

jedné studentky, o zvycích před vystoupením: o rozdělování rolí, další napsala práci o lesbických ženách, o tom jak si udržují identitu na americkém jihu, kde funguje mnoho předsudků o lesbických ženách. Časté jsou práce o barech, kde studenti tráví dost času, a hospodách, i když v Americe nejsou v podstatě takové hospody jako v České republice, jsou to spíš takové diskotéky, kde se tancuje a kam se chodí někoho sballit. Takže studenti popisují, jak se kluci snaží seznámit s holkami, jak si mezi nimi holky vybírají a podobně.

**BS: Mohl byste ještě čtenářům přiblížit váš výzkum ve věznici?**

**JC:** Jistě. Po ukončení studií jsem hledal práci na plný úvazek a tenkrát se rozvíjel takový výukový program pro vězněné, protože, jak asi víte, američtí odsouzení mají většinou velmi nízké vzdělání a po propuštění si pak nemohou najít práci a zařadit se do normálního života. Takže jsem vzal práci v rámci tohoto programu a učil jsem asi šest hodin denně vlastně ty nejvzdělanější chovance, kterým se mělo dostat jistého univerzitního vzdělání. Učil jsem tam o americké kultuře a o nativních amerických Indiánech. Během toho učení jsem také prováděl pozorování a výzkum. Zajímalo mě se o to, jak vězeňská kultura působí na lidi, jak pobyt ve věznici mění chování odsouzených a jaké postupy a taktiky si chovanci vyvíjejí, aby přežili. Jedna z otázek, která mě zajímala, bylo, jak je část chovanců v čistě mužské věznici sociálně proměněna v ženy. Reprodukují se tak pohlavní společnost venku. V praxi to vypadá tak, že část chovanců je prostě vybrána za ženy a ti jsou pak okrádáni a často také znásilňováni. Jedno zjištění mi na tom zvláště nahánělo hrůzu – vybráni jsou většinou plaší, bojácní, mladí, zranitelní muži. Právě kvůli této zranitelnosti je ostatní považují za ženy. Stereotyp, který mužští chovanci aplikují na „ženské“ chovance je ale typický stereotyp Američanů o amerických

ženách. U amerických žen se předpokládá, že budou bázlivé, submisivní, že neodmítnou sexuální nabídku. To, co jsem viděl ve věznici nebylo příliš odlišné od americké společnosti, jenom to bylo dotážené do konce.

Ta práce byla zajímavá a se svými studenty jsem se nikdy nebál, i když někteří z nich byli odsouzeni za vraždy. Mnohem víc jsem se bál strážců. Jednou se mi stalo, že jsem po večerním vyučování, končili jsme asi v devět, šel ještě se svými studenty do ubytovacích bloků, kde jsme se bavili o jejich úkolech na příští týden, tak jako s normálními studenty. Trochu jsem se zdržel, a když jsem se vrátil ke školní budově, kde jsem měl všechny svoje věci, oblečení, knihy, byla už zamčená a stáli tam dva strážci. Dva mladí běloši. Poprosil jsem je tedy, aby mi otevřeli, že si tam ještě musím vzít svoje věci. Nedostalo se mi vůbec žádné odpovědi. Tak jsem to zkusil podruhé a opět se nestalo vůbec nic, ani se na mne nepodívali. Pak je někdo volal vysílačkou, jestli je už zajištěná školní budova, což potvrdili. Potřetí jsem se tedy začal velmi omlouvat, nedíval jsem se jim do očí, mluvil jsem hodně poniženě, až konečně se mnou šli pro klíč a nechali mě vzít si svoje věci. Celou cestu jsem se omlouval, že je mi to opravdu hrozně líto a že už se to nikdy nestane. Následující týden jsem to vyprávěl ve své třídě a jeden mladý černoš mi řekl: „Tak tím my procházíme každý den.“ V tu chvíli jsem si uvědomil, co jsem vlastně musel udělat, aby se mnou strážci komunikovali, jak jsem se musel ponížít a dát jasně najevo svoje submisivní postavení, svou podřízenost a inferioritu. Na chvíli jsem si prožil to, jaké to je být chovancem. To byl nejstrašlivější moment po dobu téhle práce.

**Mnohokrát děkuji za velmi zajímavý rozhovor.**

*S profesorem Coqqeshallem hovořila  
Barbora Spalová.*

# BEZPŘEDMĚTNÉ PRŮRVY a kulturní prosakování

Jaroslav Skupník

Rozhodl jsem se reagovat na Hůlové polemiku s mým příspěvkem z Carga (2/1999) o sociobiologii. Protože však, jak píše Hůlová, mnohde jí „chybí argumenty“ pro to, co říkám, bude muset být tento můj příspěvek poněkud obsáhlejší. I když to může vypadat, že v podstatě není o čem diskutovat, neboť, jak píše Hůlová, mnozí představitelé sociobiologie by se „s chutí podepsali“ pod můj výklad kultury jako „negenetické strategie adaptace“. Negenetickými explanacemi kulturních fenoménů se ale sociální vědy včetně antropologie zabývají již dlouhá desetiletí. Sociobiologie by tedy nepřicházela s ničím novým a kontroverzním. Pokusím se znovu vysvětlit, že pro sociobiologii – alespoň pro její wilsonovskou podobu, kterou se zabývám ve svém minulém i v tomto příspěvku, což také tehdy i teď explicitně zmiňuji – „lidské chování spočívá na genetických základech“ (Wilson 1993:40), že sociobiologická teorie lidské povahy je genetická (Wilson 1993:42), že „lidské bytosti vede [v jejich kulturních praktikách] instinkt, který je založený na genech“ (Wilson 1993:43), že „většina specifických rysů lidského chování se vyvinula přírodním výběrem a ... jsou dnes v rámci druhu omezeny konkrétními sadami genů (Wilson 1993:49, kurziva dodaná). Pokusím se znovu ukázat takovéto pojetí kultury jako z antropologického hlediska pochybené a neakceptovatelné.

V prvním bodě své kritiky se Hůlová snaží dokázat, že podobnosti mezi člověkem a ostatními živočišnými druhy nejsou a nemohou být metaforické, neboť metafora srovnává věci, které jsou „v jádru, ve své podstatě rozdílné.“ (146). Tak tomu ale v případě člověka a ostatních živočišných druhů není, neboť „mezi člověkem a ostatními živočišnými druhy neexistuje zásadní kvalitativní propast [a] jejich zásadní pohnutky jsou si velmi blízké, jen jejich manifestace mají u člověka řádově složitější podobu.“ (146–147). Tyto pohnutky a podobnost jejich chování „vychází ze stejného příčinného zázemí“, neboť mezi ostatními živočišnými druhy a „člověkem [se] táhne kontinuální vývojová linie“ (147). „Poukaz na společnou historii“ všech biologických druhů činí podle Hůlové „tuto průrvu (...) [mezi člověkem a ostatními živočichy] bezpředmětnou a řetězec znaků, jež máme se zvířaty společné (...) dokazuje, že všechny lidské univerzálie se neobjevily zároveň se vznikem Homo sapiens, ba ani prvních hominidů“ (147).

Hůlová se tedy domnívá, že samotné uznání vývojové kontinuity mezi člověkem

a ostatními živočišnými druhy je dostatečným důkazem pro to, že podobné jevy — tj. kulturní univerzálie — musí mít nutně příčinu, která leží právě ve společném původu a kontinuálnosti vývojové linie a kterou rozhodně není možné nahlízet jako pouhou metaforickou podobnost.

Avšak i evoluční biologie — disciplína, ze které sociobiologie při svém výkladu podínek existence člověka nemálo čerpá — poznala při svém studiu prostý fakt, že ne všechno, co vypadá na první pohled identicky, jsme zdědili po společných předcích. Proto užívá speciální terminologie, aby v tomto ohledu nedocházelo k nedorozuměním. Podobné rysy, které jsou výsledkem společného genetického dědictví, jsou nazývány *homologiemi*. Jako příklady jsou většinou uváděny přední končetiny lidí, delfinů, netopýřů a koní. Podobnosti, které jsou vyvolány *obdobnými potřebami*, ale mají rozdílný evoluční, a proto ne společný genetický původ, byť mají vnějškově zarážející a funkčně identické rysy, jsou nazývány *analogiemi* (Gould 1977a, Gould 1988c, Gould 1991; Lewontin, Rose a Kamin 1984:145, 255–256; Sahlins 1976:6–7). Jako příklady jsou většinou uváděny křídla motýlů, ptáků a netopýřů — ani jeden ze společných předků kteréhokoliv páru neměl totiž křídla. Zatímco homologické struktury jsou zděděny po společném předku a jsou výsledkem vlivu společných genů, analogické struktury mohou mít stejnou funkci, ale zcela odlišný evoluční původ, a nemohou tudíž být výsledkem vlivu společných genů.

Jinými slovy, i když se nám křídla motýla, netopýra a kosa jeví jakkoli identická ve svém tvaru i funkci, je mezi nimi zarážející „průrva“, smím-li užít tento Hůlové termín. Jejich podobnost je skrz naskrz „vnější“, analogická či metaforická, chceme-li: to, co drží tuto geneticky nesourodou změť bílkovin pohromadě jako metaforickou kategorií „křídlo“, jsou právě metonymie tvaru a funkce, skrze něž je vnímáme jako identické.

Základním znakem analogie je to, že „je poměrně snadné jí dosáhnout a je to vysoce adaptivní, a hlavně jediná možná cesta k dosažení příslušných evolučních výhod“ (Gould 1988c:250). Podobnosti behaviorálních rysů lidí s behaviorálními rysy vos, mravenců, termitů či primátů mohou být velmi dobře analogické: každá skupinová interakce vyžaduje určitou kooperaci a ta zase určitou hierarchizaci úkolů a rolí atd. Sociální hierarchie v lidských společnostech a „společnostech“ sociálního hmyzu či primátů tedy nemusí nutně vycházet z genetické instruktaže homologického genofondu, ale z podobných potřeb. Stejně tak, jako je každá společnost hierarchizovaná, je také každá společnost vytvářena spletvem vzájemně kooperujících — a možná i „altruistických“ jedinců. Hierarchizace i kooperace je jednoduše strukturální vlastností systému zvaného společnost.

Je možné, že fungování komplikovaných mechanismů hierarchizace a kooperace u sociálního hmyzu a snad i dalších sociálně žijících druhů je nejlépe vysvětlitelná sociobiologickou teorií příbuzenského výběru. V lidských společnostech ale *totéž nemusí mít nutně stejnou příčinu*. „Podobnosti mezi sociálním chováním lidí a šimpanzů“ nejenže nemusí nutně být „založeny na vlastnictví *totožných* genů“ (Wilson.1993:39, kurzíva

dodaná), jak se sociobiologie domnívá, ale ani nemusí mít nutně genetický původ. Opět se může jednat nikoli o geneticky determinovaný příčinný vliv vedoucí k funkční podobnosti,

ale o jednoduše rozpoznanou — a tedy naučenou a kulturně předávanou — výhodu kooperace (jako strukturální vlastnosti systému) vyjádřenou i v lidové moudrosti „poškrábeš-li mi záda, poškrábu ti je taky“ (Gould 1977a:255, Gould 1992:52). Recipročně altruistické a kooperativní chování u člověka nemusí být vyvoláno stejným genem jako u šimpanze (je-li takový gen) nebo u včely, mravence či termita, ani žádným analogickým specificky lidským altruistickým genem: „It is simply not possible to say that traits that *appear* to be homologous between humans and apes are really so. Behavior that is genetically stereotyped in apes may be learned early in humans“ (Lewontin, Rose a Kamin 1984:255; kurzíva původní). Nejedná se tedy o „v jádru, ve své podstatě“ stejné věci, jak se Hůlová vyjadřuje o podobnostech diskutovaných lidských a ostatních živočišných projevů, ale o „vnější podobnosti“, tedy podobnosti metaforické, a už vůbec není možné tvrdit, že oba jevy vycházejí ze „stejného příčinného zázemí“ (146–7) mezi lidmi a ostatními živočišnými druhy.

S podobným problémem se ostatně biologie potýká na svém vlastním terénu v podobě evolučních konvergencí, to je „opakovaným vývojem podobných adaptací v různých vývojových liniích“ (Gould 1988b:37). Tak se vakovlk, příbuzný klokanů a koal, podobá vlkovi nebo plaz ichtyosaurus rybám. Tyto vysoce konvergentní formy ale přes svou značnou podobnost nejsou homologické, i když neoborník by je asi mohl bez problému vidět jako šelmy a ryby. Tuto podobnost jim prostě vnutilo prostředí, ve kterém si dané organismy musí zajišťovat obživu a přežití. Problémem podobnosti forem a tvarů se z hlediska biologie zabýval i D'Arcy Wentworth Thompson (Thompson 1942; podle Gould 1988b). Na otázku po původu podobnosti šestiúhelníků voskových plátů medových plástů a do sebe zapadajících plátů krunýřů některých želv či tvaru křivky zvané logaritmická spirála, po níž můra létá za světlem, dával vždy stejnou odpověď: „zmíněné abstraktní formy představují *optimální řešení společných problémů*. Vyvíjejí se opakovaně u zcela odlišných skupin, protože jsou *nejlepší a často jedinou cestou jak se přizpůsobit*“ (Gould 1988b:40, kurzíva dodaná). Šestiúhelníky se tvarem blíží kružnici a uzavírají maximum vnitřního prostoru, aniž kladou velké nároky na nosné stěny, jsou stavebně nejméně náročnými skladišti pro co největší objem medu. Logaritmická spirála je zase jedinou křivkou, která při narůstání rozměrů nemění svůj tvar (Gould 1988b:40).

I kdyby se tedy „všechny lidské univerzálie (...) neobjevily zároveň se vznikem Homo sapiens, ba ani prvních hominidů“, jak tvrdí Hůlová, rozhodně z toho nemůžeme vyvozovat, že by měly „stejně příčinné zázemí“ (147), pokud tímto „příčinným zázemím“ budeme chápat genetickou instruktaž, což sociobiologie explicitně tvrdí ústy Wilsonovými a implicitně to vyplývá z argumentace Hůlové.

Nikdo by asi netvrdil, že při projektování šestistěnných obilních sil architekti jednoduše sledují genetický imperativ společný nám a sociálnímu hmyzu. Stejně tak bychom asi těžko tvrdili, že budování střešních univerzálně pod ostrým úhlem nebo univerzální umístění těžiště kopí a šípů v jejich přední části je výrazem genetické fixace chování v druhovém genofondu vedoucí k těmto projevům. Je jasné, že aby byla daná adaptace (chceme-li na kulturní fenomény takto pohlížet) funkční, není jiná varianta možná. Pro univerzalitu sociální organizace, rodiny, společenské kooperace, dělby práce, vlády, byrokracie či náboženství už ale sociobiologie takovouto genetickou příčinu postuluje.

Ale tak jako „kontinuální vývojová linie“ nedokazuje, že výskyt „univerzálií“ je výsledkem sdílené genetické výbavy, která je zapříčiňuje jak u člověka, tak u ostatních živočichů, nedokazuje ani samotný výskyt jiných „univerzálií“ pouze v lidských společnostech, že jsou zapříčiněny jednotným druhovým genofondem. K tomu, aby se některé jevy vyskytovaly ve všech, či téměř ve všech společnostech, není nutné, aby byly geneticky programovány. Mohou to jednoduše být *negenetické, kulturní invence* (či adaptace, chceme-li), které jsou *jedinou možnou či nejlepší možnou odpovědí na požadavky daného prostředí a sociálního uspořádání*. Obdobně, jako není nutný specifický gen pro hydrodynamický tvar ryb, plazů a savců, není nutný ani gen pro náboženství, altruismus, sociální hierarchii, zemědělství a předpovědi počasí. Shodný výsledek ještě nutně neznamená genetickou příčinu.

Výskyt určitého jevu či projevu, ať už u člověka i zvířat, či univerzálně ve všech lidských společnostech, jako důkaz o jeho genetické fixaci jednoduše nestačí. „Společný původ“ není pro vysvětlení příčin podobnosti mezi včelí, anglickou a českou královnou jednoduše dostačující. Pro vysvětlení těchto analogií tedy nemusí být nutně postulovány hypotetické geny.

Proč ale sociobiologie tak urputně genetická vysvětlení hledá? Proč „[z]ákladní otázkou není *zda, ale do jaké míry* je lidské sociální chování geneticky determinováno“ (Wilson 1993:27, kurziva dodaná)? Tvrzení o genetické fixaci domnělých univerzálií se ze samotné jejich existence nedá vyvodit — proč by univerzální mělo svědčit pro genetické?

Odpověď na tuto otázku leží v tom, o čem se Hůlová mylně domnívá, že jsem „vlozil sociobiologii do úst“ (148) sám, totiž v předsudku o funkčnosti a užitečnosti světa, a tedy i užitečnosti behaviorálních a anatomických rysů.

Celá Wilsonova popularizace sociobiologie (Wilson 1993) je jednou dlouhou řadou konstrukcí o užitečnosti, tj. adaptivní hodnotě, různých typů chování — od agresivity přes sexualitu, homosexualitu, párové svazky, rodinu, altruismus až k náboženské víře. Ta, stejně jako další kulturní praktiky, totiž přináší „biologickou *výhodu*“ (Wilson 1993:180, kurziva dodaná). Užitečnost těchto praktik je dána právě výhodami, které svým nositelům poskytují. Tou finální výhodou je přežití a reprodukční úspěch jednotlivce: „jednotlivec usiluje nejvíce o osobní reprodukční úspěch“ (Wilson 1993:189) či, slovy Hůlové, „[v] evolučním dramatu (...) [vítězí] (...) ten, který zanechá nejpočetnější potomstvo“ (147–8). Wilsonova

formulace zní následovně:

„Jádrem genetické hypotézy je tvrzení (...) že se rysy lidské povahy byly schopny přizpůsobovat po dobu vývoje lidského druhu. Tím se v populaci rozšířily geny předurčující své nositele k rozvinutí těchto rysů. (...) Jestliže vlastnictví určitých genů předurčuje jedince k nějakému zvláštnímu rysu, řekněme k určitému druhu sociální reakce, a tento rys zase poskytuje větší způsobilost, budou příslušné geny více zastoupeny v příští generaci. Jestliže přírodní výběr pokračuje v mnoha generacích, protěžované geny se rozšíří v celé populaci a rys se stane charakteristickým pro daný druh. Tak mnozí sociobiologové, antropologové a další tvrdí, že lidskou přirozenost formoval přírodní výběr“ (Wilson 1993:40).

Kdyby však určitý rys nebyl shledán adaptivním, tj. nepřinášel by svému nositeli žádnou reprodukční *výhodu*, nemohl by být přírodním výběrem selektován, tj. jeho nositel by nebyl zvýhodněn v konkurenčním boji a nezanechal by větší množství potomků, kteří budou nositeli tohoto rysu v příštích generacích. Právě *proto*, že každý detail byl pro sociobiologii přírodním výběrem „vytvořen“, vybrán či selektován, musí být adaptivní, neboť přírodní výběr selektuje jen to, co organismu napomáhá v „boji o přežití“ a vede ke zvýšenému reprodukčnímu úspěchu. A samozřejmě zpětně: je-li *vše selektováno* (či vytvořeno, chceme-li) přírodním výběrem, musí být nutně *vše adaptivní* — jinak by přece přírodní výběr daný rys nemohl selektovat, neboť by nepřinášel žádnou reprodukční *výhodu* (nemohl by se tedy „za pomoci“ přírodního výběru šířit). Přírodní výběr je tak vlastně pokládán za doslova všemocného tvůrce. Svět jím vytvořený je nutně hyperselekcionistický — veškeré evoluční změny jsou výlučně výsledkem přírodního výběru, a panadaptivní — každý, i ten nejmenší morfologický, fyziologický i behaviorální rys byl všemocným přírodním výběrem selektován pro svou adaptační hodnotu. Každý rys proto je (nebo byl) optimální adaptací na dané prostředí a lidská společnost je nejen adaptivní, ale i optimální: „S trochou nadsázky dokonce lze říct, že [panselekcionisté] takřka znovu zavedli kreacionistický pojem přírodní harmonie; *jenom za dobrotivou božskou podstatu dosadili jakožto všemohoucí sílu právě přírodní výběr*“ (Gould 1988a:49, kurziva dodaná).

Hyperselekcionismus a panadaptacionismus tak dohání do krajnosti západní kulturní předsudek užitečnosti, kterým trpí všechny funkcionalisticky založené teorie. Ten byl do evoluční teorie převzat z mnohem starší tradice naturální teologie, která viděla přírodu jako harmonické boží dílo manifestující se právě v dokonalém uzpůsobení organických forem a jejich funkcí (Gould 1995:48). Adaptační vysvětlení tedy pramení z tohoto předsudku užitelnosti — víry v užitečné a funkční uspořádání našeho světa, v jakýsi nejlepší z možných světů (Gould 1980, 1988a, Lewontin, Rose a Kamin 1984:237, 135) a s tímto předsudkem jsou také v souladu.

Tvrzení o genetické fixaci selektovaných ( a proto i adaptivních) rysů tedy logicky vyplývá z hyperselekcionistických a panadaptačních premis: protože přírodní výběr je mechanismem evoluční změny, a ta je změnou *genetickou*, neboť geny jsou nositeli informace v jednotlivcích, na něž je přírodní výběr cílen, *musí* mít i selektované adaptivní rysy

genetickou bázi. Sociobiologie proto logicky *musí* proklamovat genetickou fixaci a kontrolu každého takto selektovaného rysu, ať už anatomického či behaviorálního: dokonce „pokud by genetické složky lidské povahy nevznikly přírodním výběrem, dostávala by se základní evoluční teorie do nesnázi“ (Wilson 1993:41). Odtud, z této formální chyby v podobě kulturního předsudku užitečnosti světa, vychází logická řada sociobiologických argumentů o genetické fixaci lidské sociability a sociálních behaviorálních rysů. Tvrzení o jejich genetickém podloží tedy není vyvozováno z pozorování a „srovnávání sociálních druhů“ (Wilson 1993:26), jak sociobiologie proklamuje, ale je výsledkem apriorní aplikace hyperselekcionistických a panadaptacionistických principů.

Předsudek užitečnosti jsem bohužel, jak se mylně domnívá Hůlová, nevložil do úst sociobiologie já sám, ale leží v samotném „jádru genetické hypotézy“.

Mé pochybnosti tedy nevyvěrají z rozhořčeného moralizování nad „pochopitelný[m] pocit[em] bestializace člověka“, jak psychologizuje Hůlová, ale z pochybností nad explanačními východisky toho, co zde Hůlová obhájuje a co by se dalo nazvat uniformním zoocentrismem. Zoocentrismem proto, že se snaží zacelit „průrvu“ mezi člověkem a ostatními živočichy, kterou vybudovaly různé antropocentrické koncepce. Uniformním proto, že se obává, že *jakékoliv* přiznání lidské specifičnosti či unikátnosti — třeba specifičnosti a unikátnosti adaptivních mechanismů — by znovu vytvořilo „propast“, jak to označuje Hůlová, mezi takto „privilegovaným“ postavením člověka a postavením ostatních v živočišné říši. Proto všechny ty odkazy na kontinuitu a z ní vyplývající snahy o uniformní vysvětlení „mechanistickými modely evoluční biologie“ (Wilson 1993:191): jestliže jsou projevy „nižších“ živočichů s jednoduchým nervovým systémem geneticky kódovaným výsledkem přírodního výběru, potom i lidské chování musí mít nutně stejné podloží (Gould 1991:244). Vždyť člověk je přece zvíře, jak vášnivě tvrdí i Hůlová, není-liž pravda? Skoro jako by se zdálo, že by jeden opět mohl zaslechnout hlas, který zvedá „moralista“, tentokrát ale „rozhořčený“ nad herezí velikášské sebevýjimečnosti budující „průrvu“ mezi člověkem a ostatními zvířátky.

Vyhroubení takovéto „průrvy“ se ale není třeba obávat, ani když člověku, stejně jako ostatním živočichům, přiznáme jejich „unikátnost“ či „výjimečnost“.

Odmítání sociobiologického konceptu a výkladu světa totiž rozhodně neznamená, že by na člověka bylo nutno pohlížet jako natolik výjimečného, že je zcela vydělen z živočišné říše, jak se zoocentrismus snaží osočit ty, kteří se pokouší lidskou přirozenost charakterizovat s odkazem na zoocentricky neuniformní lidská druhová specifika. Naopak, můžeme říct například s Frommem, že „naš druh je sám o sobě druhem právě tak, jako je druh šimpanze, koně, nebo vlaštovky. Každý z druhů je určen svými specifickými fyziologickými a anatomickými charakteristikami. To platí obecně o lidském druhu v biologických termínech“ (Fromm 1992[1976]:106).

Lidský druh — a lidskou přirozenost — je potom možno nahlížet jako střetnutí dvou ten-

deňcí (Fromm 1992:106–107): Jednou z nich je *stále klesající* determinace chování instinkty (ve smyslu organických hnacích sil). Tento proces klesající determinace chování na základě instinktů je kontinuem, na jehož počátku jsou nejnižší formy evoluce živočichů s nejvyšším stupněm instinktivní determinace. Ta postupně klesá a u druhu *Homo sapiens* dosahuje minima. Druhou tendencí, kterou se vývoj živočichů vyznačuje, je *růst mozku a zvláště mozkové kůry*. Také zde lze pozorovat evoluční kontinuum s tzv. nižšími živočichy s primitivní nervovou strukturou a malým počtem neuronů na jednom konci a *Homo sapiens* s daleko větší a komplikovanější mozkovou strukturou na druhém konci (mozková kůra je třikrát větší než u našich předků primátů). Lidský druh je pak možno definovat jako „*primáta, který se vynořil v bodu evoluce, kdy instinktivní determinace dosáhla minima a vývoj mozku maxima*“ (Fromm 1992:107).

Tato kombinace minimální instinktivní determinace a maximálního vývoje mozku se v živočišném vývoji nikdy předtím neobjevila a zakládá *kompletně nový fenomén* — to je něco, o čem uniformně zoocentrické sociobiologické interpretace z obavy nad rozbitím organické jednoty evoluce biologických druhů vůbec neuvažují. Tento fenomén pak můžeme chápat jako specifický druh negenetické adaptace, tedy adaptivní strategii biologického druhu *Homo sapiens*, která je strukturálním produktem oné neuronové komplexity odpovědné za rostoucí množství těchto naučených reakcí, z nichž některým přisuzujeme adaptační hodnotu. Souhrn těchto naučených, sociálně předávaných reakcí, tvoří to, co nazýváme tradicí či kulturou (mechanismy jejího předávání jsou v antropologii detailně popsány, mimo jiné v analýzách procesu socializace, enkulturace a akulturace).

Není sporu o tom, že člověk a svět, ve kterém žije, je vymezován také jeho biologickou „přirozeností“. Jak ví každý čtenář sci-fi literatury, kulturní bytosti, jejichž fyziologie by byla založena na křemíku místo na uhlíku, měly tři pohlaví místo dvou a preferovaly písek před hovězím, by vykazovaly určité zvyklosti, jež by bylo těžké najít v lidské společnosti (Harris 1980:319). Anebo, abychom užíli příkladu bližšího terestriálním životním formám — vedli bychom velmi odlišný sociální život, kdybychom byli schopni fotosyntézy a ne lovu, sběračství a zemědělství a náš životní cyklus by měl délku životního cyklu jepic (Gould 1977a:252–253). To ale nic nemění na pojmání kultury a kulturních variací jako negenetické evoluční adaptační strategie. Proti sobě nestojí univerzální biologie versus lidská výjimečnost, ale *biologická potencialita* versus *biologický determinismus* (Gould 1977a:252).

Potencialita a determinace jsou velmi odlišné koncepty. Biologický determinismus, kterého je sociobiologie reprezentantem, v podstatě tvrdí, že lidské projevy jsou *nevyhnutelným* důsledkem *přímé* genetické determinace či že lidé jsou svou genetickou výbavou *předurčení a nuceni* ke *konkrétním* sociálním projevům: k agresivitě, altruismu, heterosexuálnosti, homosexualitě, náboženské víře atd. Podle koncepce biologické potenciality jsou lidé jednoduše schopni dělat vše, co jim *umožňuje* jejich biologický potenciál:

jsou schopni agrese i pacifistického chování, mohou být altruističtí i sobečtí, jsou schopni heterosexuálních i homosexuálních aktivit. Vše, co člověk dělá, plyne z jeho potenciálu to dělat. Znamená to, že člověk není dědičně determinován k agresivnímu chování (či pacifismu, altruismu, vytvoření společnosti atd.), ale je mu pouze dědičně předávaná potence k agresivnímu či pacifistickému chování (či potence k vytvoření společnosti atd.). Která z těchto mnoha potencialit bude *aktivizovaná* je už čistě záležitostí kultury. Člověk tak není „přirozeně“ ani agresivní, ani pacifistický. Má potenciál k oběma reakcím. Jejich aktivace je kulturní záležitost. Tak, jako není člověk ani bytostí „čistě“ biologickou či „čistě“ kulturní, není ani jeden jeho projev determinován „čistě“ tou či onou protichůdnou tendencí. Každý jeho projev je naopak kulturní aktivací biologického potenciálu.

Hůlová pochybuje „o tom, že má smysl uvažovat o svlékání čehokoli z vlastních kulturních projekcí“ (148). Já se přiznám, že mám naopak svlékání rád. Neznamená to ale nutně, že doufám, že po svlečení najdu nějakou „nahotu skutečnosti.“ Souhlasím s ní, že „[v]še vzniká v nějakém kulturním kontextu, do každé vědecké teorie prosakuje daná kulturní konstelace“ (148), a proto nikdy k nějaké „objektivní realitě“ nedojdeme. Není proto ani podstatné, je-li, či není-li.

Ale i když si nemyslím, že ji jednou, po důkladném vyslečení, uvidím jako „Boží oko“, nemohu také souhlasit s tím, co formulace Hůlové implikuje, totiž že každý model reality v podobě vědecké teorie je stejně vždy „prosáklý“ kulturními předsudky, takže je naprosto zbytečné se je pokusit „filtrovat,“ a že ve svém kulturním znečištění jsou si všechny modely rovné. To, že není možno dosáhnout absolutní asepsy ještě neznamená, že můžeme žít v septiku.

Je skutečně zcela irrelevantní, je-li, či není-li vně našich kulturních reprezentací reality nějaká realita objektivní: svět je nám přístupný vždy pouze jako kulturní konstrukt. Nicméně to neznamená, že se o něm — o tom, jak byl vyroben jako reálný — nemohu nic dozvědět. Svlečení — či reflektování toho, jak je konstruován jako smysluplný, abych užil jinou metaforu — je právě způsobem, který mi o jeho podstatě mnohé poví. Či ještě jinak — „kulturní prosáknutí“ je vlastně tím jediným, k čemu se mohu dostat, připustíme-li, že jakási „objektivní“, jiná než „kulturně prosáknutá“ (či konstruovaná) realita je nedostupná.

Snad právě proto, že náš život není přehledně organizován geneticky determinovanými impulzy, musí každá lidská společnost vnášet do chaotické mnohvrstevnatosti světa řád. Empiricky probíhá naše existence vždy v organizovaném a uspořádaném světě. Chaos, oproti tomu, je empiricky nedostupný a je přístupný pouze teoreticky. Udělováním řádu vytváří kultura z reality naší každodenní existence organizovaný, uspořádaný a účelný celek, který představuje předpověditelné, a tudíž bezpečné prostředí (Berger a Luckmann 1967:47–52; Baumann 1997:59, 138–143).

V rámci tohoto uspořádaného celku se nám dostává vysvětlení vzniku světa, člověka

a jeho místa v něm, vysvětlení souvislosti jevů a z toho všeho plynoucích návodů k praktickému jednání. Tato vysvětlení se vztahují jak na lidskou společnost, tak na širší kontext její existence, který můžeme nazvat přírodou či univerzem. Protože se jedná o uspořádaný celek, má každá společnost tendenci vidět se určitým způsobem v souladu s přírodou (byť by byl tento soulad tvořen binární opozicí), a jinak je tomu v případě západní společnosti, a to jak v současné, tak v jejich historických podobách. Z představy o fungování přírody se odvíjí legitimace fungování společnosti.

„Každá společnost o sobě více méně otevřeně prohlašuje, že mezi ní a přírodou existuje určitá analogie. (...) V praxi ovšem dochází k obrácení této závislosti a k interpretaci přírody skrze lidskou společnost. Z rozmanitých jevů, které živá příroda nabízí, si ta která dějinná epocha vybere ty, které jsou v souladu s jejím náhledem na sebe samu“ (Komárek 1995:10). V evropském středověku jsou ve zvířatech viděna ztělesnění různých křesťanských ctností či neřestí. V živé přírodě je spatřována stejná hierarchie jako ve feudální společnosti. Obraz přírody je stejně stacionární jako obraz tehdejší společnosti. V době baroka a osvícenství je příroda stejně neměnná a mechanická jako osvicenský stát či stroje tehdejších konstruktérů. Zájem se přesunuje z člověku blízkých obratlovců na hmyz, který daleko lépe splňuje představu zvířete–stroje. S nástupem romantismu — se zdůrazněním časové dimenze — se zájem přesouvá na fosilie a posléze paleontologii (Komárek 1995:10–11).

V druhé polovině minulého století přicházejí Darwin a Wallace s myšlenkou přírodního výběru, boje a konkurence:

Tento moment je mimořádně hodný pozornosti, protože oba autoři žili právě v průmyslově nejrozvinutější zemi tehdejšího světa, kde měli obdobné vztahy mezi lidmi takřka jako státníci. (...) A stejně, jako v tržní společnosti zmíněné fenomény přispívají k jejímu růstu a zúkolování, byla Darwinem a pozdějšími generacemi jeho následovníků přírodní výběr a konkurenční boj přisuzována klívná a ozdobná zcela monopolní role při vývoji a zdokonalování živých organismů. Základní vlastnost druhu — kompetice s ostatními o mateřské zdroje — je překvapivě shodná s cíli občana industriální éry“ (Komárek 1995:11).

Protože se změnila situace společnosti, už zdaleka nebyla oním statickým světem středověkých hierarchických struktur či „mechanickým“ světem absolutistického státu, došlo i k záměně dřívějších sociálních metafor sociálními metaforami našeho nově se rodícího světa tržního hospodářství, zatímco „všichni dřívější pozorovatelé viděli v přírodě především (...) harmonii a vzájemnou propojenost a nepostradatelnost jednotlivých druhů“ (Komárek 1995:11–12).

Podobnosti mezi obrazem přírody a anglickou viktoriánskou společností a její ekonomikou si všiml už Marx, který v dopise Engelsovi píše:

„Je pozoruhodné, jak Darwin poznává ve zvířatech a rostlinách svou anglickou společnost s její dělbou práce [tj. diverzifikací], soutěžením, otevíráním nových trhů [nik],



'vynálezy' [variace] a malthusiánským 'bojem o existenci'. Je to Hobbesovo 'bellum omnium contra omnes'; to zase připomíná Hegelovu *Fenomenologii*, kde je měšťanská ['civic'] společnost popsána jako 'oduševnělá zvířecí říše', zatímco Darwinova zvířecí říše vypadá jako měšťanská společnost" (Marx In: Sahlins 1976:101–102; stejně tak In: Gould 1988d:67–68).

Engels si navíc všímá dvojsměrného toku metafor a jejich užití k legitimizaci současného stavu společnosti, tedy k uvedení přírody a společnosti v soulad:

"The whole Darwinist teaching of the struggle for existence is simply a transference from society to living nature of Hobbes's doctrine of *bellum omnium contra omnes* and of the bourgeois-economic doctrine of competition together with Malthus's theory of population. When this conjurer's trick has been performed (...) the same theories are transferred back again from organic nature into history and it is now claimed that their validity as eternal laws of human society has been proved. The puerility of this procedure is so obvious that not a word need be said about it" (Fridrich Engels v dopise P. L. Lavrovovi, 12.–17. listopadu 1875, citováno podle Lewontin, Rose a Kamin 1984:309, poznámka 30. kurzíva původní).

Jak upozorňuje Marshall Sahlins, i sociobiologický model světa — nárokující si odkrýt globální logiku sociálního chování lidského druhu — vychází z principů utilitárního individualismu reflektujícího Hobbesovu představu směřování každého jedince k vlastnímu prospěchu a odporu k vlastní škodě. Přírodní zákony údajně univerzálně řídící chování všech živých organismů tak, jak je sociobiologie definuje, už byly dávno matematicky propracovány a široce aplikovány v ekonomických vědách, zvláště pak v mikroekonomice:

"It would be necessary to substitute genetic values for 'utilities' in the formulations of the Chicago School of Economics. Actually the 'Modern Synthesis' has been around for at least two centuries" (Sahlins 1976:22).

Ovšem na námitku, že to, co v přírodě vidíme, do ní mohlo být projektováno z našeho sociálního světa, a že právě tato projekce vytváří onu překvapivou shodu a generuje „potvrzení“ sociobiologických hypotéz Hůlová nereflektuje. Ať už je to tak nebo tak, říká Hůlová, i takto vyrobená „[p]odobnost sociobiologických tezí fungování světa může tak správnost těchto tezí dokazovat, dokladat schopnost této disciplíny předpovídat, což je ostatně metou každé renomované vědy" (147). Pokud ale specifické kategorie derivované z vlastní kultury pokládáme za univerzální charakteristiky, hovoří antropologie o etnocentrických projekcích. Ty ale správnost tezí nedokazují a metou vědy rozhodně nejsou. Jsou naopak předmětem kritiky. Proto je antropologie tak skeptická k údajně univerzální mechanizmům dirigujícím lidské chování tak, jak je sociobiologie postuluje.

Je nutno přiznat, že sociobiologie má skutečně ke kultuře co říci. Ukazuje, jak si my sami konstruujeme smysluplný, uspořádaný a předvídatelný svět, jak si my sami — stejně jako každá jiná kultura — vyprávíme příběh o jeho původu a o původu našem, o příčinách jeho sociálního uspořádání a příčinách lidského jednání, a jak si z tohoto vyprávění vyvozujeme, co je správné a co nikoliv. V jednom však musím s Hůlovou souhlasit: „nahotu

skutečnosti" či „objektivní realitu" jeho fungování nám tento výklad skutečně neodhalí, byť na odhalení „všeobecných rysů lidské přirozenosti" (Wilson 1993:39) aspiruje. Snad jenom s výjimkou univerzální tendence lidského druhu konstruovat své světy jako smysluplné, uspořádané a obdařené řádem.

#### LITERATURA:

- BAUMANN, Zygmunt 1997. *Myslet sociologicky*. Praha:SLON.
- BERGER, Peter L. a LUCKMANN, Thomas 1967. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, NY: Anchor Books, Doubleday and Company.
- FROMM, Erich 1992. *Mít nebo být?* Praha: Naše vojsko.
- GOULD, Stephen Jay 1977a. Biological Potentiality vs. Biological Determinism. In Gould, Stephen Jay *Ever Since Darwin. Reflections in Natural History*, pp. 251–259. New York: Norton.
- GOULD, Stephen Jay. 1980. Sociobiology and Human Nature: A Postpanglossian Vision. In *Sociobiology Examined*, ed. Ashley Montagu, pp. 283–290. Oxford, New York: Oxford University Press.; přetištěno z *Human Nature* 1:10 (October 1978).
- GOULD, Stephen Jay 1988a. Přírodní výběr a lidský mozek: Darwin versus Wallace. In Gould, Stephen Jay *Pandin palec: Malá tajemství evoluce*, pp. 46–57. Praha: Mladá fronta.
- GOULD, Stephen Jay 1988b. Tuplovaná nesnáze. In Gould, Stephen Jay *Pandin palec: Malá tajemství evoluce*, pp. 33–44. Praha: Mladá fronta.
- GOULD, Stephen Jay 1988c. Odpovídáme buňce mořské houby? In Gould, Stephen Jay *Pandin palec: Malá tajemství evoluce*, pp. 245–258. Praha: Mladá fronta.
- GOULD, Stephen Jay 1988d. Starostlivé skupiny a sobecké geny. In Gould, Stephen Jay *Pandin palec: Malá tajemství evoluce*, pp. 86–93. Praha: Mladá fronta.
- GOULD, Stephen Jay 1991. Nasze miejsce w przyrodzie. In Gould, Stephen Jay *Niewczesny pogrzeb Darwina* pp. 242–252. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- GOULD, Stephen Jay 1992. The Confusion over Evolution. In *The New York Reviews of Books*, November 19, (39/19):47–54.
- GOULD, Stephen Jay 1995. Male Nipples and Clitoral Ripples. In Gould, Stephen Jay *Adam's Navel*, 41–58. London and New York: Penguin Books.
- HARRIS, Marvin 1980. Sociobiology and Biological Reductionism. In *Sociobiology Examined*, ed. Ashley Montagu, pp. 311–335. Oxford, New York: Oxford University Press.; přetištěno z Harris, Marvin. 1979. *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. Random House.
- KOMÁREK, Stanislav 1995. Příroda a společnost. In Komárek, Stanislav *Sto esejů o přírodě a společnosti*, pp. 10–13. Praha: Vesmír.
- LEWONTIN, R. C., ROSE, S. a KAMIN, L. 1984. *Not in Our Genes. Biology, Ideology, and Human Nature*. New York: Random House.
- SAHLINS, Marshall 1977. *The Use and Abuse of Biology. An Anthropological Critique of Sociobiology*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- THOMPSON, D. W. 1942. *On Growth and Form*. New York: MacMillan.
- WILSON, Edward O. 1993 [1978]. *O lidské přirozenosti*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.