

# PŘÍBĚHY SPŘÁDANÉ ŽIVOTEM NĚKOLIK POZNÁMEK O NARATIVNÍM KONSTRUKTIVISMU A POROZUMĚNÍ METAFOROU V DISKUSI MEZI HISTORICKÝMI VĚDAMI A EVOLUČNÍ (BIOSÉMIOLOGICKOU) BIOLOGIÍ

Jan Horský

The Stories of Life. A few Notes on the Narrative Constructivism and Understanding Through Metaphor in the Debate Between Historical Studies and Evolutionary (Biosemiotic) Biology

In current biosemiotics, semiosis and narrativity of life are often treated as pertaining to its defining features (Markoš). Narrative historical interpretations and metaphorical representations contained in them (Ankersmit) do not have precisely corresponding ontic counterparts. Nonetheless, both Ricoeur's and Markoš's conception of narration and metaphors should make it clear to historians and theorists of history that this does not imply that historical interpretations have no ontic counterparts. Within the context of historical sciences, one can claim that the 'cultural objects' of historians – even when viewed as products of the culture that is the object of the study – are much more transitory, and semiosis is much more ambivalent, than the 'objects' studied by biologists, if we take this term to mean the products of semiotic processes of life itself. In biosemiotics, the field where the meaning and reference of narratives of life are revealed is the morphological field of shapes. That is then the correlate of the 'field' or 'space' of the spirit (*Geist*) or transcendental consciousness (*Bewusstsein*) known from the humanities. This correlation can be of interest to theorists of history from the point of view of cultural constructivism.

**Keywords:** narrative theory of history, biological and cultural evolution, biosemiotics, theory of signs

Jan Horský (\*1963) působí na Fakultě humanitních studií UK, honza.horsky@seznam.cz

### Motto

„Když mluvím o paměti a zkušenosti biologického společenstva, mám na mysli právě ‚konstrukci‘ jeho příběhu – mimo jiné interpretaci genetických ‚textů‘ přiměřenou dané době.“

Anton Markoš<sup>1</sup>

„Podávám (...) návrh jak evoluci člověka za posledních zhruba 30 000–40 000, a zejména posledních 2 000–3 000 let včlenit do kontextu evoluce biosféry, a to tak, že budu nahlížet na veškerý život jako na produkt kulturní evoluce.“

Anton Markoš<sup>2</sup>

## Úvodem

V nedávné době v českém prostředí vyšlo několik prací evolučních biologů a genetiků, které se různým způsobem odvolávají na analogie mezi vývojem biologických druhů a lidských kultur, nebo se z biologické pozice vyslovují ke (kulturní) evoluci člověka. Kde tyto studie hledají analogie biologického a kulturního vývoje (z níže citovaných autorů například Jaroslav Flegl a zejména Anton Markoš, z jehož textů budu v této stati vycházet nejčastěji), kde přenášejí do oblasti živé přírody sémiotické a interpretativní procesy (Anton Markoš, Marcello Barbieri) či narativitu (Anton Markoš), či kde uvažují o evoluci genů a kultury (Peter J. Richerson, Robert Boyd), a to ve spojitosti s pokračující biologickou evolucí člověka (Marco Stella, Jan Havlíček), tam všude vytvářejí styčné body pro diskuse s humanitními vědami, včetně věd historických. V této studii budu proto z hlediska noetiky historických věd a teorie kulturního vývoje věnovat pozornost tomu, čím mohou příslušné evolučně–biologické a biosémiotické práce přispět do historiografických debat o povaze a míře kulturního konstruktivismu,<sup>3</sup> resp.

1 ANTON MARKOŠ, *Co je nového v biologii. Vynálezaví obratlovci*, Praha 2015, s. 20.

2 ANTON MARKOŠ, *Znaky a významy v evoluci*, Praha 2015, s. 7–8.

3 Dotknou se zde citlivé otázky tzv. kulturního konstruktivismu a jeho (některými kolegyněmi a kolegy až militantně–ideologicky sdílené) nedůvěry k evolučním koncepcím (někteří radikální konstruktivisté by je považovali někdy až jen za ryze etnocentrické, mocenské a plně arbitrární narativy). Dušan Lužný, s nímž v této věci souhlasím, upozorňuje, že v 70. letech minulého století „začal v sociálních vědách (především v sociologii a v sociální a kulturní antropologii) převládat konstruktivistický a interpretativní přístup, který se pro některé stal až světonázorem či ideologií“. Lužný v rámci sociologie a antropologie náboženství zvažuje perspektivu, která se vrací ke

tomu, v jakém smyslu mají či nemají dějepisické narativní interpretace či metaforické reprezentace nějaký ontický protějšek.<sup>4</sup> Budu proto na následujících stránkách – ryze pracovně – promýšlet a porovnávat pozice zejména Antona Markoše na jedné a Franka Ankersmita, Paula Ricoeura, Zdeňka Vašíčka, Rogera Chartiera či Maxe Webera na druhé straně, které zaujímají, když pracují s pojmy, jako jsou „život“, „znak“, „sémioze“, „evoluce“, „historie“, „druh“, „kultura“, „příběh“, „narativita“, „interpretativita“, „paměť a zkušenost společnosti“ atd.

Někomu by snad mohla připadat tematika biologické evoluce pro historicko-vědní časopis příliš odlehlá či potencionálně hrozící nevhodnou naturalizací dějepisectví. Mám za vhodné hned úvodem upozornit, že obavy tohoto druhu nejsou na místě. Práce, z nichž zde vycházím, se naopak snaží svým způsobem historizovat a sémiotizovat biologické metody, tj. snaží se je zčásti denaturalizovat.<sup>5</sup> Významným prvkem Markošových výkladů tak kupříkladu je přesvědčení, „že evoluce kultury a evoluce biologických společenstev jsou izomorfní“. S tím souvisí i to, že Markoš zdůrazňuje obdoby mezi biologickou evolucí a lidskými dějiny. „Darwin,“ říká Markoš, „přišel s naprosto novým vysvětlením (...) s vysvětlením historickým, se vším, co k historii patří: nepředvídatelnost, neschopnost rozpoznat, kam se bude vývoj ubírat a kdy; neopakovatelnost; schopnost rozpoznat průběhy a trendy (tj. interpretovat) pouze *ex post*.“ Zároveň podle Markoše o lidské kulturní evoluci platí, že „jediným způsobem, jak poznávat historii, je vyprávět dějiny, jinými slovy interpretovat, vykládat historii. [...] Ani přímí účastníci událostí nemají o nich informace úplné – proto se píše dějiny, které už onu his-

starým otázkám po původu a která hledá oporu v kognitivním a evolucionistickém hledisku. Tato perspektiva, která „nepopírá interpretativní paradigma, se nicméně snaží zaměřit pozornost i na jiné faktory, které ovlivňují náboženský život, než jen a pouze na faktory kulturní“. Srov. DUŠAN LUŽNÝ, *Antropologie náboženství*, in: Martina Cichá a kol., *Integrovaná antropologie*, Praha-Kroměříž 2014, s. 97–107, citováno ze s. 105.

- 4 V rámci noetiky historických věd, zejména je-li založena na nominalistickém stanovisku, se má za to, že ani Weberovy „ideální typy“, ani Ankersmitovy „narativní interpretace“ nemají ve striktním slova smyslu svůj (přesný) ontický protějšek. Srov. podrobněji JAN HORSKÝ, *Teorie a narace. K noetice historické vědy a teorii kulturního vývoje*, Praha 2015, s. 107. Uvidíme, zda se nám to bude jevit tak jednoznačně po porovnání s narativními teoriemi evoluční biologie.
- 5 Debaty k rozhraní *natura* versus *cultura* srov. JAN HORSKÝ, MARCO STELLA, *Slovo úvodem. Natura & cultura: Antropologie mezi empirií a interpretací*, in: *Natura et cultura I. Antropologická bádání mezi empirií a interpretací*, (edd.) Jan Horský, Linda Hroníková, Marco Stella, Praha 2014, s. 11–26; MAREK HALBICH, *Dichotomie příroda vs. kultura/společnost: pokusy o její překročení na půdě antropologie*, in: *Natura et cultura I.*, s. 24–37. Klasickou studii k rozmezí přírody a kultury představuje STANISLAV KOMÁREK, *Příroda a kultura. Svět jeví a svět interpretací*, Praha 2008.

torickou událost rozpoznávají, vykládají z jisté perspektivy.“ Nadto ještě Markoš dodává: „Dějínám nutno *rozumět* skrze příběh, který *nám* dává smysl; není nic takového jako objektivní dějiny.“<sup>6</sup> S tím bude zajisté souhlasit ne jeden narativistický kritik dějepiscectví. Avšak, jak se pokusím ukázat, není to tak úplně jednoduché, jak by se z právě citovaného mohlo zdát.

## Empiricko-teoretické vědy a interpretativní disciplíny

„Objevuje se,“ říká Anton Markoš v rámci své biosémiotické koncepce narativity živého, „*otázka otázek*. Jsou živé bytosti interpretátory své historie, anebo automaty řízené programem? Je způsob, jak se vztahují k sobě, jistým pochopením věcí tady a teď, avšak na pozadí dávných zkušeností, zkratk, zkomolení, indoktrinací?“ V duchu zmíněné historizace a sémiotizace biologie by na tyto otázky Markoš odpověděl v základních obrysech kladně. V rámci takového řešení se vystavuje možnosti kritiky z antropomorfismu. Má však zato, že „analogie a metafory z našeho [tzn. lidského] života mohou přispět k našemu pochopení života vůbec“. A tudíž se snaží „o paralelu mezi historií naší, lidskou, historií kultur, národů, jazyka apod. – a evolucí života“.<sup>7</sup>

Avšak „do přírodovědy antropomorfismy nepatří“ právě tak, jako do ní, pojme-li ji striktně jako *science* (založenou přísně empiricko-teoretickými postupy), nenáleží ani interpretativní postupy, jejichž pomocí ustanovujeme smysl/význam (nějakého textu či konfigurace artefaktů, jevů z určité oblasti skutečnosti apod.). Interpretace přísluší do *humanities*, resp. do *Kultur-* či *Geisteswissenschaften*, jak by se řeklo v německém prostředí, tj. ne do oblasti empirické *Naturwissenschaft*. Markoš má za to, že jeho postupy překračují hranice přírodovědy a zčásti zasahují do filosofie či sémiotiky. Nepovažuje to však za slabinu svých výkladů, nýbrž za nutnost, jež je dána prostě tím, že i povaha života jako takového přesahuje oblast přírodní vědy (jak bude ještě řečeno níže). To, že by se z historicko-vědní pozice Markošův výklad jevil být (takříka celý) na vědní půdě, je dáno tím, že jsme v českém humanitně-vědním prostředí, ovlivněném německým či francouzským prostředím, zvyklí chápat „vědy“ širěji, ne tak striktně (tj. anglosasky), pouze jen jako exaktní a empiricko-teoretické disciplíny. Rozdíl je, rozumí se snad samo sebou, dán terminologicky, odlišnostmi v konvencích, s nimiž se užívá pojem „vědy“, nikoli obsahově, kvalitativně.<sup>8</sup>

6 A. MARKOŠ, *Co je nového v biologii*, s. 23, 26, 39.

7 A. MARKOŠ, *Co je nového v biologii*, s. 39.

8 Podrobněji argumentuji v J. HORSKÝ, *Teorie a narace*, s. 180–183.

## Definice života

Markoš považuje veškerý život za „produkt kulturní evoluce“. To má svůj dopad i na způsob, jímž jej definuje. To „předpokládá zahrnout do evolučního myšlení také vliv paměti a zkušenosti individuí, linií a komunit. Zkušenost znamená především schopnost interpretovat svět kolem a vytvářet si kontext, v jehož rámci se lze smysluplně chovat.“<sup>9</sup> Nadto k životu v Markošově pojetí také náleží právě ještě narativita. Připisují-li se takto životu „kulturní“ (či „duchovní“) vlastnosti, mohlo by to znamenat, že se patrně do „ontické“ roviny přenáší kritérium rozlišení „přírody“ a „kultury“, které je často užívané v noetickém smyslu; totiž že o „přírodě“ lze mluvit potud, pokud se neklade otázka „smyslu(plnosti)“. Nyní je tedy třeba upřesnit, že o „neživé přírodě“ lze mluvit pouze tam, kde je vyloučeno interpretativní ustanovování smyslu(plnosti), a to nejen z perspektivy člověka-badatele, nýbrž také z hlediska jakéhokoli – s Markošem řečeno – „živáčka“. K dost obdobným závěrům se jinými cestami propracovalo kupříkladu také tzv. „enaktivní“ pojetí kultury v kognitivní antropologii.<sup>10</sup>

V biosémiotické perspektivě se tradiční vymezení života jeví jako příliš úzká. Takovým je kupříkladu (jak uvádí Markoš): „Život je samopodpůrný, chemický systém schopný darwinovské evoluce.“<sup>11</sup> Ukázalo se, říká kupříkladu Marcello Barbieri, „že se v životě nevyskytují pouze katalyzované (informatické procesy), nýbrž i kodifikované (sémantické) sestavy. Stejná logika, podle které se liší energie a informace, naznačovala, že by se měl udělat krok, který by rozlišoval mezi energií, informací a významem“. Barbieri jej činí a pracuje s širším spektrem organických kódů. „To ani v nejmenším nesnižuje význam, který má na osud biologických novinek po jejich vzniku přírodní výběr. Naopak, vnáší do kreativní fáze těchto novot zcela nový prvek. V té totiž neexistuje pouze chaos genetického driftu, nýbrž rovněž antichaos organických kódů. Kromě přírodního výběru tedy potřebujeme rozpoznávat také příspěvek organických kódů k historii života, a tak se dostáváme k sémantické evoluční teorii: Vznik a evoluci života uskutěčňovaly přírodní výběr a přírodní úmluvy. Velké makroevoluční události jsou vždy sdruženy se vznikem nových organických kódů.“<sup>12</sup> Kódy však „z chemie

9 A. MARKOŠ, *Znaky a významy v evoluci*, s. 8.

10 VÍT POKORNÝ, *Jak jsme širocí? K pojmu kultury v současné kognitivní antropologii*, in: *Natura et cultura I.*, s. 71–85, zejména s. 77–85.

11 A. MARKOŠ, *Znaky a významy v evoluci*, s. 25.

12 MARCELLO BARBIERI, *Organické kódy. Úvod do sémantické biologie*, Praha 2006, s. 168, 176.

nevyplývají“, dodává Markoš, který ale na rozdíl od Barbieriho nemluvil o „sémantické“, nýbrž o „sémiotické“ evoluční teorii.<sup>13</sup> Je proto zapotřebí hledat jinou definici života, než je ta svrchu uvedená.

Markoš uvádí s odkazem na Barbieriho kupříkladu definici života jako tvorby artefaktů (*Life is artefact-making*). Říká při tom, že „podoba“ živé bytosti (jedince, společenství, druhu) „je kulturním artefaktem“ a jako artefakt (pojímaný Markošem širěji, než tomu je u nejednoho humanitního vědce) „podléhá mnoha vlivům. Jistěže jedním z nich je účel, ke kterému se daný artefakt hodí (například zuby)“. Příkladem však mohou být také „zdánlivě neúčelné způsoby sebevyjádření jako barvy, ornamenty, tvar listů, pravidla chování apod.“. Avšak celek kultury, natož pak život, nelze převést pouze na artefakty, jak upozorňuje Markoš.<sup>14</sup> Ve své novější práci Markoš nabízí „pracovní definici života“, která se právě odvíjí od „interpretace světa a sebe v něm“. „Definice živého (i s jeho projevy, jako jsou druhy, populace, kultury, jazyky, náboženství apod.) by mohla vypadat takto: „Tělesný, zrozený, sémiotický systém s dějinami.“ „Život vytváří, rozpoznává a interpretuje také znaky a tato vlastnost je základním atributem živého,“ což lze použít jako kritérium pro jeho odlišení od neživé přírody. Markošovo odlišování „signálu“ a „znaku“ je obdobou svrchu uvedeného Barbieriho rozlišování mezi „katalytickou“ a „kodifikovanou sestavou“, resp. mezi „informací“ a „významem“.<sup>15</sup>

Tato definice života coby kromě jiného sémiotického systému s dějinami má, jak bude ještě níže ukázáno, svůj význam mimo jiné tehdy, pokud budeme oproti Ricoeurově námitce, že historii přírody nelze vyprávět, neboť narativně lze

13 A. MARKOŠ, *Znaky a významy v evoluci*, s. 25.

14 ANTON MARKOŠ, *Narativita v biologii a narativita živého*, in: Narace a (živá) realita, (edd.) Jan Horský, Juraj Šuch, Praha 2012, s. 101–112, zejména s. 110. Definici života jako tvorby artefaktů užívá Markoš mimo jiné s odkazem na MARCELLO BARBIERI, *Life is Semiosis. The biosemiotic View of Nature*, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy* 4/2008, s. 29–51.

15 A. MARKOŠ, *Znaky a významy v evoluci*, s. 38, 47, 49–50. Některé, v užším slova smyslu striktně scientistické kolegy Anton Markoš (s. 51) možná zaskočí konstatováním, že „je (...) nutno mít na paměti, že základní definiční rámec živého leží mimo rámec a mimo dosah biologie“, a poznámkou, že se „snad (...) intuitivně dopracujeme k lepšimu pochopení živého“ (s. 13). Bylo by ale snad možné říci, že jeho postupy přinejmenším naplňují rysy tzv. „koligací“ (*colligations*), jimž například Emanuel Rádl připisuje značný objevitelský význam. Srov. EMANUEL RÁDL, *Dějiny biologických teorií novověku*, díl 2: *Dějiny evolučních teorií v biologii 19. století*, k vydání připravili a poznámkami opatřili Tomáš Hermann, Anton Markoš a Zdeněk Neubauer, Praha 2006, s. 88–89, 409; C. BEHAN MCCULLAGH, *Colligation*, in: *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*, (ed.) Aviezer Tucker, Mald-Oxford-Chichester 2009, s. 152–161.

(re)konstruovat obraz jen takových procesů, které ve svém základě mají (individuální či skupinové) jednání. Ricoeurově námitce lze oponovat několikerým způsobem: Buď, řekneme-li s Markošem, že živé organismy (společenstva i jednotlivci) jsou způsobilé interpretaci či sebeinterpretaci, můžeme navázat tím, že interpretace je vlastně svým způsobem přinejmenším jistý typ kvazi-jednání. Život pojatý jako sémiotický systém schopný sebeinterpretace by pak vyhovoval Ricoeurovu kritériu možnosti vyprávět. Nebo bychom mohli v návaznosti na biosémiotickou evoluční teorii prostě říci, že Ricoeurova námitka o nemožnosti vyprávět platí jen pro historii neživé přírody. Konečně bychom mohli právě i v návaznosti na vše doposud řečené Ricoeurovu námitku prostě odmítnout jako příliš sužující kompetence narativity (viz níže).

## Teorie znaku

Markoš<sup>16</sup> vychází z klasického Peirceova vymezením „znaku“. Znak je smyslově uchopitelná entita (*vehikulum, representamen*), zastupující entitu materiální nebo ideální povahy (*signifikát*), vzhledem ke společné dispozici, sdílené mluvčím i adresátem (to, co spadá do oblasti, označované jako *interpretans*).<sup>17</sup> „Znakem,“ říká John Deely, na nějž Markoš odkazuje, je „sám vztah, svojí strukturou“ právě „triadický“. „Působení znaků – ‚sémioze‘ – spočívá ve vytváření právě takové triadické jednoty.“ Markoš kromě toho, že navrhuje „interpretantem uvažovat jakoukoli živou bytost“, rozlišuje v oblasti signifikátu dvojí entitu: „bezprostřední předmět“ a „dynamický předmět“; nebo, z jiné perspektivy viděno, lze říci, že Markoš souběžně se vztahem vehikula k bezprostřednímu předmětu sleduje i vztah znaku jako triadické jednoty k dynamickému předmětu. Dynamické předměty jsou v Markošově pojetí „věci“, které lze rozpoznávat „na pozadí veškeré různorodosti“ a které „mají bezpočet vlastností“. Ta část dynamického předmětu, „která se nám nabízí (anebo kterou hypoteticky předpokládáme), bude bezprostřední předmět“. Dynamickým předmětem může být jak „kůň“, tak

16 V souvislosti s teorií znaku upozorňuje Markoš na rozdíl, jenž je mezi sémantikou a sémiotikou – doslov k M. BARBIERI, *Organické kódy*, s. 223. Dále srov. ANTON MARKOŠ, *Biosémiotika jako svár moderny s postmodernou*, in: Jazyková metafora živého, (ed.) Anton Markoš, Červený Kostelec 2010, s. 213–228.

17 IVO T. BUDIL, *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*, Praha 1992, s. 90–91; JOHN MICHAEL KROIS, *Kultur als Zeichensystem*, in: Handbuch der Kulturwissenschaft, díl 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe, (edd.) Friedrich Jaeger, Burghard Liebsch, Stuttgart-Weimar 2004, s. 106–118, zejména s. 106–118.

„Karel IV.“ či „lidská práva“. Je tedy mnohovrstevnatý, a to, v jakém vztahu bude k bezprostředním předmětům, v nichž se může „dávat“, resp. „je vnímán“, záleží na tom, komu či čemu se „dává“, resp. kým či čím je „vnímán“. „Bezprostřední předmět se může nejen vnučovat, on je také vytvářen. Interpretans vnáší do toho všeho svou předchozí paměť i zkušenost a podle toho modeluje své vnímání bezprostředního předmětu a konstruuje si obraz předmětu dynamického – současné (...) se mu mění obraz representaminu i jeho samotného.“<sup>18</sup>

Sémioze je tak vlastně přinejmenším dvouvrstevnatá. Otázkou je, zda by nešlo říci, že vztah mezi vehikulem a bezprostředním předmětem je vztahem sémioticky relativně pevně ukotveným (snad až doslovně vymežitelným). Příkladem z náboženských dějin může být věta z tzv. Filipistické konfese z roku 1566, že svátosti jsou „viditelná znamení neviditelné milosti boží“, nebo že svátost večere Páně je „svátost záležející na dvou věcech: první, která se vidí, druhé, která se nevidí, ale o níž se skrze slovo boží slyší, ustanovená a nařízená ku připomínání utrpení a smrti Kristovy podstoupená za hříchy naše k utvrzení v nás víry, k duchovnímu sycení duší našich a k vyznamenání společnosti, kterouž jsme spojili s Kristem Pánem a jeho svatou církví“.<sup>19</sup> Hostie, resp. lánaný chléb, „která se vidí“, je vehikulum, bezprostředním předmětem, který „se nevidí“, ale o kterém „se slyší“, je boží milost. Tento vztah je poměrně jednoznačný, explicitně definovatelný. Nutno však poznamenat, že je takovým tehdy, přijmeme-li určitou perspektivu, v níž je právě vymežován. Z jiné perspektivy by mohlo být bezprostředním předmětem, jenž se rovněž „nevidí“, tělo Kristovo. Ale i zde by byl vztah relativně přesně ustanovitelný. Vedle toho je zde ale ještě také vztah mezi na jedné straně „znakem“ jako celkem, tj. „triadickou jednotou“, jehož empirickou podobou je však opět jen vehikulum a případně i způsob manipulace s ním (ritualizované chování), a na straně druhé dynamickým předmětem. Tento vztah je díky povaze dynamického předmětu sémioticky rozvolněnější, tékavější, než v případě vztahu vehikula k předmětu bezprostřednímu. Vztah triadického celku znaku k dynamickému předmětu by tak patrně (značnou měrou) účinkoval na způsob *metafory*. Specifické pojetí vztahu hostie, resp. lánaného chleba, k boží milosti, resp. tělu Páně, může být samo v sobě relativně ustálené a uzavřené jako „znak“, metaforou (symbolem či metaforickou alegorizací) kupříkladu právě určité evangelické zbožnosti, jež je jeho dynamickým předmětem. Dynamickým předmě-

18 JOHN DEELY, *Sémioze přesahuje vnímání*, in: Jazyková metafora živého, s. 203–212, citováno ze s. 205–206, 209; A. MARKOŠ, *Znaky a významy v evoluci*, s. 44–51, citováno ze s. 44, 47.

19 FERDINAND HREJSA, *Česká konfesse, její vznik, podstata a dějiny*, Praha 1912, s. 36.



tem téhož „znaku“ může ale být třeba také Kristus v jeho významové otevřenosti a mnohovrstevnatosti. Vztah „znaku“ k dynamickému předmětu je podobný vztahu „jednotlivého tvrzení“ k „narrativní interpretaci“ v Ankersmitově pojetí.

Markoš inspirovaný U. Ecem a J. Deelym dále odlišuje mezi „dynamickým předmětem“ a „objektem“. Z hlediska sémiotické teorie evoluce je „nejdůležitější“, že „interpretace je proces“. Interpretativní „kroužení triády neustává a neustále modeluje znak, který je jeho výstupem. [...] Pokud kroužení ustane, kolabuje interpretace do zvyku a z dynamického předmětu se stane objekt.“ Zvyk dává bezprostřednímu předmětu jednoznačný význam pro všechny interpretanty, může vést nejen k ustálení objektů, ale také k rituálům a k (dočasněmu) zamrznutí evoluce v určité linii.<sup>20</sup>

Dostáváme se tak na půdě biosémiotické evoluční teorie a hermeneutiky živého k otázce, která je pro humanitní disciplíny významná, totiž k otázce teorie kulturního konstruktivismu jednak jako součást teorie poznání, jednak v rovině ontické pojednávané v rámci sociálních teorií i v rámci teorií biologických.

## Dynamický předmět a objekt

Proces, jímž se z „dynamického předmětu“ utváří „objekt“, a to jak v rovině ontické (v rovině života jako takového), tak v rovině noetické (rovině lidského poznání, tedy v určité specifické operaci, která, jak by mohl někdo argumentovat, se z života také vyvinula), může být zajímavý i pro teorii historických věd. Totiž to, zda jsou „objekty“, o nichž badáme, utvořeny již v samotné studované skutečnosti, nebo jsou konstruovány až badateli, je jedním z kritérií, podle nichž lze odlišit „ontologické paradigma“ transcendentální filosofie dějin od paradigmatu „mentalistického“ (ve smyslu, v němž o nich mluví Miloš Havelka). V ontologickém paradigmatu se „objekty“ považují za dané strukturací samotné zkoumané skutečnosti, v paradigmatu mentalistickém se považují za badatelské konstrukty. Z tohoto hlediska není bez zajímavosti porovnání pojetí „(historického) objektu“ u Maxe Webera a Rogera Chartiera.<sup>21</sup> Porovnání je to do určité míry pracovní, neboť to, zda budeme „objekty“ nahlížet spíše jako dané, nebo spíše jako námi konstruované, záleží patrně nejen na paradigmatu, na jehož půdě se nacházíme,

20 A. MARKOŠ, *Znaky a významy v evoluci*, s. 48–49, 73, 78.

21 MILOŠ HAVELKA, *Co může znamenat „filozofie“ v tzv. „filozofii dějin“*, *Dějiny – teorie – kritika* 1/2004, s. 191–211, zejména s. 199–211; JAN HORSKÝ, *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním. Úvahy o povaze, postupech a mezích historické vědy*, Praha 2009, s. 55–57.

ale také na tom, vůči jaké vrstvě, části či segmentu zkoumané skutečnosti se vztahujeme. Právě tak autoři, jejichž koncepce budu porovnávat, nepracují s pojmem „objektu“ ve zcela stejném významu.

„Historický objekt“ je podle Chartiera (na rozdíl od objektu „přírodního“ či přírodovědného) neustále konstruovaný, a to buď aktérským připsáním určitého „smyslu“ (*meaning*) právě určitým situacím, nebo proměnlivými praktickými. Jedná se spíše než o „objekty“ o „objektivizace“ produkované diferencovanými praktikami, které je svojí vždy svébytnou konfigurací konstruují, a to pokaždé v originální „figury“.<sup>22</sup> Pokud je „historický objekt“ u Chartiera zcela specifickou konfigurací praktik, potud mu náleží značná tékavost a z hlediska Markošovy terminologie by byl spíše stále ještě (jen) „dynamickým předmětem“. V Markošově perspektivě by se z něj „objekt“ stal patrně až tehdy, když by mu byl v samotné ontické rovině existence kultury připsován určitý význam (smysl, *meaning*) a toto připsování významu by se v dané kultuře relativně ustálilo (stalo by se „zvykem“; Chartierův „kulturní objekt“). Zároveň by se ale touto svojí tékavostí a především tím, že je konstruován v ontické rovině, Chartierův „objekt“ odlišoval od Weberova „objektu“, jenž je striktně ustálený teprve až v noetické rovině badatelskou konstrukcí. Max Weber v tomto smyslu říká: „Jestliže vůbec existuje nějaký vykazatelný objekt poznání, pro který by onen obrat měl smysl, tak to může být pouze ‚historické individuum‘, tzn. komplex souvislostí v určité dějinné skutečnosti, ze které pojmově vytvoříme celek s ohledem na jeho kulturní význam.“ Vztaheno k Markošově terminologii by v ontické rovině Weber spatřoval jen „dynamické předměty“, ze kterých se „objekty“ stávají až v noetické rovině díky přesné vymezenosti badatelových pojmů, pomocí nichž badatel vybírá ty části skutečnosti, které zahrne do svého (hodnotového a pojmového) konstruktu „objektu“. Weber ale zároveň počítá i s „kulturou v ‚ontické‘ rovině“, v níž mezi jejími podílníky probíhá nesčetné množství sémiotických procesů. V nich jsou připsováním „smyslu“ (*Sinn*, resp. „významu“, *Bedeutung*) utvářeny „kulturní objekty“ (řečeno termínem Chartierovým). Sémiotické procesy v rovině ontické kultury jsou obdobné procesům noetickým (rozumí se, že v naprosté většině případů bez oné badatelské pojmové přesnosti). Ostré analytické oddělování procesů tvorby objektu v noetické rovině od procesů připsování smyslu, resp. významu v rovině ontické, je u Webera projevem nominalistické novokantovské

22 ROGER CHARTIER, *Text, Symbols, and Frenchness*, *The Journal of Modern History* 57/1985, s. 682–695, zejména s. 683; TÝŽ, *L'histoire ou le récit véridique*, in: *Philosophie et histoire*, Paris 1987, s. 115–135, zejména s. 124–125.

epistemologické obezřetnosti či skepse, nabádající k respektování protikladnosti poznávajícího subjektu (včetně jeho kultury) a věci o sobě (kultury v ontické rovině včetně aktérských konstrukcí kulturních objektů).<sup>23</sup>

Anton Markoš se rovněž věnuje otázce, „zda ‚kulturní objekt‘ je vytvářen historikem, anebo spíše lidmi, které historik studuje. Přikláníme se,“ dodává, „ke druhé alternativě, vnímáme biologická společenstva jako svébytné sebeutvářející, historicky vzniklé celky.“<sup>24</sup> Kontrapozici Chartierova a Weberova pojetí „objektu“ zde rozhodně neuvádím jako argument proti teorii sémiotičnosti života, právě naopak. Při zběžném pohledu se mé stanovisko ohledně původu „objektů“ může jevit jako zčásti odlišné od Markošova, a to zejména díky mému příklonu k Weberově metodologické opatrnosti. Mám však za to, že pokud zde rozdíl je, tak pouze nepatrný a nadto je především založen na rozdílnosti výchozích (oborových) perspektiv. Z hlediska teorie a metodologie kulturních (historických) věd lze tuto otázku řešit přinejmenším ze dvou perspektiv: za prvé z perspektivy metodologické, k níž zde mám blíže, a za druhé z perspektivy – pracovní řečeno – „ontologické“ (kterou má v rámci biosémiotiky předně na zřeteli Markoš). Dalo by se zajisté říci, že i badatelovo konstruování, resp. identifikování „objektů“, resp. „problému“, které jsou podrobovány našemu bádání, je prostě také součástí evolučního procesu života, v němž se postupně objevila i reflexivní schopnost druhu *Homo sapiens*, a ta nadto byla v jedné z oblastí kultury (ve vědě) precizována až do roviny pojmové přesnosti. Avšak spoléhání na to, že naše badatelská perspektiva organicky vyrůstá z procesu, který zároveň studujeme, se ve vývoji metod a teorií historických věd mnohými autory začalo – z důvodů (po mém soudu) oprávněné obezřetnosti – odmítat v rámci kritiky Hegelova či Marxova vlivu. Tato představa, byť by se z určité metahistorické perspektivy mohla zdát být značně pravděpodobnou, je v rámci kulturních věd často považována za metafyzickou (nemáme jistotu, zda opravdu je něco jako jednolitý dějinný proces; i kdyby byl, nevíme, zda jsme jej opravdu správně rozpoznali apod.). Proto se začalo přijímat stanovisko, že badatel stojí proti studované socio-kulturní skutečnosti, a s ním se objevila i otázka, odkud se berou „objekty“, o nichž bádáme. To je otázka kladená v rámci noetické teorie. Markošovi naopak v rámci – řekněme – „ontologické“ perspektivy jde prvotně o to, jak se v evolučním

23 MAX WEBER, *Metodologie, sociologie a politika*, vybral a uspořádal Miloš Havelka, Praha 1998, s. 196; J. HORSKÝ, *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním*, s. 106–117.

24 A. MARKOŠ, *Narativita v biologii a narativita živého*, s. 110. Takové stanovisko koresponduje s výše uvedenou Markošovou definicí života a s jeho snahou „ukázat, že populace, linie, druhy, ba i ekosystémy lze pokládat za analogii kultur (a jejich derivátů, jakými jsou řeč, náboženství apod.)“ (s. 110). Srov. TÝŽ, *Tajemství hladiny. Hermeneutika živého*, Praha 2003.

procesu „dynamické předměty“ ustalují do „objektů“, tj. mimo jiné „evolučně zamrzají“, dostávají se do „elastické fáze“ svého vývoje.

Avšak i z „ontologického“ hlediska v rámci historických věd lze říci, že „kulturní objekty“ historiků, i když je budeme považovat za produkty studované kultury, jsou mnohem tékavější (sémioze je mnohoznačnější) než „objekty“ biologů, rozumíme-li jimi výsledky sémiotických procesů samotného života. Nebo ještě jinak řečeno: Biosémiotika chápe vztahy vznikající při sémioze patrně – takříkajíc – esencionalističtěji, než to je běžné v humanitních vědách, jak bude ještě řečeno níže.<sup>25</sup>

## Narativita

„Když mluvím o paměti a zkušenosti biologického společenstva,“ říká Anton Markoš, „mám na mysli právě ‚konstrukci‘ jeho příběhu – mimo jiné interpretaci genetických ‚textů‘ přiměřenou dané době.“ Příběhy evoluce nejsou jen narativní konstrukty biologů, nýbrž jsou konstrukcemi, jež vyprávějí sama společenstva (druhy), život sám o sobě („narativita živého“).<sup>26</sup> Zajisté zde existuje i vyprávění (teorie) biologů o evoluci života, kombinující jak teoretické modely, tak narativní prostředky.<sup>27</sup> Je zde tedy určitá podvojnost. Jednak, za prvé, „příběhy“ konstruují, vyprávějí sama společenstva živých tvorů, a mimo jiné tím se v rámci své evoluce ustanovují do svých určitých podob. Jednak, za druhé, biologové vyprávějí příběhy o vývoji života. Tyto příběhy (živého i o živém) se mohou navzájem značně lišit. Je věcí biologického bádání, aby se ten o životě přibližoval tomu, jenž si o sobě, resp. jímž se konstruují společenstva živých bytostí (druhů). V obou dvou rovinách platí, že příběh zakládá spojitost linie (jak linii života v ontickém smyslu, tak linii biologova vyprávění).

Oproti tomu většina dnešních narativních kritiků dějepisectví (jako příklad zde pracovně volím Franka Ankersmita) zdůrazňuje, že historik svým vyprávěním (narativní historickou interpretací) vnáší do dějin spojitost, která však (jde-li o příběh „dějin“ celého národa, církve, lidstva) nemá co do své spojitosti a soudržnosti ontický protějšek.<sup>28</sup>

25 J. HORSKÝ, *Teorie a narace*, s. 25–31.

26 A. MARKOŠ, *Co je nového v biologii*, s. 20.

27 PETER J. RICHERSON, ROBERT BOYD, *V genech není všechno aneb jak kultura změnila evoluci člověka*, Praha 2012, s. 141–145.

28 FRANK R. ANKERSMIT, *Six Theses of Narrativist Philosophy of History*, in: *History and Topology. The Rise and Fall of Metaphor*, Berkeley 1994, s. 33–43. Cituji zde podle slovenského překladu

Bylo by chybou, kdybychom chtěli z humanitně-vědních pozic tento rozdíl mezi Markošovým a Ankersmitovým narativismem odbýt tvrzením, že biolog zajiště používá termínů jako „narativita živého“ či „příběh konstruovaný společenstvem živých tvorů“ jako metafory, nebo tím, že, i kdyby to metafory nebyly, tak pokud budeme s těmito a dalšími kategoriemi zacházet nominalisticky, pak „ať si koně o sobě samých vyprávějí, co chtějí“. Domnívám se, že tak jednoduché to není. Nominalismus, k němuž bych se sám klonil, přece neznamená nezávaznost či libovlnost výroků. Narativita živého tam a potud, kde a pokud je metaforou, má svůj základ v svrchu uvedené biosémiotické teorii. Už jen proto by mělo historiky a další humanitní vědce Markošovo přenesení narativity do ontické roviny života zajímat.

Nutno upozornit, že Markoš pracuje s pojmem „narativity“ v trochu jiném významu než kupříkladu Ricoeur či Vašíček. Ricoeur vyprávění (narativitu) chápe s odkazem na Aristotela jako dějové uspořádání událostí. Tím se narativita v prvním plánu spojuje s reprezentací, obrazem diachronií nejrůznější povahy. Příkladem může být i Vašíčkova koncepce podvojnosti (vyprávěného) „příběhu“ a „obrazu“ v rámci teorie dějepiscevtví.<sup>29</sup> Markoš nespojuje narativitu tak úzce

FRANK R. ANKERSMIT, *Šest téz o narativnej filozofii histórie*, in: Kapitoly zo súčasnej filozofie dejin, (edd.) Rastislav Koziak, Juraj Šuch, Eugen Zelenák, Bratislava 2009, s. 171–181, citováno ze s. 173. „Historikova úloha je podstatně interpretační (tj. hledat jednotu v různorodosti).“ Historik ve své narativní interpretaci „neobjevuje“ nějakou jednotici, kontinuální strukturu samotného historického procesu, „jako kdyby tato struktura existovala v samotné minulosti“ (s. 173). V protikladu k dějinné procesualitě v její spojitosti a všeobsažnosti, jež je v Ankersmitově pojetí jen věcí historikovy narativní interpretace, je v ontické rovině pouze diskontinuální různorodost. Tím se však rozhodně nevylučuje, že dějinní aktéři žijí a vyprávějí své příběhy, které mohou orientovat jejich jednání. Má se ale za to, že jakási suma či skladba těchto individuálních či skupinových vyprávění nezakládá reálnou spojitost dějinného procesu jako takového. Tuto pozici Ankersmitova narativismu však nezastávají všechny směry teorie historických věd. Dále srov. THOMAS PRÜFER, *Kontinuität/Wandel*, in: Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe, (ed.) Stefan Jordan, Stuttgart 2002, s. 187–190. Nutno však říci, že ne všichni narativističtí kritici dějepiscevtví by byli tak skeptičtí, jako je Ankersmit, pokud jde o existenci nějakého ontického protějšku narativní spojitosti historické interpretace. Od Ankersmita by se v této otázce lišil kupříkladu PAUL RICOEUR, *Čas a vyprávění III. Vyprávěný čas*, Praha 2007, s. 198–223.

- 29 PAUL RICOEUR, *Čas a vyprávění I. Zápletka a historické vyprávění*, Praha 2000, s 56–66. Ricoeur se brání tomu narativitu (narativní sémiotiku) nějak abstraktně formalizovat. Vyprávění je pro něj tvůrčí konstrukcí, jež je otevřená. Srov. TÝŽ, *Čas a vyprávění II. Konfigurace ve fiktivním vyprávění*, Praha 2002, s. 50–95. ZDENĚK VAŠÍČEK, *Archeologie, historie, minulost*, Praha 2006, s. 52. Zdeněk Vašíček o „narativnosti“ uvažuje jako o „spojené s intencionalitou lidských čtí“ (v tom je blízký Ricoeurovi). Zároveň ale také říká (s. 120–121): „Paradoxně můžeme narativní-

s dějovým uspořádáním událostí, s průběhem příběhu. Říká o ní: „Narativita je hra s jazykem, s jeho nuancemi výkladových možností, narážkami, analogiemi, kulturním dědictvím atd., hlavně však s mnohoznačností či nejednoznačností výpovědi, zápisů, překladů a uznávaných pravd.“<sup>30</sup> S tím by souznělo i Ankersmitovo pojetí. Ten říká, že „v narativním jazyce je vztah mezi jazykem a realitou systematicky „destabilizovaný“.“<sup>31</sup> Zkusme proto pracovně Markošovo a Ankersmitovo pojetí narativity podrobněji porovnat.

Ankersmit má za to, že přijmeme-li, že „individuální tvrzení“ mají jednoznačný, doslovný význam, „historická narace je historickou narací jen do té míry, do jaké (metaforický) význam historické narace ve své totalitě transcenduje (doslovný) význam sumy jejích individuálních tvrzení“. „Historické narace“ (či „narativní interpretace“, resp. „narativní substance“, tj. „reprezentace“) Ankersmit chápe jako „v podstatě nestabilní“, neboť v nich obsažená „individuální tvrzení“, která mají v této Ankersmitově koncepci povahu „referencí“ jednoznačně vztahovaných k „objektům“, nabízejí v této své pozici rozmanité významy.<sup>32</sup> Určitá sestava a konfigurace „individuálních tvrzení“ může na principu metafory nést či evokovat „význam“, jenž transcenduje pouhou sumu těchto „tvrzení“. Dvojrůstevnatost referenčního významu individuálních tvrzení vůči objektům a metaforického významu narativních interpretací u Ankersmita má, jak je již výše řečeno, obdobu v Markošově odlišení vrstvy vztahu vehikula k bezprostřednímu předmětu od vrstvy vztahu znaku jako celku k předmětu dynamickému. Specificky sestavená (faktická) „tvrzení“ mohou v Ankersmitově pojetí takto metaforicky reprezentovat jak určité synchronní útvary (celky epoch, například „renaissance“), tak di-

mi prostředky ličit vztahy a „historií“ velkých archeologických jednotek, jako jsou například kultury, tedy něčeho, co probíhalo jako celek neuvědomováno, zatímco pro změny uvědomované jsou tyto prostředky neadekvátní.“ V posledních desetiletích spolu soupeří dvě koncepce, prvá spoléhá na autonomii, a tudíž na jistou uzavřenost jazykových či sémiotických systémů – z českých studií srov. k této problematice JAKUB ČEŠKA, *Ztročený mýtus: Roland Barthes*, Praha 2010. Druhá na jejich otevřenost a zprostředkovatelnost významů v duchu hermeneutické tradice – z novějších českých studií k tématu srov. například MARTIN BOJDA, *Schleiermacherova teorie zprostředkování*, Praha 2015. K narativismu srov. z českých studií KAREL ŠÍMA, *Velké vyprávění o lingvistickém obratu v teorii dějin a malý příběh české historiografie*, in: Paralely, průsečíky, mimooběžky. Teorie, koncepty a pojmy v české a světové historiografii 20. století, (edd.) Lucie Storchová, Jan Horský, Ústí nad Labem 2009, s. 67–94; ROMAN PAZDERSKÝ, *Naratio versus noesis? Několik poznámek k reflexi narativistických kritik dějepiscův*, in: Narace a (živá) realita, s. 63–75.

30 A. MARKOŠ, *Znaky a významy v evoluci*, s. 80.

31 F. R. ANKERSMIT, *Šest' téz o narativnej filozofii histórie*, s. 174.

32 F. R. ANKERSMIT, *Šest' téz o narativnej filozofii histórie*, s. 178; JURAJ ŠUCH, *Narativný konštruktivizmus Haydena Whita a Franka Ankersmita*, Ostrava 2010, s. 177–178.

achronní dějinné procesy („průmyslová revoluce“). Ona „nestabilita“ tkví v tom, že tentýž význam určité „narativní interpretace“ (například „renaissance“, „průmyslová revoluce“) může být v našem psaní a myšlení o dějinách metaforicky reprezentován relativně rozmanitou a proměnlivou, nikoli však zcela libovolnou sadou „individuálních tvrzení“. Zároveň však také platí, že tatáž suma a konfigurace „individuálních tvrzení“ může mít schopnost metaforicky reprezentovat různé významy v závislosti na historiografické perspektivě, z níž je začleňována do dějepisného textu, či v závislosti na kulturní kompetenci zacházet s ní, „číst“ ji.<sup>33</sup> To by bylo blízké Markošově pojetí narativity jako hry s jazykem.

Markoš užívá svého širšího pojetí narativity při výkladu „narativity živého“. Zároveň přitom pracuje s pojmem „příběhu“. „Jedinec i společenstvo (...) interpretuje svou situaci ve světě jen podle útržků, které k němu přivane náhoda, anebo, které si v ‚krajíně‘ aktivně vyhledá; nikomu však není k dispozici všechno, co se zjistit dá, dochovaných ‚artefaktů‘ je vždy víc.“ K tomu přistupuje „také fragmentární historická zkušenost“. „V případě lidí jde o tradice, staré texty, stavby a inženýrská díla apod. V případě živých bytostí jsou to také genetické (a epigenetické) texty a to, co bychom pracovně nazvali tělesnou zkušeností linie: od toho, jak příslušný tvor vypadá, jaké strukturní palimpsesty nese ve svých buňkách, embryogenezi, v atavismech, ve způsobu, jak interagovat s jinými apod.“ K tomu přistupuje „tradice“. Vše toto různě fragmentované „si každý tvor musí uspořádat tak, aby z toho vyšel příběh – spojitý“. „Každá generace jedinců a každé společenstvo tká tento příběh pro sebe – vždy znovu, na základě starší zkušenosti, nových okolností a s přihlédnutím k minulým příběhům.“<sup>34</sup>

Pokusíme-li se převést ryze pracovně povahu Ankersmitových narativních interpretací z noetické roviny do roviny ontické a porovnáme-li tuto historickou interpretativní narativitu s Markošem analyzovanou „narativitou živého“, můžeme říci, že příběhy, které jsou utkány životem (v biologickém smyslu slova), jsou tou či onou měrou reálné přinejmenším potud, pokud jsou alespoň některé

33 Ponecháme-li zde stranou, že pro mnohé současné historiky, reflektující postupy svého oboru, by bez dalšího nebyla obhajitelná Ankersmitova představa referenční jednoznačnosti faktických „individuálních tvrzení“ (srov. J. HORSKÝ, *Teorie a narace*, s. 71–74), pak můžeme v Ankersmitových intencích uvést následující příklad: „Studená válka“ je metaforicky reprezentovatelná poměrně hojným počtem navzájem odlišných sestav „individuálních tvrzení“, kteréžto sestavy budou v určité dějepiscké perspektivě vcelku jednoznačně srozumitelné právě jako „studená válka“. Avšak zároveň mnohé z nich se v jiných (ideologicky výrazně zbarvených) perspektivách a v kontextu určité kulturní paměti mohou stát právě tak prostředky metaforické reprezentace „rejdů imperialismu“, či naopak „vývozu bolševické revoluce“ a „sovětské imperiální agresivity“.

34 A. MARKOŠ, *Narativita v biologii a narativita živého*, s. 110–112.

interpretace ukotveny tím, že somatizují. Tím, že se jim povedlo tělesně zakotvit, se rozhodlo o jejich adekvátnosti. Oproti tomu narativní interpretace historiků, alespoň v Ankersmitově pojetí, „projektuji“ na skutečnost určitou strukturu, ale nemají „existenciální implikace“, působí pouze na úrovni jazyka. „Narativní logika“ historických interpretací „je striktně nominalistická“. Možnost posuzovat „rozsah“, či „dosah“, jak překládá Šuch termín *scope*, konkurujících interpretací<sup>35</sup> nám sice rovněž dovoluje zvažovat míru jejich adekvátnosti, avšak rozhodnout o této míře bude patrně těžší než v případě „biologických příběhů“. Společenstvo *Lva* může jen stěžít ve svém určitém zde a nyní samo sebe prezentovat zároveň jako *Kočku domácí*. Jedno a totéž lidské „společenstvo“, jeden a týž socio-kulturní útvar však může ve svém zde a nyní poměrně snadno zaměňovat své (vůdčí) sebeprezentace (kupříkladu konfesijní, etnickou, třídní, xenofobně-nacionalistickou, humanistickou apod.). Historické, socio-kulturní lidské narace a příběhy převedené do „ontické“ roviny kultury se tak po mém soudu ukazují být měkčími než narace a příběhy biologické. Otázkou pro mezioborové diskuse je, zda lze tento rozdíl vysvětlit pouze tím, že pro kulturní evoluci v zásadě platí lamarcovský model, kdežto pro biologickou model darwinovský,<sup>36</sup> nebo zda máme co do činění s různou mírou mnohoznačnosti sémiotických procesů. Zároveň je zapotřebí se obezřetně ptát, zda, bylo-li by tomu tak, by šlo o rozdíl principů, nebo jen o rozdíl stupně na určité škále.

Řekl-li jsem výše, že jde o to, aby se příběhy vyprávěné biology cestou poznání co nejvíce postupně přibližovaly příběhům, které si o sobě vyprávějí živá společenstva, pak je zde na místě položit si otázku, zda je to v principu vůbec možné? Jde totiž o to, zda jsou příběhy biologů a příběhy života vyprávěny – takříkajíc – stejným jazykem. Zatímco pro biology i pro všechny lidi je obecným sémiotickým polem, v němž se mohou vyjevovat jak doslovné, tak metaforické významy, transcendentní vědomí (či chcete-li Cassirerův „duch“ coby transcendentní subjekt poznání), pro živá společenstva je tímto sémiotickým polem pole řečném sémioticko-fenotypické, tj. pole tělesných projevů, či sémioticko-morfologické pole tvarů.<sup>37</sup> Rozlišení těchto dvou (typů) polí, v nichž se mohou rozkrývat vý-

35 F. R. ANKERSMIT, *Šest téz o narativnej filozofii histórie*, s. 173, 176, 178–179.

36 Srov. M. BARBIERI, *Organické kódy*, s. 175–202; JAROSLAV FLEGR, *Evoluční tátní aneb O původu rodů*, Praha 2015, s. 340–344; A. MARKOŠ, *Znaky a významy v evoluci*, s. 15–18.

37 Nebo bychom měli živé přírodě připsat rovněž jistý druh spirituality? Prostor (imanentně se vyvíjejícího) ducha je cassirerovsky řečeno (avšak rozšířeno i na ne-lidské světy) to pole, v němž se mohou vyjevovat významy – ERNST CASSIRER, *Filosofie symbolických forem*, Praha 1996, díl 1, s. 15–59, díl 2, s. 268–297.



znamy znaků, je ve své ostrosti značným pracovním zjednodušením. Šlo by zajisté třeba rovněž říci, že transcendentní vědomí (prostor ducha) je nějak spjato s lidským jazykem. Ten je fenotypickým projevem druhu *Homo sapiens*. Překrývalo by se to ostatně s tím, čemu Markoš připisuje podstatnou roli při odlišení lidského od ne-lidského, totiž se vznikem a existencí „přirozeného jazyka“. Ten „umožňuje nebývalé rozšíření možností umweltu“, zejména „umweltu narativního, virtuálního a transcendentního (božského umweltu)“. Jazyk by Markoš však neměl za principiálně zcela odlišný od jiných znakových systémů. Závěrem jednoho ze svých textů totiž říká, „že vše živé je sémiotické povahy, a lidské ještě o chlup víc“.<sup>38</sup>

Stále zde ale zůstává potřeba hledat způsob, jak vysvětlit tuto nápadně větší mnohoznačnost či větší interpretační otevřenost znaků a nápadně menší stabilitu či větší měkkost narativně vzniklých útvarů v lidském světě oproti světům všech ostatních bytostí. Vyšší stupeň polysémičnosti a větší interpretační otevřenost (pokud je ale jen neklademe jako hypotézy, to vlastně s jistotou nevíme) lidského světa (umweltu) oproti světům (umweltům) jiných organismů může být důvodem, proč část teoretiků dějepisectví (příkladem je Ankersmit) má za to, že historické narativní interpretace nemají svůj (nesporný, přesný, ba podle některých vlastně žádný) ontický protějšek, zatímco biologové by o ontickém protějšku svých evolučně-teoretických vyprávění (dějin života) nepochybovali. V těchto souvislostech viděno není bez zajímavosti porovnat Markošovy postupy s některými prvky Ricoeurovy narativistické teorie.

Paul Ricoeur odmítá, že by bylo možné „historii přírody“ v pravém slova smyslu vyprávět. V tom by se nápadně odlišoval jak od Markoše, tak od řady jiných biologů, kteří mají za to, že, jak je rovněž již uvedeno výše, Darwinova evoluční teorie není „teorií“ v pravém či užším, řekněme popperovském slova smyslu (tj. není nesporně v celém svém rozsahu empiricky testovatelnou, falzifikovatelnou teorií). Proto ji považují za historii, dějiny života, které v sobě nutně nesou také narativní komponenty. V tomto bodě je nutné dát za pravdu biologům a ne Ricoeurovi. Přece však Ricoeurova argumentace v této věci zasluhuje pozornost, mimo jiné již proto, že souvisí s tím, že Ricoeur není, na rozdíl od Ankersmita,

38 A. MARKOŠ, *Znaky a významy v evoluci*, s. 51, 78, 89. „Jako biolog se cítím poněkud podveden tím, že my biologové jsme rezignovali na evoluci člověka v posledních, řekněme, 40 000 letech, na dobu, kdy se toho v evoluci našeho vlastního druhu událo nejvíce. Zrod spirituality, kultury a náboženství pojednáván v biologii není vůbec. [...] Podávám (...) návrh jak evoluci člověka za posledních zhruba 30 000–40 000, a zejména posledních 2 000–3 000 let včlenit do kontextu evoluce biosféry, a to tak, že budu nahlížet na veškerý život jako na produkt *kulturní* evoluce.“ (s. 7–8).

tak skeptický vůči existenci nějakého ontického protějšku historikových narativních interpretací.

Ricoeur kritizuje „vzájemné vklínění pojmů změny (či evoluce) a dějin“. Kritériem pro rozlišení „evolučních změn“ na jedné a „dějin“ na druhé straně je „kritérium narativní, jež se samo řídí kritériem *praxis*, poněvadž vpsled je každé vyprávění *mimésis* jednání“. Pro vysvětlení, proč „historie přírody“ není „dějinami“, dodává: „Pojem ‚svědectví‘ věcí, o němž“ bylo pojednáváno „v souvislosti s velkou diskusí, kterou podnítl výklad zkamenělin, nesmí v tomto ohledu vést k iluzím. Analogie mezi svědectvím lidí o minulých událostech a ‚svědectvím‘ stop geologické minulosti nepřekračuje modus důkazu, totiž logického závěru formou zpětné předpovědi.“<sup>39</sup> Toto stanovisko souvisí se základní výkladovou linií Ricoeurova narativismu, v níž je vyprávění se svými zápletkami mimetickým prostředkem, jak zakoušet a zobrazovat průběh času a (lidské) jednání. Argumentace je posilována odkazem na Collingwoodovo rozlišování „vnější“ a „vnitřní“, tj. niterné, myšlenkové stránky jednotlivých dějinných událostí. Poznání vnitřní stránky události je „aktem nového promyšlení toho, co bylo poprvé myšleno: pouze historik, a nikoli fyzik či biolog, se dokáže ‚myslet (*to think himself into*) do tohoto jednání, rozpoznat myšlenku jeho původce“, říká Ricoeur a cituje při tom Collingwooda. S vnitřní, myšlenkovou stránkou události souvisí rozdíl mezi „časem bez přítomnosti a časem s přítomností“. Prvý je časem přírody, časem pojednatelným způsobem, navazujícím na Aristotelovo pojetí času coby vůči dějům neutrální veličiny, kterou lze měřit pohybem. O tomto času přírody Ricoeur říká kupříkladu i to, že „v přírodě je minulost oddělena od přítomnosti“. A návazně cituje z Collingwooda, že „minulost v přírodním procesu je minulost překonaná a mrtvá“. Patrně jde o další Ricoeurovo tvrzení, s nímž by evoluční biologové jen těžko mohli souhlasit. „Čas s přítomností“ je v Ricoeurově pojetí časem lidským či psychologickým, neoddělitelným od způsobů jeho prožívání. Jeho koncepce vycházejí od Augustinova pojetí času jako rozpětí duše. V této koncepci času je „přítomnost“ odlišná od „okamžiku“, od „bodového, *ted*“.<sup>40</sup> „Přítomnost“ je kategorií související s lidským zakoušením času. To je však možné jen za pomoci symbolické reprezentace zkušenosti času pomocí narativních struktur.<sup>40</sup>

Ricoeurovi jde v mnohém oponovat. Kromě toho, co bylo již řečeno výše o takřkajíc „dějepisecské“ povaze Darwinovy evoluční teorie, lze jen stručně upo-

39 P. RICOEUR, *Čas a vyprávění III*, s. 133–134.

40 Citováno z P. RICOEUR, *Čas a vyprávění III*, s. 134, 203, 205, dále srov. tamtéž výklad na s. 17–34, 201–207; TÝŽ, *Čas a vyprávění I*, s. 88–114.

zornit, že způsob, jímž pracuje Markoš s kategoriemi „paměť a zkušenost“ biologického druhu, linie, společenstva (obdoby bychom našli zčásti i u Barbieriho či Flegra), ukazuje neadekvátnost Collingwoodovy Ricoeurem sdílené představy minulosti, která je v přírodním procesu překonávána. Nemuseli bychom ani sdílet východiska biosémiotiky, abychom mohli říci, že minulost je v přírodním procesu (evoluce života) přinejmenším sedimentována či akumulována, tj. rozhodně ne oddělena od momentálního zde a nyní jednotlivých organismů. Biosémiotika by k tomu nadto dodala, že je i těmito organismy (re)interpretována. Vše zde doposavad řečené o narativitě v biologii a narativitě živého lze použít jako argument proti představě, že narativita je specifickým rysem dějepisectví a že tím, že nutně vypráví, se dějepisectví odlišuje od ostatních (vědních) disciplín.<sup>41</sup>

Ricoeur pak sám sobě v jistém smyslu odporuje. V prvním svazku *Času a vyprávění* pochvalně přejímá od Paula Veyna výklad, že také práce francouzské *histoire sérielle* lze podrobit narativistické kritice, neboť výklady proměn, jež lze vykázat v rámci určité řady jednotlivých v čase a prostoru se vyskytujících variant studovaného jevu, mají strukturu „kvazi-zápletek“. S tím ale není zcela v souladu, říká-li ve třetím svazku, že „historii přírody“ nelze v pravém slova smyslu vyprávět jako dějiny. *Histoire sérielle* totiž přece pracuje s pramennými stopami podobně jako geologie či paleontologie, tj. nikoli jako se „svědky“, nýbrž jako s „indikátory“, jak by řekl Zdeněk Vašíček. Postupy, jimiž *histoire sérielle* vnáší výklad do řady sledovaných pramenných stop, jsou v základním obrysu stejné jako postupy, kterými vnáší výklad geologie či biologie do stop fosilního záznamu.<sup>42</sup> Takže lze Ricoeurovi namítnout: buď je možné jako dějiny vyprávět i „historii přírody“, nebo *histoire sérielle* nelze plně podrobit narativistickému výkladu. Ani s uplatnitelností kritéria jednání (vyprávět lze to, co bylo jednání) to není tak jednoznačné. Hranici mezi „chováním“ (*behavior*, které studují nejen humanitní vědy, ale i biologie) a „jednáním“ lze sice teoreticky přesně definovat („chování“ se stává jednáním, pokud s ním jednající spojuje nějaký „subjektivně míněný smysl“ – Max Weber). Avšak tuto definici je jen těžko badatelsky možné uplatnit jinak

41 Podrobněji argumentuji v J. HORSKÝ, *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním*, s. 75–78, 224–230; TÝŽ, *Teorie a narace*, s. 170–176.

42 P. RICOEUR, *Čas a vyprávění I.*, s. 244–247; R. CHARTIER, *L'histoire ou le récit véridique*, s. 119–125, 130–132; FRANCOIS FURET, *La quantitatif en histoire*, in: *Faire de l'histoire I. Nouveaux problemes*, (edd.) Jacques Le Goff, Pierre Nora, Paris 1974, s. 69–93; Z. VAŠÍČEK, *Archeologie, historie, minulost*, s. 50. Podrobněji argumentuji v J. HORSKÝ, *Teorie a narace*, s. 107–109. Problematiky se týká i diskuse o povaze „stop“ v dějepisectví vůbec – srov. VÁCLAV SMYČKA, *Stopy, Dějiny – teorie – kritika* 11/2014, s. 212–230.

než jako ideálně-typickou konstrukci. To, že za určitou událostí stojí aktérská jednání, a to, že byla vedena právě určitou povahou aktérské intencionality, nikdy s jistotou nevíme, nýbrž to jen předpokládáme a co do obsahu intence aktéra jen ideálně-typicky konstruujeme. To platí i o Collingwoodově vnitřní stránce události a možnosti jejího znovupromyšlení.<sup>43</sup> Vyprávíme-li něco jako jednání, nemůžeme si tudíž být jisti tím, že to ve skutečnosti jednáním bylo, nýbrž jen tím, že to jako jednání vyprávět chceme. Tím však není řečeno, že by problematika lidské niternosti a vědomé změny nebyla důležitá.

Avšak u Ricoeura nacházíme také některé analogie s Markošovým narativismem, které by nebylo možné shledat u Ankersmita. Předně, byť si nemůžeme být jisti, zda to, co uvádíme narativně do souladu, opravdu v socio-kulturní skutečnosti bylo jednáním, přece lze říci, že Ricoeur v principu uvažuje o ontických protějšcích narací. Jsou jimi právě „jednání“ a symbolická reprezentace času, která se odehrává v rovině, Ricoeurem označované jako „mimésis I“. To má svoji paralelu ve vztahu narativity biologů a narativity živého v Markošově pojetí. S tím souvisí také to, že Ricoeur uvažuje o povaze vztahu metafor ke skutečnosti. Metafora jistě nemá přesně ohraničené ontické protějšky. Kdyby je měly, nebyly by metaforami. Ale to neznamená, že nemají ontické protějšky žádné. Kdyby je neměly, nemohly by jako metafora působit (slova či obecně znaky mohou mít metaforické významy přece právě proto, že poukazují k určité oblasti lidské zkušenosti, jež právě „je jako...“). Ricoeur tak kupříkladu uvažuje o referenčním rozsahu metafor (na rozdíl od Ankersmita) či o jejich ontologických funkcích. To je blízké způsobu, jímž o funkci metafor pojednává Markoš. Je dobré to mít na paměti, neboť někteří radikální narativističtí a lingvističtí kritikové dějepisectví často vystupují tak, jako kdyby to, že se o něčem prokáže, že je to jen metafora, jako kdyby se tím ihned dokázalo, že z hlediska poznání či porozumění dějinám je to ničím. Konečně je zde i obdoba mezi Markošovými „společenskými“, o kterých lze vyprávět, ale která jsou zároveň také s to vyprávět svůj příběh, a Ricoeurovým pojmem „kvazi-postavy“. Ricoeur o „kvazi-postavách“ (civilizace, kultury, národy, církve, sociální skupiny, kolektivní aktéři obecně) říká, že jimi je „cokoliv, co je ve vyprávění prezentováno jako gramatický podmět vybavený predikátem jednat“. Toto naratologické vymezení kvazi-postavy však doplňuje ještě vymezením sociálně-ontologickým, které přijímá od Maurice Mandelbauma, z jeho „teorie sociálních fenoménů“. Jejich definice sice nepřímou odkazují k (na nich

43 M. WEBER, *Metodologie, sociologie a politika*, s. 136–158. Podrobněji argumentují v J. HORSKÝ, *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním*, s. 206–220, 236–243.

se podílejí) jedincům, avšak tyto fenomény mají zároveň územní uspořádání, instituční struktury a časovou kontinuitu.<sup>44</sup> O těchto kvazi-postavách jde vyprávět stejně jako o jednajících jedincích.

Narativní historické interpretace a metaforické reprezentace v nich (ve smyslu, v němž o nich mluví Ankersmit) nemají přesné ontické protějšky. Avšak jak Ricoeurovo pojetí vyprávění a metafor, tak jejich pojetí Markošovo by mělo dějepiscům a teoretikům historické vědy bránit, aby z toho ihned vyvodili, že takové protějšky nemají žádné. Jejich obrysy jsou zajisté mnohdy nezřetelné či těkavé a vztah k nim je nestabilní, přece však je nějak kontrolovatelný. Je-li analogie mezi dějepisecými a biologickými naracemi o vývojových procesech, nabízí se otázka, zda to znamená, že tyto procesy jsou analogické i v ontologickém smyslu.

## Biologická a kulturní evoluce

Můžeme rozlišit různá pojednání vzájemného poměru druhů a kultur a vzájemného vztahu biologické (genetické) a kulturní evoluce. Ryze pracovní lze mluvit o pojetí, které „druhy“ a „kultury“, resp. jejich evoluci, pojímá až jako svým způsobem (alespoň v určitých vrstvách jejich existence) homologická a co do schopnosti sémioze soupodstatná společenstva (Anton Markoš). Dále můžeme uvést pojetí, která chápou biologické druhy a kultury, popřípadě jazyky, jako analogické kupříkladu co do přechodu plastické fáze jejich evoluce do fáze elastické a naopak. Tento „průběh“ vývoje druhů (a jeho fáze) je chápán jako „izomorfni s evolucí kultur a kulturních fenoménů“ (Jaroslav Flegr, Anton Markoš). Třetí pojetí spočívá v teorii koevoluce genů a kultury. Kulturu chápe jako evolučně vzniklý a následně s geny koevolující adaptivní systém, který může nabývat i maladaptivních (tj. proti biologické *fitness* působících) podob (například Peter J. Richerson, Robert Boyd). Konečně čtvrté pojetí chápe kultury jako *pouhý epifenomen* biologického (genetického) vývoje. Je kupříkladu vázáno na tradici evoluční psychologie (například „teorie velké chyby“). Literaturou, z níž zde vycházím, je

44 P. RICOEUR, *Čas a vyprávění I.*, o „mimésis I“ s. 90–104, o kvazi-postavě s. 275–277. O metaforách srov. TÝŽ, *Čas a vyprávění III.*, s. 219–222, Ne každá Ankersmitova „narativní substance“ by mohla být Ricoeurovou „kvazi-postavou“, „Cenová revoluce“, „studená válka“ či „mikroevoluce druhů“ by sice splňovaly naratologickou podmínku (věty typu: „Cenová revoluce se rozšířila...“; „studená válka pohltila...“; „mikroevoluce urychleně pokročila...“), ne však podmínku sociálně-ontologickou. To by odpovídalo Markošově „společenstvům“.

vesměs kritizováno.<sup>45</sup> Toto, ať již faktická či „jen“ analyticko-explikativní konfigurace druhů a kultur v jejich vývojové dynamice umožňuje klást celou řadu badatelských otázek. Většinu z nich ponechám na jiné studie. Učiním jen následující stručnou poznámku.

„Jakýkoli systém s pamětí,“ říká Jaroslav Flegr, „tedy systém, jehož chování je ovlivněno nejen tím, co se s ním děje nyní, ale i tím, co se s ním dělo v minulosti, může podléhat nějaké formě evoluce.“ Teorie evolvujících systémů není, rozumí se snad samo sebou, výsadou biologie. Proti přírodovědným klasikům typu Charlese Darwina lze postavit sociologické klasiky, jak je kupříkladu Niklas Luhmann. Jsou různá pojetí a modely. Příkladně se zde toho, že „vývoj“ lze vymezit jako nárůst složitosti či diferenciací (systému, organismu), a to buď epigenetický (konvergentní, sbíhavý), nebo evoluční (divergentní, rozbíhavý) nárůst složitosti. Charles Darwin chápal evoluci, jak ukazuje Emanuel Rádl, vlastně jen jako změnu, která nemusí znamenat nutně růst složitosti (v biologickém slova smyslu: pokrok), aniž by tím byl pokrok vyloučen. Toto širší vymezení je blízké způsobu, jímž se evoluce definuje někdy v historických vědách. V nich pojednává Annette Wittkau-Horgby evoluci jako nezvratnou, stupňovitou, pozvolnou proměnu v čase, přičemž je pro pojem evoluce významný právě tak aspekt kontinuity jako změny. Pro posuzování analogií vývoje druhů a kultur je dobré odlišit darwinovské pojetí evoluce, v němž se změny šíří jen vertikálně, (tj. dědičně, až v následujících generacích), a lamarckovské, v němž se změny šíří nejen vertikálně, ale také horizontálně.<sup>46</sup> Pokud bychom chápali Vašíčkovo upozornění na nárůst role synchronních vztahů oproti roli diachronních nejen v noetickém, ale i v ontickém smyslu (v rovině socio-kulturní skutečnosti), mohl by to být argument právě ve prospěch tvrzení, že kulturní a sociální jevy se vyvíjejí lamarckovským způsobem (tj. šíří se se stejnou dynamikou v čase i v prostoru).<sup>47</sup>

45 M. BARBIERI, *Organické kódy*, s. 189–190; JAROSLAV FLEGR, *Zamrzlá evoluce, aneb. Je to jinak pane Darwin*, Praha 2006; TÝŽ, *Evoluční tání*; A. MARKOŠ, *Narativita v biologii a narativita živého*, s. 106–107; P. J. RICHERSON, R. BOYD, *V genech není všechno*, s. 149n., 275n.; MARCO STELLA, JAN HAVLÍČEK, *Je lidská evoluce uzavřenou záležitostí? Vztah biologické a kulturní evoluce z hlediska evoluční antropologie*, in: *Evolventi anthropologicae. Vývoj v antropologických perspektivách*, (edd.) Lenka Hanovská, Jan Horský, Linda Hroníková, Praha 2012, s. 29–53, zejména s. 36–38.

46 J. FLEGR, *Evoluční tání*, s. 340–341; JIŘÍ ŠUBRT, *Individualismus a holismus v sociologii. Jak překonat teoretické dilema?*, Praha 2015, s. 69–71; E. RÁDL, *Dějiny biologických teorií novověku*, díl 2, s. 200–203; ANNETTE WITTKAU-HORGBY, *Evolution*, in: *Lexikon Geschichtswissenschaft*. Hundert Grundbegriffe, (ed.) Stefan Jordan, Stuttgart 2002, s. 88–90.

47 Z. VAŠÍČEK, *Archeologie, historie, minulost*, s. 132.

Evolutione není zákonitý proces s determinovaným výsledkem. To je zapotřebí zdůraznit, neboť někteří humanitně-vědění badatelé na kategorii „evoluce“ nahlížejí poměrně nevráživě. To je ale dáno právě tím, že uvedenou definici „evoluce“ zaměňují s tím, co Popper kritizuje – oprávněně, dodal bych – jako „historicismus“, či s „modelem unilineárního vývoje“, jenž je, jak ukazuje Dušan Lužný,<sup>48</sup> z hlediska dnešní socio-kulturní antropologie rovněž důvodně odmítán. Evolutione je naopak otevřená a zahrnuje mnohočetná rozrůžňující větvení. Je ale otázkou, nakolik tuto otevřenost budeme chápat spíše jako (s prominutím – mechanickou) nahodilost, nebo jako sémiotický kreativní konstruktivismus. V této souvislosti je zajímavé porovnat Flegrovo stanovisko s Markošovým. „U řady typů systémů má prvek náhody zcela zásadní význam a je to právě náhoda, která určuje, do jakého z mnoha možných stavů systém nakonec dospěje,“ říká Flegr. Oproti tomu lze postavit, co říká Markoš: „Historie i evoluce jsou plny interpretačního kroužení a významy přiřkládané dynamickým předmětům mohou být v různých prostředích a dobách značně protichůdné, protože se posunulo rozumění.“<sup>49</sup> Oba se přitom shodují v teorii zamrzlé evolutione, v níž se mohou vyskytovat jak její plastické, tak elastické fáze mikroevolucí jednotlivých druhů. Oba toto střídání fází přenášejí z výkladu vývoje života do výkladů vývoje kultury.<sup>50</sup>

48 DUŠAN LUŽNÝ, *Antropologie náboženství*, s. 98.

49 J. FLEGR, *Evoluční táni*, s. 34; A. MARKOŠ, *Znaky a významy v evoluci*, s. 49.

50 Jaroslav Flegr formuloval teorii zamrzlé evolutione, která předpokládá, že naprostá většina pohlavně se rozmnožujících druhů ve své evoluci přechází z plastické fáze vývoje do fáze elastické. S touto teorií pracuje i Anton Markoš. Druhy, které této teorii vyhovují, se ve své evoluci chovají „jako kus pružné gumy“. Na selekční tlaky prostředí (přírozený a pohlavní výběr) odpovídají zpočátku velmi rychle, „neboť mají už od začátku od každého genu mnoho alel“, tj. variant daného genu. Daná populace reaguje podobně jako nepohlavně se rozmnožující druhy. Variabilita alel (vysoká míra genetického polymorfismu) jim umožňuje jak to, že dochází k rychlé reakci a k procesu speciace (utváření, vzniku nového druhu), tak ale i to, že frekvenčně (co do zastoupení alel) závislá odpověď na určitý tlak v populaci časem mizí, „až v určitý okamžik na daný selekční tlak přestane druh odpovídat úplně“. Plasticity v jednotlivých znacích tak časem ubývá a „po krátkém období evoluční plasticity přichází nový druh do evolučně elastického stavu. V něm již na změny prostředí dokáže odpovídat rychleji, ale jen po přechodnou dobu a jen do malé míry.“ V rámci mikroevoluce (tj. vývoje určitého druhu) většiny pohlavně se rozmnožujících druhů dochází k tomu, že „alely podléhající takovéto frekvenčně závislé selekci se nemohou ve velké populaci nikdy zcela fixovat, ale nemohou z ní být ani zcela odstraněny. Po obnovení původních podmínek se však samovolně vrací k původnímu rovnovážnému zastoupení. V přírodních populacích jednotlivých druhů se proto trvale udržuje výrazný genetický polymorfismus.“ Příslušný druh však může za podmínek nových selekčních tlaků být z elastické stability vychýlen a přejít opět do plastického stadia vývoje. Srov. J. FLEGR, *Evoluční táni*, s. 22–26, 30–36; A. MARKOŠ, *Narativita v biologii a narativita živočehů*, s. 106–107.

To, jak Anton Markoš klade na roveň co do interpretativity a sémioze „evoluci“ a „historii“, by patrně nebylo pro mnohé historiky plně přijatelné. Pro ryze pracovní porovnání můžeme jako příklad jiného zacházení s těmito kategoriemi uvést výklad Zdeňka Vašíčka. Rozdíl mezi nimi je ale do určité míry terminologický (související mimo jiné s mnohoznačností termínů „historie“/„dějiny“), obsahově by se od sebe nelišili natolik, jak se může zdát z prvního letného čtení. Vašíček si klade otázku, „jaký je poměr změn biologické evoluce člověka, změn kulturně-evolučních a změn historických“. Kritériem pro odlišení pro Vašíčka je (aktérská) vědomost, reflektovanost a popřípadě i regulovanost „historických“ změn. „Historie střídající evoluci je dána vědomím a regulací změn.“ Oproti tomu nereflertované změny spadají pro Vašíčka pod pojem „evoluce“, zdá se pak, že jak evoluce biologické, tak kulturní. „Podobně jako biologická stránka člověka vyvíjí se neuvědomované vlastnosti a změny spíše evolučně než historicky, můžeme dokonce říci, že člověk jakýmsi způsobem přirozený výběr na svou činnost přenáší.“ Mezi biologickou a kulturní evolucí by byl pro Vašíčka, zdá se, rozdíl dán „učením“. V souvislosti s otázkou vzniku gotického umění tak kupříkladu říká: „Protože se jedná o procesy nereflertované, můžeme o nich pojednávat spíše jako o evoluci srovnatelné s biologickou, než je srovnávat s kulturou a historií, jež jsou založeny na procesu učení.“<sup>51</sup> Vašíčkovu odlišení „evoluce“ a „historie“ je tak blízké svrchu uvedenému, od Collingwooda přebíranému Ricoeurovu odlišování „evoluce“ a „dějin“.

Vědomost a uvědomovaná regulovanost změn – a bylo by vhodné dodat upřesňující: některých změn – je to, co ve Vašíčkově koncepci vyzvedává člověka z roviny biologické evoluce a patrně i evoluce kulturní. V tomto smyslu říká Vašíček, že „rodí se homo historicus“.<sup>52</sup> Jde o změnu, která je obdobou Markošova vzniku lidského umweltu. Přece však by v Markošově evoluční perspektivě nebylo patrně odlišení lidského od ne-lidského tak výrazným vývojovým rozvětvením, jakým je u Vašíčka oddělení „historie“ od „evoluce“. Vašíčkův *homo historicus* evokuje možnost odkazu k Cassirerovu pojmu *animal symbolicus* – pojetí člověka jako živočicha, který se způsobilostí symbolické reprezentace vyvýšil z živočišné říše. Biosémiotika však tuto Cassirerovu charakteristiku nyní upřesňuje tak, že člověk se z živočišné říše nevydělal prostou schopností symbolizace, nýbrž způso-

51 Z. VAŠÍČEK, *Archeologie, historie, minulost*, citováno ze s. 123, 130, 133. Uvedme ještě jeden dokreslující citát z Vašíčka (s. 122): „Díky pomalému vývoji to zejména v pravěku není diachronie jednotlivých historických událostí, ale spíše diachronie evoluce, tj. změn již předaných, fixovaných a v podstatě nezvratných.“

52 Z. VAŠÍČEK, *Archeologie, historie, minulost*, s. 134.



bilostí reflektovat tuto schopnost.<sup>53</sup> To je však již dost blízké Vašíčkovu způsobu odlišování evoluce a historie.

## Závěrem

Dušan Lužný říká: „Ideologizace konstruktivismu a interpretativismu a sílící politická korektnost vedly k tomu, že jakmile někdo začlenil biologickou rovinu do vysvětlování sociálního světa a světa kultury, vystavoval se vážnému nebezpečí osočení z rasismu a šovinismu.“<sup>54</sup> Souhlasil bych takřka doslova, snad jen s výhradou, že by bylo dobré odlišovat „politickou korektnost“, která v uplynulém více než půl století byla vskutku produktivním nástrojem denacifikace evropského prostoru či prosazování genderové rovnosti ve společnosti, od jakési křečovitě, strojené, dnes některými médii či institucemi provozované „politické pseudo-korektnosti“, jež má neblahý důsledek, že, byť nechtěně, avšak přece, napomáhá diskreditovat právě i principy původní, skutečné korektnosti a humanity (to ale nechme k posouzení jiným v jiných studiích). Podstatné je to, že i s odkazem na Lužného můžeme říci, že pokud se historik či socio-kulturní antropolog začne zajímat o evoluční či sémiotické teorie biologů, nedopouští se nijaké oborové zrady či ideologické nepravosti – právě naopak. Kupříkladu se při tom dozví, že kulturní konstrukty a sprádání příběhů mohou – takříkajíc – „somatizovat“. To by mohlo být podnětem pro zastánce radikálního kulturního konstruktivismu (tvrzení typu: „tělesnost je jen efekt textu, efekt diskurzu“), aby zkusili znovu promýšlet, co znamená, že něco je (jen) kulturním konstruktem. (Znamená to, že to nemá nijakou mimotextovou, nijakou nesémiotickou zakotvenost?). Biologický narativismus nás může také pobídnout, abychom znovu kriticky promysleli, jak je to s ontickými protějšky historických narací a metafor v nich obsažených. Léto roku 2016 nástupem jakéhosi – s odpuštěním – populistického obhroublého hulvátství dokonce i do anglosaského politického prostoru ukazuje, jak funkční (tj. ovlivňující jednání lidí) mohou být narativy, které jsou – mírně řečeno – nepravdivé. Tato zkušenost by měla vést i radikální stoupence plné ekvivalence a arbitrárnosti historických narativů k tomu, aby uvážili, zda by přece jen nešlo odlišit ty „falešné“ od těch „adekvátnějších“. K tomu by se mohlo hodit právě i promýšlení vztahu narativů k obsahům lidské zkušenosti a ke svým skrytým, těkavým, těžko dostupným ontickým protějškům.

53 J. DEELY, *Sémioze přesahuje vnímání*, s. 44–51.

54 D. LUŽNÝ, *Antropologie náboženství*, s. 105.

Dnes jsme v situaci, kdy obory jako například biosémiotika vybízejí humanitní vědy k diskusi. Domnívám se, že v ní máme, pokud budeme přírodovědné texty pozorně číst, co nabídnout. Zároveň se i můžeme mnohému přiučit a mnohým inspirovat.