

HOMO HISTORICUS COBY PLASTICKÝ, NEBO ELASTICKÝ AUTODOMESTIKANT?

Několik poznámek na okraj analogií mezi biologickou a kulturní evolucí

Jan Horský

Fakulta humanitních studií UK Praha

***Homo historicus* as a Plastic or Elastic Self-Domesticated Species? Several Notes on the Analogy between Biological and Cultural Evolution**

Abstract: Biosemiotics (Barbieri, Markoš) is used in the discussions of analogies between biological species and (human) cultures. The theory of “frozen evolution” contends that biological species behave the same in their elastic stage of development as cultures do in their development (Flegr). In biosemiotics, the narrative is attributed to life itself at all of its developmental stages (Markoš). This all gives clear ground for the humanities and social sciences, especially for the historical sciences, to enter discussions with biology and to apply their discoveries with regards to the character of cultural development (here, culture is understood as a semiotic system). Primarily, it is necessary to differentiate between the interpretative analogies of species and cultures (which only have a noetic and methodological function) and ontic analogies (which have a real congruence with the dynamic structures of “species” and “cultures”). Historical sciences enter this discussion using methods that are more open to interpretation and are semiotically more volatile (polysemic) than those of biology. The humanities prove to offer an interpretation of the gradual growth of the ability to control aggression, which rivals the interpretations of evolutionary anthropology and biology. Thus, the need to rethink in more detail what the comparable counterpart to biological species is arises, especially if we wish to describe the elastic phase of its development using an analogy to the development of human cultures (the following pair seems to come to mind: higher taxons – culture; in comparison to this first pair, there

is also one that is one level lower, yet rather allows for comparison: species – selected configurations of cultural contents, cultural variants). It also shows the need to analytically differentiate culture from human behaviour/actions influenced by culture so that it could truly be a comparison of the elasticity of a species and the elasticity inside a certain circle of cultural contents (variants). At those places where biosemiotics takes interest in the origins of human reflexive spirituality and of the experience of transcendence in the last several millennia (Markoš), it can productively cross paths with the civilisationist theory of “axial transformation” (Arnason). However, there is always the issue of how to scientifically connect external signs with the internal experiences of the studied actors. The relationship between external “behavior” (behavior, pratiques, Verhalten) and inner “mental representations” is always discussable from the perspective of science only when using a certain degree of hypothesis. In constructing this image, it shall always be affected by certain meta-physical, meta-biological, or meta-historical assumptions, stemming from, for example, the philosophical analysis of spirituality, transcendental consciousness, or phenomena.

Keywords: *culture and nature; evolution; cultural evolution; evolutionary biology; biosemiotics; cultural/social anthropology*

Nedávno vyšlo v českém prostředí několik prací evolučních biologů, které se mimo jiné tak či onak odvolávají na analogie mezi vývojem biologických druhů a lidských kultur nebo se z biologické pozice vyslovují ke (kulturní) evoluci člověka. Tam, kde tyto studie hledají analogie biologického a kulturního vývoje (Flegr 2006, 2015; Markoš 2012, 2015c), kde přenášejí do oblasti živé přírody sémiotické a interpretativní procesy (Markoš 2003; Barbieri 2006; Markoš 2010, 2015b) či narativitu (Markoš 2012, 2015a, 2015b) či kde uvažují koevoluci genů a kultury (Richerson – Boyd 2012) ve spojitosti s pokračující biologickou evolucí člověka (Stella – Havlíček 2012), tam všude vytvářejí styčné body pro diskuze s humanitními vědami, zejména se sociokulturní antropologií či s historickými vědami. Tyto diskuze mohou navázat na dosavadní vývoj tzv. *obecné* či *integrální antropologie* (Nešpor 2014) a přispět k posílení argumentů ve prospěch její potřeby (Cichá 2014b). Obecná či integrální antropologie je někdy spojována se způsobilostí „nahlížet na člověka vpravdě holisticky“ (Cichá 2014a: 13). To je snad srozumitelné jako základní obecný badatelský program, s tím však, že – jak

nutno dodat – „holistická věda“ je protimluv, neboť každá věda již povahou své metody musí být selektivní, tedy nikoli „celostná“. Pokud se však holistickým programem míní nutnost v rámci studia člověka účinně (tj. interpretativně či synteticky, nikoli jen aditivně) propojovat postupy a zjištění různých vědních přístupů, pak a potud je jej možno na půdě vědy uskutečňovat.

Jedním z pro obecnou antropologii konstitutivních propojení je právě snaha hledat průniky přírodovědných a humanitněvědných postupů či empirických a interpretativních metod. Ukáže se při tom třeba, že historickovědně popsané vývojové ustanovení nové kvality, kterou kupříkladu Zdeněk Vašíček označuje jako *homo historicus*, má svůj protějšek v biologickoantropologické koncepci člověka jako autodomestikanta, který v jistém dějinném momentu začíná svoji autoselektci reflektovaně regulovat (jak zde bude podrobněji zmíněno).

V rámci humanitních věd je na přírodovědné disciplíny, jež pojednávají o člověku, často nahlíženo dost nevraživě s podezřením, že jsou nebezpečným zdrojem možné naturalizace badatelských postupů. Pokud jde o biologické studie, z nichž zde vycházím, nejsou takové obavy namístě, právě naopak. Biosémiotika tím, že samotným životním procesům připisuje způsobilost sémioze, interpretativity a narativity (Barbieri 2006; Markoš 2003, 2010, 2012), či tím, že hledá nové definice života, jako například *Life is artefact-making* (Barbieri 2008; Markoš 2012: 110), naopak svým způsobem *sémiotizuje* či *kulturalizuje* přírodovědné metody. Tradiční dichotomie *natura versus cultura* tím tak ztrácí svoji vyhrocenost (Komárek 2008; Horský – Stella 2014; Halibich 2014; Pokorný 2014). Pokud se biosémiotika (Barbieri, Markoš) a zčásti i teorie zamrzlé evoluce (Flegr) dovolávají *analogií* mezi vývojem druhů a (lidských) kultur (popř. jazyků), nečiní to ve snaze naturalizovat humanitní vědy, nýbrž velkou měrou proto, aby určitým mechanismům vývoje života porozuměla právě prostřednictvím analogií s vývojem kultury či jazyka. Humanitní vědy tím nejsou poučovány, nýbrž přizvány k radě. A toto pozvání, soudím, by bylo chybou oslyšet.

Nabízím proto v tomto článku z perspektivy historických věd několik úvah o možnosti tohoto přizvání využít. Půjde mi zde o určitý pojmový rozvrh a položení především metodologických otázek. Nepůjde mi naopak ani o vlastní srovnání obecného průběhu biologické evoluce druhů a evoluce kultur co do jejich vlastního obsahu (s výjimkou stručné zmínky o autodomestikační teorii a o zrodu reflexivity či spirituality), ani o empirickou studii vybraných příkladů, a konečně ani o zařazení současného biosémiotického hledání analogií biologického a kulturního vývoje do kontextu starších, poměrně bohatých diskuzí o těchto otázkách. Takové začlenění by si zajisté zasluhovalo samostatnou

studii, zde však jen odkáží na pojednání této problematiky v rámci dějin biologie (Rádl 2006: 156–205, 231–244, 310–321) a antropologie (Budil 1992: 28–81; Soukup 1996; Soukup 2004) a na příslušná místa zde níže citované literatury.

Vymezení „kultury“

Zejména na stránkách antropologického časopisu je třeba vyjasnit, s jakým pojetím kultury zde pracuji. Vzhledem k mnohosti jejích definic (Halbich 2014) je to potřebné, ale zároveň i komplikované. V návaznosti na to, co uvádím na jiných místech (Horský 2009: 98–135, 2015a: 34–40), zde jen stručně uvedu, že se přikláním k širokému pojetí kultury, některými označovanému také jako „hodnotově-racionální“ pojetí (Dressel 1996: 167–180). Kulturu tak vymezují v zásadě v geertzovském duchu jako *sémiotický systém znaků* (symbolů v Cassirerově pojetí), jenž se šíří *sociálním učením* (tj. nikoli cestou genetické informace) a (spolu)určuje lidskou *kognici* (Pokorný 2014), *chování a jednání* v nejširším smyslu (Krois 2004).

Takové pojetí by bylo v zásadních obrysech ve shodě s definicí kultury, kterou nalezneme v jedné z evolučněantropologických prací, o něž se v této stati opírám: Peter J. Richerson a Robert Boyd (2012: 17) totiž definují *kulturu* jako „soubor informací, které získává jedinec od ostatních příslušníků svého druhu prostřednictvím učení, napodobování a jiných forem sociálního přenosu, [informací – J. H.], jež jsou schopné ovlivňovat jeho jednání. *Informací* míníme jakýkoliv duševní stav, vědomý nebo nevědomý, který je získán sociálním učením a který ovlivňuje chování“. Upozorňují ještě, že pro „informaci“ budou užívat také „slova jako idea (či myšlenka), znalost, názor, hodnota, dovednost a postoj“, „abychom tuto informaci popsali, ale nemíníme tím, že taková sociálně získaná informace je vždy vědomě po ruce“. Pro srovnání můžeme uvést například v zásadě obdobnou definici historika kultury Petera Burkea: „Kultura‘ je nepřesný termín s mnoha soupeřícími definicemi. Má zní: ‚Systém sdílených významů, postojů a hodnot a symbolických forem (chování, předmětů), jimiž jsou vyjádřeny nebo ztělesněny‘. V tomto smyslu je kultura součástí celkového životního stylu, ale není s ním identická“ (Burke 2005: 15). Potud, pokud tyto koncepce považují alespoň za složku kultury určitý *sémiotický systém*, prostupují se s jejím Geertzovým pojetím. Clifford Geertz (2000: 13–62) chápe kulturu jako systém signifikantních symbolů. Kultura je veřejná, protože významy jsou veřejné. „Jako vzájemně působící systémy interpretovatelných znaků“ (symbolů) není „kultura síla, které by se daly příčinným způsobem přisoudit“ – čímž by

se Geertz, soudím, že vhodně, lišil od některých evolučních teorií kultury biologické antropologie; včetně Richersonova a Boydova pojetí – „sociální události, chování, instituce či procesy; je to *kontext*, v jehož rámci mohou být *srozumitelně* ... popisovány.“ Pro účely interpretace musíme předpokládat minimální nutnou soudržnost této kultury. Kultura je pro Geertze zároveň také mimogenetickým (geny nepřenositelným) programem kontrolujícím lidské chování.

Pojetí kultury jako sémiotického systému vytváří předpoklady pro diskuze s biosémiotikou (Markoš 2010). Ve své šíři však zároveň zavdává důvod klást upřesňující otázky. Lze se kupříkladu ptát, zda vedle genů a kultury tu jsou ještě nějaké další roviny skutečnosti, které vstupují do hry jako působící faktory, například „společnost“, demografický „systém populace“ (Horský 2015b) či „habitus“ a „civilizace“ v Eliasově smyslu (viz níže). Široké, „hodnotově-racionální“ pojetí kultury umožňuje interpretovat všechny (lidské) vztahy, tedy například i vztahy demografické, ekonomické a sociální, právě jako vztahy „kulturní“ (tj. studovat je se zřetelem ke smyslu či významu, jenž je jim aktéry díky sémiotickému systému kultury připisován). To však neznamená, že by tyto vztahy nemohly vykazovat svoji vlastní vnitřní dynamiku, která by je mohla činit dalším, tedy „negenetickým“ a „nekulturním“ faktorem lidského chování či jednání. Právě tak se jako badatelský problém ukazuje, že při pozorování a interpretaci jednotlivých behaviorálně-kognitivních fenotypických projevů ukáže, že je velmi těžké rozhodnout, kde je vlastně přesně hranice mezi jejich genetickým či kulturním založením, je-li vůbec mezi genetickými a kulturními faktory nějaká ostře oddělující hranice (viz níže např. stran autodomeštickace). Rozhodnout o těchto otázkách však není cílem tohoto článku.

Biologická a kulturní evoluce

V rámci prací, z nichž zde vycházím, můžeme rozlišit různá pojednání vzájemného poměru druhů a kultur a vzájemného vztahu biologické (genetické) a kulturní evoluce. Ryze pracovní lze mluvit (1.) o pojetí, které druhy a kultury (resp. jejich evoluci) chápe až jako svým způsobem (alespoň v určitých vrstvách jejich existence) *homologická* a co do schopnosti sémioze *soupodstatná* společenstva (Markoš 2010, 2015a, 2015b).¹ Dále (2.) můžeme uvést pojetí, která

¹ „Život“ je přitom vymezen jako „tělesný, zrozený, sémiotický systém s dějinami“ (Markoš 2015b: 38). Znak je (a) smyslově uchopitelná entita (*vehikulum*, *representamen*), zastupující (b) entitu materiální nebo ideální povahy (*signifikát*), vzhledem ke (c) společné dispozici, sdílené mluvčím i adresátem (to, co spadá do oblasti označované jako *interpretans*) (Budil 1992: 90–91; Krois 2004: 106–118);

chápu biologické druhy a kultury, popřípadě jazyky (Barbieri 2006: 189–190), 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 „izomorfní s evolucí kultur a kulturních fenoménů“ (Flegr 2006; Markoš 2012: 106–107; Flegr 2015). Třetí pojetí (3.) 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 (Richerson – Boyd 2012: 149–344). Konečně (4.) je zde pojetí kultury jako *pouhého epifenomenu* biologického (genetického) vývoje. Je kupříkladu vázáno na tradici evoluční psychologie a teze typu „teorie velké chyby“. Toto čtvrté pojetí je literaturou, z níž zde vycházím, vesměs kritizováno (Richerson – Boyd 2012: 275–279; Stella – Havlíček 2012: 36–38); tato kritika by vyhovovala i kulturněantropologickému pohledu, pro nějž by bylo evolučněpsychologické pojetí kultury příliš naturalizující (Halbich 2014).

Toto, ať již faktické, nebo „jen“ analyticko-explikativní pojetí konfigurace druhů a kultur v jejich vývojové dynamice umožňuje klást celou řadu badatelských otázek. Některé z nich jsem se pokusil představit již na jiných místech (Horský 2009: 224–235; 2015a: 33–52, 170–184; 2015b). Na následujících stránkách se chci několika poznámkami zaměřit na další vybrané otázky, týkající se vzájemného poměru biologické a kulturní evoluce člověka (je *homo sapiens zamrzlým* druhem v *elastické fázi* svého vývoje, nebo se vyvíjí kontinuálně dál, viděno zejména s ohledem na změny posledních několika tisíc let) a toho, zda vůbec a případně čím mohou humanitní obory a historické vědy vstoupit do diskuze o analogii (vývoje) druhů a kultur.

„Jakýkoli systém s pamětí“, říká Jaroslav Flegr (2015: 340–341), „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 evolujících systémů není, rozumí se snad samo sebou, výsadou biologie. Proti

„znakem“ je „*sám vztah*, svojí strukturou“ právě „*triadický*“. „Působení znaků – ‚sémioze‘ – spočívá ve vytváření právě takové triadické jednoty“ (Deely 2010: 205–206, 209). Kromě toho, že navrhuje „interpretantem uvažovat jakoukoli živou bytost“ (Markoš 2015b: 47), je v Markošově teorii důležité, že v oblasti signifikátu rozlišuje dvoji 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 (Markoš 2015b: 44–51). 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 (dočasnému) *zamrznutí evoluce* v určité linii (Markoš 2015b: 48–49, 73, 78).

přírodovědným klasikům typu Charlese Darwina lze postavit sociologické klasiky, jako je kupříkladu Niklas Luhmann (Šubrt 2015: 69–71). Existují různá pojetí a modely (Markoš 2012: 103–109). Přidržme se zde toho, že „vývoj“ lze vymezit jako *nárůst složitosti* či *diferenciace* (systému, organismu), a to buď epigenetický (konvergentní, sbíhavý), nebo evoluční (divergentní, rozbíhavý) nárůst složitosti. Charles Darwin chápal evoluci, jak kupříkladu ukazuje Emanuel Rádl, vlastně jen jako *změnu*, která nemusí znamenat nutně růst složitosti, pokrok v biologickém slova smyslu, aniž by tím byl pokrok vyloučen (Rádl 2006: 200–203; Ruse 2009). Toto širší vymezení je tím, že jako nutný definiční znak nezahrnuje nárůst složitosti, blízké způsobu, jímž se evoluce někdy definuje v historických vědách. V nich pojednává například Annette Wittkau-Horgbyová (2002: 88) evoluci jako nezvratnou, stupňovitou, pozvolnou proměnu v čase, přičemž pro pojem evoluce je významný právě tak aspekt kontinuity, jako změny. Avšak některé historizující evoluční koncepce počítají s určitou podobou nárůstu složitosti i v oblasti kulturních jevů. Příkladem může být Cassirerova představa „duchu imanentního vývoje“, v němž se odštěpují a rozrůžňují jednotlivé symbolické formy (Cassirer 1996). 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*. Lamarckovský model evoluce je aplikovatelný na vývoj kultury, Darwinův na evoluci živých organismů (Barbieri 2006: 175–202; Flegr 2015: 340–344; Markoš 2015b: 15–18).²

Evoluce života je otevřená náhodě (v tradičnějším pojetí), nebo dokonce sebeinterpretaci živého (v pojetí biosémiotiky). Zahrnuje mnohočetná rozrůžňující větvení. Darwinovo vysvětlení, říká Markoš (2015a: 26), je „historické, se vším, co k historii patří. Nepředvídatelnost, neschopnost rozpoznat, kam se bude vývoj ubírat a kdy; neopakovatelnost; schopnost rozpoznat průběh a trendy (tj. interpretovat [z badatelské pozice – J. H.]) pouze *ex post*.“³ Je však otázkou, nakolik tuto otevřenost budeme chápat spíše jako (s prominutím – mechanickou) nahodilost, nebo jako sémiotický kreativní konstruktivismus. V této

² Zdeněk Vašíček (2006: 132) upozorňuje na nárůst role synchronních vztahů oproti roli diachronních. Mínilo to ve smyslu noetickém, ale lze to uvažovat také 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).

³ Biologická evoluční teorie tak v sobě nese výraznou narativní složku (Richerson – Boyd 2012: 141–145; Markoš 2015a: 39). Vedle narativity biologů pak biosémiotici, jako je Markoš, uvažují i o narativitě (narativní interpretativitě) živého (Markoš 2012, 2015a: 20).

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 (2015: 341). Oproti tomu lze postavit, co říká Markoš (2015b: 49): „Historie i evoluce jsou plny interpretačního kroužení [probíhajícího v aktérské rovině či v rovině života samotného – J. H.] a významy přikládáné dynamickým předmětům mohou být v různých prostředích a dobách značně protichůdné – protože se posunulo rozumění.“

Pro nejednoho historika by patrně nebyl plně akceptovatelný způsob, jímž Anton Markoš ztotožňuje evoluci s historií, a to i když evolujícím společenstvím samotným připisuje interpretativní schopnosti. Pro ryze pracovní porovnání můžeme jako příklad jiného zacházení s těmito kategoriemi uvést výklad Zdeňka Vašíčka. Rozdíl mezi nimi, nutno upozornit, je ovšem do určité míry terminologický (související mj. s mnohoznačností termínů historie/dějiny; Havelka 2004: 192–195), obsahově by se jejich pojetí od sebe nelišila (viz níže) natolik, jak se může zdát z prvního letmého čtení. Vašíček (2006: 123) 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“ (Vašíček 2006: 133). Oproti tomu aktérsky nerefektované 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“ (Vašíček 2006: 130). 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 nerefektované, můžeme o nich pojednávat spíše jako o evoluci srovnatelné s biologickou, než je srovnávat s kulturou a historií, jež jsou založeny na procesu učení“ (Vašíček 2006: 130).

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*“ (Vašíček 2006: 134). Jde o změnu, kterou pomocí jiných pojmů pojednává i Markoš. *Homo historicus* je ve svém vzniku obdobou Markošova vzniku „lidského umweltu“ (viz níže). Přece však by v Markošově evoluční perspektivě nebylo patrně odlišení lidského od nelidského tak výrazným vývojovým rozvětvením, jakým je u Vašíčka oddělení

„historie“ od „evoluce“. Vašíčkův *homo historicus* evokuje možnost odkazu ke Cassirerovu pojmu *animal symbolicus* – pojetí člověka jako živočicha, který se schopností symbolické reprezentace vyvýšil z živočišné říše. Biosémiotika pak tuto Cassirerovu charakteristiku upřesňuje tak, že člověk se z živočišné říše nevydělal prostou schopností symbolizace, nýbrž způsobilostí *reflektovat* tuto svoji schopnost (Deely 2010). To je však již dost blízké Vašíčkovu způsobu odlišování evoluce a historie.

Člověk zamrzlý v elastické fázi vývoje, nebo vyvíjející se autodomestikací

Různé možnosti, jak výkladově konfigurovat biologický druh a lidskou kulturu, lze ukázat na příkladu řešení otázky, zda lidská evoluce stále pokračuje i z biologického hlediska a jaké místo v ní má altruismus, způsobilost kontrolovat agresivitu a kooperovat.

Jaroslav Flegr (2006; 2015) formuloval teorii *zamrzlé evoluce*, 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 (2012: 106–107). Druhy, které této teorii vyhovují, se ve své evoluci chovají „jako kus pružné gumy“. Na selekční tlaky prostředí (přirozený a pohlavní výběr) odpovídají zpočátku velmi rychle, „neboť mají už od začátku od každého genu mnoho alel“, tedy variant daného genu (Flegr 2015: 22). 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“ (Flegr 2015: 23). Plasticity v jednotlivých znacích tak časem ubývá a „po krátkém období evoluční plasticity přichází nový druh do evolučně elastického stavu, v němž již na změny prostředí dokáže odpovídat rychleji, ale jen po přechodnou dobu a jen do malé míry“ (ibid.: 24). 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“ (ibid.: 26). Příslušný druh však může za podmínek

nových selekčních tlaků být z elastické stability vychýlen a přejít opět do plastického stadia vývoje (ibid.: 30–36).

Tato Flegrova teorie je pro mne zajímavá ze dvou důvodů. Flegr jednak ve prospěch své teorie o elastické fázi vývoje druhu uvádí analogie s kulturním vývojem. Má za to, že biologické druhy se v elastickém stadiu chovají evolučně analogicky tomu, jak se vývojově chovají lidské kultury. K této otázce se vrátím ještě níže. Jednak je otázkou, zda je člověk, *homo sapiens*, jako biologický druh nyní ve své elastické evoluční fázi.

Nejprve však k druhé otázce. U Flegra je patrné určité napětí mezi tím, že o člověku mluví jako o „starém biologickém druhu“, který je „pravděpodobně už stovky tisíc let evolučně zamrzlý“ a nachází se v elastické fázi vývoje (Flegr 2015: 358–359), a tím, že zároveň pracuje také s teorií lidské autodomestikace (ibid.: 203–204). Teorii, že „lidé během posledních třiceti, čtyřiceti či padesáti tisíc let domestikovali sami sebe“, zastávají, s odkazem na Richarda Wranghama a další, také Marco Stella a Jan Havlíček (2012: 50–51). „Lidé jako jednotlivci i jednotlivé lidské skupiny se mezi sebou liší právě v těch znacích, které jsou typické pro domácí zvířata. Z toho můžeme vyvodit, že v posledních padesáti, ale ještě spíše posledních deseti tisíci letech na člověka působily obdobné, ne-li totožné selekční tlaky jako na jejich domácí zvířata“ (Stella – Havlíček 2012: 48). Tyto tlaky vykonával a vykonává člověk sám na sebe svojí kulturou. Značná rychlost kulturní evoluce se tak promítá i do roviny evoluce biologické. „Jisté nejpozoruhodnější jsou rychlé změny, které prodělala viditelná část našeho fenotypu – drtivá část znaků, kterými se dnes lidé liší, ... je zřejmě velmi mladá – ve světě před deseti tisíci lety si například nikdo nezpíval o ‚holce modrooké‘, žádná taková děvčata totiž neexistovala“ (Stella – Havlíček 2012: 48–49). Fenotypová variabilita je vysvětlitelná i v rámci teorie elasticity druhů. Autodomestikační teorie by tedy na prvý pohled nemusela být v napětí se stasisciletou zamrzlostí člověka jako druhu.

Avšak určitý problém, který by měl být vyjasněn, tu je: Flegr má za to, že domestikovat lze předně plastické druhy (Flegr 2015: 208–210), toto tvrzení však vede k dalším otázkám. Předně, plastické druhy představují asi jen jedno procento z pohlavně se rozmnožujících druhů (ibid.: 208). Lze se ale tázat, jak historicky vznikala sestava dnešních domácích zvířat. To to člověk zkoušel metodou pokus–omyl, až našel ty druhy, které lze domestikovat? Kdyby tomu tak bylo, měli bychom alespoň v archeologickém materiálu nalézt nějaké stopy po neúspěšných domestikačních pokusech s jinými druhy, než které jsou dnes domácími zvířaty. Šlo by snad dokonce hypoteticky na základě

pravděpodobnosti tvrdit, že těch by mělo být vždy devadesát devět na jeden úspěšný. Myslím, že archeologické nálezy nám v tomto směru neposlouží. Nebo to byla jedna z těch náhod evoluce, že si člověk k domestikaci (intuitivně) vybíral jen plastické druhy? Ve zde pojednávaných souvislostech je však důležitější jiná otázka: je-li člověk také domestikant, byť autodomestikant, neměl by pak být spíše druhem plastickým?

Potřebu odpovědět na tuto otázku ukazuje porovnání způsobu, jímž Flegr na jedné a Stella s Havlíčkem na druhé straně vysvětlují původ altruismu (etiky, neagresivity, kooperativity). „U elastických druhů“, píše Jaroslav Flegr (2015: 259), „přetrvávají i ty znaky, které jsou v momentálních podmínkách pro příslušné alely už dávno nevýhodné. Jestliže proto přispějeme na charitu nebo jinak pomůžeme neznámému člověku, můžeme si být skoro jisti, že tak nečiníme v přímém či nepřímém zájmu našich genů, ale jen proto, že to shledáváme správným. Teorie zamrzlé evoluce nám ukázala, že zamrzání druhů nás osvobodilo od diktátu genů a že tedy například skutečný altruismus existuje. Především nám však ukázala, že člověk je ve svém rozhodování bytostí svobodnou, nesvázanou diktátem genů, epigenů či biologické evoluce“ (ibid.: 117–119), zároveň však na jiném místě vysvětluje evoluční úspěch altruismu působením skupinového výběru, jenž umožňuje, aby se v populaci prosadily i znaky, které jsou pro jedince nevýhodné (z hlediska přirozeného výběru), ale jsou výhodné pro skupinu (např. právě altruismus). Stella a Havlíček se k autodomestikační teorii vyslovují mj. v návaznosti na Beljajevův pokus se stříbrnými liškami, který bere v potaz i Flegr (ibid.: 202–205). Na těchto liškách lze demonstrovat změny, které působí selekce na neagresivitu v určité populaci. „Zcela primární aspekty domestikace jsou ty kognitivně behaviorální – totiž selekce na neagresivitu a kooperativitu. Morfologické a další změny jsou až druhotným, doprovodným a v zásadě méně podstatným fenoménem“ (Stella – Havlíček 2012: 50), „podobnou selekci prodělal a prodělává i člověk“, přičemž se kritéria, podle nichž je selektováno, dají označit za „kulturní“ (ibid.: 48–51). V koncepcích, jako je kupříkladu Wranghamova, ke které se Stella s Havlíčkem přiklánějí, „kultura, byť prostřednictvím např. selekce na krotkost“ a kooperativitu ... se stala pevnou součástí lidské biologie a *vice versa*“ (Stella – Havlíček 2012: 50–51).

Pracovně tak můžeme stran vzájemného poměru biologického a kulturního rozlišit přinejmenším trojí výklad lidského altruismu (etiky, kooperace, neagresivity). Je zde (a) Flegrův výklad, jenž by si vystačil *pouze* s teorií zamrzlé evoluce a elastické fáze vývoje člověka. „Kultura“ by v něm vystupovala v noetické rovině jako možný zdroj výkladových analogií, avšak ne již takovou měrou, v ontické

rovině jako působící faktor. „Kultura“ se v této koncepci jeví jako oblast „svobody od diktátu genů“, kterou vytvořilo zamrznutí druhu *homo sapiens* v rámci jeho mikroevoluce. Dále je zde výklad (b) spoléhající na „koevoluci genů a kultury, koevoluci tak těsnou, že místy jejich hranice začínají být velmi nejasné“ (Stella – Havlíček 2012: 50). V rámci tohoto výkladu, v němž, jak se shoduje Marco Stella a Jan Havlíček například s Peterem J. Richersonem a Robertem Boydem či Michaelem Rusem, nelze zcela jasně odlišit, zda se altruismus prosazuje na úrovni biologické, či na úrovni kulturní evoluce (Ruse 1993: 160–161; Richerson – Boyd 2012: 280–344). Kultura v tomto výkladu (spolu) působí na selekci genů (nebo alel), které dostanou v dalším vývoji více prostoru (agresivní, nekooperující jedinci jsou vytlačováni mimo reprodukci). Konečně je myslitelný také (c) výklad, jenž by v duchu Markošovy biosémiotické evoluční teorie pojednal autodomestikační selekci na neagresivitu a kooperativitu jako svébytný příklad toho, jak určité společenstvo (druh *homo sapiens*) při sprádání svého příběhu interpretuje na základě paměti a zkušenosti svůj „genetický text“ (Markoš 2015a: 20). Nástrojem sebeinterpretace se přitom tomuto společenstvu stále více stává specifický, osamostatňující se sémiotický systém – „přirozený jazyk“ (či kultura) (Markoš 2015b: 76–89).

Nechci, a ani mi v celém rozsahu problematiky nepřisluší, na tomto místě o adekvátnosti uvedených možností rozhodovat. Je však zajímavé, domnívám se, zvažovat je z perspektivy humanitních a historických věd. Jen nepatrný genetický rozdíl mezi divokou a domestikovanou formou některých druhů poskytuje „přesvědčivý důkaz, jak rychle a dramaticky se organismus může změnit ve svém fenotypu, aniž by se nutně musel příliš změnit genotypicky“ (Stella – Havlíček 2012: 47). Můžeme tedy uvažovat jak *behaviorální*, tak *morfologickou fenotypickou variabilitu*, aniž bychom museli nutně rozhodovat o tom, zda je možná ještě na ryze biologických základech, nebo je již působená také kulturně, či prostě souvisí s obecnou sémiotičností života. Ryze pracovně řekněme, že tato variabilita fenotypických projevů se buď synchronně vyskytuje v určité populaci a určitém prostoru, nebo se vyskytuje diachronně v podobě určitých v populaci pro jednotlivá po sobě následující období právě převažujících fenotypů. Otázkou pak je (historická) stabilita těchto proměn.

Budeme-li se snažit přenést tuto otázku na půdu historické sociologie či kulturních dějin, nabízí se možnost porovnat svrchu uvedené evolučněbiologické koncepce kupříkladu s teoretickým myšlením Norberta Eliase. To, co popisuje Elias (2007: 290–297; Horský 2015a: 153–155; Šubrt 2015: 25–26, 76–78) jako postupnou stabilizaci habitu, která znamená růst schopnosti člověka ovládat

svoji agresivitu, byla a je navenek – řečeno biologickou terminologií – *behaviorálně-fenotypická evoluční proměna*, která se odehrála v časových dimenzích, jež, byť z hlediska biologické evoluce jsou velmi krátké („proces civilizace“, jehož projevem je právě stabilizace habitu, podle Eliase nabyt na intenzitě zejména v 16. – 18. století), by snad mohly být relevantní také z biologicko-evoluční perspektivy (viz níže). Tato změna (sociálních) chování (*Verhalten; pratiques sociales*; tj. behaviorálně-fenotypická proměna) dějinně souvisí se studem a pocitem trapnosti. To jsou „různé aspekty intenzivnějšího štěpení individuálního duševního ustrojení, které se dostávají s přibývajícím diferenciací funkcí“, se „zvyšující se diferenciací mezi pudovými funkcemi a funkcemi dozoru nad pudy, mezi ‚ono‘ a ‚já‘ nebo ‚nad-já““ (Elias 2007: 292). Korelátém postupující diferenciací mezi „ono“ a „(nad-)já“ je rostoucí stabilita habitu. Výchovný nátlak (podle Eliase prvotně zejména státní moci), který tuto diferenciací a stabilizaci působí, přechází z původně vědomé a reflektované podoby do roviny nereflektované, automatického fungování aparatury sebekontroly, tedy habitu. Vzhledem k výše uvedenému Vašíčkovu pojetí přestává vlastně být „historickým“.

Lze se následně ptát a letmo zvažovat některé hypotetické odpovědi: Má diferenciací „ono“ – „(nad-)já“ (resp. stabilizace habitu), kterou jako historici můžeme vykázat jen v podobě jejích indikátorů v podobě pramenných stop v textech a v symbolickém systému kultury, během doby svoji odezvu (*a*) na úrovni genů? Pak by byla relativně velmi stabilní, avšak z hlediska časového (jen oněch pět století) je to patrně vyloučeno. Ona proměna by měla odezvu (*b*) v rovině frekvence výskytu jednotlivých alel. V takovém případě by pro ni platily principy vývoje druhu v elastické fázi, a tudíž by až tak stabilní nebyla. Nebo má tato proměna svoji existenci pouze (*c*) v kulturní rovině. Pak by příliš stabilní nebyla, pokud bychom vycházeli z principu protikladnosti neznakové biosféry a sémiotiky; pokud bychom ale přijali sémiotickou teorii života, byla by co do své stability napojitelná na celou mikroevoluci druhu *homo sapiens*. Konečně (*d*) by ale také šlo uvažovat o tom, že, kdybychom „kulturu“ chápali v užším smyslu, mohla by rovina habitu představovat jakousi mezizónu mezi „biologičnem“ a „kulturou“ (zde definičně zúženou pouze na znakový systém). Pokud jde o varianty označené jako (*a*) a (*b*), stálo by za prozkoumání, zda oněch pět století Eliase uvažovaného civilizačního nátlaku novověkého státu (resp. novověkých institucí), jenž znamenal mj. vytlačování agresivity ze sociálního prostoru (což mohlo znamenat i pokračující autodomestikační selekci na neagresivitu a kooperativitu), mohlo mít svůj ozvuk v proměně skladby genů, resp. alel v jednotlivých

lidských populacích. V případě možnosti označené jako *(d)* by zde byla ještě nějaká další oblast, do níž by se mohly „vpisovat“ či ukládat výsledky vývoje, měkčí než rovina genů a alel, tvrdší než znakový systém kultury.⁴

Mimo jiné i v návaznosti na výše řečené se nabízí otázka, zda biologický druh a lidská kultura jsou opravdu vhodnými protějšky pro vzájemné srovnávání.

Analogie druhů a kultur

Vraťme se nejprve k otázce, zda jde o analogii pouze *výkladovou*, nebo *také ontickou*. Odpověď bude patrně záviset na tom, zda budeme poměřovat na jedné straně pojetí „kultury“ coby sémiotického (popř. i kognitivního) systému (symbolů, pojmů, idejí, hodnot, chování atd.), jenž je přenášen negeneticky, tj. sociálním učením (Krois 2004; Geertz 2000: 13–63; Richerson – Boyd 2012: 16–17; Halbich 2014: 36–43; Pokorný 2014: 72–77; Lužný 2014: 100–101), s, na straně druhé, *(a)* „druhy“ coby projevy života pojatého Markošem (2015b: 38) jako „tělesný, zrozený, sémiotický systém s dějinami“, nebo *(b)* zda budeme „druhy“ chápat tradičněji.

Markoš (2015a: 19–20, 2015c) nabízí výklad toho, jak biologická společenstva (druhy) čtou (tj. interpretují) své „genetické ‚texty‘“ na základě paměti a zkušenosti, kterou sdílejí, a způsobem přiměřeným dané době, v níž se tato interpretace odehrává. Markoš to vysvětluje analogií s tím, jak kupříkladu biblický text či text nějaké ústavy „ožívá na pozadí kultury, jazyka, zkušenosti *dané doby*“. Lze uvažovat dvě možnosti: je to buď *(a)* tak, že na dvě svébytné množiny jevů (chování živého společenstva na jedné a kupříkladu chování určité náboženské obce na druhé straně) uplatňujeme totéž výkladové schéma (mající povahu buď Weberova [Weber 1998: 7–63] „ideálního typu“, nebo

⁴ Dnes máme co do činění se sedimentovanou zakvašenou nenávistí, která mohutnými proudy (naštěstí i kromě jiných obsahů) vytéká z elektronických sociálních sítí. Bylo by zajímavé zkusit ji interpretovat jak z hlediska autodomestikací, tak z hlediska teorie Eliasovy. Ostatně, v těchto souvislostech viděno, dnes tak často vysmívaná, ba až napadaná tzv. (politická) korektnost (nemluvíme, rozumí se snad samo sebou, o křečovitě pseudokorektnosti některých institucí či médií) druhé poloviny 20. a počátků našeho století mohla mít svůj behaviorálně-disciplinační a civilizující význam. To by zajisté stálo za probádání. Eliasova civilizační teorie ostatně často bývá konfrontována s různými otázkami, jako například, zda v dějinách ubývá násilí (Loewenstein 2015: 121–131), které mohou sloužit k její falzifikaci. Problémem však je, že takovéto otázky nelze namnoze jednoznačně zodpovědět. Nápadné přibývání nenávistných projevů v elektronických médiích by patrně mohlo být rovněž jevem, jehož interpretací by bylo možné zkusit Eliasovu civilizační teorii falzifikovat.

Ankersmitovy „narativní interpretace“ či „zápletky“ [Ankersmit 2009: 7–63]). Toto schéma chápeme přitom tak, že nám sice napomáhá utřídit mnohost jevů, avšak co do své (logické, resp. literární) struktury nemá ontický protějšek. Jeho uplatnitelnost na různé oblasti skutečnosti (jeho adekvátnost vůči nim) neznamena, že by tyto oblasti skutečnosti byly opravdu obdobně, popřípadě shodně strukturovány (patrně tak by usuzoval jak Weber, tak Ankersmit). Nebo (b) to je tak, že výklad analogií je možný právě proto, že povaha studovaných (ontických, interpretačních) procesů je opravdu shodná. Markoš by se patrně klonil k této druhé možnosti (Markoš 2010; Deely 2010). Weber a Ankersmit by tak z humanitněvědní pozice (z popperovského hlediska viděno paradoxně) nabádali biosémiotiky k nominalistické obezřetnosti a ke skepsi vůči formulaci závěrů nárokujících si ontologickou platnost. Biosémiotici by naproti tomu ukazovali těm humanitním vědcům, kteří se dnes vydali cestou redukcionistického textualismu či diskursivní analýzy, že kulturu nelze redukovat pouze na souhrn jejích textů, diskursivních praktik a znaků, nýbrž že je také (netextovou, nediskursivní) kompetencí s texty a znaky (interpretativně) zacházet.⁵

Flegr (2015: 340–359) pracuje s analogií mezi druhy a kulturami, když načrtává možnosti „uplatnění teorie zamrzlé evoluce mimo biologii“. Zdá se, že pro tuto analogii nemá Flegr tak silné důvody jako Markoš. Flegr popisuje období chování druhů v elastické fázi vývoje s chováním kultur. Dává příklady, jako je vývoj volebních preferencí (nyní se často vyskytující tzv. volební pat), kdy překlápění voličských hlasů může sledovat stejnou vývojovou logiku jako variabilita frekvence alel jednotlivých genů u druhů, jež jsou v elastickém stadiu vývoje (ibid.: 352–354). Nejsm si jist, zda takový příklad analogie není příliš povrchní. Zároveň však považuji možnost porovnávat vývoj kultur a vývoj druhů v „elastické fázi“ za zajímavou a produktivní i pro humanitní vědy. Zkusme tudíž stručně zvážít naše analytické možnosti.

Je zde jednak (a) řada otázek, které lze vznést vůči biologii takřikajíc zvenčí (tj. možná i vůči ní nekvalifikovaně), z pozice humanitních či historických věd. Pro poměrování výsledků biologického a kulturněvědního bádání je zapotřebí

⁵ Smysl pro mimodiskursivní vrstvy kultury však vykazují i mnohé její humanitněvědní definice. Příkladem může být vymezení kultury, jaké podává Miloš Havelka: „Kultura není určitelná výčtem nějakých svých jednotlivých obsahů esencionální povahy, ale pouze jako realizující se *předivo* sociálních vztahů, poměrů a institucí, jehož univerzalita je neustále obnovovaná a udržovaná individuálním, skupinovým a kolektivním chováním a jednáním. Jinými slovy: ‚skutečnost‘ kultury je nejen výsledkem lidských ‚skutků‘, jimiž se vnějšímu světu uděluje (zvláštní a zároveň dílčí) smysl (*Sinngebung*) a vytváří nadindividuální řád života, ale zároveň i ochotou tento smysl a řád neustále v jednáních a rozhodováních dodržovat, potvrzovat a obnovovat“ (Havelka 2012: 568).

si klást otázku, zda jsou u jednotlivých druhů (resp. jednotlivých fenotypických znaků) „plastické“ a „elastické“ fáze jejich vývoje (jejich mikroevoluce) striktně odlišitelné procesy, které pro jednotlivá období nastupují ve své platnosti ve smyslu buď – nebo; nebo jsou pojmy „plastické“ a „elastické fáze“ vývoje pouhými, weberovsky řečeno (Weber 1998: 7–63), ideálními typy, jejichž pomocí se snažíme vystihnout určité převažující tendence v poměrně heterogenních soustavách jevů. Flegrův text (Flegr 2015: 150–151, 263–264, 306–307) je z tohoto pohledu výkladově spíše otevřený.⁶ Právě tak je otázkou, zda jde o plasticitu, respektive elasticitu druhů, nebo jen (fenotypových) znaků (ibid.: 200, 215). Ve Flegrově uvažování se plasticita/elasticita týká evoluční variability jak druhů, tak znaků.⁷ Patřila by sem i otázka pojmu (vývojové) *linie*.⁸ Má linie, tak jak s ní pracuje kupříkladu Markoš, vždy *tělesně* (vzhledem k jeho definici života) *prostředkovanou kontinuitu*, tzn. že vývoj určitého fenotypického znaku „jde“ cestou, jež je utvářena reprodukcí (rozením) propojených tělesných nositelů; nebo by mohl být přenos evolucí vytvářených znaků také *jen ryze sémiotický*, tedy svým způsobem „netělesný“, tam, kde společenstvo uplatňuje při interpretaci „genetického textu“ svoji „paměť a zkušenost“ (dále např. „strašidlo lamarckismu“, vytváření „umweltu“ společenstva) (Markoš 2012: 106–107; 2015b: 15–18, 52–59)? Platilo-li by to druhé, pak by se v sémiotické biologii k řešení nabízel stejný problém jako v dějepisectví kultury při snaze postihnout linii vývoje určitého kulturního obsahu. V rámci tzv. *histoire sérielle* (historie

⁶ Flegr na jedné straně uvažuje proměnlivost „hloubky zplastištění“ fenotypických znaků v rámci taxonů (Flegr 2015: 307), což by mohlo naznačovat, že se s pojmem „plastická fáze“, resp. „elastická fáze“ užívají spíše nominalisticky jako ideální typy (nemají přesný ontický protějšek). Na druhé straně Flegr za „reálnou“ považuje kupříkladu „událost evolučního zplastištění“ (ibid.: 264). Zde se patrně pojmy „plasticita“ a „elasticita“ užívají v realističtějším smyslu než jen jako nominalistické ideální typy. Zároveň by však bylo dobré i posoudit, zda se o oně evoluční události uvažuje – využijeme-li německé terminologie – spíše jako o *Begebenheit* (tj. to, co se událo, seskupilo; záměrně užívám pasivum), nebo spíše jako o *Ereignis* (tj. události, ve kterou se změni *Begebenheit* tehdy, když ji smysluplně včleníme mezi nějaké „před“ a „po“; Koselleck 2000: 145). To nás však odklikov vrací k výše uvedené otázce, totiž zda způsoblost (u)stanovovat „události“ (smysluplnou *Ereignis*) přiznáme jen biologům, vyprávějším historiím života, nebo – s Markošem – i narativitě života samotného.

⁷ Flegr (2015: 302–303) uvažuje v makroevoluci vedle „zamrzání druhů“, tj. jejich přechodu z plastické do elastické fáze vývoje, také pomalé a postupné „zamrzání vyšších taxonů v důsledku nejspíš nevratného zamrzání dalších a dalších znaků a skupin znaků“ v těchto taxonech. Souvisí to s tím, že se stran teorie makroevoluce odklání od jejího gradualistického pojetí k punktuálnímu modelu (ibid.: 258–262, 269–286).

⁸ Vycházím mj. z vymezení: „Příslušnost druhů do určité evoluční linie je dána historicky a vyplývá pouze z objektivně existujících příbuzenských vztahů mezi organismy. Příslušnost k určitému taxonu i samotná existence jednotlivých taxonů však vyplývá z velké části ze subjektivního rozhodnutí taxonomů“ (Flegr 2015: 34).

řad) se pojednává otázka, jak diskontinuitu (tj. více či méně heterogenní chaos kulturních jevů, resp. pramenných stop) převést na kontinuitu („sérii“, linii, v níž lze popsat vývojovou proměnu) (Furet 1974: 83–92). Zůstávalo by přitom v platnosti vše, co je již řečeno o napětí mezi noetickou a ontickou rovinou.

Jednak jde (*b*) o otázky, které samy sobě v dané souvislosti musí klást humanitní a historické vědy. V biologických evolučních teoriích se operuje s pojmy, jako jsou „druhy“ a jejich variabilní fenotypové znaky, geny a jejich různé alely, vývojové linie, (vyšší) taxony a v nich zvažovaná druhová bohatost (diverzita) a mezidruhová rozdílnost (disparita). Jejich pomocí jsou popisovány příslušné entity či kvality a proměna frekvence či vzájemné konfigurace v rámci určité evoluční dynamiky. Fenotypové znaky, coby „kterékoli vlastnosti, v nichž se organismy v rámci studovaného taxonu liší“ (Flegr 2015: 34), nejsou přitom bezprostředně vázány na geny. Jeden znak je podmíněn mnoha geny a naopak jeden gen má vliv na mnoho znaků. Chceme-li posoudit, zda biologicky zamrzlá evoluce má své kulturnědějinné obdoby, musíme se ptát, zda máme kulturněvědní protějšek takovýchto pojmů, respektive takovýchto entit.

Mluvíme běžně o symbolech příslušejících do určité kultury, o určitém kulturním obsahu, kulturní variantě či informaci a podobně. Jak je ale situovat vůči svrchu uvedené biologické terminologii? Pokusy rozčlenit kultury na jednotlivé *memy*, coby protějšky genů, jsou z hlediska kulturních věd na první pohled redukcionistickým omylem. To, že je memetika nevhodná také z pohledu biosémiotiky, není snad vzhledem k svrchu řečenému nutno zdůrazňovat. Také mnozí autoři vázaní oborově na biologii či fyzickou a evoluční antropologii, jako kupříkladu Richerson a Boyd, odmítají představu, že by kulturní varianty měly povahu memů, tedy že by mimo jiné byly jednoznačně od sebe oddělitelnými *replikátory* (Richerson – Boyd 2012: 125). Tím, že je velká část fenotypových znaků morfologické povahy, nabízí se paralela s *artefakty*.⁹ Byť mohou být arte-

⁹ To by mohlo vyhovovat archeologickému způsobu pojednávání „kultury“. Příkladem snahy o nastínění „systematizovaného, zpřesněného systému tradičního souboru základních archeologických pojmů upraveného pro užití metod jiné proveniencí“, v němž má své podstatné místo i pojem kultury, je Clarkeovo úsilí o podání soustavy „přesně definovaných základních, na sebe navazujících jednotek“ (Vašíček 2006: 36): *atribut* (logicky již neredukovatelná veličina); *artefakt* je 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 typu si nemusí být mnoho podobné, ale vždy existuje třetí, jim velmi podobný“. *Assemblage* (komplex) je tvořen polyteticky 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 (ibid.: 36).

fakty nápadným symptomem (a rovněž součástí) „kultury“, přece však nelze kulturu redukovat pouze na jejich výskyt a souhrn. Příliš nám nepomůže ani pokus pracovat s textovými obdobami artefaktů, totiž s *diskursivními praktikami* (Foucault 2002: 205–212). Jde-li nám o kulturu jako o sémiotický systém, musíme s artefakty a s diskursivními praktikami pracovat jen jako s *vnějšími referenty* či *pramennými stopami* významů, respektive smyslů, o nichž předpokládáme, že se mohou vyjevovat aktérům, příslušníkům studovaných kultur. Obdobnou roli mohou hrát i chování (*sociální praktiky*) (Horský 2009: 26–31, 59–62; 2015a: 19–43). Mělo by nám tedy jít především o *symboly, hodnoty, ideje, pojmy, postoje* atd. Přitom určitá sdílená, žitá hodnota či postoj (například striktně mysticko-spiritualistické náboženské stanovisko; respektive i naopak magické pojetí zbožnosti) se může projevat poměrně rozmanitými artefakty či sociálními a diskursivními praktikami a *vice versa*. (Ne nepodobně vztahu mezi geny a fenotypovými znaky, aniž bych však z toho chtěl vyvozovat jakékoli memeticko-redukcionistické závěry.) Potřebujeme tedy nalézt kulturní entity, které by vykazovaly způsobilost dějinně (kulturněevolučně) nabývat různých kvalit. Lze se ptát: byly by to kupříkladu pojmy v rámci jejich určitého systému, zejména s přihlédnutím k jejich nadřazenosti a podřazenosti a k pojmovým binárním opozicím (Koselleck 2000: 211–259; 2002: 43)? Nebo by to byly spíše „kulturotvorné antinomie“ typu například antinomií „víry a rozumu, logického a historického, osobního a veřejného, individuálního přesvědčení a nadindividuální odpovědnosti“ atd. (Havelka 2012: 570), s tím, že určitá doba či určitý kulturní kontext preferuje (či naopak potlačuje) vždy tu či onu složku daných polarit?

Na tomto místě nechám tuto otázku nezodpovězenou. Její řešení by si žádalo nejednu podrobnou samostatnou studii. Tato problematika zde však přece zasluhuje alespoň následující letmou poznámku: dějepisectví přineslo již mnoho studií, které se snaží tak či onak vystihnout určité cyklické či sinusoidní střídání sledovaných stavů nebo kvalit. Příkladem, vybraným z mnoha možných, může být rozsáhlá studie Alfonse Dopsche (Dopsch 1930), která sleduje výskyt případů naturálního a peněžního hospodářství ve světových dějinách od starověku až po počátky novověku. Při prvoplánovém čtení by se snad dalo říci, že Dopsch touto studií poskytuje dostatek historiograficko-empirického materiálu, jež by bylo možno interpretovat jako doklad elasticity alespoň určité vrstvy sociokulturní skutečnosti. Podrobnější pohled by nás však měl nabádat, abychom nečinili ukvapené závěry. Je totiž jednak (*a*) otázkou, zda Dopsch dokládá jen výskyt jednotlivých případů určitého hospodářského jednání (buď naturální

směny, odměňování státní služby držbou půdy; nebo naopak přítomností peněz na lokálních trzích apod.), nebo dokládá výskyt a funkčnost hospodářských systémů? Je zřejmé, že zejména pro některá starověká období a pro raný středověk mají pramenné zprávy o výskytu určitého typu ekonomického jednání jen velmi pravděpodobnostní výpovědní hodnotu pro charakteristiku celého hospodářství (popř. hospodářského systému), které převládalo v dané době v příslušné společnosti. Jednak je (*b*) otázkou, zda jsou tyto systémy prokázány¹⁰ opravdu v ontické rovině. Systémová koheze „typu hospodářství“ může totiž být jen logickou soudržností našeho badatelského pojmu, ideálního typu, jímž se snažíme usoustavnit rozmanitost pramennými zprávami prostředkovaných jevů; nebo může být jen narativní souvislostí historické interpretace, kterou aplikujeme na skutečnost, abychom interpretativně nalézali jednotu v rozmanitosti (Ankersmit 2009: 173). Z hlediska Ankersmitova narativistického kriticismu by se tak mohlo celé střídání naturálního a peněžního hospodářství přenést z ontické roviny jen do roviny noetické, ba dokonce pouze rétorické. Elasticita by se pak v této perspektivě mohla jevit jen jako pouhá literární zápletká. Byť bych nesdílel v plném rozsahu tento Ankersmitův kriticismus, přece bych jej měl za důvod k ostražitosti vůči ukvapeným závěrům stran elasticity, respektive plasticity kulturního vývoje. Totéž by platilo kupříkladu i o jiném, na prvý pohled jakoby jednoznačném „dokladu“ elasticity v rámci kulturnědějinného vývoje, totiž o Pekařově tezi střídání klasicizujících (románský, renesanční, klasicistní) a romantizujících (gotický, barokní, romantický) „duchů dob“ na základě zákona akce a reakce (Pekař 1990: 406–418).

Konečně je zde (*c*) otázka – takřkajíc – „nesystémových“ chování či jednání. Budeme-li systémy (například naturální hospodářství) přece jen pojednávat v ontické rovině, vyvstane potřeba vysvětlit, jak jsou možná jednání, která jdou proti „logice“ systému. Alfons Dopsch (1930: 236–240) kupříkladu poukazuje na zprávy z Francké říše z 9. století (z doby „naturálního hospodářství“) o úvěrech v obilí, které byly spláceny v naturáliích ve vazbě na cyklus zemědělského roku tak, aby věřiteli přinesly značný zisk (v naturáliích, tj. v několikanásobku

¹⁰ Pokud bychom hovořili vskutku o systémech (např. o systému naturálního hospodářství). To by bylo možné tehdy, kdyby se nám podařilo kupříkladu statisticky prokázat převažující výskyt jednoho typu hospodářského jednání (např. naturální směny) oproti druhému (např. peněžní směně), což však není Dopschův případ. Mohlo by se zdát, že stran sporadičnosti starověkých a raněstředověkých pramenných stop je na tom historik stejně jako biolog stran stop paleontologického záznamu. Evoluční teorie však biologovi poskytují při jejich (systémově dynamickém) propojování jistější oporu, než má historik.

zrn za jedno půjčené obilné zrn). V podmínkách naturálního hospodářství se tak tedy vyskytuje hospodářské jednání, které by se dalo považovat za rys hospodářství peněžního. Vysvětlit by se to dalo kupříkladu tím, že typy hospodářství představují systémy, které nemají determinující povahu pro jednotlivá, v nich probíhající jednání, nýbrž působí jen na míru preference určitého jednání. (Bez snahy o načrtnutí laciných paralel by snad hypoteticky bylo možno říci, že by to bylo analogické s preferencí a frekvencí alel určitého genu.) Avšak také by to mohlo odkazovat k problému, že vlastně nemáme jistotu, kdo je – řekněme – nositelem takového systému („naturálního hospodářství“). Historici mají často sklon takové systémy připisovat „době“, „epoše“. To je však zjevně jen rétoricko-narativní figura. Je takový hospodářský systém jednou z vrstev dobové „kultury“? Nebo je jeho nositelem populace žijící v určitém čase a určitém geografickém prostoru? Co když výskyt „nesystémových“ jednání uvedeného druhu je jen dokladem toho, že v jedné době a v jednom prostoru se mohli vedle sebe vyskytovat různí nositelé odlišných systémů?

Zapotřebí tak jsou jemnější analýzy. Upozorním tak dále jen na debaty o „odkouzlení“ a „znovuzačarování světa“ (Horský 2009: 167–173, 186–196; Havelka 2012), které by snad mohly být vhodným příkladem, na němž by šlo v rámci parciálního procesu kulturnědějinné proměny (vývoje) ukázat jak určitou *evoluční elasticitu* (napětí mezi odmagičtujícími a spiritualizujícími snahami reformace a magickými sklony části lidové kultury, potencovanými prvky katolického baroka), tak ale i (*převládající*) *plasticity* (racionalizačně-sekularizační osvícenský zlom) (Tinková 2004: 157–232). Nutno však uznat, že jako plastické změny se nám osvícenské právní reformy jeví z našeho *dnešního* hlediska. Nelze vyloučit, že za dvě či tři století se i tyto změny mohou jevit jen jako projev elastického evolučního výkyvu. To, že v procesu „odkouzlení světa“ lze tematizovat jak plastické, tak elastické rysy, nás zpětně odkazuje k výše uvedené otázce, zda se teorie zamrzlé evoluce týká spíše druhů, nebo spíše fenotypových znaků. Analogicky k ní bychom mohli klást otázku, zda je stran nastávání plastické, resp. elastické fáze vhodnější (ze tří nabízejících se možností) hledat obdobu (*a*) mezi biologickými druhy a lidskými kulturami; nebo (*b*) spíš mezi fenotypickými znaky určitého biologického druhu, popřípadě znaky vyskytujícími se v rámci určitého vyššího taxonu na jedné a jednotlivými „kulturními obsahy“ (typu povaha zbožnosti, právní diskurs, náboženská etika v korelaci s hospodářskou činností apod.) na straně druhé; či konečně (*c*) mezi (celými) biologickými druhy na jedné a (dílčími) „kulturními obsahy“ (či jejich specifickými konfiguracemi) na druhé straně. Zdá se totiž interpretačně

vhodnější a analyticky přesnější uvažovat plasticitu, respektive elasticitu právě těchto dílčích „kulturních obsahů“ (sledovatelnou vždy právě v rámci určité vybrané skupiny těchto obsahů) a celek „kultury“ chápat spíše jako „prostředí“, které je schopno vykonávat selekční tlaky. Na tyto tlaky by pak kulturní obsahy mohly odpovídat buď plasticky, nebo elasticky.

Biologické druhy jsou v zásadě relativně pevně ohraničitelné. Fenotypické znaky se tak ve své variabilitě dají vztáhnout k jejich poměrně přesně stanovitelnému nositeli (k „druhu“). V porovnání s touto vysokou mírou jednoznačnosti ohraničování druhů jsou hranice „kultury“ velmi neostré. Celek „kultury“ se nám nikterak „(kvazi)empiricky“ nedává, nýbrž jej vždy jen postulujeme jako součást našich interpretačních předpokladů. Chceme-li porozumět nějakému jevu, artefaktu, chování či jednání v kontextu kultury, musíme vždy předpokládat nějakou minimální nutnou míru (sémiotické) koheze postulovaného celku této kultury (Geertz 2000: 13–43). Mnohdy je tak velmi sporné, zda určitý artefakt, symbol či chování dokládá variabilitu uvnitř jedné studované kultury, nebo je důvodem k tomu, abychom od ní odlišili nějakou druhou kulturu (Horský 2009: 224–235). „Kultury“ tak jsou co do svého identifikování a ohraničení badatelem spíše obdobou „taxonů“ potud, pokud o taxonech platí, že na rozdíl od v tradičním pojetí objektivně daných „druhů“ jsou výtvořem taxonomů, „lidským konstruktem, vytvořeným v souladu s taxonomickými pravidly“ (Flegr 2015: 34, 266–267).¹¹ Zdálo by se pak také třeba, že bychom si mohli pomoci demografickou kategorií populace. Při posuzování plasticity či elasticity vývoje bychom mohli porovnávat variabilitu výskytu fenotypických znaků u nějakého druhu s variabilitou výskytu určitých kulturních obsahů (kulturních prvků, kulturních variant) v rámci nějaké lidské populace. Avšak biologický druh a lidská populace nejsou řádově souřadné kategorie (i u rostlinných a živočišných druhů lze biologicky studovat jejich jednotlivé „populace“). Zároveň mnohé lidské populace, zejména v raném novověku a moderních dějinách, nejsou organicky vzniklými celky (na rozdíl od organicky vzniklých „druhů“), nýbrž jsou z celku

¹¹ Flegr sám však, nutno upozornit, říká v rámci teorie zamrzlé evoluce, že „druhy objektivně neexistují, ... zatímco rody a taxony vyšší jsou reálné“ (Flegr 2015: 263). Zároveň však o taxonu říká, že „je lidským konstruktem“ (ibid.: 34, 266). Tak či onak potud, pokud jsou vyšší taxony (a ve Flegrově pojetí na některých místech jeho výkladu i druhy) badatelskými konstrukty, mohou být srovnatelnými protějšky „kultur“. Postavili-li bychom při tomto porovnávání ryze pracovní proti sobě taxony a kultury, pak by „druhům“ daného taxonu odpovídaly právě kulturní obsahy, popřípadě Cassireovy (Cassirer 1996) „symbolické formace“, začlenitelné do dané kultury. Jde však o analogii jen co do způsobů badatelského konstruování a ohraničování těchto kategorií. Rozhodně tímto porovnáním nechci na vývoj „kultury“ přenášet model vývoje a zamrzání vyšších taxonů (Flegr 2015: 307).

lidstva vydělovány s nemalým podílem administrativně-institucionálních, tedy nějakou vědomou konvencí vedených, rozhodnutí. Demografie studuje běžně jak historické, tak současné populace v jejich vazbě k nějakému administrativně vytyčenému území (farnost, kraj, stát). Představa, že by jedna lidská populace byla nositelkou jedné kultury, je pro nás na tomto místě nepoužitelná jako neúnosné zjednodušení.

Nutné je ještě alespoň analyticky odlišit na jedné straně oblast (*a*) lidského chování a jednání, jež je zajisté přinejmenším spoluurčeno kulturou a případnou plasticitou, respektive elasticitou proměny v rámci určité soustavy či konfigurace chování a jednání, a na druhé straně (*b*) výskytem a konfigurací „kulturních obsahů“ v rámci určité kultury. Kulturní obsahy nabývají své funkčnosti přinejmenším z velké míry jedině skrze své aktualizace v oblasti mentálních reprezentací příslušníků dané kultury, přece však je vhodné kulturu chápat jako svého druhu (semi)autonomní sémiotický systém (Horský 2015a: 33–52), analyticky odlišitelný jak od oblasti genů, tak ale i od oblasti chování a jednání. Jde-li nám o analogii evoluce „druhu“ a vývoje „kultury“ (resp. určité soustavy vybraných kulturních obsahů) co do přechodu plastické fáze do fáze elastické, neměli bychom tedy porovnávat výskyt alel či fenotypových znaků s výskytem určitých typů chování a jednání lidí příslušné kultury, nýbrž s frekvencí a variabilitou konfigurací konkrétních podob určitého, zvoleného, „kulturního obsahu“. (Také proto je výše uvedený odkaz na tendenci k patu ve volebním chování lidí povrchní.)

Máme-li posuzovat analogie mezi evolucí druhů a vývojem kultur, potřebujeme na straně kultury nalézt takovou entitu, která by byla srovnatelná s biologickým druhem co do míry homogenity. Jinak nebudeme s to plně a s dostatečnou přesností rozhodovat, zda rozmanitost studovaných kulturních jevů je projevem vnitřní variability určité „kultury“, nebo důsledkem toho, že se nám ve výzkumném poli směšuje „kultur“ více. Je-li tomu tak, pak nezbyvá než připustit, že při posuzování příslušných analogií bude na jedné straně stát *převážně* organicky vzniklý celek s variabilitou svých projevů (biologický druh) a na straně druhé *převážně* (badatelem, ideálnětypicky) *konstruovaný* celek badatelsky selektovaného okruhu „kulturních obsahů“. Tím však rozhodně není možnost posuzovat analogie druhů a kultur, o nichž uvažuje například Barbieri, Marko či Flegr, vyloučena. Je však nutno při této komparaci mít na paměti, že na straně kulturních jevů a humanitních věd je řádově větší míra interpretační otevřenosti a polysémiotičnosti, než je tomu v biologii (a v biosémiotické koncepci v samotné sémiozi v životě).

Posledních několik tisíciletí

Anton Markoš vřazuje vývoj člověka, včetně jeho kultury, do obecného evolučního procesu života.¹² Postupuje tak za pomoci kategorie „umweltu“. S lidským „umweltem“, respektive s lidskými „umwelty“, se vývojově osamostatňuje *transcendující spiritualita*. Dovolím si uvést rozsáhlejší citát z Markošova textu: „V této evoluci emancipované od přírodního výběru mohou najednou začít hrát roli pojmy jako *zjevení*, *tajemství* anebo *milost*. Role transcendentna může být v tomto směru klíčová Náboženství a teologie tak vytvářejí nový druh ‚božího umweltu‘, který komunitě umožňuje žít ve světě, současně ji i váže často přísnými pravidly chování (nejen morálního). Evoluce společenstva se tím nebývale urychluje. Budování transcendentna je další z evolučních apomorfií druhu *homo sapiens*. Transcendentno nelze vysvětlit ani z principů ryze vědeckých (biologických), ani z naratologických (mytologických): parciální modely světa nemohou vysvětlit ani svět sám v jeho celku, natož aby si mohly troufnout na nad-celek“ (Markoš 2015b: 86–87).

V rámci historických věd či historické sociologie bychom našli nejednu koncepci, která by mohla být paralelou právě představených Markošových výkladů. Mezi historiky bychom našli podobné koncepce kupříkladu u Zdeňka Vašíčka. Ten sleduje, jak se rodila „samostatná univerza vědění a vysvětlování“ (Vašíček 2006: 134). Osamostatňovaly se přitom jednotlivé roviny pojmovosti: rovina přirozeného jazyka, rovina rétoriky a rovina jazyka vědních oborů (Vašíček 2012: 131–152). V procesu historizace člověka sleduje Vašíček jednak určité *zniternění* a *zrod sebereflexivity*: „Teprve v rámci rozvinuté historie získává člověk samostatnou hodnotu, stejně jako jeho subjektivita. Společnost se zvnitřňuje v člověku, on sám začíná popisovat, analyzovat své nitro“ (Vašíček 2006: 134). „Struktury jednání, původně nevědomé, jsou stále více vysvětlovány a nakonec nahrazovány strukturou vysvětlování“ (ibid.: 134). Jednak se vývoj alespoň v určitých vrstvách sociokulturní skutečnosti mění v *řízenou změnu*. „Čím více si člověk své závislosti uvědomuje a formuluje, čím více tedy nabývá na důležitosti jeho obraz světa, tím více má možnost své jednání (a tedy i svou

¹² „Jako biolog se cítím poněkud podveden tím, že my biologové jsme rezignovali na evoluci člověka v posledních, řekněme, 40 tisících 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 30–40 tisíc, a zejména poslední dva až tři tisíce let včlenit do kontextu evoluce biosféry, a to tak, že budu nahlížet na veškerý život jako na produkt *kulturní* evoluce“ (Markoš 2015b: 7–8).

produkcí) upravovat a provádět vědomý výběr změn vzniklých při reprodukci“ (ibid.: 131). Tyto historické, vědomé volby a regulované změny nabývají ve Vašíčkově výkladu obdobného významu jako mutace ve vývoji druhu. „Člověk tedy přenáší do své činnosti, díky skladebným a ‚gramatickým‘ možnostem své komunikace, možnost biologické ‚mutace‘“ (ibid.: 133).

Proces zvnitřnění a zduchovnění, ať již jako pleistocenní vznik a následný „růst“ kultury (Richerson – Boyd 2012: 187–217; Geertz 2000: 80–83), ať jako vznik a rozrůžňování symbolických forem a nových způsobů kladení otázek (Cassirer 1996, II.: 269–297), má svá různá pojednání. Některým historikům se snad mohou takové koncepce či teorie jevit jako *metahistorické* (ve smyslu nepodložitelné historickovědní „empirie“, tj. pramenně), přece však je lze napojit na chronologické systémy běžně užívané archeologií a dějepiscetvím. Jde o vývoj posledních čtyřiceti či třiceti tisíc let, ale především posledních tří či dvou tisíciletí. Pro humanitní vědy i pro sémiotickou biologii by mohlo být pro další bádání motivující, že to, co říká Markoš o „božském umwelto“, se obsahově i chronologicky nemalou měrou překrývá s tak zvanou „axiální transformací“, kterou do doby před zhruba třemi až dvěma a půl tisíci lety klade civilizacionistika či historická sociologie (Arnason 2010: 152–193; 2012). Naskýtá se tak možnost klást otázky, které by snad část humanitních vědců považovala za znesvěcení svých oborů (v rámci striktního kulturního konstruktivismu, jenž považuje tělo jen za efekt textu či diskursivních praktik),¹³ které však mohou být, domnívám se (Horský 2015a: 170–176; 2015b), produktivní již jen svým položením: jde o otázky korelací mezi (vývojovou, evoluční) proměnou „kulturních obsahů“ a biologií, fyzickou antropologií či neurofyziologií konstatovatelnou proměnou fenotypových znaků člověka v (biologicko-evolučně) krátkodobé perspektivě několika tisíciletí či staletí. Má zrod reflexivní spirituality svůj korelát v nějaké výrazné proměně fenotypových znaků člověka?

Tak či onak, jsme v situaci, že něco, co je pojednáváno v rámci určité *metahistorie* (Koselleck 2000: 349–375) či metahistorické „obsahové filosofie dějin“ (Havelka 2004: 191–199), tedy vydělení se (lidské) niternosti (spirituality a reflexivity) z celkového vývoje života, popřípadě dokonce z celkového vývoje univerza (Novák 1947: 84, 137–163; Horský 2015a: 31–32, 123–136), potřebujeme v rámci dějepisného či evolučněanalytického bádání převést na *vnější*

¹³ Srov. kritiku: „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“ (Lužný 2014: 105).

(empiricky či „kvaziempiricky“ přístupné) *indikátory* (Vašíček 2006: 50), to jest na fenotypické, behaviorální či textové projevy. Badatelské předpoklady o korespondenci: vnější – niterné není možné v plném rozsahu formulovat pouze na ryze vědní úrovni. Vztah mezi vnějším „chováním“ (*behavior, pratiques, Verhalten*) a niternými „mentálními reprezentacemi“ je pojednatelný z hlediska vědy vždy jen s určitou mírou *hypotetičnosti*. Do konstrukce jeho obrazu budou vždy vstupovat právě určité metafyzické, metabiologické či meta-historické předpoklady, vyplývající kupříkladu z filosofické analýzy spirituality, transcendentálního vědomí či fenoménů. S přijetím tohoto východiska však může být diskuze mezi biologickými a historickými vědami o vývoji člověka (nejen v posledních několika tisíciletích) produktivní.

Závěrem

Tento článek není, jak svrchu řečeno, empirickou studií. Je snahou o teoretické a metodologické posouzení možnosti využít dnes aktuálního přizvání, které vůči humanitním, zejména pak historickým, vědám implicitně i explicitně vyslovuje evoluční biologie, zejména ve svém biosémiotickém směru, a evoluční antropologie. Jak se ukazuje při posuzování analogií mezi evolucí druhů a evolucí (vývojem) kultur, teorie o koevoluci genů a kultury a biologických závěrů o kulturním vývoji člověka, mohou humanitní vědy dost nabídnout a zároveň mohou také dost získat. Historické vědy budou do této diskuze vstupovat s tím, že jejich postupy budou vždy interpretačně otevřenější a sémioticky těkavější než ty biologické, a s tím, že by měly obezřetně kontrolovat míru metahistoričnosti či metafyzičnosti vstupních předpokladů, na jejichž základě jsou formulovány příslušné teorie. V mezioborové debatě se kupříkladu ukáže, že humanitní vědy mohou kupříkladu nabídnout výklad postupného růstu schopnosti kontrolovat agresivitu, jenž konkuruje výkladům evolučněantropologickým a biologickým, Právě tak se ukáže potřeba podrobněji promyslet, co je vlastně srovnatelným protějškem biologických druhů, chceme-li elastickou fází jejich vývoje popisovat analogií s vývojem lidských kultur (rýsují se spíše dvojce: vyšší taxony – kultury; vůči této prvé o stupeň nižší, avšak spíše komparaci umožňující: druhy – vybrané konfigurace kulturních obsahů). Ukazuje se také potřeba analyticky odlišit kulturu od kulturou ovlivňovaného lidského chování/jednání tak, aby bylo vskutku možné porovnávat elasticitu druhu s elasticitou uvnitř určitého okruhu kulturních obsahů.

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

Literatura

- Ankersmit, Frank R. 2009. „Šest téz o narativnej filozofii histórie.“ Pp. 171–181 in Rastislav Kozíak – Juraj Šuch – Eugen Zelenák (eds.): *Kapitoly zo súčasnej filozofie dejín*. Bratislava: Chronos.
- Arnason, Johann P. 2010. *Historicko-sociologické eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Arnason, Johann P. 2012. „Max Weber jako klasik civilizační analýzy: komparativní pohledy na souhrn kultury a moci.“ *Sociológia* 44, 2012: 548–563.
- Barbieri, Marcello. 2006. *Organické kódy. Úvod do sémantické biologie*. Praha: Academia.
- Barbieri, Marcello. 2008. „Life is Semiosis. The Biosemiotic View of Nature.“ *Cosmos and History, The Journal of Natural and Social Philosophy* 4, 2008: 29–51.
- Budil, Ivo T. 1992. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton.
- Burke, Peter. 2005. *Lidová kultura v raněnovověké Evropě*. Praha: Argo.
- Cassirer, Ernst. 1996. *Filozofie symbolických forem I.–II.* Praha: OIKOYMENH.
- Cichá, Martina. 2014a. „Úvod aneb Proč by antropologie měly být integrální?“ Pp. 12–13 in Martina Cichá a kol.: *Integrální antropologie*. Praha – Kroměříž: Triton.
- Cichá, Martina. 2014b. „Závěr aneb Proč antropologie musí být integrální?“ Pp. 339–334 in Martina Cichá a kol.: *Integrální antropologie*. Praha – Kroměříž: Triton
- Deely, John. 2010. „Sémioze přesahuje vnímání.“ Pp. 203–212 in Anton Markoš (ed.): *Jazyková metafora živého*. Červený Kostelec: P. Mervart.
- Dressel, Gert. 1996. *Historische Anthropologie. Eine Einführung*. Wien – Köln – Weimar: Böhlau.
- Dopsch, Alfons. 1930. *Naturalwirtschaft und Geldwirtschaft in der Weltgeschichte*. Wien: L. W. Seidel & Sohn.
- Elias, Norbert. 2007. *O procesu civilizace. II. Sociogenetické a psychogenetické studie. Proměny společnosti. Nástin teorie civilizace*. Praha: Argo.
- Flegr, Jaroslav. 2006. *Zamrzlá evoluce, aneb. Je to jinak, pane Darwin*. Praha: Academia.
- Flegr, Jaroslav. 2015. *Evoluční tání aneb O původu rodů*. Praha: Academia.
- Foucault, Michel. 2002. *Archeologie vědění*. Praha: Herrmann & synové.
- Furet, François. 1974. „Le quantitatif en histoire.“ Pp. 69–93 in Jacques Le Goff – Pierre Nora (eds.): *Faire de l'histoire I. Nouveaux problèmes*. Paris: Galimard.
- Geertz, Clifford. 2000. *Interpretace kultur. Vybrané eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Halbich, Marek. 2014. „Dichotomie příroda vs. kultura/společnost: pokusy o její překročení na půdě antropologie.“ Pp. 24–37 in Jan Horský – Linda Hroníková

- Marco Stella et al.: *Natura et cultura I. Antropologická bádání mezi empirií a interpretací*. Praha: Togga.
- Havelka, Miloš. 2004. „Co může znamenat ‚filozofie‘ v tzv. ‚filozofii dějin‘.“ *Dějiny – teorie – kritika* 2004, 1: 191–211.
- Havelka, Miloš. 2012. „‚Odkouzlení‘ versus sekularizace?!“ *Sociológia* 44, 2012: 564–578.
- Horský, Jan. 2009. *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním. Úvahy o povaze, postupech a mezích historické vědy*. Praha: Argo.
- Horský, Jan. 2015a. *Teorie a narace. K noetice historické vědy a teorii kulturního vývoje*. Praha: Argo.
- Horský, Jan. 2015b. „Omezování plodnosti jako příklad maladaptivního chování?“ *Historická demografie* 39, 2015: 51–73.
- Horský, Jan – Stella, Marco. 2014. „Slovo úvodem. Natura & cultura: Antropologie mezi empirií a interpretací.“ Pp. 11–26 in Jan Horský – Linda Hroníková – Marco Stella et al.: *Natura et cultura I. Antropologická bádání mezi empirií a interpretací*. Praha: Togga.
- Komárek, Stanislav. 2008. *Příroda a kultura. Svět jevů a svět interpretací*. Praha: Academia.
- Koselleck, Reinhardt. 2000. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Koselleck, Reinhardt. 2002. „Begriffsgeschichte.“ Pp. 40–44 in *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*. Stuttgart: P. Reclam jun.
- Krois, John Michael. 2004. „Kultur als Zeichensystem.“ Pp. 106–118 in *Handbuch der Kulturwissenschaft I. Grundlagen und Schlüsselbegriffe*. Stuttgart – Weimar: J. B. Metzler.
- Loewenstein, Bedřich. 2015. *Občanská společnost a její krize. Eseje historické a filosofické*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Lužný, Dušan. 2014. „Antropologie náboženství.“ Pp. 97–107 in Martina Cichá a kol.: *Integrovaná antropologie*. Praha – Kroměříž: Triton.
- Markoš, Anton. 2003. *Tajemství hladiny. Hermeneutika živého*. Praha.
- Markoš, Anton. 2010. „Biosémiotika jako svár moderny s postmodernou.“ Pp. 213–228 in Anton Markoš (ed.): *Jazyková metafora živého*. Červený Kostelec: P. Mervart.
- Markoš, Anton. 2012. „Narativita v biologii a narativita živého.“ Pp. 101–112 in Jan Horský – Juraj Šuch (eds.): *Narace a (živá) realita*. Praha: Togga.
- Markoš, Anton. 2015a. *Co je nového v biologii. Vynalézači obratlovců*. Praha: Nová beseda.
- Markoš, Anton. 2015b. *Znaky a významy v evoluci*. Praha: Nová beseda.
- Nešpor, Zdeněk R. 2014. „Konceptualizace obecné antropologie v českém akademickém prostředí.“ Pp. 251–260 in Jan Horský – Linda Hroníková – Marco Stella et al.: *Natura et cultura I. Antropologická bádání mezi empirií a interpretací*. Praha: Togga.
- Novák, Mirko. 1947. *Hodnoty a dějiny*. Praha: Družstevní práce.
- Pekař, Josef. 1990. *O smyslu českých dějin*. Praha: Rozpravy.
- Pokorný, Vít. 2014. „Jak jsme širocí? K pojmu kultury v současné kognitivní antropologii.“ Pp. 71–85 in Jan Horský – Linda Hroníková – Marco Stella et al.: *Natura et cultura I. Antropologická bádání mezi empirií a interpretací*. Praha: Togga.

- Rádl, Emanuel. 2006. *Dějiny biologických teorií novověku II. Dějiny evolučních teorií v biologii 19. století*. Praha: Academia.
- Richerson, Peter J – Boyd, Robert. 2012. *V genech není všechno aneb jak kultura změnila evoluci člověka*. Praha: Academia.
- Ruse, Michael. 1993. „Noch eimal: Die Ethik der Evolution.“ Pp. 153–167 in Kurt Bayertz (ed.): *Evolution und Ethik*: Stuttgart: P. Reclam jun.
- Ruse, Michael. 2009. „The Philosophy of Evolutionary Theory.“ Pp. 307–317 in Aviezer Tucker (ed.): *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*. Malden – Oxford – Chichester: Wiley + Blackwell.
- Stella, Marco – Havlíček, Jan. 2012. „Je lidská evoluce uzavřenou záležitostí? Vztah biologické a kulturní evoluce z hlediska evoluční antropologie.“ Pp. 29–53 in Linda Hanovská – Jan Horský – Lenka Hroníková a kol.: *Evolventi anthropologiae. Vývoj v antropologických perspektivách*. Praha: Togga.
- Soukup, Václav. 1996. *Dějiny sociální a kulturní antropologie*. Praha: Karolinum.
- Soukup, Václav. 2004. *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum.
- Šubrt, Jiří. 2015. *Individualismus a holismus v sociologii. Jak překonat teoretické dilema?* Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Tinková, Daniela. 2004. *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*. Praha: Argo.
- Vašíček, Zdeněk. 2006. *Archeologie, historie, minulost*. Praha: Karolinum.
- Vašíček, Zdeněk. 2012. *Jak se dělají filosofie*. Praha: Triáda.
- Weber, Max. 1998. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: OIKOYMENH.
- Wittkau-Horgby, Annette. 2002. „Evolution.“ Pp. 88–90 in *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*. Stuttgart: P. Reclam jun.