje teorii, která vždy přichází příliš pozdě, a teorie přesahuje zkušenost tím, jak se na ni napojuje, otevírá ji a zpřístupňuje v komunikaci.“ Pokorný (2016, s. 9).

3 Havel (1999, s. 172).

4 Michalik (2018).

5 Antropologie zkušenosti je směr antropologického myšlení, E. M. Bruner ji charakterizuje jako antropologii hermeneutickou, interpretativní nebo symbolickou, která se opírá o průzkum konkrétní zkušenostní oblasti. Domníváme se, že Terence McKenna lze k tomuto směru přiřadit. Více viz Pokorný (2016, s. 22).

6 Pozn.: Terence McKenna užívá většinou ve svých pracích Logos s velkým „L“. Snaží se tak upozornit na význam tohoto pojmu na myšlení a vůbec existenci člověka, na posvátnost a snad i absolutní hodnotu daného pojmu; paralelu můžeme hledat např. v označení Bůh x bůh. Bude-li v textu uveden Logos, jedná se o citaci či odkaz na práci Terence McKenny, bude-li tohoto pojmu použito v ustálené formě *logos*, jedná se o tradiční výklad slova ve smyslu řeč, slovo, příběh, význam ...

emanuje Logos. Pokusíme se ukázat jeho pojetí Logu „opřené“ o předsokratovskou tradici, o jeho paralely s tradicí sokratovskou i platónskou, abychom následně viděli i patrné „náboženské“, v našem případě spíše „posvátné“ prožití Logu a prožití pocitu absolutní jednoty, jak o tom hovořil Filón Alexandrijský. To, k čemu docházejí (dále) zmiňovaní autoři svou racionální úvahou, k tomu se McKenna vyjadřuje prostřednictvím psychedelické zkušenosti, aby nacházel inspirující myšlenkovou polohu člověka, který na základě experimentálního zkoumání „psyché člověka“ i reflexe celého procesu zkoumání podává pohled na některé stěžejní koncepty člověka posledních tří tisíciletí. Následně se pokusíme o načrtnutí transformace vztahu *logu* a *technologí*, neboť jak se budeme snažit ukázat, v současné bytostné potřebě člověka „být online“ lze spatřovat „přirozenou“ potřebu člověka podílet se na „společném“, tj. na společné řeči. Zároveň se pokusíme podat primární vhled na osobu tohoto amerického „synkretického vědce“, který se coby „dítě doby“ nechal na základě společensko-kulturního dějinného pozadí 2. poloviny 20. století vtáhnout do vln psychedelik, aby pak následně rozvířil stojaté vody amerického vysokého školství i vědy, tamního establishmentu a konečně i celé společnosti. Jeho badatelská práce odrážela – naivní či snad nutkavou – touhu člověka vyjádřit se k turbulentním změnám v základním pohledu na „duši člověka“, který pomalu opouští koncept „ratia“, aby uvolnil místo pro „intuitivní“ přístup a pro jakési „znovunapojení se“ na archaickou přirozenost, která se v mnohém ukazuje být i po těch stovkách let něčím podstatným, bez čehož nelze naši identitu stavět. Ostatně cesta k vlastnímu já, za sebepoznáním, stojí v základu nejenom řecké filosofické tradice, ale prakticky všech snah o pochopení toho, kdo je člověk, kam „patří“ v řádu jsoucen i v horizontu bytí a jak přistoupit k jeho místu ve veškerenstvu (*fysis*) a jak tomu rozumět, resp. jak to artikulovat (*logos*).

Koperník vědomí

Terence McKenna (1946–2000), kterého časopis *Village Voice* označil za *Koperníka vědomí*,⁷ byl americký spisovatel, antropolog a etnobotanik, absolvent Kalifornské univerzity v Berkeley (katedra Ochrana

⁷ McKenna (1993, obálka).

přírodních zdrojů). Jeho četný autoetnografický výzkum stál na pomezí filosofie, biologie, psychologie a antropologie a sám autor podrobil psychedelický zážitek bohatému introspektivnímu i extrospektivnímu zkoumání.⁸ „Klíčem k problematice mozku a mysli, jakožto i řadě dalších otázek zásadního ontologického významu, je zevrubné pochopení psychedelické zkušenosti – počínaje molekulárními mechanismy a historickými a evolučními důsledky konče.“⁹ Dle jeho slov právě psychedelický zážitek vyjevuje nové otázky a nové pohledy na to, kým je (*nebo by mohl být*) člověk.¹⁰ McKenna tak činí mimo jiné v návaznosti na filosofickou předsokratovskou a sokratovskou tradici, inspirován prací Mircea Eliadeho, Alfreda Northa Whiteheada a Carla Gustava Junga, Jonasovou či Hegelovou filosofií, v rovině antropologické je jeho častým citačním zdrojem Robert Gordon Wasson.

Terence McKenna nebyl vědcem, který by snadno dostal toho jména.¹¹ Zatímco najdeme mnohé badatele, kteří se snažili k problému „psychedelického zážitku“ přistoupit vědecky, McKenna se pokládal spíše za výzkumníka.¹² Skládal na své životní pouti dojmy a myšlenky do mozaiky, která je uhrančivá, ale provedení není precizní a důkladné.¹³ Přesto dosáhl věhlasu a mezi odborníky i laiky si získal řadu příznivců, stal se klasikem psychedelického hnutí. Není nutno (ani možno) o/věřit vše, co říká, spíše lze hledat v jeho myšlenkách zajímavé inspirativní vhledy

8 Můžeme si zde pomoci popisem Víta Pokorného, který píše: „Autoetnografický přístup v sobě zahrnuje reflexi vědeckého procesu. Ten zde není chápán jako objektivní reprezentace skutečnosti, nýbrž jako zaujatý kreativní proces, v němž je autor angažován nejen teoreticky či akademicky, ale v kontextu celkové životní praxe.“ Pokorný (2016, s. 11).

9 McKenna & McKenna (2000, s. 14).

10 Tamtéž, s. 15.

11 Pozn. autorky: Pro mnohé vědce není McKenna jako "vědec" uznáván, či vůbec uznatelný.

12 „Pokládám se spíše za výzkumníka než vědce, neboť disciplína, jíž se věnuji, nedisponuje dostatečnými daty, takže ani zdaleka neumožňuje realizovat standardní vědecké postupy. Nalézáme se tedy spíše v postavení průzkumníků (...) Tento baconovský sběr dat bez záruky mě však přesto dovedl k řadě závěrů, které jsem vůbec nepředpokládal.“ McKenna (1998, s. 57).

13 Pozornému čtenáři zde zřejmě vytane na mysl otázka, zda lze McKennu řadit do hnutí *New Age*. Budeme-li brát v potaz sekundární zdroje, lze jej pravděpodobně k hnutí *New Age* přiřadit (ostatně autor se k tomuto hnutí na mnoha místech vyjadřuje), budeme-li však zkoumat jeho dílo důkladněji, bude se nám tato „nálepka“ zdát nepřesná, resp. nedostatečná. Kdybychom např. Shakespeara označili za dramatika, bylo by to správné, nikoliv však „úplné“, ztratili bychom ze zřetele jeho básnické dílo i herecký talent. McKenna jistě ve svém díle vykazuje znaky tohoto hnutí (ostatně celé psychedelické hnutí bývá k *New Age* řazeno), řadit ho však jen a pouze k němu by byla mýlka. Aspirací autorky je právě v zamýšlené disertaci mapující McKennovo dílo podrobit tyto otázky hlubšímu zkoumání.

a především barvitou osobní zkušenost, kterou dokázal „pojmenovat“ a formulovat. Budu-li parafrázovat jednoho z jeho kritiků, k pochopení myšlenek Terence McKenny není potřeba velkého úsilí, jeho myšlenky spíše potřebují důkladnou obhajobu a také transformaci.

McKenna se – jako mnozí další – dostal k touze otevřít brány poznání od východní mystiky a náboženství (ve svých pracích často zmiňuje, jak mu *Tibetská kniha mrtvých* poskytla jednotný vhled v posvátnou zkušenost i vědeckou přesnost), přes studium šamanských kultur a rituálů až po důkladnou znalost účinků i vlastností přírodních halucinogenů (a to i na chemické bázi). Sám o sobě hovořil jako o etnobotanikovi, jeho stěžejní práce však mj. stojí na pomezí psychologie, filosofie a antropologie.

McKenna je autorem tří vědeckých teorií, jejichž pravdivost lze jen stěží ověřit. Jedná se o *teorii novosti*, *teorii houby z vesmíru* a o *hypotézu vývoje lidského vědomí*. Poslední zmíněná je důležitá pro kontext dnešního zamyšlení. Podle McKenny hrály halucinogeny velkou roli při evoluci člověka a vzniku jazyka, neboť synestezie způsobená psilocybinem pomohla rozvoji řeči a lidské civilizace, ba co víc – ti, kdož užívali halucinogeny, měli selektivní evoluční výhodu.¹⁴ Nutno dodat, že tato teorie nezískala u většiny evolučních biologů příliš pozitivní odezvu.

Byl to právě McKenna, kdo začal v polovině 80. let 20. století upozorňovat na „molekulu duše“, tedy látku DMT (*dimethyltryptamin*), která se na základě platných výzkumů stala první známou endogenní psychedelickou látkou.¹⁵ Zároveň se jako posluchač dějin umění ponořil do procesu tvorby uměleckých děl, neboť umění pro něj bylo cestou, jak Logos vstupuje do našeho světa a je tedy *vtahováním myšlenek do pozemské hmoty*.¹⁶ Takto bychom mohli pokračovat dál, širě jeho témat je velická.¹⁷ Ačkoliv se McKenna ve svých pracích věnuje rozmanitým fenoménům, v tomto příspěvku se zastavíme u fenoménu Logu, potažmo řeči a jazyka, a jejich možným spojením s psychedelií a technologií.

14 McKenna (1998, s. 43–53).

15 Pozn. Endogenní znamená, že chemickou sloučeninu vytváří tělo samotné. Více k této problematice viz: Strassman, R. (2015): *DMT: Molekula duše*. Dybbuk, Praha, s. 67.

16 McKenna (1998, s. 67).

17 Když si uděláme zběžnou rešerši McKennových textů, zjistíme, s jakými termíny McKenna pracuje nejčastěji. Jsou to: Amazonie, ayahuasca, DMT, houby, hyperdimenze, Jiné, jazyk, Logos, Nadmysl, psilocybin, psychedelika, šamanismus, transcendence aj.

Logos u Hérakleita jako McKennovo východisko

„Já nejsem ten, kdo mluví, říká Hérakleitos, ‚je to logos‘.“¹⁸ Právě v Hérakleitově pojetí Logu spatřuje Terence McKenna své zásadní filosofické východisko pro popis (jazykových, řečových i artikulovaných) projevů psychedelické zkušenosti. (Zůstává ovšem zároveň také otázkou, do jaké míry je McKennovo pojetí Hérakleitova logu právě hérakleitovské, a do jaké je Hérakleitem spíše jen inspirované.) V každém případě je to právě Logos, který přinejmenším analogicky s Hérakleitem stojí v základu McKennových zkoumání o podstatě bytí, resp. člověka a potažmo lidské mysli. Logos je zdrojem skutečného poznání.¹⁹

Poprvé se pojem logos objevuje právě u Hérakleita z Efesu, který jej používá ve významu kosmologickém, tj. logos označuje světový zákon veškerého dění, ve významu epistemologickém, tj. logos je základním zákonem myšlení, a ve významu sémantickém, tj. logos je vtělením myšlenky do řeči a vyžaduje její smysluplnost. Všechny tyto „tři roviny“ logu se Terence McKenna ve své práci pokusil dále rozpracovat, resp. ukázat, že Logos se může "emanovat" skrze psychedelický zážitek. Dle McKenny je tak např. svět „tvořen jazykem“.²⁰

Zejména v knize *Návrat archaismu* se téma Logu objevuje na mnoha místech, a to v rozmanitých polohách a souvislostech. Někde se mu daří dostát své role etnobotanika, když píše: „Logos je k dispozici prostřednictvím přírodních učitelů.“²¹ Dále přistupuje k Logu jako k mluvčímu Pravdy a upozorňuje na vnitřní hlas (Sókratův *daemonium*) coby zosobnění Jiného, které mu předávalo informace.²² Stěžejním je jeho vyslovení hypotézy, že skrze psychedelický zážitek a odemčený potenciál Logu může dojít k napojení se na Nadmysl (*Overmind*). Ona Nadmysl je nám společná. McKenna upozorňuje na podobnost s myšlením Herakleita. O kterou myšlenku patrně jde, můžeme vysledovat za pomoci Kratochvílovy interpretace zlomku: „[Hérakleitos výslovně poukazuje na to, že

18 McKenna & McKenna (2000, s. 137).

19 McKenna (1998, s. 47). Pozn. autorky: Jsme si vědomi, že např. valná část filosofie 20.století se zabývá otázkou jazyka. Berme tedy tuto myšlenku opět jako možnou další cestu ke zkoumání McKennova díla.

20 Tamtéž, s. 216.

21 Tamtéž, s. 91.

22 Tamtéž, s. 313.

všechno konáme a myslíme díky účasti na božské řeči, když krátce poté ještě připojuje:] Proto je třeba následovat to společné.“²³

V návaznosti na tyto úvahy nazývá McKenna Logos *symbiotickým logem*²⁴. Při analýze jeho konceptu Logu jsme objevili zajímavou paralelu s myšlenkou Filóna Alexandrijského, totiž s jeho pojetím logu zjevného a skrytého. Tato oblast bude předmětem dalšího zkoumání, nicméně pro účely našeho příspěvku můžeme načrtnout v oné McKennově symbióze jednotu logu skrytého a zjevného, kterou Filón pravděpodobně převzal od stoiků.²⁵ McKenna píše, že „tryptaminový trans je dokonalý jako Logos sám: nehodnotí, je absolutní a ‚nerozlišující‘, je podoben logu, o němž hovořil Filón Alexandrijský.“²⁶ Jeho náhled můžeme shrnout takto: zatímco naše archaická myšlenková (přírodní i přirozená) poloha či bytná nutnost byla mýtickou archetypální jednotou, respektive Jednotou – absolutním Logem, západní metafyzika způsobila, že jsme přijali dialektiku, dualitu a dialog – dualitu v podobě nutných duálních principů (dobro a zlo, člověk a bůh, noc a den, pravda a lež...), dialog v komunikaci Já a Ty, my versus oni a zánik dialogu mezi já-já (náš vnitřní hlas)²⁷ a následnou dialektiku jazyka, který opouští božskou řeč/podstatu a stává se sekundantem a hračkou v rukách lidí. Účast na božské řeči pomalu upadá, neboť pradávna jednota logu a fysis se začne dělit. To, na co upozorňuje McKenna, je podle nás možná skutečnost, že díky psychedelickému zážitku (a stavu a bytí vědomí) můžeme prožít absolutní Jednotu, absolutní Logos, který je symbiózou *logu endiathétos* („smysl skrytý“) a *logu proforikos* („smysl zjevný“).²⁸ Zajímavá je také další rovina interpretace Filóna, o které hovoří přímo McKenna a jež je mu předehtou k jeho pojetí technologické vizuální komunikace. Jak píše v *Návratu archaismu*: „Filón si položil otázku, zda

23 Hérakleitos z Efesu, zlomek B 2 ze Sexta. Dle *Fysis – φύσις* (2002).

24 McKenna (1998, s. 52).

25 Kamesar (2004).

26 McKenna (1998, s. 59).

27 „Tato zkušenost vnitřního rádcovského hlasu, disponující jakousi vyšší úrovní poznání, není sice v západní kultuře ničím neznámým, avšak během intelektuálního dobrodružství posledního tisíciletí se tato idea na Západě stala něčím naprosto absurdním, téměř psychopatologickým. (...) Společně s bratrem jsme dospěli k závěru, že jde o naprosto skutečný jev. (...) Jde o projev autonomní psychické entity, o nižší vrstvu já (subself), jak by to nazvali jungiáni, které se vymklo kontrole ega? Nebo máme co do činění s nějakou druhovou vyšší duší (Overmind) čili jakousi kolektivní entelechií? McKenna (1998, s. 44–45).

28 Zde bychom rádi poděkovali panu doc. Mgr. Zdeňku Kratochvílovi, Dr. za jeho cenné rady k tomuto tématu. Více viz také Kamesar (2004).

existuje něco dokonalejšího než Logos? A sám si odpověděl, že by to byl Logos, který by nebylo možno slyšet, ale bylo by jej možné vidět.²⁹ Šlo by tedy o jakýsi hyperjazyk, který by byl založen na symbióze viděného a slyšeného. Myšlenka se stává objektem v trojrozměrném vizuálním prostoru. „Taková je kvalita komplexní vizuální informace vytvořené Logem, vize pravdy, kterou nelze vypovědět slovy.“³⁰

To, co se nám zdá inspirativní na způsobu McKennova myšlení, tj. to, jak McKenna nahlíží a „hodnotí“ psychedelický zážitek, je podle nás navíc podobné tomu druhu myšlení, které profesor Ladislav Hejdánek označuje za „filosofickou fyziku“.³¹ Hejdánek říká: „to, co tu chceme dělat, je chápat ‚naši myšlenkovou snahu‘ jako práci v rámci filosofické disciplíny, jež si chce zjednat nějaké vědomosti, vědění, tedy LOGOS o tom, čemu říkáme FYSIS.“³² Domníváme se, že i tak lze rozumět McKennově myšlenkové snaze o komplexní (a tudíž často označovanou za synkretickou) podobu jeho badání, jejímž cílem je podat odpověď na podstatu bytí, která se nám otevírá skrze psychedelickou možnost a při které dochází k zásadní emanaci, tj. že „vše je Jedno“. Hérakleitos totiž nakonec říká, že vše v přírodě je jedním, vše je spojeno v jednom pravidle či zákonitosti – v logu. (V tom lze spatřovat jistou analogii k úsilí současných fyziků o nalezení „teorie všeho“): „Jestliže vyslechli ne mě, nýbrž řeč, je moudré, aby souhlasili, že všechno jest jedno“, říká Hérakleitos ve zlomku B 50.³³ A aby člověk moderního věku – odkloněný od archaických prožitků – mohl toto prožít, či pochopit, nabízí se mu psychedelická možnost. Jak píše McKenna v knize *Návrat archaismu*: „Naše instituce i naše epistemologie se vyčerpaly. Znovunalezený Logos, o němž hovořili Platón, Parmenidés a Hérakleitos, může opět promluvit v duši moderního člověka. A já pevně věřím, že tuto práci lze vykonat pomocí psychedelik.“³⁴

29 McKenna (1998, s. 217).

30 Tamtéž, s. 140. Pozn.: Ponechejme si tuto myšlenku na zřeteli, bude se nám hodit v kapitole Logos a technologie.

31 Zde lze hledat paralely s dílem A. N. Whiteheada a jeho „philosophy of organism“. V oblasti technologické inovace se McKenna pro změnu „sbližuje“ s Whiteheadovým pojetím „srůstu“. Tyto a další otázky budou předmětem dalšího zkoumání, stejně tak sám McKennův přístup zde v textu označený jako „filosofická fyzika“, která je pro různé autory různá, a přece v tématu nějak společná.

32 Hejdánek (1997).

33 Hérakleitos z Efesu, zlomek B 50 z Hippolyta. Dle *Fysis – φύσις* (2002).

34 McKenna (1998, s. 139).

Logos a psychedelická zkušenost

Psilocybin v nás dle McKenny probouzí zkušenost blízkou Logu.³⁵ Středoameričtí Mazatekové říkají, že houby mluví.³⁶ „Magické houby“³⁷ samozřejmě nemluví, to je jen primitivní antropomorfizace přírody, mluví pouze člověk. Ale ten, kdo houby požije, je nadán inspirací k slovnímu projevu a je mu možná i jaksi „odblokováno“ obvyklé praktické „zúžení mysli“. Funkcí šamanů je mluvit. Jsou mluvčími a zpěváky pravdy, „lékaři slova“. Jazyk je zde extatickou aktivitou významotvorby. Hranice mezi egem jedince a ostatních padají, informační pole pro komunikaci se světem se otevírají.³⁸ (Dodali bychom, že dle naší interpretace dochází k symbióze logu, toho skrytého i zjevného). McKenna dodává: „Logos se manifestuje. Slova jsou materializací vědomí; jazyk je privilegovaný nástroj našeho vztahu k realitě.“³⁹

Logos, pokud není (člověkem) artikulován, objeven, vyřčen, nemá bez tohoto vyjevení svůj hlas (byť jeho projevy jsou rozpoznatelné). A podle McKenny tento *hlas* pomáhají rozeznít právě (i) psychedelické substance.⁴⁰ Následná interpretace této zkušenosti nám může pomoci odkrýt naši přirozenost a pochopit naši mysl, tj. to, co „dělá člověka člověkem“.⁴¹ Psychedelická zkušenost může odkrývat „malou realitu světa a velkou realitu myšlení“.⁴²

Za všemi těmito vrstvami je však nutno hledat dialog, tedy naši ochotu překročit práh běžného a rozvinout snahu o navázání dialogu se svou podstatou a tím, co je v nás údajně božského.

„Po mnohá tisíciletí zde existoval jakýsi dialog mezi osobním jástvím a Jiným. Nazvali jsme si ho Bohem. Kněží se snažili získat nad ním kontrolu a zatížili ho nejrůznějšími příkazy

35 Tamtéž, s. 114–115.

36 Munn (1973, s. 86).

37 Viz McKenna (1992, s. 12).

38 Munn (1973, s. 86).

39 McKenna & McKenna (2000, s. 137).

40 Více k tématu viz diplomová práce Miroslava Horáka: Horák, M. (2016): *Rostliny transformace. Diplomová práce, Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, Praha.*

41 McKenna (1993, s. 198).

42 Abraham, McKenna & Sheldrake (2005, s. 33).

a zákazy. Jenže o tom už skutečná (náboženská) posvátná zkušenost není. Je o dialogu s Logem, o tom, kam vás Logos může vést a co vám může ukázat.“⁴³

A právě emanace Logu stojí dle McKenny v základu psychedelické zkušenosti, chceme-li „tryptaminového transu“. Jeho kniha *Pokrm bohů* pojednává o této symbióze, tedy o vztahu mezi psilocybinem, člověkem a Logem.

Logos a technologie

V současné době jsme svědky technologické revoluce. Tak jako Platón před dvěma a půl tisíci lety zažehl noetickou (r)evoluci, dnes dochází ke globální změně vědomí prostřednictvím a díky technologiím. A v parafrázi na Hérakleitovo „společné“ můžeme říci: *máme zde společný world wide web*.

Terence McKenna měl k technologiím ambivalentní vztah: na jednu stranu si byl vědom rizik spojených s nadměrným užíváním technologií,⁴⁴ na druhou stranu vítal možnosti, které nám technologie otevírají. Rozvíjející se globální kybernetická síť manifestuje dle něj přítomnost další možnosti konceptu Logu v naší kolektivní mysli. Člověk moderního věku se dle něj transformuje do technologicko-spirituálního modu.⁴⁵ Otázkou zůstává, zda je na to připraven, a to nejen v rovině přímého „zakoušení“ nově odkryté technologické roviny, která se vyvíjí jako ta nejrychlejší nová (Whiteheadovská) událost v dějinách (tj. jeho teorie novosti), ale také v rovině lidské imaginace, která prostřednictvím technologie přetváří svět ve fantastickou vizuální podívanou, která nemá žádné hranice a přitom obsáhne „vše“, nemluvě o jazykovém modu, neboť začíná myslet ne-živé. Dle McKenny (který zemřel v roce 2000, tj. ještě před nástupem zatím poslední vlny technologické revoluce v podobě AI) nadchází celková proměna člověka, kdy biologická evoluce

43 McKenna (1998, s. 52–53).

44 Více viz McKenna v kapitole „Importance of Technology and the Internet“ – McKenna (2000, s. 112).

45 McKenna (neuvedeno).

bude nahrazena technologickou revolucí. „Fyzicky jsme stejnými lidmi jako naši dávní předkové. Jistý rozdíl tu však přece jen je: skutečnou kůží našeho druhu se stala technologie.“⁴⁶ Ve svých textech upozorňoval na mnohé indicie svědčící o proměně člověka v nový typ bytosti. Tyto příznaky „můžeme nalézt všude kolem nás. Nevidí je každý, jsou známy především příznivcům psychedelických substancí. Jsou to příznaky proměny vědomí, probíhající současně s přeměnou technické kultury. Jedna je ve skutečnosti výrazem druhého.“⁴⁷ Náhled McKenny můžeme vyjádřit slovy: lidská imaginace ve spojení s technologií se stává mocnou silou konstituce (našeho) vědomí. (Zde nutno upozornit na vývoj, kterým prošel technologický pokrok v posledních třech dekáдах. Domníváme se, že kdyby byl McKenna svědkem současné podoby masivního nástupu technologií, plynuly by z toho pro jeho hypotézy zajímavé důsledky.)

V symbolickém jazyku technologií viděl McKenna další konotace s rozvinutím logu. (Připomeňme si, že „jazyk je nejprve prostředkem symbolického uspořádávání světa a zkušeností s ním.“)⁴⁸ „Nový svět Logu se uskuteční právě v prostředí vizuální komunikace.“⁴⁹ Domníváme se, že bychom jeho názor mohli vnímat takto: Pro moderního člověka se symbolem (či snad totemem) bytí stal jeho přístup k technologickému otisku jeho duše ve svět. Ba co víc, prostřednictvím internetu dochází dle McKenny ke vzniku „globální myslí“, která je založena na komunikaci, což je pro něho základní charakteristikou člověka.⁵⁰ V tomto pojetí člověka vidíme shodu s Aristotelem, neboť, jak víme, pro Aristotela je člověk *zoon logon echon* – živočich, který má slovo (řeč). Člověk je tak bytostí, která může naslouchat řádu celku-logu, je schopna ho poznat a tedy i slovem vyjádřit. McKenna dodává: člověk je schopen se na něj napojit – skrze psychedelický zážitek a možná i díky nebo prostřednictvím „dialogu“ s technologií.⁵¹ To, že si nyní běžně lidé povídají s AI, tedy umělou inteligencí, je možná zatím nedokonalou součástí McKennovy predikce k další snaze interpretovat jeho „řeč“.

46 McKenna (1998, s. 131).

47 Tamtéž, s. 52–53.

48 Sokol (2000, s. 41).

49 McKenna (1998, s. 41).

50 McKenna, (2000, s. 112).

51 Tamtéž.

Bytí mezi ...

Spojení technologie a psychedelie se možná zdá čtenářům pochybné, neřkuli neuvěřitelné. Zatím je úkolem k dalšímu zkoumání, mj. zejména k porozumění té zkušenosti, z níž jejich spojení odvozoval Terence McKenna. Teprve příští mody komunikace ukáží, zda spolu psychedelie a technologie souvisí, a to tak, jak mínil McKenna, respektive jak se mu dá vůbec *rozumět*. Stojí za to však důsledně a s ostrážitostí zkoumat obojí jako stejně závažné, a to v silném významu slova, tedy „mající váhu“.

Terence McKenna totiž ve své knize *Návrat archaismu* upozorňoval na „devastaci přirozenosti“, které nezabráníme pouhým regresem k prapočátku, ale spíše novým typem výkonu vědomí,⁵² odkrytím svobody pohybu duše, odkrytím svobody „*bytí mezi*“ jednotlivými různými výklady světa; odkrytím bytí jako interpretace, která je věrná té přirozenosti, kterou interpretuje, a to právě tím, že tuší její mnohovýznamovost.⁵³ A vidíme-li tuto mnohovýznamovost v technologické rovině, je možná jen naše škoda, že té psychedelické ji upíráme. Vždyť právě *bytí mezi* nimi může být počátkem znovuodkrytí či reformulace „přirozenosti“, slovy Hérakleita – „přirozenosti, která všemu postačí.“⁵⁴

Je čas na změnu, píše McKenna v *Pokrmu bohů*. Terence McKenna zemřel v roce 2000, tedy před masivním nástupem technologických změn. Pochodeň jeho výzkumu převzal jeho bratr Dennis McKenna, toho času působící na pacifickém pobřeží Kostariky v centru *Psychedelic Research*. Zde spolu s návštěvníky z celého světa zkoumá psychedelický zážitek, v červnu 2023 se spolu s dalšími předními výzkumníky (včetně těch z ČR) zúčastnil největší konference mapující psychedelii (*Psychedelic Science 2023*)⁵⁵.

Nutno tudíž podotknout, že současná situace a erudice na výzkumném poli psychedelik má vzrůstající tendenci a že se fenoménu psychedelické zkušenosti dostává patřičné pozornosti, a to i mezi českými vědci.

52 McKenna (1998, s. 57).

53 Kratochvíl (1994, s. 38).

54 Hérakleitos z Efesu, zlomek C 2, 15. Dle *Fysis – φύσις* (2002).

55 *Psychedelic Science 2023. The Virtual Trip* [online]. MAPS, Multidisciplinary association for psychedelic studies, © 1986–2023 [cit. 22. 12. 2023]. Dostupné z: <https://2023.psychedelice-science.org/>.

Za všechny zmiňme výzkumy Národního ústavu duševního zdraví, Českou psychedelickou společnost a také výzkumné týmy 3. lékařské fakulty Univerzity Karlovy, ve světě jsou to pak výzkumy prováděné organizacemi jako Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies (MAPS), Johns Hopkins University, Heffter Research Institute, Beckley Foundation a King's College London.

Chtělo by se tedy říci, že ohlášená změna se možná děje. Uvidíme, zda opravdu jsme schopni přetransformovat se v „*bytosti nového vědomí*“⁵⁶ (a zda toto případné „nové vědomí“ bude znamenat transformaci člověka v lepší a celistvější bytost). Cesty k tomu jsou těžko představitelné, zdá se však, že jednou z cest, jak tohoto nového vědomí dosáhnout, může být právě inspirace v psychedelickém zážitku. Jak řekl Terence McKenna krátce před svou smrtí: „Jakýkoli model mozku a mysli, který nedovede uvést v soulad neurobiologické poznatky s faktem psychedelického stavu, je odsouzen zůstat vědecky nekompletním a filosoficky neuspokojujícím.“⁵⁷

Závěr

Cílem tohoto příspěvku bylo pojetí Logu v díle Terence McKenny. Vzhledem k tomu, že autor zde podrobený kritice byl jakýmsi „psychedelickým pastorem“, mnohé z jeho myšlenek jsou dostupné pouze v orální podobě a zbývá tedy ještě prozkoumat mnoho „řečeného“.

To, co jsme zkoumali především pro účely tohoto příspěvku, jsou základní spisy Terence McKenny. Zároveň jsme se snažili přistoupit k pojmu logos z perspektivy filosoficko-antropologické, psychedelické a technologické. Všechny tyto tři artikulované roviny logu nám mohou pomoci porozumět vědomí člověka. „Fenomén vnitřního hlasu“ je starý jako lidstvo samo a dialog s ním je krokem k dialogu s údajnou božskou řečí, rozvinutím jakési možné interní přirozenosti a snad i návratem k archaickým prožitkům a (znovu)odkrytí logu.

Sám McKenna se považoval za whiteheadovského platonika. „Je jisté, že psychedelické zážitky prokázaly ústřední platónskou myšlenku

56 Abraham, McKenna & Shelldrake (2005, s.100–101).

57 McKenna & McKenna (2000, s. 15).

o idejích, archetypálních formách, bytujících mimo čas.⁵⁸ Logos se, zdá se, na mnoho staletí „ztratil“ z lidského povědomí. Starořeční filosofové mu dopřáli sluchu a byl to pro ně hlas, který vždy říkal nezpochybnitelnou pravdu, jenže poté byl na dlouhá staletí zapomenut či nevyslyšen. A objevná cesta je stále před námi. Slovy McKenny, máme „před sebou tak čtyři pět staletí výzkumu, neboť v psychedelickém prolínání člověka a stroje jsou ukryty obrovské možnosti naší představivosti. Můžeme dokonce nabýt pocitu, že právě toto je smysl lidských dějin.“⁵⁹

Existuje tedy hypotéza, že během psychedelické zkušenosti dochází *k napojení* se na společnou (správnou, tj. pravdivou) řeč, chceme-li kolektivní vědomí (slovy McKenny se jedná o „*společné lidské uvědomění*“, v originále „*unify human consciousness*“), a že odtud už je jenom krůček k manifestaci či artikulaci Logu. Stav našeho vědomí je přitom klíčovou záležitostí, od níž se odvíjí téměř vše ostatní.⁶⁰ Jak píše McKenna v závěru knihy *Návrat archaismu*: „Jsem velmi vážně přesvědčen, že Logos je skutečností a že existuje řídicí Mysl, která prostupuje veškerý bios této planety a že naše rovnováha, důstojnost i kvalita duchovního uvědomění záleží na přímém kontaktu s touto oblastí.“⁶¹

Naším cílem bylo zamyslet se nad mnohými myšlenkovými zdroji při jeho „konceptualizaci“ logu a možná i ověření jeho stěžejní myšlenky „návratu archaismu“. Také jsme se snažili zamyslet se nad tím, zda a jak mohou koexistovat psychedelie a technologie. Není již samo užívání psychedelických substancí technologií v silném významu slova? Člověk od počátku své existence sám sebe i svou přirozenost ovlivňuje a „kultivuje“ skrze kulturu a techniku, tedy technologii. Jak řekl McKenna v jednom z rozhovorů, žijeme na základě *technologie spirituality*, neboť každý nástroj je zhmotněním myšlenky, jak obydlet svět a zlepšit naše životy.⁶² Stejným „nástrojem“ může se jevit např. mobilní telefon i psychedelická zkušenost, byť oba koncepty – technologie a psychedelie – přistupují k vědomí člověka z odlišných perspektiv. Zatímco psychedelie se dívá do hloubky lidské duše, technologie se dívá do hloubky fyzikálního ves-

58 McKenna (1998, s. 217).

59 Tamtéž, s. 79.

60 Viz László, Grof & Russell (2013).

61 McKenna (1998, s. 323).

62 McKenna (neuveдено).

míru.⁶³Není ovšem obojí Jedním? Není právě toto stěžejní myšlenka Hérakleita i McKenny?

Otázkou také zůstává, jak se vědecká obec a vůbec celá společnost vyrovná s nastupující psychedelickou renesancí a s nejnovějšími poznatky na poli potenciálu psychedelik (nejen) v léčbě duševních onemocnění.⁶⁴ Novou oblastí rozvoje je pak spojení psychedelik s ekologií (vzniká nové označení „ekodelika“), kdy díky těmto transformačním zážitkům dochází k posílení bytostného spojení člověka a přírody, respektive k znovunabytí oné (mýtické i logické) přirozenosti, o které píše Hérakleitos i McKenna.

Domníváme se, v souladu se zásadní McKennovou tezí, že v dobře vedené psychedelii se může skýtat nejedna odpověď na to, jak mluvit o podstatě lidství v době, ve které často nepromlouvá člověk sám, ale jakýsi *technologos*. Právě psychedelie a technologie se mohou vyjadřovat k otázkám současným a naléhavým, kam dozajista patří i otázka vztahu vědomí a člověka. Ovšem, „ani ten, kdo prochází všechny cesty, nemůže svým krokem najít hranice duše: tak hluboké má určení (λόγος).“⁶⁵

Literatura

- Abraham, R., McKenna, T. & Shelldrake, R. (2005): *The Evolutionary Mind*. Monkfish Book Publishing Company Rhinebeck, New York.
- Fysis – φύσις* [online]. Webové stránky Zdeňka Kratochvíla. Posl. aktualiz. 20. 5. 2018 [cit. 10. 12. 2023]. Oddíl „Předsokratiči“, část „Hérakleitos z Efesu“. Dostupné z: <http://fysis.cz/index.htm>.
- Havel, V. (1999): „Poslední rozhovor.“ In Havel, V. *Eseje a jiné texty z let 1970–1989. Dálkový výslech. Spisy IV*. Torst, Praha, s. 171–176.
- Hejdánek, L. (1997): „FYSIS‘ a LOGOS‘ jako téma ve 20. století [ETF

63 Pozn. autorky: Víme, že teze, že "se technologie dívá do hloubky fyzikálního vesmíru – a že například mobilní telefon se jeví jako nástroj k z-obydlení lidského světa" zní těžce problematičticky a mylně pro toho, kdo četl o zhoubnosti technovědy pro lidský svět podle M. Heideggera. Běží však i o to, že v obojím se právě lidská duše může sama nějak poznávat a pronikat tak snad i jaksi "za sebe samu".

64 Více k tématu viz podcast Tomáše Páleníčka: Páleníček, T. (2019): „Psychedelická renesance.“ In *Psychologie.cz* [online]. 26. 9. 2019 [cit. 11. 12. 2023]. Dostupné z: <https://psychologie.cz/psychedelicka-renaissance/>.

65 Hérakleitos z Efesu, zlomek B 45, 1–3. Dle *Fysis – φύσις* (2002).

- UK].“ In *Archiv Ladislava Hejdánka* [online]. 2011- [cit. 10. 12. 2023]. Dostupné z: <http://hejdanek.eu/Archive/Detail/1793>.
- Kamesar, A. (2004): „*The Logos Endiathetos and the Logos Prophorikos in Allegorical Interpretation: Philo and D-Scholia to the Iliad.*“ *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 44 (2): 163–181.
- Kratochvíl, Z. (1994): *Filosofie živé přírody*. Herman a synové, Praha.
- László, E., Grof, S. & Russell, P. (2013): *Revoluce vědomí. Transatlantický dialog*. Carpe Momentum, Praha.
- McKenna, T. (1992): *Food of the Gods*. Rider Books, London.
- McKenna, T. (1993): *True Hallucinations*. Rider Books. London. Text i audio dostupné na *Archive.org*.
- McKenna, T. (1998): *Návrat archaismu*. DharmaGaia.
- McKenna, T. (2000): *How can we know who is the other until we know who is the self?* CPSIA.
- McKenna, T. (neuvedeno): „*Spirituality and Technology.*“ In *The library of consciousness* [online]. [cit. 1. 12. 2023]. Dostupné z: <https://www.organism.earth/library/document/spirituality-and-technology>.
- McKenna, T. & McKenna, D. (2000): *Neviditelná krajina. Mysl, halucinogeny a I Ťing*. Volvox Globator, Praha.
- Michalik, T. (2018): *Myšlení psychedelického*. Diplomová práce. Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií, Praha. Dostupné z: <https://dspace.cuni.cz/handle/20.500.11956/94889>.
- Munn, H. (1973): *The Mushrooms of language. Hallucinogens and Shamanism*. Oxford University Press, New York.
- Pokorný, V. (2016): *Myslet z psychedelických zkušeností: transdisciplinární interpretace*. Pavel Mervart, Červený Kostelec.
- Sokol, J. (2000): *Člověk jako osoba*. Univerzita Karlova, Institut základů vzdělanosti, Praha.

Abstract

Psychedelia as a philosophical-antropological phenomenon: the concept of Logos in the work of Terence McKenna

The phenomenon of experienced psychedelia (literally, “revelation of the mind”) stands on the border between philosophical investigation and anthropological research. In this article, we will try to look at one of the basic philosophical foundations of the American ethnobotanist and anthropologist Terence McKenna, which he found in Heraclitus and his concept of logos. According to Terence McKenna, the emanation of the Logos takes place in the psychedelic experience, and it is also the Logos that, according to Terence McKenna, speaks to modern man through technology. This article does not examine the completeness of the justification for identifying McKenna’s concept of logos with that of Heraclitus, but an introductory exposition of McKenna’s inspirational reflections.

Key words: logos, McKenna, psychedelic experience, technology, consciousness

Vrbová, M. (2023): „Psychedelie jako filosoficko-antropologický fenomén: pojetí Logu v díle Terence McKenna.“ *Filosofie dnes* 15 (2): 108–124. Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz

ČASOPIS
PRO
SOUČASNOU
FILOSOFII

