

UNIVERZITA KARLOVA

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ



Bakalářská práce
Ekologické myšlení Davida Abrama

Vedoucí bakalářské práce: doc. Mgr. Jan Bierhanzl, Ph.D.

Vypracoval: Pavel Šach

Praha 2024

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne

Poděkování:

Děkuji především vedoucímu této práce, doc. Mgr. Janu Bierhanzlovi, Ph.D., za podnětné připomínky a pomoc při psaní práce.

OBSAH

I. ÚVOD	7
II. PŘEDSTAVENÍ ABRAMOVY KONCEPCE	8
2.1 O Davidu Abramovi a jeho díle	8
2.2 Reciproční povaha vnímání a kořeny lidské kultury	9
2.2.4 Merleau-Pontyho přínos	10
2.2.4.1 Tělo-subjekt	10
2.2.4.2 Povaha vnímání	12
2.2.4.2.1 Obecné vymezení a jazykové uchopení	12
2.2.4.2.2 Synestezie – atribut vnímání	14
2.2.4.2.3 Percepce jako „mísení“ receptivity a imaginace	15
2.2.4.2.4 Vnímající tělo a jeho přizpůsobenost světu	17
2.2.4.2.4.1 Koevoluce	17
2.2.4.2.4.2 Vliv jazyka na locus participace	19
2.2.4.2.5 Vnímané jsoucno	22
2.2.4.2.6 Otevřenost smyslů k participaci	25
2.2.4.2.7 Propletenost žité tělesnosti světa	26
2.2.4.3 Jazyk	28
2.2.4.3.1 Srovnání pojmu „gesta“ u Abrama a u Merleau-Pontyho	28
2.2.4.3.2 Proces vzniku slov z participace	32
2.2.4.3.3 Sedimentace řeči v jazyce	35
2.2.4.3.4 Konvenční roviny významu slov	36
2.2.4.3.5 Síťový charakter jazyka	38
2.2.4.3.6 Úrovně významu	40
2.2.4.3.6.1 Fonetická úroveň významu	40
2.2.4.3.6.2 Vyšší úrovně významu – příběhy	41
2.2.4.3.6.2.1 Příběhy v domorodých orálních kulturách	42
2.2.4.3.6.2.2 Příběhy v kulturách ovlivněných písmem, a zejména abecedou	45
2.3 Kolektivní povaha vědomí	48
2.4 Proměna vnímání	49
2.4.1 Účinky abecedy	49
2.4.2 Vztah míry gramotnosti a proměny vnímání	52
2.4.3 Psané slovo jako mocný nástroj, který lze ovládat	53

III. KRITIKA	54
3.1. Kritika Melissy Clarke	55
3.2 Vyhodnocení kritiky Clarke	59
3.3. Kritika Anne Zavalkoff	62
3.4. Kritika Teda Toadvina	62
3.5. Reakce Abrama na Toadvina	66
3.5.1. Znevažování reflexe, zavrhování abecedy a symbolický jazyk	67
3.5.2 Tělesnost	71
3.6 Kritika Bryana Bannona	72
3.7 Vyhodnocení kritiky Bannona:	79
IV. ZÁVĚR	83
BIBLIOGRAFIE	87

Abstrakt

Tato práce se snaží porozumět klíčovým myšlenkám ekofenomenologie Davida Abrama, a to jednak prostřednictvím analýzy jeho textů a jednak dialogem s dosud vydanými kritickými eseji reagujícími na Abramovu filosofii. Dospívá k závěru, že Abramova filosofie nebyla dosavadními kritiky plně pochopena. Zůstala jimi nepovšimnuta role jazyka v percepci a poznávací a etický potenciál animistické mluvy, spočívající v její schopnosti otevírat lidské vnímání vůči smyslu v přírodě se nacházejícímu. Abramova filosofie může poskytovat pevný základ trvalému, hluboce empatickému vztahu s přírodním světem, nicméně v moderní, technologicky vyspělé a globálně propojené společnosti potřebuje jedinec pro své správné spotřebitelské či výrobní rozhodování vedle Abramovy etiky také poznání poskytované přírodními vědami a znalost společensko-ekonomických souvislostí.

Abstract

This thesis seeks to understand the key ideas of David Abram's ecophenomenology, both through an analysis of his texts and through a dialogue with previously published critical essays responding to Abram's philosophy. It concludes that Abram's philosophy has not been fully understood by previous critics. They left unnoticed the role of language in perception and the cognitive and ethical potential of animistic language in its ability to open human perception to the meaning found in nature. Abram's philosophy may provide a solid foundation for a lasting, deeply empathetic relationship with the natural world, but in a modern, technologically advanced and globally interconnected society, the individual needs, in addition to Abram's ethics, the knowledge provided by the natural sciences and an understanding of the socio-economic context in order to make the right consumer or producer decisions.

I. Úvod

Tato bakalářská práce se bude zabývat ekologickým myšlením amerického ekofenomenologa Davida Abrama.

Prvních zhruba čtyři sta hodin věnovaných této práci spočívalo zejména v důkladném čtení zmíněné knihy a rozjímání nad ní, vyhledávání a porovnávání informací k mnoha tématům napříč touto knihou a vyplodilo celkem „zevnitř“ nahlížené pojednání o Davidu Abramovi. Po této dlouhé práci jsem se začal zabývat více dalšími Abramovými texty, které se však, co se týče hlavních témat tvořících konstrukci jeho ekologické filosofie, ukázaly v porovnání s *Kouzlem smyslů* informačně chudými. Potom jsem se zaměřil na odbornou literaturu, na níž Abram zakládá svou teorii vnímání a jazyka, a nakonec na kritické ohlasy. Se záměrem podat vědění a porozumění autorům svého teoretického bádání autenticky a srozumitelně uspořádám i tuto práci ve stejném pořádku, v jakém jsem postupoval: nejprve se tedy zaměřím na samotné Abramovo dílo a pokusím se utvořit ucelené pojednání o jeho pohledu na vnímání, vztah vnímání a přírodního světa, vnímání a jazyka.

David Abram ve své ekofenomenologii vychází především z francouzského fenomenologa Merleau-Pontyho, a to zejména z jeho dvou knih *Fenomenologie vnímání a Viditelné a neviditelné*. Je třeba upozornit, že Abram jednak používá od Merleau-Pontyho poněkud odlišný jazyk a jednak neozdrojovává svůj text v *Kouzle smyslů* v takové míře, která by byla adekvátní vůči množství merleau-pontyovských myšlenek v ní obsažených a srovnávání jeho textu s obsáhlými Merleau-Pontyho knihami, z nichž vychází, by se dalo důkladně propracovávat tak, že by vydalo na samostatnou, obsáhlou monografii. V limitech bakalářské práce budu tedy Abramovu interpretaci pouze místy doplňovat relevantními citacemi či parafrázemi Merleau-Pontyho, ať už přímo v textu nebo pro plynulost Abramova výkladu v poznámkách pod čarou, a to za tím účelem, abychom měli pro Abramovy teze k dispozici srovnání s originálem.

Ve druhé části práce se budu zabývat dosavadní odbornou kritikou Abramova díla. Pasáže práce vzniklé mou zprvu od Merleau-Pontyho textů izolovanou, pomalou četbou jeho díla současně i dosvědčují, že mnoho odpovědí druhému kritikovi Abramova díla, zejména *Kouzla smyslů*, Tedu Toadvinovi, je obsaženo již v samotném jím kritizovaném díle, a Toadvine se tedy, zdá se, mnoha relevantními a neopominutelnými informacemi z *Kouzla smyslů* ve své kritice vůbec nevypořádává.

II. Představení Abramovy koncepce

Před samotným výkladem Abramových ekologických úvah považuji za vhodné si krátce představit Davida Abrama, aby bylo zřejmé, z jak různorodého zkušenostního zázemí jeho myšlení vyrůstá. Následující kapitola se bude zabývat povahou lidského vnímání světa a s tím spojenou povahou tohoto vnímaného světa, přičemž ji pojednám z hlediska Abramovy fenomenologické argumentace, navazující na Merleau-Pontyho, a současně budu postupně ukazovat, jak Abram nalézá překvapivě shodnou perspektivu u domorodých orálních kultur. Tak uvidíme, jak fenomenologická zjištění udělují pro naši civilizaci srozumitelnou racionální argumentací perspektivě a způsobu života domorodých kultur legitimitu a ubírají legitimitu modernímu chápání světa a z něj vyplývajícimu způsobu života, čímž volají po jeho revizi.

2.1 O Davidu Abramovi a jeho díle

David Abram se narodil 24. června 1957 na Long Islandu, poblíž New Yorku dvěma úspěšným umělcům, pianistce Blanche Abram, a malíři Irvingu Abramovi. Jejich profesní zaměření je informací nikoli nepodstatnou, protože vypovídá o tom, že David se vyvíjel ovlivňován uměleckým vnímáním světa, perspektivou mimořádným způsobem nahlízející a oceňující smyslový svět, což se stalo úrodnou půdou pro jeho celoživotní zaujetí povahou lidského vnímání. To začalo klíčit v jeho osmi letech, kdy se Abram setkal s trikovým kouzelnictvím, které ho velice zaujalo, a začal ho osobně provozovat. V šestnácti letech si uvědomil, že „iluzionistické triky osvobozují lidské smysly ze zajetí statických vzorců vnímání“¹ a zájem o tuto oblast ho přivedl na vysokoškolská studia psychologie vnímání na Wesleyan University. Při své stipendijní cestě se v Londýně setkal se skotským psychiatrem R. D. Laingem a ve společných výzkumech odhalil, že trikové kouzelnictví může napomáhat léčbě psychóz. To v něm probudilo zájem o vztah mezi lidovým lékařstvím a magií. Po dokončení bakalářské práce zaměřené na fenomenologii vnímání získal grant, který ho přivedl mezi tradiční domorodé kouzelníky na Srí Lanku, do Indonésie a do Nepálu. Zde „objevil zapomenutý ekologický potenciál animistické percepcí“, což dále nasměrovalo jeho akademické zaměření tímto směrem.²

David Abram napsal dva knižní tituly a řadu esejů či článků, které jsou dostupné na stránkách jeho *Alliance for Wild Ethics*.³ Naprostá většina odkazů v naší bakalářské práci

¹ Zemánek, Jiří. Biografie Davida Abrama. s. 382. In: Abram, David. *Kouzlo smyslů: vnímání a jazyk ve více než lidském světě*. Praha: Dharmagaia, 2013.

² Tamtéž.

³ Abram, David. *Essays*. Online. Dostupné z: <http://wildethics.org/essays/>

však povede k jeho první knize, *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World* (1996), která vyšla v českém překladu jako *Kouzlo smyslů: Vnímání a jazyk ve více než lidském světě*. Je totiž na rozdíl od druhé knihy, *Becoming Animal*, systematickým, obsáhlým pojednáním o jeho filosofické teorii. *Becoming Animal: An Earthly Cosmology* (2010) je pak spíše pokusem přivést čtenářovo vnímání do nových dimenzí, k novému pohledu na okolní smysly vnímatelný svět. Tomu odpovídá i charakter knihy, totiž lyricky barvitá, rozvěklá líčení dějů ve světě a skutečnost, že neobsahuje žádné citace.

Odbornou základnou pro jeho pojetí vnímání a řeči a jazyka, a tím i pro jeho ekologickou filosofii je zejména fenomenologie Merleau-Pontyho, s níž je dle svých slov dlouhodobě a důvěrně obeznámen.⁴ Dokládá to jednak širě citovaných Merleau-Pontyho titulů - větší množství citací můžeme nalézt především v eseji *Merleau-Ponty and the Voice of the Earth*, kde cituje především z *Viditelného a neviditelného*, zatímco v *Kouzle smyslů* je jich, řekl bych, nedostatek a důvěrnou znalost Merleau-Pontyho zde dosvědčuje spíše absence citací spojená se schopností kreativně se pohybovat napříč Merleau-Pontyho filosofickým myšlením bez neustálé přímé opory citací.

2.2 Reciproční povaha vnímání a kořeny lidské kultury

Ekologický program Davida Abrama by se dal zjednodušeně charakterizovat jako úsilí o obnovení naší ohleduplnosti vůči okolnímu světu, který obýváme, neboli reciprocity – vzájemnosti spočívající v tom, že nebudeme okolní svět jen bezohledně využívat pro své účely, nýbrž necháme se ve svém jednání vést i zájmy ostatních jsoucen spoluobývajících prostor. Autentickým, pevným základem pro takový vztah je percepční reciprocita člověka a přírodního světa, která spočívá v tom, že člověk považuje za oduševnělého, vnímajícího nejen sám sebe, nýbrž pokládá za takové veškerenstvo. Prostředkem k této obnově živého, obousměrného vztahu lidstva ke světu má být proměna jazyka, kterým o přírodním světě hovoříme a přemýšlíme. Jinak řečeno, když proměníme způsob, jak mluvíme, a tedy i přemýšlíme o světě tak, že budeme jsoucná okolního světa považovat za rovnocenné partnery, za subjektivity, budeme s nimi v konečném důsledku schopni „konzultovat“ své jednání. Při takovém přístupu tak budeme ve svém rozhodování a jednání zohledňovat nejen sami sebe, nýbrž budeme své jednání uvádět v soulad s místním společenstvím jsoucen. Upozorňuji, že toto je má interpretace; kritici, jak uvidíme později, interpretují Abramovo

⁴ Abram, David. *Kouzlo smyslů: Vnímání a jazyk ve více než lidském světě*. Praha: DharmaGaia, 2013. pozn. 11, s. 335. Dále zkracuji „KS“ a číslo strany.

Kouzlo smyslů odlišně, a hlavní sdělení knihy, takto shrnuté, by se z jejich pohledu v některých bodech lišilo.

2.2.4 Merleau-Pontyho přínos

Jelikož filosofickým základem celého Abramova myšlenkového systému je fenomenologie Merleau-Pontyho, budeme nyní sledovat momenty jeho filosofie, které Abram v *Kouzle smyslů* a v eseji *Merleau-Ponty and the Voice of the Earth* vyzdvihuje a na nichž staví svou ekologii. Fenomenologie, jakou předvádí Merleau-Ponty, beroucí vážně primát vnímání, je podle Abrama „předurčena k vyvrcholení v podobě obnovené všímavosti vůči odpovědnosti k naší Zemi“.⁵ Fenomenologii a ekologii Abram považuje za komplementární obory, kdy jeden potřebuje ke svému završení druhý.⁶

2.2.4.1 Tělo-subjekt

Zásadním krokem, který Merleau-Ponty na počátku udělal, bylo podle Abrama to, že opustil představu existence transcendentálního „já“ a ztotožnil ho s tělem samým.⁷ U Husserla, na něhož Merleau-Ponty do velké míry reagoval, tělo zůstávalo i nadále pouhým jevem, byť byl jedinečný tím, že pozoruhodně doprovázel a soustřeďoval v sobě jemu příslušné transcendentální vědomí. Merleau-Ponty rozpoznal tělo, tuto podmínku možnosti zkušenosti jako skutečný subjekt zkušenosti, včetně zkušenosti sebe samých, a upozornil na nerozlišitelnost „já“ od tělesných projevů.

Situováním lidského vědomí dovnitř tohoto tělesného světa, do lidského těla se člověk se všemi svými myšlenkami a ideály poprvé cele ocitá na zemi, v atmosféře této planety, která cirkuluje našimi těly.⁸ Filosofie tím přichází o planou naději dospět k úplnému, deterministickému obrazu skutečnosti, zároveň s odvrácením zájmu od nalézání objektivních popisů se ale hluboce otevírá pozoruhodnému, nevyzpytatelnému světu „,ted' a tady“.⁹ Tento žitý svět je strukturován kolem mého těla, ubíhá od něj do všech směrů, i do jeho útrob, a vůbec nejzajímavější dimenzí je hloubka, která zcela patří perspektivě: hloubku nelze vyvodit z věcí, ani jim jí vědomím uložit; hloubka nám oznamuje

⁵ ABRAM, David. *Merleau-Ponty and the Voice of the Earth*. Online. In: Alliance for Wild Ethics. Alliance for Wild Ethics. Dostupné z: <https://wildethics.org/essay/merleau-ponty-and-the-voice-of-the-earth/>. Vlastní překlad. [citováno 2022-??-??] Poznámku informující čtenáře o skutečnosti, že se jedná o vlastní překlad, vzhledem k množství překládaných citací dále nebudu uvádět a pouze o této skutečnosti informuji zde. Ostatně i ze samotné logiky věci vyplývá, že text s anglickým názvem a zahraničním autorem, který zde cituji přímo z anglického originálu, není psán v českém jazyce a že se jedná o můj překlad.

⁶ Toadvine, *Limits of the Flesh*, s. 157.

⁷ KS 64–65. Také v Abram, *Merleau-Ponty and the Voice of the Earth*, nestránkováno.

⁸ Abram, *Merleau-Ponty and the Voice of the Earth*, nestránkováno.

⁹ KS 67.

nerozpojitelnou vazbu mezi věcmi a mnou situovaným před nimi¹⁰, a nakonec, hloubka je vždy dimenzí „rozporuplnosti a nejasnosti“¹¹. „Spolu s tím, že Merleau-Ponty objevil nový způsob přemýšlení o těle a zakoušení těla“, říká Abram, „současně odhaloval nový způsob vnímání Země [...]“ - „zároveň viditelné i neviditelné, zahrnující jak temnou zemi, která je oporou našich těl, tak tekutou atmosféru, v níž dýcháme.“¹²

Tím, že Merleau-Ponty ztotožnil vnímající tělo se skutečným subjektem zkušenosti, mohl tedy dospět k podstatnému uvědomění, že také spontaneita či tvořivost, myšlenky a rozum jsou schopnostmi lidského těla, *ovšem nakonec ne tak výlučně jeho*. Pro živé tělo je totiž charakteristické, že jeho hranice jsou otevřené a neurčité.¹³ „Já“ nekončím na povrchu své pokožky, nýbrž vzhledem k participativní povaze vnímání, na kterou se podrobně zaměříme zanedlouho, jsem propleten s okolním světem a z tohoto vztahu vyrůstají a živí se i ony schopnosti. Ztotožnění člověka s vnímajícím tělem tedy nečiní člověka plně vědecky poznatelným „determinovaným robotem“, složeným pouze z biologicky popsatelných tělesných systémů. Merleau-Ponty dospěl ve svých bádáních k tomu, že řeč a jazyk po své formální i obsahové stránce vzniká z komunikace našich těl se světem, v němž žijeme. A to platí i o vědění, které s jejich pomocí uchováváme a sdílíme: „...universum pravdy a myšlení se pro nás buduje tak, že je přejímáme ze struktury světa.“¹⁴

Perceptuální, a tím i řečovou a myšlenkovou odkázanost lidské kultury na okolní vnímaný svět, zemi, v níž je člověk vnořen, Abram nalézá již ve *Fenomenologii vnímání*. Ovšem zároveň Abram poukazuje na posun v Merleau-Pontyho vyjadřování a argumentaci, k němuž došlo v knize *Viditelné a neviditelné*, a který subjektivitu lidského rozumu dříve umístěnou do lidského těla posouvá dále a „uvolňuje tvořivost či sebe-transcendenci jakožto zvláštní atribut lidského těla a navrácí transcendenci tělesnému světu, [...] jehož je toto tělo pouze jedním vyjádřením.“¹⁵ Abram zde míří k Merleau-Pontyho ontologickému pojmu tělesnosti, který Merleau-Ponty ve *Viditelném a neviditelném* zavádí a ke kterému se vrátíme později v souvislosti s kritikou Abramova díla.

Nutno podotknout, že se Abram, jak i sám říká, pokouší o kreativní čtení Merleau-Pontyho, umožněné velice důvěrnou, dlouhodobou znalostí jeho textů, a tak v něm nalézá i

¹⁰ Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenologie vnímání*, s. 316.

¹¹ Abram, *Merleau-Ponty and the Voice of the Earth*, nestránkováno.

¹² Tamtéž.

¹³ KS 67. srov. Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, s. 290.

¹⁴ Merleau-Ponty, *Viditelné a neviditelné*, s. 24.

¹⁵ Abram, *Merleau-Ponty and the Voice of the Earth*, nestránkováno.

to, co explicitně neřekl, co se však „samo skrze Merleau-Pontyho vyslovuje“.¹⁶ Obzvláště se jedná o to, že Merleau-Pontyho popisy lidského vnímání rozšiřuje i mimo sféru lidského druhu a aplikuje jeho poznatky na zvířata, rostliny a v posledku uvažuje i o vnímání neživých forem existence. A k této záležitosti také míří většina Abramových kritiků.

Rozum si tedy nepřinášíme z netělesné dimenze, ale ani není výlučně schopností lidského těla, jelikož, slovy Abrama, se utváří v komunikaci těla s „divoce kvetoucí[m] bujení[m] entit a žvlů, do nichž jsme zcela ponořeni“.¹⁷ Lidský jazyk, myšlení a rozum jsou sublimací výrazového bohatství žitého světa včetně jeho „neživé“ složky, a do té míry jsou produktem smyslově komunikující přírody. Byť se vznikem písma (2.4) získává lidský rozum natolik specifickou podobu, že se zdá být zcela jiného řádu než okolní, ne-lidský svět, je „zakořeněn v zapomínaném spojení s mnohostí nelidských tvarů, jež nás obklopují“, říká Abram¹⁸, přičemž úvahy o písmu již neopírá o Merleau-Pontyho, ale pracuje s širokou škálou jiných zdrojů.

Skutečnost, že lidský rozum není něco nacházejícího se uvnitř člověka, ale spíše vně – je odrazem smyslu vnímatelného světa – vede Abrama k uvědomění, že jiné organismy, jelikož jsou také vnímavé, byť vnímavost každého organismu je, připouští Abram, vzhledem k jeho specifické tělesné struktuře druhově jedinečná, mají také svou specifickou podobu intelektu, a člověk tak přichází o výlučnost vlastnictví rozumu, na základě něhož se považoval za bytost hodnotnější, nadřazenou okolnímu světu.¹⁹

Podívejme se nyní na povahu vnímání u Abrama a Merleau-Pontyho podrobněji a dospějeme postupně i k hlubšímu porozumění povahy řeči a potažmo i myšlení.

2.2.4.2 Povaha vnímání

2.2.4.2.1 Obecné vymezení a jazykové uchopení

Způsob, jakým dle Abramových slov Merleau-Ponty a spolu s ním i Abram popisuje vnímání, by se dal předběžně shrnout takto: vnímání je *oboustranně* aktivní, dynamický neverbální dialog mezi vnímajícím tělem a vnímaným jsoucím, kde aktivitou je třeba rozumět podíl na utváření smyslu, který vjem pro nás má. Komunikačním prostředkem, jímž „hovoří“ člověk s okolním světem a okolní svět s člověkem, jsou, dalo by se říci, pocity.²⁰ Výsledek vzájemné výměny pocitů mezi vnímajícím a vnímaným, se projevuje ve

¹⁶ Tamtéž.

¹⁷ KS 69.

¹⁸ Tamtéž.

¹⁹ KS 69. Také v Abram, *Merleau-Ponty and the Voice of the Earth*, nestránkováno.

²⁰ Krajina je „mnohoznačná říše, která reaguje na moje emoce a zároveň ve mně sama pocity probouzí“. KS 51.

specifické, v každém okamžiku jedinečné podobě smyslově vnímatelných kvalit jednotlivých jsoucen. Ty jsou tak jednak bezprostředním vyjádřením „rytmů“, „tónů“, „forem“ „textur“ či „chutí“ těchto vnímaných jsoucen; respektive můžeme také, zejména u vnímaných těl, mluvit o „pocitech“ a „emocích“.²¹ Současně jsou však spoluutvářeny také vlivem pocitů (včetně emocí) vnímajícího těla, které působí na naši imaginaci. Přičemž pod pojem *pocitů* bych v této charakteristice vnímání zahrnul i lidskou řeč, neboť, jak si ukážeme, se jedná ostatně o ve slovech ztělesněné pocity. Třebaže je tedy vnímání výměna neverbální, je jazykově ovlivňovaná. Abram s Merleau-Pontym však explicitně nehovoří o vnímání jako o výměně *pocitů*. Abram užívá pro, dalo by se říci, tentýž fenomén označení *gesto*, ostatně Merleau-Ponty poukazuje na neodlišitelnost gesta od pocitu samotného: „Není to tak, že by mne gesto vedlo k tomu, že myslím na hněv, ono samo je hněvem.“²² Merleau-Ponty ovšem pojem „gesto“ užívá pouze v původním užším významu gesta živočišného, přičemž těm ne-lidským zřídka kdy rozumíme²³, zatímco o smyslově vnímaných kvalitách neživočišných jsoucen hovoří jinak. Abychom porozuměli rozdílu mezi Merleau-Pontyho a Abramovým pojetím gest, budeme se nejdřív muset seznámit s Abramovým pojetím vnímání a teprve poté si ho budeme moci porovnat s Merleau-Pontym. V následujícím textu tedy budeme pojem „gesto“ užívat ve výše charakterizovaném, širokém, Abramově smyslu.

Co se týče ostatních pojmů, užívaných Abramem – oboustranně účastnou, reciproční povahu aktu vnímání vystihuje Abram slovem „participace“. Ač by se mohlo zdát, že budu nadužívat slova „participace“, popřípadě „synestetická participace“ a že by bylo lepší ho nahrazovat prostým slovem vnímání, je to opodstatněné, neboť podle Abrama je, jak uvidíme dále, mezi těmito dvěma výrazy rozdíl. Slovo „participace“ pak Abram ve své ústřední knize v mnoha důležitých pasážích váže se svým předmětem téměř výhradně předložkami „s“, případně „mezi“ na rozdíl od běžného „na“. Taková užití pojmu participace by se dala pochopit ve smyslu participace, podílení se *spolu s* vnímaným *na* utváření smyslu. Abramovou motivací pro takové vyjadřování snad může být snaha vyvarovat se jakékoli hierarchizace člověka a okolního světa. Předložka „na“, zdá se mi, totiž sama o sobě více implikuje odlišnost podmětu a předmětu, ke kterému se „na“ váže a více umožňuje tvoření různých hierarchií na rozdíl od "komunitní" povahy předložky „s“ nebo „mezi“. My se budeme jazyka *Kouzla smyslů* v duchu svého úsilí o ponoření se do Abramovy teorie držet.

²¹ Viz zejména KS 76.

²² Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, s. 235, Cit. In: KS 98. Český překlad *Kouzla smyslů* necituje z českého překladu *Fenomenologie vnímání*, nýbrž obsahuje svůj vlastní překlad pasáže. My zde uvádíme originální verzi překladu *Fenomenologie vnímání*.

²³ Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, s. 235.

Při popisu aktu vnímání pak Abram dle svých slov volí spolu s Merleau-Pontym pro moderního západního člověka neobvyklý jazyk: pro popis nejen vnímajícího, ale i libovolného – organického i anorganického vnímaného volí činný rod; o vnímatelném světě pak podle Abrama Merleau-Ponty mluví jako o „poli oduševnělých jsoucen“, o vnímatelných věcech jako o „oduševnělých entitách“, a obdobný jazyk užívá i Abram, neboť takové výrazy přesněji vystihují zkušenost vnímání.²⁴ Podle Abrama lze tedy aktivitu a pasivitu ve vztahu vnímajícího a vnímaného předmětu z perspektivy zkušenosti vnímání popsat i obráceně, tedy nejenže já vidím předmět, ale také *předmět vidí mě*; nejenže já se ho dotýkám, ale také *on se dotýká mě*. Pojdme se na vnímání u Abrama podívat analytičtěji.

2.2.4.2.2 Synestezie – atribut vnímání

Participativní vnímání věci je možné jen díky vzájemné participaci různých smyslových systémů našeho těla mezi sebou. Zkušenost vnímání je podle Merleau-Pontyho a Abrama „*inherentně synestetická*“, což znamená, že je zkušeností, ve které se nerozlišuje mezi jednotlivými smysly a jejich počítky, nýbrž „dokonale navzájem splývají“.²⁵ „...u normální osoby nenajdeme taktilní a vizuální zkušenost, nýbrž integrální zkušenost, v níž nelze určit, jakou měrou k ní přispívají různé smysly.“²⁶ Tělo se, jak jsme již zmínili, vyznačuje otevřeností a neurčitostí svých hranic, která spočívá vedle materiální, látkové komunikace s okolím také v tom, že je vybaveno smysly, které jej otevírají do světa a uzavírají jej teprve tím, že se vzájemně spojují na věcech, které zaujmou a soustředí jejich pozornost. Vnímaná věc „shromažďuje moje smysly dohromady soudržným způsobem, a právě to je to, co mi umožňuje zakoušet samotnou věc jakožto ohnisko sil, jako jiný svazek zkušenosti, jakožto ono Jiné“, říká Abram.²⁷ Když začneme naopak uvažovat o podílu jednotlivých smyslů na vnímané krajině, přerušujeme tím svou „plnou participaci“ s ní a vnímaný svět ztrácí svou oduševnělost, kterou díky synestetickému vnímání měl.²⁸

²⁴ KS 77-78.

²⁵ KS 82. srov. Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, s. 285-286: „Vidíme tvrdost a křehkost sklenice, a když se s krystalickým zvukem roztříští, je sklo, které vidíme, nositelem tohoto zvuku. Vidíme ohebnost ocele, poddajnost ocele zrudlé, tvrdost čepelí hoblíku, měkkost hoblin. Tvar předmětů [...] **má určitý vztah k jejich vlastní přirozenosti** [informuje nás o ní] **a promlouvá ke zraku, ale zároveň s tím ke všem našim smyslům** [...] **V pohybu větve, z níž právě vzlétl pták, čteme její ohebnost a měkkost, a právě podle toho se bezprostředně pozná větev břízy či jabloně** [...]“ Zvýrazněno autorem BP.

²⁶ Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, s. 158.

²⁷ KS 84. srov. Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, s. 285: „Smysly jsou spolu ve styku, když se otevírají vůči struktuře věci.“

²⁸ KS 82. srov. Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, s. 285: „Synestetické vnímání je běžné, a pokud jsme si toho nevěšme, pak proto, že **vědecké poznání zkušenost posouvá. To my jsme se odnaučili vidět, slyšet a obecně pocíťovat, a namísto toho ze svého tělesného uspořádání a ze světa, jak jej pojímá fyzik, dedukujeme, co máme vidět, slyšet a pocíťovat.**“ Zde, když se podíváme detailněji, Merleau-Ponty

Mimořádný význam mezi různými synesteziemi má pro člověka synestetické spojení mezi zrakem a sluchem, a to pro „mimořádnou pronikavost“ těchto smyslů.²⁹ Oba smysly jsou totiž „dálkové“, schopné zaměřit se na věci či události ve značných vzdálenostech od těla. Spojení těchto dvou smyslů na předmětu nám umožňuje zakoušet vnímané jako jinou „expresivní sílu“, jiné „ohnisko zkušenosti“.³⁰ Tato synestezie pak hraje významnou roli při fonetickém čtení, jehož praktikování, jak uvidíme (2.4), vedlo podle Abrama k završení procesu vedoucího k přerušení participace člověka se svým okolním ne-lidským světem a zrození evropské kulturní tradice, včetně vědy a humanity.

Oči jsou případem smyslového systému, který již v rámci vlastního fungování vyžaduje sbíhání, konvergenci dvou různých perspektiv v jednotný vjem a to je důvod, proč vidění Merleau-Ponty považoval za paradigmatické a Abram je označuje za svého druhu synestezii.³¹ Vyznačují se tím, že jejich konvergence „často podněcuje zvýšenou spolupráci ostatních smyslů“, jinak řečeno, kam se zaměří oči, tam se zaměří i sluchová pozornost, ale nejen ona.³² Abram hovoří i o tom, že všude tam, kde se synesteticky spojí vidění a slyšení, vnímáme vnímané jsoucno jako jinou „expresivní sílu“ a díky tomu se do něj můžeme pomocí své představivosti vcítit, zakoušíme na dálku i chuťové, hmatové či proprioceptivní vjemy.³³ Dodává však, že spouštěčem synestezie ostatních smyslů může být i jiný smyslový podnět než zrakový.

Oči a uši, tvrdí Abram, se dobře doplňují tím, že oči nás informují o povrchích věcí, zatímco uši o jejich nitru, o jejich „vnitřní podstatě“.³⁴ Hlasy zvířat totiž odpovídají jejich jedinečné stavbě těla, ovšem Abram poukazuje i na to, že také každý strom má svůj hlas. Promlouvá k nám, když jeho listy rozechvěje vítr, a tedy závisí na tvaru listů, jejich velikosti či na množství olistění. Uši se pak vyznačují svou „trpělivou receptivitou“, „kterou propůjčují ostatním smyslům, kdykoli zaujmeme naslouchající pozici“.³⁵

2.2.4.2.3. Percepce jako „mísení“ receptivity a imaginace

Smyslové vnímání čili percepce, jak ji chápe Merleau-Ponty, Abram detailněji charakterizuje jako „dynamické mísení vnímavosti a tvořivosti“, přičemž vnímavost se také

tedy tvrdí, že vnímání je ovlivněné tím, jak o světě mluvíme, a že pohled, ovlivněný jazykem vědy, nás odvádí od naší původní, synestetické zkušenosti.

²⁹ KS 160.

³⁰ KS 162.

³¹ KS 158.

³² Tamtéž.

³³ KS 162.

³⁴ KS 161.

³⁵ KS 163

jiným slovem označuje jako receptivita.³⁶ Skutečnost, že tvořivost a spontaneita, které běžně připisujeme pouze člověku, respektive lidskému rozumu, se nalézají již na tělesné úrovni – na úrovni samotného smyslového vnímání, je podle Abrama velkým zjištěním Merleau-Pontyho hlavního dokončeného díla, *Fenomenologie vnímání*.³⁷ Totiž, třebaže je živá bytost vybavena určitými programy, předobrazy pro své chování v podobě genů, pudů, jsou pouze obecné a neposkytují organismu přesný návod, jak přesně každé z myriád konkrétních tělesných situací, které mohou nastat, pohyby svého těla přizpůsobit. Abram uvádí pěkný příklad s pavoukem, který má dáno, že má utkat pavučinu, ovšem musí uplatnit tvořivost, aby mohl konkrétní pavučinu v konkrétním prostředí, za konkrétních dynamických podmínek utkat. Tvaru skály, vzdálenosti mezi skálou a větví musí uzpůsobit délky jednotlivých svých pavučin, aktuální síle větru či deště kladoucím odpor jeho nohám tkajícím pavučinu musí tvořivě přizpůsobovat pohyby svých končetin. Na jedné straně je tedy pole vnímaných jsoucn, které oslovují svým v každém okamžiku jedinečným „způsobem“ či „stylem“ naše smysly a vyzývají je k participaci. Na druhé straně je pak naše vnímající tělo se svými smysly vybavenými tvořivostí či imaginací, s pomocí níž živá bytost neustále sebe samu „vetkává do přítomnosti“ čili „orientuje [se] vůči světu (a orientuje svět kolem sebe)“.³⁸ Místo slova orientace bychom také mohli použít slovo „synchronizace“, užívané Abramem i Merleau-Pontym, neboť naše tělo se ve smyslové přítomnosti vnímaného sladuje s jeho „rytmy“, „tóny“ a „texturami“, a zároveň, jak se zdá, se vnímané sladuje s těmi jeho.³⁹ Jako příklad Abram uvádí přizpůsobování pohybu nohou terénu při chůzi.

Právě jsme na straně vnímajícího užili nerozlišeně slov *tvořivost* a *imaginace*. Jak se zdá, nejedná se však o synonyma. Obecná, všem vnímajícím tělům společná charakteristika vnímání, uvedená na počátku odstavce, na stranu vnímajícího pokládá „tvořivost“ jakožto vlastnost, pomocí níž se vnímající tělo přizpůsobuje vnímanému (a přizpůsobuje okolní svět). Na druhé straně jiné pasáže do vztahu vnímání na stranu vnímajícího dávají „imaginaci“: „[...] člověk začíná svět vnímat, teprve když se do něj sám projektuje; [...] kontakt s věcmi a s ostatními tvory navazujeme pouze tehdy, jestliže v nich sami aktivně participujeme, když věcem propůjčujeme svou smyslovou představivost, abychom objevili,

³⁶ KS 71

³⁷ KS 70. Na to poukazuje také v ABRAM, David. *The Perceptual Implications of Gaia*. Dostupné na: <https://wildethics.org/essay/the-perceptual-implications-of-gaia/>

³⁸ KS 71.

³⁹ KS 75-76. U Merleau-Pontyho viz zejména *Fenomenologie vnímání*, s. 291 a také s. 268, kde Merleau-Ponty vyjadřuje, jak se naše smysly spojují s vnímanými kvalitami: modř nebe je „záhadou“, jíž se „odevzdávám“, „nořím se do ní“, až nakonec „jsem obloha sama“.

jak naši imaginaci mění a přetvářejí [(„alter and transform“)], jak nás odrážejí zpátky proměněné, jak jsou od nás odlišné.“⁴⁰

V příkladech se „tvořivost“ vyskytuje v těch popisujících automatizované motorické činnosti nevyžadující soustředěnou pozornost smyslových systémů vnímajícího těla, s výjimkou příkladu imaginace využívané při sledování kouzelnického triku s mincí, kde se zmiňuje jako schopnost smyslů, která trik umožnila, „tvořivost“.⁴¹ Imaginace se pak na rozdíl od tvořivosti vyskytuje jen v příkladech uvádějících vnímání člověka, s výjimkou předchozího příkladu s mincí, kde se vyskytuje i „imaginace“ a kde se uvádí ve spojení s „vnímajícím tělem“ obecně. A vždy se pak uvádí v příkladech vyžadujících soustředění pozornosti na předmět a od obecné tvořivosti ji odlišuje zjevně její schopnost „vrhnout se za hranice toho, co je bezprostředně dáno“ vstříc tomu, co je na vnímaném „skryté“ a „neviditelné“.⁴²

Můžeme tedy mít za to, že imaginace je modem tvořivosti, jejím vyšším stupněm, jehož využití ve smyslovém vnímání je podmíněno oním společným soustředěním zrakové a sluchové pozornosti na předmět, díky němuž můžeme zakoušet vnímanou entitu „v celé její synestetické hloubce a jinakosti“, tedy jako oduševnělou.⁴³ Vzhledem k tomu, že spolu s Abramem se chceme zabývat navázáním vztahu, výrazovou komunikací s přírodním světem, bude nás zajímat právě tento, výrazně participativnější modus vnímání, a budeme proto nadále mluvit o imaginaci.

2.2.4.2.4 Vnímající tělo a jeho přizpůsobenost světu

2.2.4.2.4.1 Koevoluce

Imaginace je tedy atributem samotné smyslové soustavy, je naším podílem na utváření vjemu a uplatnění této naší, subjektivní schopnosti je nutnou podmínkou našeho vnímání – synestetické participace.⁴⁴ Umožňuje našim smyslům „vrhnout se za hranice toho, co je bezprostředně dáno, aby navázaly zkusmý kontakt s dalšími stránkami věcí, které přímo nevnímáme, se skrytými nebo neviditelnými aspekty vnímaného“.⁴⁵

Jakožto součást evoluční výbavy člověka vyvinuté v koevoluci s jinými „rytmy“ a „formami“, za přítomnosti všech těch (nejen) živočišných pohybů, zvuků, zírajících očí

⁴⁰ KS 333-334, pozn. 3. Anglický originál viz *The Spell of the Sesuous*, s. 89.

⁴¹ KS 80.

⁴² Tamtéž.

⁴³ KS 348, pozn. 59.

⁴⁴ KS 333-334, pozn. 3.

⁴⁵ KS 80.

ostatních tvorů, vyrůstají naše smysly včetně schopnosti imaginace pronikat hlouběji do vnímaných věcí, až do jejich neviditelných dimenzí, řekl bych, z potřeby soužití našeho těla s tímto živoucím okolím a jsou k tomu dokonale přizpůsobeny.⁴⁶ A podobně bychom mohli rozumět i aspektu imaginace, který Abram nedává explicitně do souvislosti s ní, ale který z kontextu vyplývá, – skutečnosti, že imaginace se podřizuje působení našich pocitů či gest, stejně jako našemu jazykovému uchopení světa – které je ostatně taktéž gestikulací. K oběma věcem se záhy dostaneme.

Stejným způsobem jako lidské smysly se ovšem po miliony let v koevoluci s ostatními bytostmi včetně člověka vyvíjela a přizpůsobovala porozumění gestům organických i anorganických „druhých“ i těla ostatních živočichů a rostlin a spolu s nimi a s námi se formovala i „neživá“ příroda, ať už vlivem zemských procesů iniciovaných pod zemským jádrem nebo jako společný produkt živé přírody (atmosféra, pedosféra), společné dílo jejich i našich metabolických produktů. A tak jsou těla veškerých organismů vyvinuta, přizpůsobena v souladu se svým stylem života a obživy tak, aby svým způsobem rozuměla gestům – „rytmům“, „tónům“, „texturám“ těch rozmanitých Jiných, s nimiž jsou v každodenním kontaktu. Tato gesta druhých se tedy v jejich tělech, konkrétně v jejich smyslových systémech, neboť mluvíme o potřebě vnímavosti vůči těmto gestům, dalo by se říci, musela určitým způsobem zhmotnit, materiálně „zreflektovat“.⁴⁷ A proto lze říci, že organismy žijící spolu v určitém regionu jsou vzájemně sladěny v podobný „rytmus“, „formy“, „textury“, každý s každým, s nímž přichází do kontaktu, a navíc ještě s každým „rytmem“, „formou“, „texturou“ místního anorganického světa, mezi něž můžeme počítat různé, pestré a nikdy plně, do detailu nepředvídatelné projevy neviditelné látky - vzduchu, ale i vody, kamenů či stínů vrhaných listovím. Právě díky a v hlubokém rozsahu této své koevoluční tělesné spřízněnosti s žitým světem jsou naše těla schopna v reciproční dialektice pronikat do výrazové potence jsoucen, s nimiž participují, a to prostřednictvím i těch

⁴⁶ KS 40: „Naše těla se formovala v křehké vzájemnosti s rozmanitými texturami, zvuky a tvary živé země – naše oči se vyvinuly v jemné interakci s jinými očima, podobně jako se naše uši svou dokonalou strukturou vyladily na vytí vlků a kejhání hus.“ Dále s. 86-87: „Protože i tyto jiné tvary a druhy [včetně tak „neživých“ jako kameny či skály] se tak jako my sami společně vyvíjely s ostatní proměňující se zemí; jejich rytmy a formy jsou vrstvy po vrstvě utvářeny z dřívějších rytmů, a naše smysly jsou jimi vedeny do nevyčerpateľné hloubky, která je ozvukem hlubin našeho vlastního těla.“

⁴⁷ Srov. Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, s. 398: „Mít tělo znamená vlastnit universální skladbu, typiku všech perceptivních procesů a všech mezi-smyslových korespondencí, která přesahuje výše skutečně vnímaného světa. Věc tedy ve vnímání není skutečně *dána*, nýbrž je něčím, co vnitřně sami přejímáme, co rekonstruuujeme a čím žijeme v té míře, **v níž je spjata se světem, jehož zásadní struktury s sebou neseme** a k němuž se má právě a jen jako jedna z možných konkréci.“ Tučně zvýrazněno autorem BP.

nejjemnějších smyslových podnětů. V tématu koevoluce se David Abram inspiroval teorií Gaia Jamese Lovelocka.

Imaginace je tedy vymezena evoluční zkušeností našich těl s žitým světem a není svévolná, nýbrž obvykle „[odpovídá] na podněty, které nám nabízí sama vnímaná skutečnost“.⁴⁸ Je tou schopností, díky níž Abram cítí „něžný pocit radosti“ z rozmanitosti zeleně stromů, které pozoruje – pocit, který je výsledkem „extáze“, kterou zažívá takové vitální listoví.⁴⁹ Je tou schopností, kterou využívá kouzelník-iluzionista, když svými triky naši smyslovou participaci vtahuje zpět k tomuto žitému světu, když vytváří dojem toho, že se mince *zázračně* teleportovala z jedné ruky do druhé; ale i tou schopností, pomocí které si představujeme, hledáme v souladu se svým objektivistickým přesvědčením možná mechanická vysvětlení tohoto iluzionistova *triku*.⁵⁰ Tak je tomu v případě, že naše tendence vysvětlovat svět prostřednictvím abstraktních mechanistických vědeckých teorií je silnější než schopnost kouzelníkových triků vytrhnout nás z mezí těchto teorií vstříc přítomnosti a vítězí nad ní.

2.2.4.2.4.2 Vliv jazyka na locus participace

Jak je možné, že mohou naše vnímání téže události být tak diametrálně rozdílná? Narážíme zde na důležitou skutečnost, kterou jsme již naznačili, totiž že vnímání je (prostřednictvím imaginace či obecněji pocitů) ovlivněno řečí, respektive „příběhy“ či teoriemi vysvětlujícími svět, ale do jisté míry veškerými příběhy, které si osvojujeme, popřípadě sami vytváříme. Pro řečovou ovlivněnost vnímání nalézáme oporu i u Merleau-Pontyho:

„Fonetické gesto uskutečňuje jak pro mluvící subjekt, tak pro ty, kteří jej poslouchají, určitou strukturaci zkušenosti, určitou modulaci existence, úplně stejně jako určité chování mého těla udílí předmětům, které mne obklopují, určitý význam, jak pro mě, tak pro druhého.“⁵¹

Příběhy tedy vstupují do naší participace s vnímanými jsoucnými (podílení spolu s nimi) na utváření smyslu, ovšem na příkladě dvou interpretací kouzelnického triku narážíme na zásadní skutečnost, kterou Abram tematizuje, totiž že *ovlivňují samotnou míru této participace se jsoucnem, které máme před sebou, podle toho, do jaké míry si ji samy osobují*. Zjednodušeně řečeno nám příběh může říkat, že *ví* – že „všemu rozumí“, všechno dokáže

⁴⁸ KS 80.

⁴⁹ Abram, David. Neviditelný svět. In: ABRAM, David, ZEMÁNEK, Jiří (ed.). *Procitnutí do živé země*. Nymburk: OPS, 2008, s. 91.

⁵⁰ KS 80.

⁵¹ Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, s. 245.

potenciálně vysvětlit a že ve světě není nic záhadného. A kde nejsou otázky, tam nejsou odpovědi... Anebo nám na druhé straně může říkat, že *neví* všechno, že svět disponuje nepředvídatelností, tajuplností – skrytými aspekty vnímaného, jedinečností či subjektivitou. Pakliže „vím, že [něco] nevím“, pak teprve se začínám tázat a dostávám odpovědi. Přesněji řečeno oním tázáním rozumějme právě imaginaci, která se buď pod vedením méně určujícího jazykového uchopování vnímaného rozehrává do složitých melodií, vedena vnímaným i našimi koevolucí spřízněnými smysly, anebo je naopak omezena tím, že naší představivosti je jazykově předložen jednoznačný, statický obraz, omezující prostor pro „tázání“ vnímaného imaginací. Když to shrneme, jedná se o diferenci mezi na jedné straně mluvením o vnímaném jako o subjektivitě, něčem ne plně předvídatelném, něčem schopném nás překvapit a jednat ze sebe sama, a na druhé straně mluvením o vnímaném jako o objektu, jehož veškerou aktivitu lze potenciálně plně vysvětlit prostřednictvím tyto ambice majícího světonázoru.

Člověk věřící v existenci zázraků – tedy věcí, které nás mohou překvapit tím, že nejsme schopni nalézt pro ně racionální vysvětlení – participuje s kouzelníkovými triky ve větší míře, volněji. Věci mu jaksi mají více co říci, protože se vymykají z objektivního, vysvětlitelného světa neboli vlastní jistou subjektivitu. Zatímco participace soudobého člověka s vnímanými triky, člověka vykládajícího svět pomocí jej umrtvujících a „plně vysvětlujících“ abstraktních konceptů fyziky, zůstává těmito koncepty kriticky zúžená, a dá se tak přeneseně říci, že participuje spíše s těmito koncepty než s tím, co momentálně vidí.

Píši „přeneseně“, protože mé vlastní spojení „participace s koncepty“, zdá se v dosavadním kontextu užití slova „participace“ nepřesné. Koncepty – pojmy jsou považovány za výtvar rozumu, zatímco participaci jsme dosud zmiňovali jako atribut vnímání. Nicméně takové vyjádření moc nepřesné není, předchozí vyjádření ukazuje správným směrem a myslím, že řeč bychom v tomto smyslu mohli nazvat z časového hlediska, z hlediska průběhu aktu vnímání primární rovinou participace. Participaci jsme definovali jako podílení se spolu s vnímaným na utváření smyslu. A *slova*, jak záhy uvidíme, *nakonec nejsou nic jiného než vnímané, které se, byť zprostředkovaně, podílí na utváření smyslu*. Svou podstatou spočívají ve smyslovém světě, v našem participativním vnímání světa a pouze uchovávají smysl, který zde získávají. Onen zmíněný jedinec tedy při vnímání kouzelnického triku užívá fyzikální koncepty, které vznikly ve zvláštní participaci, v participaci lidstva s, v jeho rozjímání nad svými vlastními výtvary, nehybnými, od více než lidského světa oproštěnými, stránkami popsanými písmeny alfabetského písma. Tyto pojmy pak, jako každé jiné slovo, ve svém obsahu uchovávají odpovídající kvalitu, nezávisle na

tom, zda je *aktuálně* čteme nebo slyšíme či je držíme v paměti a vnímáme jejich prostřednictvím svět.

V souvislosti s tímto přesunem lidské participace ze světa na stránky textu Abram v eseji, který je obhajobou vůči kritice Kouzla smyslů, použije vyjádření, že jsme přesunuli „*primární*“ participaci svých smyslů z okolní přírody na nějaké jiné místo⁵² – slovem „*primární*“ zde patrně míní *mající rozhodující slovo ohledně míry participace samotné*.

Aplikuji-li diferenci do environmentální tematiky – strom se mi může ukazovat na jedné straně jako jedinečná bytost, subjekt, oduševnělý spoluobyvatel světa, který mi má co nového sdělit. Pakliže jej takto jazykově uchopuji, ukazuje mi mnohem širší škálu svých aspektů, tváří – tedy smyslu neboli dozvídám se od něj mnohem více. Na opačném pólu se mi ukazuje pouze jako pasivní materiální předmět, komplex určitých, informačně prázdných tvarů, barev, popřípadě jiných smyslových modalit, které si asociuji s určitým věděním, získaným z fundované příručky pro pěstitele. Kromě toho mi nic víc nesděljuje; že je to zdroj plodů jedlých nebo jedovatých, potenciální stavební materiál nebo topivo, že potřebuje určité hnojivo, to vše získávám v plném rozsahu z vědeckých teorií a konceptů, vznikajících díky participaci vědců se stránkami alfabety. Nic víc o něm se od něj samého nedozvídám. Proto můžeme a budeme, spolu s Abramem, o takovém, stávajícím stavu mluvit, jako když při vnímání okolního světa ve skutečnosti participujeme *vylučně* se světem lidským, jako když jsme participaci s více než lidským „přerušili“.

Participaci s okolním světem co do míry její volnosti, jazykové neovlivněnosti bych tedy charakterizoval jako kontinuum, sahající od maximálně neovlivněné participace, jakou můžeme nalézt v rozšířených stavech vědomí u šamanů, přes částečně usměřovanou oduševnělým jazykem, až po participaci – neparticipaci, zcela determinovanou jazykem.

Vraťme se však k prvotnímu rozboru vnímání a samotné imaginaci. Imaginace je tedy, obecně řečeno, schopností, díky níž se po synestetickém spojení svých smyslů na vnímané věci můžeme ponořit do jeho výrazové potence a vést s ní kreativní neverbální dialog, směřující k sladění, synchronizaci našeho těla (pocitů, emocí) s jejím „rytmem“, „tóny“ a „texturami“ a (zdánlivé) synchronizaci jejího „těla“ s tím naším; jinými slovy, řekl bych, v případě uplatnění participace s přírodním jsoucnem příznivý k *ekologické rovnováze*. To je ovšem možné jedině tehdy, pokud jsme si nezabarikádovali smysly tím, že jsme o ne-

⁵² Abram, David. *Between the Body and the Breathing Earth: A Reply to Ted Toadvine*. Online. In: Academia.edu. Dostupné z: https://www.academia.edu/38457097/Between_the_Body_and_the_Breathing_Earth_A_Reply_to_Ted_Toadvine_David_Abram_2005_pdf, s. 4. [citováno 2022-10-28] Zvýrazněno autorem BP.

lidském světě začali hovořit jako o neživém. Pak nás ani imaginace nevede k sladování, synchronizaci s více než lidským světem, ale pouze s oněmi lidskými, abstraktními koncepty, jak jsme viděli na příkladu kouzelnického triku.

A řekl bych, že již způsob, jak jsem se nyní vyjádřil o synchronizaci vnímané věci s vnímajícím tělem jako „zdánlivé“, je krok zpět od participace s žitým světem. Chtěl jsem tak vztáhnout Abramovu koncepci do svého enkulturací⁵³ vštěpeného „moderního západního“ světonázoru postaveného na neživosti přírody, obzvláště té anorganické. Člověk takto přirozeně integruje, jednotí své rozumění světu. Mohli bychom nadále říkat, že námi vnímaná věc nás pouze *zdánlivě* vnímá a *zdánlivě* se přizpůsobuje vnímajícímu, *zdánlivě* se s ním synchronizuje. Ostatně, kdybychom snad považovali zvířata za schopná komunikovat s námi, tak v případě rostlin a přinejmenším těch nejvíce „neživých“ předmětů, jako jsou skály se svými zvukovými nebo světelnými projevy, které udělují krajíně, nebo potok se svým bubláním, chladem sálajícím z vody nebo nepředvídatelně proudící vzduch, by se toho silně náš běžný způsob uvažování dožadoval. Nicméně již takováto drobná slovní vsuvka odvádí naši pozornost k abstraktním přírodovědným konceptům, k perspektivě „odnikud“, respektive z místa mimo tento svět, a svádí tak nepoměrně více naší pozornosti k člověku a připisuje mu nepoměrně více subjektivity na úkor subjektivity žitého světa.

Abram s odkazem na Merleau-Pontyho svým textem upozorňuje, že takový jazyk a způsob uvažování je v rozporu s naší původní zkušeností vnímání a se zkušeností domorodých orálních kultur, a proto přerušuje naši synestetickou participaci s více než lidským světem. V naší bezprostřední zkušenosti nám totiž vnímaná věc vždy ukazuje, sděluje něco jiného podle toho, jak se vůči ní fyzicky, ale i psychicky orientujeme. Náš jazyk umrtvující vše mimo člověka nám znemožňuje vnímat ne-lidská jsoucna jako partnery v rozmluvě, živé stejně jako my a tím jim znemožňuje promlouvat k nám a v mlčenlivé rozpravě s nimi otevírat své, a nejen své skryté aspekty existence. Proto vypusťme slovo „zdánlivě“ a přizpůsobme i ostatní slova tak, aby k nám i „neživé“ mohlo promlouvat.

2.2.4.2.5 Vnímané jsoucno

Nyní se zaměříme na druhou stranu perceptuálního vztahu – na to, v čem spočívá onen v každém okamžiku jedinečný „způsob“ či „styl“ vnímaného více než lidského jsoucna, s kterým vstupujeme do vztahu synestetické participace. Je třeba říci, že zde není řeč o

⁵³ „[...] označení procesu, jímž si člověk v průběhu svého života osvojuje kulturu dané společnosti.“ Václav Soukup. *Enkultura*. Online. In: Sociologický ústav AV ČR, v. v. i. Sociologická encyklopedie. Dostupné z: <https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Enkultura>. [citováno 2024-05-10]

jedinečnosti nějaké neměnné, trvalé povahy. Ostatně ve svých úvahách se nepohybujeme na pouhé úrovni abstraktní vědecké systematizace, nýbrž se pokoušíme fenomenologicky prozkoumat *námi zakoušený* žitý svět, v němž, jak je dobře známo, nic v žádný okamžik není stejné, jako bylo před okamžikem. Vše se totiž navzájem proplétá svými vzájemnými, byť nepatrnými vlivy. Ve své původní zkušenosti, tedy zkušenosti s více než lidským světem neparticipujeme s obecninou abstrahovanou od vnějších vlivů, například se specifickou jedinečností určitého zvířecího druhu, nýbrž s konkrétním, neopakovatelným zvířetem. Ano, to se v obecných rysech podobá dalším jedincům svého druhu, a proto je pro nás do velké míry jeho způsob chování předvídatelný, nicméně vždy se jedná o jedince či anorganický fenomén zcela jedinečných konkrétních fyzických a povahových parametrů, které se navíc s každým okamžikem, byť nepatrně, proměňují jeho kontaktem, látkovou výměnou s okolním světem. Jedinečnost „stylu“ či „způsobu“ vnímaného můžeme uchopit jednak z tohoto materiálního hlediska.

Když budeme jedinečnost nahlížet z fenomenologické perspektivy, musíme si povšimnout skutečnosti, že svými smysly neuchopujeme věc samotnou s jejími vlastnostmi, nýbrž do vjemu věci vždy vstupuje pozadí, které jej pozměňuje. Byť se Abram odborným jazykem o propletenosti jednotlivých fenoménů ve fenomenálním poli nevyjadřuje, ve své práci ji neustále ukazuje v barvitých líčeních vjemů okolního světa, proto bych se o Merleau-Pontyho opoře pro tuto perspektivu zmínil. Filosof Jakub Čapek toto Merleau-Pontyho východisko převzaté z tvarové (gestalt) psychologie shrnuje v článku věnovaném receptivitě vnímání v oddíle věnovaném Merleau-Pontyho pojetí vnímání takto:

„Vnímání se nezaměřuje na jednoduché danosti, nýbrž na vztahy, přičemž nejjednodušší typ vztahu, ‚nezbytná podmínka‘, díky níž můžeme o vnímání vůbec mluvit, je vztah figura – pozadí (kontext) či ‚něco‘ vyvstávající na pozadí určitého ‚pole‘. Z této definice plynou důležité důsledky. Nemůžeme například vnímat stejnoměrnou, dokonale homogenní plochu, neboť by scházel požadovaný minimální vztah mezi ‚něčím‘ a jeho ‚polem‘. Dále platí, že to, co vnímáme – ‚perceptivní, něco‘ –, je spoluurčováno kontextem, a tedy nelze tvrdit, že světlo o určité vlnové délce dopadající na stejné místo na naší sítnici bude vždy uchopováno jako například šedá barva.“⁵⁴

⁵⁴ ČAPEK, Jakub. *Příběh látky: Receptivita vnímání mezi empirismem a fenomenologií*. Online. In: OIKOYMENH. Reflexe. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_38/Pribeh_1_atky_Receptivita_vnimani_mezi_empirismem_a_fenomenologii.html. Původně vyšlo v Reflexe. Praha: OIKOYMENH. 2010, č. 38, s. 35-61.

Kvality, které vnímáme jako kvality vnímané věci, se utvářejí jako výsledek *vztahu*, perceptuálního propletení vnímané věci (figury) s okolním perceptuálním polem (pozadí), a jelikož jsme si již říkali, že vnímané kvality nesou smysl a vhodnější označení pro ně tak bude „výrazové síly“ či „gesta“, taková nejen o vnímané věci vypovídající, a v každý okamžik jedinečná a neopakovatelná, je tedy i výrazová potence, kterou má náš vjem věci a kterou při perceptuální participaci s věcí poskytuje k neverbální rozmluvě.

Nicméně utvářejí se jako výsledek *uchopování* tohoto vztahu. Participativní povaha vnímání nás nyní vede k tomu, že při pohledu na aktuální jedinečnost „stylu“ či „způsobu“ vnímaného jsoucna se naše pozornost nyní obrací nazpět k vnímajícímu subjektu. Proto Čapek dodává, že „vnímání není prostým recipováním minimálního vztahu figura – pozadí (kvalita – kontext), nýbrž jeho uchopováním („appréhension“).⁵⁵ Ovšem, jak již bylo řečeno a jak budeme postupně rozvádět, vnímání ne-lidského světa je pouze velice zúženým, až determinovaným, neparticipativním uchopováním, dokud vůči žitému, smyslovému světu opět neotevřeme své smysly, které jsou v naší civilizaci vůči této dimenzi výrazně nevšímavé.

Ještě nám zbývá v této podkapitole nastínit si, jakým způsobem ona výměna imaginace našich smyslů s vnímaným jsoucnem může fungovat. K tomu nám poslouží tento úryvek z *Kouzla smyslů*: „... věcem propůjčujeme svou smyslovou představivost, abychom objevili, jak naši imaginaci mění a přetvářejí, jak nás odrážejí zpátky proměněné, jak jsou od nás odlišné“.⁵⁶ Zdá se tedy, že naše smysly, specificky strukturované naším jazykem jsou osloveny podnětem ze strany vnímaného jsoucna a v mezích tohoto podnětu a jazykové tematizace světa si utvářejí určitou představu, která pozměňuje naši perspektivu; načež se tato představa projektuje na vnímaný předmět, který se v důsledku toho proměňuje.⁵⁷

Ten se ale současně neustále proměňuje i v důsledku jeho samého a pozadí, čímž vysílá v odpověď naší projektované představě svou jinakost, respektive jinakost okolního světa, jinak řečeno sebou samým a pozadím utvářenou specifickou kvalitou, která se posléze vždy ukáže více či méně od naší představy odlišná, čímž ji modifikuje a představa se proměněná vrací k nám a přináší nám ve specifické kvalitě proměny informaci o tom, jak se od nás, naší představy vnímané jsoucna a okolní svět odlišuje. Tato specifická zkušenost specifické kvality této vnímané odlišnosti, jinakosti posléze modifikuje pocity (gesta)

⁵⁵ Tamtéž.

⁵⁶ KS 333, pozn. 3.

⁵⁷ Osobně bych doplnil, že významný vliv na vnímání mají také naše asociace – pocity či gesta vyvolané vzpomínkou na předchozí zkušenost s tímtož nebo podobným fenoménem.

spojené s daným fenoménem či polem fenoménů a případně i verbalizované ekvivalenty těchto fenoménů či dílčích pocitů jimi vyvolaných (které ovšem obvykle mají stálější, intersubjektivní povahu), a ty se tak této nové zkušenosti přizpůsobují. Synestetická participace ve své krajní, jazykově „neovlivňované“ podobě, tj. stavu, kdy jazyk pro svou propustnost téměř nevstupuje do výrazové artikulace vnímané věci, se pak navíc vyznačuje svou volností, neohraničováním představ jazykovými strukturami, společenskými zvyklostmi a tabu.

2.2.4.2.6 Otevřenost smyslů k participaci

Jednotlivé věci v našem smyslovém poli, včetně tak subtilních jako je zavanutí větru nebo stín vrhaný kamenem, se k našim tělům obracejí svou mlčenlivou výzvou k participaci.⁵⁸ Když se výzvou některého z nich necháme oslovit, soustředíme na věc pozornost svých smyslů⁵⁹ a okolí ustupuje do pozadí, Merleau-Pontyho slovy „vnitřní horizont určitého předmětu se může stát předmětem jen tak, že se přitom okolní předměty stanou horizontem“⁶⁰. Schopnost jednotlivých jsoucen oslovit nás, vyzývat nás k participaci je ovšem, jak bylo již naznačeno, výrazně podmíněna tím, jak o světě mluvíme. V této věci Abram vychází z hypotézy lingvistické determinace Edwarda Sapira, která spočívá v myšlence, že naše vnímání je „převážně určováno jazykem, jímž mluvíme“.⁶¹ Svět tak vnímáme do jisté míry v mezích toho, jak je uchopován v našem jazyce, a Abram dodává, že tyto meze mohou mít různou míru propustnosti. Pokud nám jazyk připomíná oduševnělost a tajuplnost přírodního světa, naši hlubokou provázanost s ním, a tedy také důležitou skutečnost, že náš jazyk, myšlení a rozum vyrůstají z živoucí výrazové krajiny žitého světa, s níž jsme propleteni, že tedy jsou kolektivním více než lidským dílem, potom ho můžeme přirovnat k „prostupné membráně“.⁶² Pokud se ovšem chápání světa jako tvořícího jedno rozmanité společenství rovnocenných organických i anorganických oduševnělých bytostí a lidských schopností jako odvozených z přírodního bohatství z jazyka vytrácí, což, jak uvidíme, je podle Abrama výsledkem vzniku a rozvoje formálního písma, zejména však jeho konečného stadia – alfabetského písma a z něj vzešlých kulturních vynálezů, stává se jazyk stále neprostupnější a mění se v „bariéru“. Takový jazyk přesouvá participaci našich smyslů do sféry výlučně lidského světa, z níž také v této své podobě vzešel, do světa abstrakcí, a potlačuje tak výrazovou sílu ne-lidských fenoménů, a tedy i jejich schopnost nás svou

⁵⁸ KS 73. Srov. Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, s. 101.

⁵⁹ Tamtéž.

⁶⁰ Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, s. 101.

⁶¹ KS 117.

⁶² KS 307.

jedinečností oslovit a přizvat k participaci. Když už na ně zaměříme pozornost, je to, řekl bych, v převažující míře na základě podnětu naší vlastní mysli a našich osobních potřeb, které vnímaná věc tak a do takové míry, jak jí to dovoluje mechanistické, fyzikální chápání ne-lidského světa, naplňuje. Tvrdím, že takové vnímání věcí se kvalitativně příliš neliší od nevědomého vnímání a užívání láhve s vodou, po níž mé tělo sáhne a použije ji, když během psaní dostane žízeň. Je sice na rozdíl od něj synestetické, spojující mé smysly soustředěně na vnímané věci, ovšem je do stejné míry neparticipativní: takto „vnímaná“ věc postrádá svůj osobní výraz, který skýtala participace našeho vnímání s ní, spoluúčast vnímané věci na vnímání je vymezena fyzikální, utilitární konceptualizací věci a jejich netečných smyslových kvalit a věc se nám ukazuje pouze jako materiál k uspokojení našich hmotných potřeb. To vede mimo jiné k bezcitnému zacházení se zvířaty ve velkochovech a výzkumech či k devastaci biosféry, které zde není potřeba dnes již více dokládat. Jinými slovy můžeme říct, a taková je Abramova odpověď na Merleau-Pontyho problematizaci své oprávněnosti nazývat participaci, samou podstatu vnímání, „bezprostředním“ vztahem s předmětem, pokud bylo možné, aby byla v moderním světě zapomenuta⁶³: participace se přesunula k jiným, lidským fenoménům.⁶⁴ Tedy participujeme stále, ovšem jinde, čili i když vnímáme nějakou ne-lidskou věc, participujeme pouze se svými abstrakcemi⁶⁵ a věc samu tak skutečně nevnímáme, respektive vnímáme pouze takové její aspekty, které nám odhalují naše abstrakce.

2.2.4.2.7 Propletenost žité tělesnosti světa

Z perspektivy konvenční vědy by se dal perceptuální vliv „pozadí“ na „figuru“ označit za zkreslení znehodnocující skutečné poznání jednotlivé věci, z fenomenologické perspektivy označující za skutečný tento, žitý svět, to ovšem takto chápat nemůžeme. Předpokládám, že vliv perceptuálního „pozadí“ musí být pro naše koevolucí s prostředím žitého světa sladěné smysly taktéž informativní, a můžeme tak snad souvisleji vnímat celkovou aktuální atmosféru, „ducha“ či dění místa, respektive společenstva organických i anorganických entit, tedy ať už přesouváme pozornost kamkoli a činíme figurou to či ono, vidíme stále i ve figuře odraz jejího okolí. Fenomenální vliv „pozadí“ na „figuru“ navíc, zdá se, odpovídá materiálnímu vlivu materiálního „pozadí“ na vnímaný předmět, přinejmenším potenciálnímu, neboť „figura“ a „pozadí“ jsou spolu situovány ve stejném prostoru a čase

⁶³ Abram patrně odkazuje k pracovní poznámce Živelné vnímání – Bezprostředno – Kulturní vnímání – learning v Merleau-Ponty, *Viditelné a neviditelné*, s. 216-218.

⁶⁴ KS 117. ... ke stránkám popsaným abecedou – srov. s. 20-21 t.d.

⁶⁵ Srov. s. 20 t.d.

tohoto tělesného světa; tedy může dojít, pakliže zatím nedochází, k jejich tělesnému kontaktu: řekl bych tak, že když bude domorodý lovec pozorovat například antilopu, může najednou začít mít při jejím pozorování velice zvláštní pocit, vyvěrající z do figury pronikajícího komplexu zvukového či obrazového pozadí (v podobě například neklidného ptactva) vyjadřujícího přítomnost tygra plížícího se houštím a věštícího její možné ohrožení života. Smysly jsou tak, řekl bych, v předstihu před samotným promyšlením a dokáží na základě své vlastní vtělené „moudrosti“ vnímat vztahy (zde mezi tygrem, kořistí a prostředím) a předvídat jejich vývoj, když toto „pozadí“ v podobě blízkého se tygra promítají do vnímané „figury“ pasoucího se zvířete.

Stejně tak by člověk vybavený konvenčním světonázorem považoval za zkreslení subjektivní vliv vnímajícího na vnímání, nicméně již jsme si ukázali, že je *nevyhnutelný* a je naopak podmínkou vnímání věcí vůbec, setkávání se s jejich výrazovými silami. Aby byla propojenost vnímajícího a vnímaného zřejmá, položme si následující otázku: poté, co se v důsledku setkání s určitým jedinečným vnímaným jsoucnem proměnilo naše naladění, rytmus, pocity, vnímáme dané jsoucno v důsledku toho jinak. Vnímáme pak jiné aspekty *jeho*, anebo *nás samých*, když se vnímané proměnilo v důsledku *naší vnitřní změny* a je to tedy *pouhá* realitu zkreslující projekce? Vzhledem k propletenosti světa percepce, jak ji Merleau-Ponty podle Abrama nejlépe vystihuje pojmem *tělesnost*, vzhledem k, nemožnosti vydělit „Jiné“, ani sebe ze smyslového světa a podat tak statický popis věci o sobě, se jedná o jedno a totéž.⁶⁶ Neexistuje „Jiné“ plně oddělitelné ode mě, respektive od okolního světa vůbec. Při snaze separovat vnímané od vnímajícího si uvědomíme, že je to nemožné, protože vnímané je *vždy* vnímané nějakým vnímajícím subjektem. *Vjem je vždy subjektivní*, ovlivněný fyzickými i psychickými aspekty našeho těla. A proto odpověď na obě varianty je kladná. Po každé osobní metamorfóze probíhající během neverbálního dialogu vidíme na druhém *jiné aspekty sebe sama v podobě odhalení jiných aspektů vnímaného*, které nám do té doby byly skryty.

Význam pojmu *tělesnost*⁶⁷, podstatného konceptu, s nímž přichází ve svém nedokončeném díle Viditelné a neviditelné, je ve fenomenologické debatě hojně diskutován a problematizován a velká část kritiky Abramovy filosofie se týká právě jeho zacházení

⁶⁶ KS 89n.

⁶⁷ V českých překladech Abrama se Merleau-Pontyho *chair* (anglicky *flesh*) na rozdíl od odborného českého překladu Merleau-Pontyho překládá jako „Tělo“ s velkým T. My se držíme překladu pojmu, jak je v akademické sféře zažitý z překladů Merleau-Pontyho.

s Merleau-Pontyho *tělesnost*. Na to se však zaměříme po pojednání o Abramově pojetí jazyka.

2.2.4.3 Jazyk

2.2.4.3.1 Srovnání pojmu „gesta“ u Abrama a u Merleau-Pontyho

Dostáváme se k otázce, co je to a kde se vzal lidský jazyk. V úvodu kapitoly věnované jazyku Abram uvádí, že bude lepší se nepokoušet nalézt nějakou definici jazyka, neboť taková definice může být opět jediné v jazyce, což situaci značně komplikuje. Namísto toho je lepší uznat jeho „otevřenost a neukončenost, jeho tajuplnost“ a pokusit se raději prozkoumat jeho povahu.⁶⁸ A na úvod si musíme říci, že když budeme mluvit o řeči a jazyce, budeme totéž říkat zároveň o myšlení, protože to je od řeči neodlišitelné – „ve skutečnosti jsou v sobě vzájemně zahrnuty, smysl je chycen do mluvy a mluva je vnější existencí smyslu“ říká Merleau-Ponty a pokračuje tvrzením, že „na myšlení není nic ‚vnitřního‘, neexistuje mimo svět a mimo slova“.⁶⁹ K této věci se vrátíme.

I v problematice vzniku jazyka Abram navazuje na Merleau-Pontyho, který o genezi jazyka pojednal v kapitole Tělo jako výraz a fenomén mluvy ve své *Fenomenologii vnímání*, a to jako o genezi z gest. To nás přivádí nazpět k potřebě porovnat gesta u Merleau-Pontyho a gesta u Abrama, což jsme odkládali na dobu, kdy budeme mít představu o Abramově pojetí vnímání.

Jak jsme si ukázali, již samotná percepce je ve své podstatě oboustranně aktivní výměnou významů, které jsou vtěleny do „gest“. Shrnu-li *Kouzlo smyslů*, pak gesta v pojetí Abrama jsou *spontánním a bezprostředním* vyjádřením vnitřního stavu či procesu, ať už se jedná o vyjádření pocitů, emocí, citů či tuh u živočichů, případně rostlin, nebo „rytmů“, „tónů“, „textur“, „forem“ apod. u „neživých“ jsoucenc, a také rostlin, pokud neuznáváme výzkumy poukazující na jejich pocitový život⁷⁰, ale můžeme tato slova použít pro sjednocení světa tělesných jsoucenc i při řeči o těch živých. Gesto tedy „není arbitrárním znakem, který si v duchu spojujeme s určitou emocií či pocitem; gesto je spíše ztělesněným projevením této

⁶⁸ KS 97.

⁶⁹ Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, s. 232-233.

⁷⁰ Abram poukazuje na skutečnost, že to, že stromy nemají centrální nervový systém, neznamená, že postrádají vnímání. Pouze to znamená, že pocity se „nevztahují k ústřednímu vnímateli“; mohou být klidně pociťovány v samotných listech. Předpokládat, že vnímání nemají, by současně znamenalo předpokládat, že „naše vlastní schopnost prožívání se v materiálním poli světa objevila náhle“, že jsme si ji museli přinést náhle odkudsi z jině než tělesné reality. Ve skutečnosti, pokud naše vlastní schopnost prožívání pochází z tohoto světa, musí „být rozvinutím citlivosti již obsažené v organické hmotě – například v nesčetných mikrobiálních entitách, jejichž kolektivní aktivity umožňují metabolismus rostlin i zvířat [...]“ Abram, *Neviditelný svět*. In: *Procitnutí do živé země*, s. 89-90.

emoce ven do světa [...]“.⁷¹ A vzhledem k této bezprostřednosti je i mé chápání určitého gesta, říká Abram s odkazem k Merleau-Pontymu, bezprostřední, nevyžadující nějakou racionální reflexi.⁷² Dané gesto oslovuje mé tělo přímo a mé tělo je chápe svou vlastní vtělenou inteligencí.

Nyní se pojďme podívat přímo do Merleau-Pontyho, abychom jej mohli konfrontovat s Abramovým pojetím. Již jsme citovali Merleau-Pontyho vyjádření ohledně gesta hněvu⁷³. Merleau-Ponty tvrdí, že smysl gesta je obsažen v něm samém, že ho čteme přímo z něj, nedospíváme k němu porovnáváním svých minulých zkušeností s pocity, jaké jsme měli při obdobném gestu my.⁷⁴ Gesto je samo určitým pocitem. V tom se s Abramem shodují. Abychom viděli problém více rozlišeně citujme další úryvek z Merleau-Pontyho:

„[...] smysl gesta nevnímám tak, jako vnímám například barvu koberce. Kdyby mi bylo dáno jako nějaká věc, nedokázali bychom vysvětlit, jak je možné, že se mé rozumění gestům většinou omezuje na lidská gesta. ‚Nerozumím‘ sexuální mimice psa, o takovém chroustovi či kudlance ani nemluvě. Nerozumím dokonce ani emocionálním výrazům u prvotních národů či v prostředích, která jsou příliš odlišná od mého prostředí.“⁷⁵

Po těchto příkladech Merleau-Ponty uvádí ještě příklad dítěte, které byt' žije ve stejném kulturním prostředí, pakliže se stane nečekaně svědkem sexuální scény, bude pro ně pouze zmateným, spíše znepokojivým výjevem, nedospělo-li ještě do stadia pohlavní zralosti, nestalo-li se podobné chování jeho „vnitřní možností“.⁷⁶ Pakliže však dítě již takové vnitřní puzení má, taková „podívaná“ mu „odhaluje smysl jeho vlastního puzení právě tím, že mu navrhuje cíl“, načež Merleau-Ponty vše objasňuje: „Smysl gest není něčím, co je dáno, nýbrž něčím, čemu rozumím, tj., co jakožto pozorovatel svým aktem uchopuji [...] Komunikace či rozumění gestům se dostavuje skrze vzájemnost mých intencí a gest druhého, mých gest a intencí rozpoznatelných v chování druhého [...]“.⁷⁷ Tento akt, akt porozumění je nutné, říká, odlišit od úkonu poznání. Gesto druhého tedy není rozumový akt, „v náznacích načrtává intencionální předmět“, který se stane „aktuálním a já mu plně porozumím“, jakmile „se schopnosti mého těla tomuto předmětu přizpůsobí a kryjí se s ním“.⁷⁸ Shrnuto, gesto druhého je tedy řešením nějakého puzení, je určitým pocitem a má svůj intencionální předmět, a

⁷¹ KS 98.

⁷² KS 98.

⁷³ s. 13 t.d.

⁷⁴ Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, s. 235.

⁷⁵ Tamtéž.

⁷⁶ Tamtéž.

⁷⁷ Tamtéž.

⁷⁸ Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, s. 235-236.

pakliže já někdy mám odpovídající „puzení“, jsem schopen porozumět smyslu tohoto gesta a nalézt v něm cestu pro sebe.

Ale proč tedy nerozumím gestům vycházejícím ze stejného puzení či odpovídajícím stejnému pocitu ani u lidí, kteří jsou příslušníky velice odlišných kultur? Odpověď bychom mohli najít zde: „Smysl gesta [...] není za ním, splývá se strukturou světa, již gesto načrtává a již přijímám jako svou, rozprostírá se na gestu.“⁷⁹ „Komunikace jednotlivých vědomí se nezakládá na společném smyslu jejich zkušeností, nýbrž i tento společný smysl se zakládá na ní [...]“⁸⁰ Vysvětlení je tedy podle všeho třeba hledat ve skutečnosti, že člověk je kulturní bytost, tedy že svět příslušníka určité kultury je již od raného dětství strukturován jednotlivými gesty – projevy emocí, pocitů včetně promluv (gest vokálních – viz následující kapitola), jejichž smysl nese určitý kulturně specifický, jedinečný styl, ráz pocíťování, prožívání. Ten si osvojujeme a do této struktury zapadají i případná další gesta, se kterými jsme se dosud nesetkali.

Ovšem nakonec rozumění gestům přece není podmíněné kulturně zcela: základní tělesné rovině smyslu sexuální scény budu jako pohlavně dospělý rozumět i v případě, že spatřím soulož dokonce u zcela vzdálené kultury. Rozumění lidským gestům může v tomto univerzálním gestu zajišťujícím reprodukci rodu překračovat hranice kultur. Podobně bychom patrně mohli hovořit o stravování – gestu pohlcování jídla nebo například o vylučování. Máme tedy na jedné straně gesto či gesta, jejichž podoba je v převážné míře předurčena stavbou těla, kterou máme s lidmi cizích kultur téměř totožnou a naše rozumění tak může být podmíněno pouze shodnou fází tělesného vývoje, a na druhé straně gesta, jejichž forma a obsah (což je, jak jsme řekli, vlastně jedno a totéž) není tělem pevně vymezena a vzniká tak téměř výhradně na podkladě vplétání našeho těla do kulturně specifické struktury prožívání. Porozumění jim rovněž může být podmíněno shodnou úrovní tělesného vývoje. V prvním případě je chování druhého současně naší „vnitřní možností“ ze samotné podstaty našeho těla, v případě druhém až poté, co se naše tělo naučí „žít“ onu rozdílnou kulturu, tedy poté, co si ji vtělí, co se stane kulturou jemu vlastní. V podobě našeho prožívání a gestikulace i v našem porozumění gestům druhých se tedy mísí jednak faktor vrozenosti a jednak faktor sžitosti našeho těla s kulturou gestikulující osoby.

A když tedy ani porozumět gestům příslušníků vzdálených kultur podle Merleau-Pontyho citace nedokážeme, tak jak si můžeme dovolit tvrdit, že od nás ještě odlišnější

⁷⁹ Tamtéž, s. 236.

⁸⁰ Tamtéž.

ostatní námi vnímaná jsoucna, zvířata, nám sdělují prostřednictvím svých gest nebo smyslových kvalit nějaký smysl? A jak jsme si mohli dovolit hovořit dokonce o smysluplné řeči „gest“ u rostlin a jsoucen „neživých“, jako jsou projevy žvlů, kameny, předměty v domě aj.? Co se týče terminologie, z výše zmíněné Merleau-Pontyho citace vyplývá, že o „gestech“ je schopen hovořit ještě v případě zvířat, za hranicí živočišného již s tímto slovem nepracuje.

Zprv je třeba říci, že gestům příslušníků libovolné kultury začít rozumět můžeme, a to pokud se sami do dané kultury včleníme, pokud si ji osvojíme a začneme její systém významů, hodnot žít. A analogická by byla i Abramova odpověď na naše otázku našeho porozumění prožívání a gestům živočichů, kterou můžeme nalézt v Abramově knize *Becoming Animal*. Abychom rozuměli gestům živočichů, musíme se v podstatě na daného živočicha naladit, včlenit se do „kultury“ jeho druhu (respektive do specifické „kulturní“ variace konkrétního živočišného společenství, které vnímáme), a to vyžaduje dlouhodobé soužití s ním. Šamani či léčitelé v tomto procesu jdou nejdále – věnují mnoho času pozorování zvířete, napodobování jeho chování atd., až se do jejich chování, gest a způsobu života vžijí natolik, že jim rozumí, dokáží s nimi komunikovat a dokáží i obdobným způsobem vnímat, žít svět.⁸¹ Průměrný domorodý obyvatel pak jistě rozumí zvířecím gestům o něco méně – podle své profese a podle toho, kolik mu o jejich chování sdělí společně sdílené vědění.

Porozumění prožívání a „gestům“ rostlin vyžaduje rovněž trpělivé pozorování a o co rozdílnější je rostlinné tělo oproti lidskému, o to více, chceme-li se na rostlinnou bytost skutečně hluboce naladit, vyžaduje imaginaci. O takovém naladění na rostlinu, které vyústí v hluboké úctě k ní v dospělosti, píše Abram jako o možném výsledku vývoje dítěte, je-li podporován jeho vrozený zájem o věci ve svém okolí, vrozená duševní spřízněnost s nimi: kdyby byla podporována, rostla by její „intenzita“ a „komplexita“ – dítě si bude třeba *představovat* s pomocí vjemů své vlastní pokožky, jaký zvláštní pocit a jaké potěšení asi je „pít světlo ze vzduchu“ či s pomocí vjemu prstů na nohou zanořených v bahně, co asi zažívají kořeny, když v létě dešť zamokří vyprahlé údolí.⁸² Rostliny už nevidíme v pravém slova smyslu „gestikulovat“, jejich projevy, chování a nálady již nejsou tak očividné, a tak je spíše než z jednotlivých uzavřených a zjevných gest pocítujeme z jemnějších podnětů – z celku smyslově vnímatelných kvalit, které se nám nabízejí a představujeme si, co prožívají.

⁸¹ Abram, David. *Becoming Animal: An Earthly Cosmology*. New York: Pantheon Books, 2010, s. 217.

⁸² Tamtéž, s. 41-42.

Podle Merleau-Pontyho se jednotlivé smyslově vnímatelné kvality vždy „dávají [...] s určitou hybnou fyziognomií, tvoří část obsáhlejšího životního významu“, mají „hybný význam“⁸³. Celek smyslových kvalit rostliny – zrakové, sluchové, čichové, hmatové i chuťové vjemy – dokáže být pro člověka otevřeného vůči její subjektivitě stejně informativní jako gesta lidí či živočichů a taktéž bude korespondovat s jejím prožíváním. A podobně informativní jsou nakonec i „gesta ostatní přírody“.

A nakonec Merleau-Ponty, zdá se mi, také naráží na samotnou již opakovanou skutečnost, že abychom mohli takto smysluplně jednotlivé fenomény zakoušet a hlouběji jim rozumět, je potřeba nejen dlouhodobé zkušenosti s nimi, ale zkušenost Jiných musí podepírat naše trpělivá otevřenost vůči jejich projevům, naše chápání vnímaných jsoucna jako tajuplných subjektů, jako těch, kdo mi má co nového skutečně sdělit:

„Pokud kvality kolem sebe vyzařují určitý způsob existování, pokud mají uhrančivou moc a to, co jsme před chvílí nazvali svátostní hodnotou, pak jen díky tomu, že pociťující subjekt je neklade jako předměty, nýbrž s nimi sympatizuje, činí je svými a nachází v nich svůj chvilkový zákon.“⁸⁴

Abramovo rozšíření pojmu gesta na veškeré smyslové signály je tedy možné učinit, a to na základě informativnosti smyslově vnímatelných kvalit a potenciálu lidské schopnosti imaginace, která s těmito kvalitami plodným způsobem pracuje. Proto i my budeme dále hovořit o gestech v širokém abramovském smyslu, vědomi toho, že se jedná o bezprostřední ztělesnění pocitů, emocí či určitého jedinečného charakteru, rázu libovolného fenoménu.

2.2.4.3.2 Proces vzniku slov z participace

Abram v návaznosti na Merleau-Pontyho dále píše:

„Aktivní, živá řeč je právě takovýmto gestem, je vokální gestikulací, v níž je význam neoddělitelný od zvuku, tvaru a rytmu slov. Sdělovaný význam je vždy ve svých hloubkách afektivní; zůstává zakořeněn ve smyslové dimenzi naší zkušenosti, rodí se z přirozené schopnosti našeho těla souznít s ostatními těly i s celkem okolní krajiny.“⁸⁵

Zde nabízí Abram a Merleau-Ponty radikálně odlišnou perspektivu od té všeobecně mezi odborníky uznávané, která chápe spojení slov a jimi označovaných věcí jako zcela nahodilé, postrádající jakýkoli hlubší vztah mezi nimi, přičemž Abram upozorňuje, že Merleau-Ponty

⁸³ Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, s. 263.

⁸⁴ Tamtéž, s. 268.

⁸⁵ KS 99.

nebyl první a připomíná Giambattistu Vica, Jeana-Jacquesa Rousseaua a Johanna Gottfrieda Herdera.⁸⁶

Slova tedy, vzhledem k tomu, že se jedná o vokální gesta, či jazykem Merleau-Pontyho „fonetická gesta“, originálně vznikají jako bezprostřední vyjádření našich synestetických participativních setkání se smyslovým světem. Jsou zvukovým vyjádřením – a řekl bych, *zachycením* či *fixací*, jak předvedu níže ve svém myšlenkovém experimentu o předjazykovém stavu – určitého výrazu, který si odnášíme z neverbální, pocitové perceptuální výměny s vnímaným jsovcem, respektive žitým světem vůbec. Základní význam slov je tak nesen již v jejich samotné zvukové stránce. Mohou být napodobením slyšeného hlasu daného zvířete, jak Abram předvádí na příkladu jmen ptáků u indiánů z kmene Kojukonů.⁸⁷ Stejně tak mohou být ale i vyjádřením zvukového projevu „neživé“ přírody – hučícího větru, bublající vody nebo například specifické ozvěny dané skalnatostí určitého místa.

Vzhledem k synestetické povaze vnímání mohou být ale zrovna tak vyjádřením jiného než zvukového aspektu vnímaného jsovcna, respektive, vzhledem k proměnlivosti jsovcna dané nejen sebou samým, ale i pozadím a vnímajícím subjektem, přesněji zachycením či fixací výrazové kvality určitého momentu uchopování figury na pozadí, kterou jsme si intersubjektivně zvolili snad proto, že se častěji ukazuje (tj. je obecnější) nebo je pro nás, pro naši kulturu relevantní. Slova tak mohou být také, řekněme, například výsledkem synestetické přeměny do zvukové podoby neboli „slyšením“ *uchopené* chuti jablka ovlivněné padajícím podzimním listím a podzimním větrem, krásy nebeské modři ovlivněné vitálním zpěvem ptactva v okolních stromech nebo pocitu stromu nebo společenství několika stromů po letním dešti, nálady určitého místa, anebo třeba dravého, nemilosrdného chování varana. Tento synestetický, *zprostředkovaně* auditivní způsob geneze slov Abram explicitně neuvádí, nicméně vzhledem k tomu, že hovoří o stínu vrhaném kamenem jako o významuplném gestu a podobně chápe i větší společenství jsovcen – jedinečnou atmosféru určitého místa v krajině, je zřejmé, že jejich jména musela v souladu s teorií gestické geneze jazyka vzniknout tímto způsobem. Merleau-Ponty navíc píše: „... mé tělo je hotový systém ekvivalencí a mezi-smyslových transpozic. Smysly se vzájemně překládají, aniž by měly zapotřebí tlumočnicka, vzájemně si rozumí, aniž by musely projít stadiem myšlenky“⁸⁸. Tak jsme schopni nalézt auditivní vyjádření vjemů vnímaného jsovcna, třebaže nevydává žádný

⁸⁶ KS 100-101.

⁸⁷ KS 180-185.

⁸⁸ Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, s. 292.

zvuk, jehož by bylo napodobením, a toto slovní vyjádření je, obecně shrnuto, „velmi přesnou a velmi obecnou *emocionální podstatou* odpoutanou od svého empirického původu. Z naučeného slova mi zůstane jeho artikulační a akustický styl.“⁸⁹

Abychom porozuměli problematice vznikání slov z participace celistvěji, a také některým věcem, které, zdá se mi, Abram, explicitně nevyjadřuje, jako je podrobnější popis způsobu, jakým šaman v domorodé orální kultuře funguje jako „správce“ jazyka, představme si pro názornost situaci před vytvořením slovní zásoby určitého jazyka. Svými smysly participujeme s okolním světem, který se vrhá do našich smyslů, vnímáme, pocítujeme jej, (vždy určitou figuru vztaženou k pozadí), od druhého člověka až po kámen, jak kontinuálně hýří pestrou, dynamickou výrazovostí, která v nás vyvolává pocity, které můžeme spontánně, bezprostředně a s odpovídající dynamikou vyjadřovat svým tělem. Můžeme tak činit například pomocí pohybových gest prováděných celým tělem, čemuž se říká tanec, anebo třeba spontánními hlasovými „gesty“. Anebo můžeme různá vyjádření kombinovat. Tímto odpovídáním našeho těla výrazovým silám vnímaného jsoucna, jak bylo již řečeno, se přizpůsobuje i naše perspektiva, a tedy i výrazové síly odhalují své další aspekty, čímž se opět mění má gesta. Z nějakého důvodu však u hlasových gest neustále se s proměnami smyslového pole proměňujících nezůstáváme a intersubjektivně si ustalujeme určitou omezenou paletu hlasových gest neboli slov pro různé varianty určitého druhu fenoménu a omezenou paletu pravidel jejich kombinace do větných vyjádření. Celek těchto intersubjektivně využívaných, ustálených hlasových gest a pravidel jejich kombinace můžeme nazvat jazykem. Tento krok bychom mohli jinými slovy nazvat jako přechod od přírody ke kultuře, což nás přivádí k tomu, že se jedná patrně pouze o myšlenkový experiment, neboť je dobře známo, že kulturu člověk bytostně pro své fungování ve světě potřebuje. Bez ní, pouze na úrovni čistě spontánních výrazových výměn s okolním prostředím by tedy nemohl fungovat, a proto lidská společenství, až na časově omezené změněné stavy vědomí jednotlivců – šamanů, fungují, v jazyce, který, jak již bylo řečeno, vždy funguje do jisté míry jako perceptuální hranice, což, jak jsem nyní nastínil, je dáno tím, že již intersubjektivně ustálené vokální gesto, slovo je krokem od neustále proměnlivé žité reality, nevyhnutelným společenským krokem od zcela nepředpojaté synestetické participace vnímajícího s kontinuem živoucího světa.

Abram říká podobnou věc trochu jinak, a to že svou enkulturací „implicitně začínáme strukturovat svoje sensorické kontakty se zemí kolem nás určitým způsobem, kdy některým

⁸⁹ Tamtéž, s. 230. Zvýrazněno autorem BP.

fenoménům věnujeme pozornost, zatímco jiné opomíjíme, kdy tvary, chutě a zvuky rozlišujeme podle v jazyce obsažených verbálních kontrastů“.⁹⁰ Tuto myšlenku bychom mohli do jazyka své myšlenkové konstrukce převést takto: jazyk svým intersubjektivním ustálením omezeného počtu užívaných podob vokálních gest čili slov dělí doposud kontinuálně proměnlivou výrazovost žitého světa do většího či menšího počtu výrazových možností, fixujících v sobě určitý figurou, pozadím i jejich uchopováním - v němž významný vliv má to, na kterou stranu difference živý – neživý se jazyk v uchopování světa kloní -, spoluutvářený význam, ke kterým posléze přitahuje perceptuální pozornost vnímajícího na úkor jiných aspektů vnímaného jsoucna a které tak vyzdvihuje, zatímco svět zůstává nadále složený z kontinuálních proměn.

2.2.4.3.3 Sedimentace řeči v jazyce

Abram upozorňuje, že podle Merleau-Pontyho jazyk vzniká a vyvíjí se prostřednictvím společné řeči a lze ho proto také nazvat „sedimentovaným výsledkem všech předchozích aktů řeči“.⁹¹ K sedimentaci nových významů, v jazyce dosud nepřítomných, však dochází jen do té míry, nakolik je lidská řeč „skutečnou expresivní řečí“, „aktivní, výrazovou řečí“, tedy nakolik se na ní podílí naše smyslová participace s více než lidským světem.⁹² „Živý jazyk je nepřetržitě vytvářen a přetvářen, je spřádán z odmlk těch, kdo mluví. ... A toto mlčení je projevem naší bezeslovné účasti, ponořením našich smyslů do hlubin oduševnělého světa, plného výrazu.“⁹³ Kreativní uživatel jazyka, tedy takový, který se nechá oslovovat výrazovými silami vnímatelného světa, užívá při mluvě jazyk nikoli jako pevně danou strukturu, ale vplétá svou řeč „do vzájemně propojené matrice jazyka i *gest*, přičemž celou tuto strukturu podrobuje „koherentní deformaci““.⁹⁴

Od toho, říká Abram, Merleau-Ponty odlišuje řeč, „která pouze opakuje vžité formulace“ a které ani označení „řeč“ nepřísluší, neboť „ve skutečnosti v předivě svých slov nenese žádný význam, nýbrž spoléhá výhradně na vybavování si významů, které v ní kdysi žily“⁹⁵. Takový způsob řeči jazyk neproměňuje, nýbrž pouze pasivně využívá v něm z minulosti uchovaných významů, pouze jej reprodukuje, opakuje a podle Abrama je důsledkem uzavření smyslů vůči více než lidskému světu v důsledku vlivu písma.

⁹⁰ KS 307.

⁹¹ KS 110. srov. Fenomenologie vnímání, s. 241, 249.

⁹² KS 109. srov. Fenomenologie vnímání, s. 246 – „autentická promluva“, s. 240 – „promlouvající mluva“.

⁹³ KS 109-110.

⁹⁴ KS 109.

⁹⁵ Tamtéž. Srov. Fenomenologie vnímání, s. 234, 239 – „konstituovaná řeč, s. 234 - „ustavená mluva“, „banální promluvy [...]“, s. 249 – „mluva, jíž se mluví“.

Alfabetické písmo lidstvo přivedlo k domněnku, že smyslům nelze důvěřovat a že pravdivý svět je jakýsi abstraktní svět, poznatelný pouze rozumem, na což se zaměříme v kapitole 2.4, věnované písmu. Smysly gramotných jedinců se při řeči a myšlení od vzniku alfabety uzavíraly vůči vnějšímu světu a obracely do abstraktních sfér neměnných významů, čímž znehybňovaly, činily determinovanými objekty veškerá vnímatelná jsoucna. Takové významy posléze prostřednictvím řeči, ať už psané nebo mluvené, sedimentovaly do jazyka, a ten se tak odduševňoval, významově znehybňoval. Takový znehybňovaný jazyk nadále společenství pouze v různých obměnách reprodukuje, opakuje.

Člověk, respektive lidské společenství tedy, pokud chce svou kulturu udržovat ve vyváženém soužití s proměnlivým více než lidským světem proměnlivých výrazových sil, musí v první řadě udržovat svůj jazyk (v souladu s hypotézou lingvistické determinace i Merleau-Pontyho pojetím řeči jako gesta) orientovaný k co nejvolnější, tedy jazykově co nejméně omezené participaci s vnímanými ne-lidskými jsoucnými⁹⁶, která onen v jazyce sedimentovaný gestický význam ztělesňují a umísťují v sobě, situovaných uvnitř tělesného žitého světa, odkud vzešel, čímž jej oživují, respektive neustále obnovují a dále rozvíjejí. Výrazovými silami, ukazujícími se jako výsledek jazykově neovlivňované, resp. minimálně ovlivňované dimenze participace, pak musí člověk nechat pravidelně přetvářet svou řeč a prostřednictvím řeči, tedy jednotlivých aktů promluvy, posléze proměňovat jazyk, aby tak v běžnějším stavu vědomí a v jakémkoli psychickém stavu lépe orientoval smysly člověka k onomu aspektu výrazové potenciality vnímaného, vtělenému ve sdělení – gestu, který se ukázal jako důležitý a aktuální.

2.2.4.3.4 Konvenční roviny významu slov

Od chvíle, kdy se na řeči vyvolávané textem přestává podílet více než lidský svět a čtenář, jinak řečeno člověk participující s textem, tak na jeho roli v tvorbě jazyka zapomíná a snaží se nacházet neměnnou podstatu jednotlivých fenoménů a vyjádřit ji pomocí slov, začíná se jazyk zdát být souborem „libovolných, avšak konvenčně dohodnutých slov či ‚znaků‘ spojených čistě formálním systémem syntaktických a gramatických pravidel“.⁹⁷ Proces odpoutávání textu od okolního světa vrcholí v okamžiku vynálezu alfabetského písma, o čemž se pojednáme v kapitole 2.4.

Tím se dostáváme od afektivní, gestické roviny významu slov k rovině dohodnutých významů. Abram uvádí příklad anglického slova „Wow!“, které vedle prostého vyjádření

⁹⁶ Srov. KS 308.

⁹⁷ KS 101.

údivu můžeme konvencí začít užívat pro označení typu účesu, odstínu modré či „charakteristickou taktiku, kterou je třeba uplatňovat při rozhovoru s rybáři“.⁹⁸ Tuto významovou rovinu filosofové přinejmenším od doby osvícenství považují za jazyk v pravém slova smyslu, zcela nezávislý na fonetické podobě slova a na základě takto chápaného jazyka myslitelé - přinejmenším od doby Darwinova evoluční teorii vyvolaného zpochybnění radikální odlišnosti člověka od zvířat a jeho výjimečnosti založené na úradku Božím -, zakládají lidskou výjimečnost, která jakožto nezbytná opora tolika „kulturních a výzkumných praktik“ takové chápání jazyka zpětně podporuje.⁹⁹

Merleau-Ponty ovšem podle Abrama tvrdí, že tyto konvenční, tj. referenční, ale i pojmové roviny významu jsou nevyhnutelně zakořeněny v oné afektivní, gestické rovině jazyka, z níž čerpají svou významovost.¹⁰⁰ Nebýt této roviny, vyrůstající z participace smyslů s tělesným světem, jediným zdrojem významů pro naše myšlení a řeč, nemohli bychom vůbec komunikovat.¹⁰¹ Gestický význam obsažený na úrovni fonémů, tedy, jak Abram říká, ve fonémické rovině našich slov, stále implicitně působí v pozadí jako konstrukční materiál *veškeré* naší řeči a myšlení, a to tak, že ho v řeči, ale i v mysli, když píšeme, a doplnil bych, i když pouze přemýšlíme, zakoušíme svým tělem, které s ním rezonuje, včetně našich smyslů, čímž můžeme pociťovat v naší řeči význam.¹⁰²

Abram píše, že „rodný jazyk se neučíme mentálně nýbrž tělesně“, a chce tím říci, že jazyk své kultury se neučíme teoreticky, z učebnic gramatiky a slovníkových definic jednotlivých slov, nýbrž osvojujeme si jej v praxi tím, že zakoušíme jeho zvukovou stránku, tedy „afektivní tonalitu a texturu“ slov.¹⁰³ To znamená, že naše těla jsou vystavena výrazovým silám zachyceným našimi předky v participaci se smyslovým světem a případně později vlivem abstraktního myšlení pozměněným, vyjádřeným a vysílaným zpět do smyslového světa v podobě vokální gestikulace, „rezonují“ s nimi a zkoušejí je napodobovat, přičemž *pociťujeme* ve svých ústech specifickou „*chut'* slova či věty, způsob, jímž ovlivňují nebo modulují naše tělo [...]“.¹⁰⁴

⁹⁸ KS 104.

⁹⁹ KS 102-104. Počátek pojetí jazyka jako libovolných, konvenčně dohodnutých slov nemajících jakékoli nearbitrární spojení s vnímanými věcmi Abram na s. 104 vztahuje k osvícenství, zatímco na s. 101 „přinejmenším“ do doby vědecké revoluce.

¹⁰⁰ KS 100-104.

¹⁰¹ KS 104.

¹⁰² KS 104-105.

¹⁰³ KS 99.

¹⁰⁴ Tamtéž.

2.2.4.3.5 Síťový charakter jazyka

Ke konvenčním významům se ještě vrátíme, nyní si však musíme upřesnit, co rozumět významem slov. Merleau-Ponty v tomto navazuje na lingvistu Ferdinanda de Saussura, a chápe tak strukturu jazyka, slovy Abrama, jako „síť“, v níž každý pojem nabývá svého významu pouze na základě svého vztahu k ostatním pojmům uvnitř tohoto systému“¹⁰⁵ Jazyk je „systém diferencí“, což znamená, že „význam se nenachází v samotných slovech, nýbrž v intervalech, kontrastech a ve vzájemné participaci mezi pojmy.“¹⁰⁶ Určité slovo tak odvozuje svůj význam od slov nějakým způsobem s ním souvisejících a to zase od slov s ním souvisejících, a takto se význam utváří ve vztahu ke zbytku matrice jazyka.

Opět zde nalézáme síťovou propojenost, tentokrát ovšem nikoli při zkoumání světa, jak jej vnímáme, tedy vždy jako uchopovanou figuru na pozadí, nýbrž v jazyce, který z něj vyrůstá a v němž si proto dovolím analogicky za „figuru“ označit určité slovo a za „pozadí“ síť ostatních slov s ním propletených. Tato provázanost jazykové sítě a sítě světa Abrama přivádí k uvědomění, že „komplexnost lidského jazyka souvisí s komplexností pozemské ekologie – a nikoli jen s komplexností našeho vlastního druhu, chápanou odděleně od této matrice“.¹⁰⁷ Nemluvíme však v jednotlivých osamocených slovech, nýbrž vyjadřujeme se v souvislých řečových projevech utvářených kombinací těchto slov v souladu s určitými pravidly, o nichž budeme spolu s Abramem dále mluvit jako o „příbězích“, A s tím souvisí Abramova teze, která v podstatě pouze posouvá na jinou úroveň tu předchozí: „Události jaksi náležejí k místům a vypravovat příběh o takových událostech znamená nechat samo místo promlouvat skrze vyprávění.“¹⁰⁸ Dalo by se tak říci, že příběhy nám vypráví samotná krajina, v níž žijeme. K příběhům se však detailněji vrátíme v samostatné kapitole (2.2.4.3.6.2).

Navíc, říká Abram, „síťový charakter jazyka zajišťuje, že celek tohoto systému je implicitně přítomen v každé větě, v každém slovním spojení“.¹⁰⁹ Proto když se dítě učí mluvit, relativně snadno proniká do celku jazyka, který se ho už prostřednictvím malého množství slov a vět „zmocní jako vítr a začne ho vtahovat do svých vnitřních artikulací...“.¹¹⁰ Druhým důsledkem je skutečnost, že „i jen několik málo výrazů či slovních

¹⁰⁵ KS 108. Srov. Merleau-Ponty, Maurice. *Signs*. Evanston: Northwestern University Press, 1964, s. 39.

¹⁰⁶ Tamtéž.

¹⁰⁷ KS 112. Podobné tvrzení najdeme v esejí *Merleau Ponty and the Voice of the Earth*, s tím rozdílem, že místo „komplexnosti“ jazyka a ekologie se hovoří o „vitalitě, koherenci a rozmanitosti“.

¹⁰⁸ KS 200.

¹⁰⁹ KS 109.

¹¹⁰ Tamtéž.

spojení vypůjčených přímo ze zvuků řeči jiných živočichů může sloužit jemnému ovlivňování všech poměrů jazyka a takřkajíc ho zakořeňovat v konkrétních ekologických vztazích, v konkrétní krajině¹¹¹. Začneme-li tedy vracet do jazyka slova kvalitněji vystihující výrazové síly, které pozorujeme kolem sebe v přírodě, bude se náš jazyk celý, a tedy i naše myšlení významově posouvat tímto směrem. Tyto výrazové síly, a tedy i jazyk z nich vycházející navíc implicitně „hovoří“ o veškerých svých zdrojích, vnímaných jsoucnech, jako o živých, a proto aktualizovaný jazyk vedle „ekologičtějšího“ myšlení o jsoucnu umožňuje také více neverbálního, participativního styku *se* jsoucnem, čímž se bude lidská kultura dále posouvat ve svých základech tak, aby stále více ladily s těmito „rytmy“, „formami“ či „texturami“.

Co jsme nyní řekli o síťovém charakteru jazyka, bychom mohli analogicky, vzhledem k tomu, že síť jazyka je ve svém základu odrazem pozemské „sítě“ jsoucen, prohlásit také o celku světa, tedy že celek světa je implicitně přítomen v každém jsoucnu. Toto prohlášení nám silně připomíná až do raného novověku sahající úvahy o tom, že „makrokosmos se odráží v mikrokosmu“ či „jak nahoře, tak dole“. A není to náhoda; jednalo se právě o přetrvávající participativní způsob vnímání okolního světa, vycházející z chápání světa jako oduševnělého, mocně působícího na člověka a člověka jako s tímto světem hluboce obousměrně kauzálně propojeného.

Věc bychom mohli vyjádřit naším diskursem o propletenosti těla a okolního světa, jak jsme ji předvedli v kapitole 2.2.4.2.4 a mohli bychom říci, že tato kauzální souvislost by se dala vysvětlit oním vzájemným sladěním světa ve stejné „rytmy“, „tóny“, „textury“, ke kterému došlo v důsledku vzájemné miliony let trvající koevoluce. Naše tělo, včetně všech orgánů, tak může v sobě samém zakoušet nerovnováhu mající počátek ve vztazích místního ekologického společenství, může na sobě pociťovat proměny „rytmů“ či „tónů“ okolního více než lidského světa, způsobené proměnami přírodního prostředí, to, že najednou ty v něm ztělesněné „rytmy“ a „tóny“ „nehrají“ s těmi okolními v harmonickém souzvuku či s nimi nerezonují, byť byly k tomuto souzvuku či rezonanci uzpůsobeny, aby mohli v živém společenství daného bioregionu žít. Právě takové chápání příčiny onemocnění lidského těla (mikrokosmos) jako důsledků ekologické nerovnováhy (makrokosmos) Abram nalézá i u domorodých orálních kultur.¹¹²

¹¹¹ KS 177.

¹¹² „When we consider the biosphere not as a machine, but as an animate, self-sustaining entity, it soon becomes apparent that everything we see, everything we hear, every experience of smelling and tasting and touching is informing our bodies regarding the internal state of this other, vaster physiology – the biosphere itself. Sensory perception, then, discloses itself as a form of communication between an organism and the

2.2.4.3.6 Úrovně významu

Jak jsme viděli, podle Merleau-Pontyho je jazykový význam slovy Abrama „zakořeněn v prožívané zkušenosti vyvolávané specifickými zvuky a zvukovými útvary, tak jak spolu vzájemně rezonují nebo naopak kontrastují“.¹¹³ Podle Saussura slovo nabývá svůj význam ze vztahu k síti ostatních slov v jazyce. Zkušenost mi pak napovídá, že v utváření významu slov hraje roli příběhová rovina – tedy jejich užití v řeči. Tak například tmavě červená barva nemusí být pouze označení určitého barevného intervalu červené, nýbrž může být v náboženských či národních mýtech spojena s určitým specifickým významem. Jak tyto různé úrovně významu propojit mezi sebou?

2.2.4.3.6.1 Fonetická úroveň významu

Víme, že všechna slova jsou nevyhnutelně složena z posloupnosti fonémů, a z Merleau-Pontyho práce vyplývá¹¹⁴, že jim můžeme rozumět jako elementárním významotvorným, respektive „významonosným“ prvkům získaným z participace s více než lidským světem. Bez fonémů by slova nebyla; s nimi ovšem přichází ze světa do řeči a do jazyka elementární významovost.

A proč je vlastně zvuková stránka jazyka u vzdálených kultur natolik odlišná? V podstatě to již vyplývá z dosavadního textu: podle Abrama veškeré ty „rytmy“, „tóny“ a „modulace“ určitého jazyka jsou sladěny jednak s okolní krajinou – „s tvary a obrysy i celkovým měřítkem místní krajiny“ a jednak se zvuky ostatních živočichů obývajících onu krajinu.¹¹⁵ Merleau-Ponty si tuto otázku neklade.

Z pasáže, kde se Abram hlouběji zabývá činností kabalistů, je pro nás důležitá zejména jejich praxe soustředěného vyslovování posvátného Božího jména, JHVH, kdy každou ze souhlásek kombinovali s každým z jednotlivých samohláskových zvuků.¹¹⁶ Byl to způsob meditace, kdy se, dalo by se říci, člověk v pozorném stavu vědomí setkával s výrazovými silami či slovy Merleau-Pontyho – s „velmi přesnou a velmi obecnou emocionální

animate earth. (And this can be the case even when we are observing ourselves, noticing a headache that we feel or the commotion in our stomach caused by some contaminated water. For we ourselves are a part of Gaia. *If the biosphere that encompasses us is itself a coherent entity, then introspection—listening to our own bodies—can become a way of listening and attuning to the earth.*)“ ABRAM, David. *The Mechanical and the Organic: On the Impact of Metaphor in Science*. Online. In: Alliance for Wild Ethics. Alliance for Wild Ethics. Dostupné z: <https://wildethics.org/essay/the-mechanical-and-the-organic/>. [citováno 2022-06-05] Zvýrazněno autorem BP.

¹¹³ KS 101

¹¹⁴ Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, s. 230. Také s. 238, například: „Slova, samohlásky, fonémy jsou různými způsoby jak opěvovat svět, mají reprezentovat předměty nikoli na základě nějaké objektivní podobnosti, jak se domnívala naivní teorie onomatopoií, nýbrž tím, že z předmětů vytěží a ve vlastním smyslu slova vyjádří jejich emocionální podstatu.“

¹¹⁵ KS 172.

¹¹⁶ KS 294-297.

podstatou“¹¹⁷ těchto různých kombinací (různých slov), zakoušel jejich specifické kvality a vedl s nimi hluboce participativní „rozmluvu“, čímž se s nimi synchronizoval a pronikal do hloubek vesmíru, neboť v kabalistově pojetí jednotlivá písmena odpovídala základním stavebním kamenům světa.

2.2.4.3.6.2 Vyšší úrovně významu – příběhy

Víme ovšem i o oněch vyšších úrovních ovlivňujících význam slov. Proto význam slova utvářející se ve vzájemné interakci fonémů označme za „dílčí význam“, a slovo ve své fonémické rovině za „dílčí významový celek“. Tento dílčí význam se podílí na konečném významu jednotlivých slov, který následně, jak uvádí Saussure, vzniká v interakci či kontrastu se sítí ostatních slov. Ta se spolu ovšem neseťkávají a nevymezují svůj význam primárně na stránkách slovníků, nýbrž dostávají se do těchto vzájemných interakcí v promluvách či „příbězích“, které těmto interakcím udávají jistý směr. Řečeno jazykem Merleau-Pontyho, „konstituovaná řeč“ či jinak řečeno slova, ony „velmi přesné a velmi obecné emocionální podstaty“¹¹⁸ se aplikují v promluvě jako barvy v malířství – vytváříme z nich promluvu, jíž se snažíme „dospět k intenci, která jde z principu dál a v poslední instanci právě ona mění i zpevňuje smysl slov, jimiž se vyjadřuje“¹¹⁹. V promluvě se tedy snažíme artikulovat svůj „velmi přesný a velmi konkrétní“ pocit či emoci, „vytvořit takřikajíc v duchu rozpustný ekvivalent či *druh* nějaké podívané, emoce, či dokonce abstraktní ideje“¹²⁰ tím, že vhodným způsobem poskládáme dohromady „velmi přesné a velmi obecné emocionální podstaty“. „Tyto významy, jimiž disponujeme se náhle propletou podle neznámého zákona...“, čímž se „konstituují současně“ „myšlení“ i „výraz“.¹²¹ Jak vidíme, promluvy či „příběhy“ tedy mají, co se týče sdělovaného významu, primární postavení, využívají výrazové potence jazyka, kterou zároveň (podle míry svého společenského vlivu – sdílení napříč společnostmi) napříště posouvají: „... proto, že se slovo používalo v různých *kontextech*, může na sebe postupně brát smysl, který však není možné stanovit absolutně napevno“¹²²

Abram mluví o „příbězích“ v souvislosti s domorodými orálními kulturami, a to jako o primární rovině: „[...] vyprávění příběhů je primární formou lidského mluvení, způsobem

¹¹⁷ Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, s. 230.

¹¹⁸ Tamtéž.

¹¹⁹ Tamtéž, s. 467.

¹²⁰ Tamtéž, s. 468.

¹²¹ Tamtéž, s. 234.

¹²² Tamtéž. Zvýrazněno autorem BP.

řeči, který lidské společenství nepřetržitě zasubuje se zemí.“¹²³ Společná řeč se sedimentuje do jazyka – do zvuků jednotlivých slov a jejich významů, čímž se, jak již bylo dostatečně popsáno, jednotlivé fenomény zachycují v určitém svém významovém aspektu, který je v řeči zvýznamněn. Na spojení příběhů s jazykem Abram dále poukazuje v tezi, že „prostřednictvím vypravování příběhů“ – „epických písní, mýtů, legend a zvláštních šibalských historek“ jsou udržovány „praktické znalosti, morální vzory a společenská tabu, a samozřejmě i samotný jazyk nebo způsob řeči kterékoli orální kultury“.¹²⁴

A jak jsme již naznačili, příběhy vypráví svým způsobem sám více než lidský svět. Člověk tedy participací s ním převádí do příběhů, a ty nejsou ostatně ničím jiným než fonémy uspořádanými do slov, vět a souvětí. Obě roviny podílející se na významu tedy originálně vcházejí z participace s více než lidským světem, který je tak, dalo by se říci jejich autorem. Fonetická rovina je, dalo by se říci, spíše nehybným stálým, hlubokým základem, který slouží proměnlivější rovině příběhů.¹²⁵ Fonetickou rovinu by bylo možné analogicky přirovnat k základním stavebním kamenům přírody, řekněme atomům, molekulám či buňkám, příběhovou rovinu pak k podobně dynamickému životu místního společenství anorganických a organických jsoucen. Rovinu jednotlivých slov, která se utváří ze vztahu k ostatním slovům v příběhu, bychom pak mohli analogicky přirovnat k jednotlivým organismům či jednotlivým skalám, vodním zdrojům či projevům větru nebo počasí, jejichž ekologický význam se také utváří ve vztahu k celému společenství.

Nad tím, jak fungují příběhy a utváření významu v gramotné kultuře, se krátce zamyslíme poté, co si podrobněji představíme roli příběhů v domorodých orálních kulturách.

2.2.4.3.6.2.1 Příběhy v domorodých orálních kulturách

Jak již bylo řečeno, příběhy jsou v orální kultuře jediným způsobem, jak uchovávat a předávat vědění, které člověk nashromáždil v participaci s více než lidským světem. Abram

¹²³ KS 199.

¹²⁴ KS 220-221. Zvýrazněno autorem BP.

¹²⁵ Jak jsme ve svém myšlenkovém experimentu o předjazykovém stavu uvažovali o perceptuálním vlivu slov, mohli bychom hypoteticky jít zpět na ještě „před“ vznik slov na úroveň vzniku samotných fonémů a mohli bychom obdobně sledovat, jak fonémy, které si intersubjektivně ustálíme, dělí kontinuitu vnímaného světa do určitého počtu intervalů, přičemž hranice intervalu jsou vymezené blízkými fonémy, a ty zase dalšími fonémy, a tedy konstituují se ze vztahu: jak jsme řekli již na úrovni slov, slova představují perceptuální bariéru, a proto my, kdo máme jeden pojem pro bílou, rozeznáváme jednu bílou, zatímco Eskymáci, kteří mají pojmů desítky, jich také rozeznávají desítky, přičemž platí, že kterému odstínu, intersubjektivně vybranému momentu v barevném kontinuu se vnímaná barva nejvíce přibližuje, tam ji zařadíme svým označením a k tomuto momentu kontinua ji posuneme ve svém vnímání. Hypoteticky stejně tak si intersubjektivně ustalujeme určitou omezenou paletu fonémů, elementárních „významonosných“ prvků, které jsou rovněž určitými vybranými momenty z výrazového kontinua světa, a které tak elementárně percepci omezují a směřují do těchto momentů. Z toho vyplývá, že větší fonemická bohatost jazyka pak musí představovat menší perceptuální bariéru percepci kontinuálně proměnlivé reality, a naopak.

v Kouzlu smyslů představuje celou řadu příkladů, jak příběhy uchovávaly praktické znalosti v podobě vědění o rostlinách a zvířatech, případně jiných „obyvatelích“ místní krajiny – nerostech, vodách, větrech; sloužili k orientaci v místní krajině, kterou ve svých příbězích mapovaly; sloužily jako morální vzory a uchovávaly společenská tabu.

Příběhy musely být skutečně příběhy, musely mít určitou dějovou linku. Muselo se jednat o živé, dynamické vyprávění, a platilo, že „čím je příběh živější – čím živější či více strhující jsou v něm setkání a střety – tím snadněji bude vtělen“, neboť „proměny dění jsou ozvěnou a rezonancí našich vlastních setkání“.¹²⁶ Živému tělu, které je „dynamickou, neustále se proměňující formou“, je zkrátka mnohem bližší dynamické vyprávění než statický soubor informací.¹²⁷ Proto i takové příběhy, které mají předávat informace o vlastnostech určitých rostlin, nemohou v kultuře bez písma být pouhými mentálními výčty známých vlastností dané rostliny, nýbrž tyto vlastnosti se ukazují postupně v odvíjejícím se příběhu, v němž rostlina vystupuje v oduševnělé podobě podobně jako člověk, zažívá různá dobrodružství, obsahující často i velice dramatická střetnutí.¹²⁸

Vedle obsahové stránky bylo důležité příběhy formulovat tak, aby si je lidé co nejlépe zapamatovali a posléze v patřičné situaci pohotově vybavili, a měli tak k dispozici patřičné, potřebné vědění.¹²⁹ Útvary lidové slovesnosti proto byly rytmizovány, neboť „pulsující, dýchající tělo takovéto rytmické věty mnohem snáze přijímá a později si je znovu vybavuje než striktně prozaická vyjádření, která se objevují až po příchodu gramotnosti“.¹³⁰

Mezi příběhy a více než lidským světem lze nalézt ještě jeden mnemonický vztah, tentokrát fungující v opačném směru. Tento vztah vyplývá z provázanosti více než lidského světa a jazyka, jak jsme již ukázali, když jsme ve výkladu dospěli k tezi o souvislosti komplexnosti jazyka s komplexností pozemské ekologie. Příběhy domorodých orálních kultur jsou vždy situované do konkrétních míst krajiny, která slouží jako vizuální mnemotechnika pro jejich vybavení. Takové spojení příběhu s určitým místem, jak upozorňuje Abram, však není arbitrární, neboť místa svou výrazovou kvalitou těmto příběhům odpovídají, a sama se tak na příbězích, a tedy i na lidském jazyce, podílejí.¹³¹ Místa jsou v takových kulturách chápána jako aktivní účastníci událostí v nich se odehrávajících, což je důsledek hluboké smyslové, a tedy i emocionální propojenosti

¹²⁶ KS 151.

¹²⁷ Tamtéž.

¹²⁸ Tamtéž.

¹²⁹ KS 134.

¹³⁰ Tamtéž.

¹³¹ KS 198-199.

člověka s jeho okolním světem: „Místo lze na základě jeho všeobklopující přítomnosti vsutku pociťovat jako zdroj, jako primární sílu, která se sama vyjadřuje skrze různé události, jež se v ní rozvíjejí.“¹³² Když domorodý člověk vnímá v daném místě neklid, může tomu tak být například, řekněme, proto, že cítí stopy tygřího pachu, což v něm vyvolá patřičnou obezřetnost či úzkost. Místa mohla být tedy, řekl bych, spojena s určitým příběhem pouze na základě své výrazové podobnosti s ním, anebo se mohl daný příběh v jemu výrazovou kvalitou odpovídajícím místě skutečně odehrát: člověk vnímající okolní svět jako živý, plný oduševnělých bytostí totiž aktivně na prostředí, v němž se nachází, reaguje, respektive s ním participuje, a tak i jeho psychika se s ním synchronizuje, přivádějí člověka do všemožných stavů rozrušení, strachu, napětí, ponurosti, či naopak bezpečí, radosti anebo jakýchkoli jiných rozpoložení. To se nevyhnutelně, byť třeba jen jemně projevuje na jeho chování v daném místě.

Abram uvádí, že „synestetické spojení viditelné topologie krajiny s auditivní vzpomínkou – vzájemné proplétání pozemského místa s pamětí jazyka – je společným rysem téměř všech domorodých, orálních kultur. Lze se domnívat, že jde o spontánní sklon lidského organismu – sklon, který byl alfabetickým písmem radikálně přetvořen, ne-li přímo vyhlazen.“¹³³ Ostatně „jsme situováni v krajině téměř stejným způsobem, jako jsou postavy situovány v příběhu“.¹³⁴ Z dosud uvedeného pak také vyplývá, že evokativní síla místa, zvířete či věci u běžného člověka v běžném vědomí vedla k vyvolání vzpomínky na tradovaný příběh, zatímco citliví lidé dokázali jít dále a omezeně pronikat hlouběji do rozpravy s výrazovými kvalitami – do aktuálního příběhu, který vnímané vypráví.

Vyprávění a chápání významu příběhů domorodými orálními kulturami však bylo, vedle jejich specifického chápání prostoru, ovlivněno také specifickým chápáním času. Vzhledem k chápání času jako cyklického ani příběhy o vzniku bohů, světa či člověka nebyly chápány jako něco, co se odehrálo jednou, dávno v minulosti. Cyklické opakování příběhů tedy vyžadoval nejen sám fakt, že příběhy musely být tímto neustále v paměti obnovovány, aby nedošlo k jejich zapomenutí. Vyprávění příběhů, zpívání písní či různé rituály, jichž byly součástí, bylo nutné vykonávat cyklicky, v souladu s cykly přírody, aby se tak tento přírodní proces udržoval v chodu.¹³⁵

¹³² KS 199.

¹³³ KS 215.

¹³⁴ KS 200.

¹³⁵ KS 226.

Lidé věřili, že příroda na jejich příběhy či písně aktivně, vědomě reaguje, což by šlo vysvětlit zajisté jednak tím, že se jejich vyprávěním či zpíváním člověk naladuje určitým jedinečným směrem, čímž mu vnímání více než lidského světa sděluje něco jedinečného, jednak tím, že tyto vyslovované či zpívané zvuky mohli živočichové zaslechnout a odpovídat na jejich výrazové síly, kterým rozuměli, a nakonec snad tím, že se v důsledku pravidelného psychického sladování s více než lidským světem prostřednictvím těchto příběhů, písní či modliteb mohl člověk následně chovat vůči více než lidskému světu ohleduplněji či ekonomičtěji, a pociťoval tak jako reakci přírody to, co byly ve skutečnosti následky jeho náležitého jednání. Nemůžeme ovšem nakonec snad vyloučit ani existenci jistých jemných schopností, umožňujících výrazovou komunikaci mezi organickými, a snad i anorganickými jsoucnými na větší vzdálenosti – Abram chápe v souladu se svými výzkumy domorodých kultur vzduch jako tajuplné médium.¹³⁶ Ostatně jak ve vzduchu, tak i všude ve smysly vnímatelném světě se odehrávají jevy, které stále neumíme přesně vysvětlit a přesně předpovídat, které označujeme jako chaotické, jako *chaos*.¹³⁷

Nakonec je důležité zmínit, že kosmogonické, teogonické, antropogonické příběhy orálních kultur tím, že obvykle vyprávějí o dimenzi nebo čase, „kdy všechny bytosti měly lidskou podobu nebo kdy lidé měli podobu jiných zvířat a rostlin, potvrzují naši lidskou spřízněnost s mnohočetnými formami okolní krajiny“, vedou k účtě k ostatním bytostem a k zachování reciprocity v lidském jednání vůči nim.¹³⁸

2.2.4.3.6.2.2 Příběhy v kulturách ovlivněných písmem, a zejména abecedou

S odvracením smyslů od participace s více než lidským světem na plochy popsané formálním písmem dochází k znehybňování příběhů – znehybňování společné řeči, a tedy i významu slov, která jsou její sedimentací. Tento proces se završuje v abecedickém písmu, které již podobou svých znaků neodkazuje k ničemu mimo výlučně lidský svět, nýbrž pouze k jednoduchému zvuku lidského hlasu. S příchodem možnosti prostřednictvím abecedy doslovně zaznamenat řeč či příběh již není příběhy potřeba ústně tradovat a přestává se tak dbát na jejich mnemonickou stránku. Teprve nyní se mohou objevovat obyčejné statické soubory informací o určité rostlině, zvířeti, lokalitě, historické události a podobně. Orální kultury neměly možnost mezigeneračně přechovávat velká množství statických informací,

¹³⁶ KS 271-313. Také KS 187.

¹³⁷ ABRAM, David. *Why Wild?* Online. In: Alliance for Wild Ethics. Alliance for Wild Ethics. Dostupné z: <https://wildethics.org/why-wild/>. [citováno 2022-06-15] Chaotický, tedy nepředvídatelný je podle Abrama pohyb vzduchu, a to i v uzavřené místnosti, chaotické jsou přesné trajektorie pohybu pylu ve vzduchu, pohybu kapky vody od povrchu země do kořenů, přesný čas do příštího úderu srdce apod.

¹³⁸ KS 152.

proto veškeré nově získané vědění vtělovaly do již existujících příběhů. Ty tak nebyly každý popisem jedné konkrétní lidské zkušenosti, události, která se skutečně odehrála, nýbrž syntézou veškerých zkušeností dané kultury se světem. S možností písemného zaznamenávání jednotlivých zkušeností se takový způsob uchovávání vědění vytrácí. „Současné události jsou po písemném zafixování příběhů oloupeny o svou mytickou příběhovou rezonanci“, jsou zachyceny v „dosud neznámé neskrývané specifičnosti“ a zaujímají tak „své jedinečné místo uvnitř pomalu se rozrůstající posloupnosti zaznamenaných událostí“.¹³⁹

Alfabetické písmo současně příběhy doslovným zaznamenáním odpoutává od země, která již není potřebná jako vizuální mnemonická pomůcka pro jejich vyvolání z paměti, čímž odpoutává čtenářovy smysly od země.¹⁴⁰ Vedle toho samotná četba textu psaného alfabetou vyžaduje hlubokou koncentraci smyslů, čímž jsou smysly rovněž odváděny od participace se zemí. V důsledku této dvojité distance smyslů od více než lidského světa se odpoutávají od země příběhy i obsahově, významově: již existující, orálně tradované příběhy se fixují na stránkách textu, ovšem s rozrůstající se posloupností jednotlivých zaznamenaných událostí zůstávají zařazeny čím dál hlouběji v posloupnosti jednotlivých příběhů, přičemž ty nové, pod vlivem nově objevené dimenze, zdánlivě netělesné sféry stálého, neměnného významu a metafyzických a později vědeckých teorií z ní vzešlých, už svět neinterpretují jako oduševnělý a tak ani o ne-lidských obyvatelích krajiny nehovoří jako o někom příbuzném. A v podobném duchu jsou promýšleny a reinterpretovány i samy mýty. Tento komplexní proces vede k vytrácení vědomí společného původu s ostatními tvory, s nimiž sdílíme svou krajinu, a vědomí jejich oduševnělosti a oduševnělost a posvátno se vytrácí z celé krajiny, která se tak může stát pouhým abstraktním prostorem, jaký se již nedožaduje recipročního zacházení.

Jinak řečeno, vyloučení participace země na společné řeči, společných příbězích, umožňuje člověku vyprávět příběhy, které jsou v rozporu s oněmi příběhy, které svým způsobem vyprávěla příroda, když se s ní člověk v participaci synchronizoval. Nové příběhy tak nemusí hovořit o zemi jako o plně živých, oduševnělých bytostí, nemusí o ní hovořit jako o něčem posvátném, vůči čemu je potřeba chovat pokoru a úctu.¹⁴¹ Do té doby, než se mezi člověkem a více než lidským světem vytvořila vlivem alfabety distance, bylo jisté

¹³⁹ KS 228.

¹⁴⁰ KS 224.

¹⁴¹ Pokorou rozumějme v souladu s pojetím Zdenky Sokolíčkové „vědomou zdrženlivost a uvážený respekt vůči celku bytí“. Sokolíčková, Zdenka. *Člověk v pokorném závazku vůči světu: studie z ekologické etiky*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012, s. 130.

nemyslitelné, že by se začal v příbězích svět uchopovat jinak než v tomto duchu. Po odtržení od bezprostřední smyslové zkušenosti se zemí jsme mohli začít vyprávět „příběhy“ o tom, že svět je pouhým klamem, že ho máme ignorovat. Pocházíme prý totiž z jakési netělesné sféry, kam se opět vrátíme a máme se tedy zaměřovat pouze na svůj posmrtný život. Nebo jsme mohli vyprávět příběh o tom, že svět je pouhý složitý mechanismus, stroj bez jakéhokoli citění, který máme právo využívat, jak je nám libo; příběh o tom, že vytrvalý ekonomický růst či technologický rozvoj nás „přivede do ráje“, a jiné příběhy podobně znevažující přírodní, smysly vnímatelný, tělesný svět.

A nemusí jít pouze o tato takzvaná „velká vyprávění“. Vše, co současná společnost běžně, obvykle říká, vypráví či čte, je vykořeněno ze svého pozemského zdroje hodnoty a míry. Vyprávíme či čteme „příběhy“ o tom, jak výkonné jsou nové automobily, mobily či počítače a žaseme nad tím; o světech akčních filmů, komedií či románů; o tom, jak pracujeme a budujeme si kariéru... To vše, aniž by v tomto vyprávění vyjadřovala země svůj názor – zda jí naše technologie či pracovní činnost prospívá, zda vzorce chování či mluvení a myšlení, které si osvojujeme prostřednictvím filmů či knih, vedou k respektujícímu vztahu s okolní přírodou. A podobně bychom nakonec mohli hovořit i o každém umění, které nevzniká v participaci s více než lidským.

Artefakty zde zmiňujeme, neboť artefakty jsou specifické tím, že ve svých smyslových kvalitách – gestech nesou v důsledku lidského vkladu větší podíl lidského smyslu, který překrývá onen věcem vlastní, komplexnější, přírodní smysl: „Pro vnímající tělo jsou [...] artefakty, tak jako všechny fenomény, živé a dokonce i působící, avšak jejich život je velice omezen specifickými „funkcemi“, pro něž byly vytvořeny. Jakmile naše těla tyto funkce zvládnou, strojově vyrobené předměty obvykle naše smysly nic dalšího nenaučí; nejsou s to nás ničím překvapit, a tak pokud toužíme po nových podnětech, musíme ustavičně získávat *nově* vytvořené předměty, nové technologie, nejnovější model toho či onoho.“¹⁴² Na rozdíl od toho „přirozené formy země“ „jsou vrstvu po vrstvě utvářeny z dřívějších rytmů, a naše smysly jsou jimi vedeny do nevyčerpatelné hloubky, která je ozvukem hlubin našeho vlastního těla“.¹⁴³ O sladění těla s okolním světem jsem ve svém textu již před svými tvrzeními ohledně příběhů pojednal.

Co se týče oněch zmíněných současných filmů, knih a jiného umění, platí, že když o něčem vyprávíme, vybavujeme si ve vzpomínkách onu věc, o níž vyprávíme, přičemž

¹⁴² KS 87.

¹⁴³ KS 86.

smyslové kvality věci, v tomto případě věci vybavované, jak bylo nyní řečeno, "hovoří" v případě artefaktů více o lidském, neboť jsou přetvořeny lidským úmyslem. Proto se dá říct, že země vyjadřuje svůj názor i při vyprávění příběhů, pokud tyto příběhy poukazují na oduševnělost přírody, na její subjektivitu. Tu sice mají i artefakty, ale výrazně omezenou. Právě proto Abram klade důraz na to, že je potřeba vyprávět příběhy takové, v kterých okolní svět vystupuje jako oduševnělý.

Proto Abram označuje bezprostřední smyslovou zkušenost okolního světa za „jediné stabilní měřítko pro náš svět zkušeností“.¹⁴⁴ „Potřebujeme znát textury, rytmy a chutě tělesného světa a umět je rozlišit od textur a chutí naší vlastní invence“, abychom dokázali „orientovat a [...] řídit svůj pohyb v těch nesčetných dimenzích“, které naše civilizace vytvořila.¹⁴⁵ Tuto rozlišovací schopnost nám poskytne participace našich smyslů s více než lidskou zemí, a tím nám poskytne schopnost udržet si od svých technologií odstup.¹⁴⁶ Proto Abram hovoří o nezbytnosti existence orální kultury, která „stále podporuje ony abstraktnější vrstvy kultury“; „když orální kultura degraduje, prostředkovaná mysl ztrácí svou oporu a zapomíná na neustálý dluh tělu a dýchající zemi“.¹⁴⁷

2.3 Kolektivní povaha vědomí

Než pojednáme o vlivu písma na lidské vnímání, zbývá nám zmínit se o tom, jaké důsledky vyplývají z celé Abramovy teorie pro povahu lidského vědomí, které nakonec není výlučně lidské, ale společné s krajinou, kterou člověk obývá. Vědomí a mysl není naše vlastnost, nýbrž něco, čehož jsme jednou nepatrnou součástí; není v nás, ale my jsme v něm. Pakliže již člověk nemá smysly otevřené vůči řeči více než lidského světa, není pro něj snadné se do situace vžít a pochopit, že vědomí je to, „*co lidské bytosti neviditelně spojuje s ostatními zvířaty a rostlinami, s lesy i horami*“.¹⁴⁸ Vraťme se proto ještě jednou do vědomí domorodého člověka.¹⁴⁹ Zkusme si situaci vylíčit a vžít se do ní.

Krajina, v níž žijeme, a stejně tak naše obydlí, jsou obydlené rozmanitým společenstvím subjektů, stejně oduševnělých jako jsme my lidé. Všechny k nám mluví a my mluvíme k nim (tím směřujeme své vnímání k určitému jejich aspektu a tím vedle proměn vycházejících čistě z nich proměňujeme jejich mluvu). V jazyce je všechny označujeme za

¹⁴⁴ KS 10.

¹⁴⁵ Tamtéž.

¹⁴⁶ Tamtéž.

¹⁴⁷ Abram, *Becoming Animal*, s. 287. V této pasáži však, zdá se, zapomíná zmínit, že kromě existence orální kultury, je potřeba, aby tato kultura tematizovala okolní svět jako oduševnělý.

¹⁴⁸ KS 287.

¹⁴⁹ Obecné označení „domorodý člověk“ si můžeme dovolit, protože základní rysy vnímání a vztahu k žitému světu nalézá Abram u všech domorodých orálních kultur stejné.

duchy, bratry a podobně, zkrátka tak, že jim připisujeme plnou subjektivitu, což nás neustále udržuje otevřené vůči jejich řeči. A tyto duchové, bratři či lidé v jiných formách k nám skutečně neustále promlouvají, neboť svět neustále proudí, plyne, proměňuje se a těmto významuplným gestům jsme otevřeni svými smysly. Veškeré informace o aktuálním dění ve více než lidském světě, ale i reflexi lidského společenství máme od nich, z této neustálé řeči gest.¹⁵⁰ Takže oni, vše kolem nás, jsou to vědomí – to, co o nás a o sobě přemýšlí a mluví, co pochybuje, co se raduje, co je zdravé, anebo stoná... My to pouze uchopujeme a využíváme, ale nebýt tohoto vědomí země, neměli bychom ani své vědomí. „Lidská mysl [...] je v nás vyvolávána a do nás vštěpována samotným sensorickým polem, podněcována napětím a vzájemnou participací mezi lidským tělem a živou zemí“.¹⁵¹

To platí i dnes, ovšem s obrácením se do sebe lidstvo na svůj původ vědomí, myšlení a rozumu ve více než lidském světě zapomělo. Myslíme si, že myšlení a jazyk jsou naší vlastní schopností, a stejně tak si myslíme, že přinejmenším za hranicemi zvířecí říše již žádného vědomí není.

V neposlední řadě je potřeba upozornit, že ono společné místní vědomí, myšlení a intelligence je v každé krajině jedinečné. Když se přesouváme do jiných míst, setkáváme se zde s jedinečnou konstelací jedinečných organických a anorganických jsoucen, která utvářejí kolektiv hovořící jedinečným místním „dialektem“. Stejně tak vzduch je v každé lokalitě nepatrně odlišný. Větší rozdíl lze pak nacházet mezi jednotlivými bioregiony, více se lišícími druhovou skladbou.¹⁵²

2.4 Proměna vnímání

2.4.1 Účinky alfabety

Abram poměrně obsáhle popisuje účinky jednotlivých stadií vývoje písma na vnímání, přičemž my se zaměříme pouze na vyvrcholení tohoto vývoje v alfabetě, s níž „civilizace vstoupila do zcela sebereflexivního modu animismu či magie, který nás dosud drží v moci svého kouzla“.¹⁵³ Pojdme se na toto tvrzení podívat detailněji. Abram užívá v souvislosti s alfabetou slova „animismus“ z toho důvodu, že písmo k nám při zaměření smyslů na něj hovoří, sděluje nám nějaký význam, podobně jako k nám hovořil více než lidský svět, což

¹⁵⁰ „Vskutku, při neexistenci formálního systému psaní začínají lidská společenství sama sebe poznávat především podle toho, jak jsou zpětně reflektována zvířaty a oduševnělou krajinou, jimiž se bezprostředně zabývají.“ KS 155.

¹⁵¹ KS 316.

¹⁵² Tamtéž.

¹⁵³ KS 165.

je důsledek oduševňující synestetické spolupráce mezi zrakem a sluchem.¹⁵⁴ „Magií“ pak rozumí, v souladu s „nejsofistikovanější“ definicí v americké kontrakultuře „schopnost nebo moc měnit podle svého přání stav svého vědomí“, načež dodává, že v této definici chybí jakákoli zmínka o důvodu, proč své vědomí měnit.¹⁵⁵ To je ostatně pochopitelné, neboť člověku v době, kdy přerušil svou smyslovou participaci s více než lidským světem a nepovažuje ho za oduševnělý, nemůže být onen původní důvod patrný a srozumitelný – bylo jím totiž navázání „spojení s jinými organickými formami vnímavosti a vědomí, s nimiž je lidská existence úzce provázána“, s cílem pečovat o síť vztahů s více než lidským světem, a prostřednictvím toho i o blaho lidské komunity.¹⁵⁶

Animismus a magie je ovšem při participaci s abecedou „zcela sebereflexivní“. Abram uvádí, že „při neexistenci formálního systému psaní začínají lidská společenství sama sebe poznávat především podle toho, jak jsou zpětně reflektována zvířaty a oduševnělou krajinou, jimiž se bezprostředně zabývají“.¹⁵⁷ Sebereflexivita vnímání tedy začíná okamžikem, kdy člověk začíná výrazně zužovat, vymezovat participaci s více než lidským světem, a to odvracením smyslů od něj na plochy popsané stylizovanými obrazovými znaky, a v důsledku toho vnášením vlastních, nehybnějších, úzce vymezených významů jednotlivým fenoménům vážícím se k odpovídajícím obrazovým znakům; do té doby se člověk, když chce poznat sám sebe, obrací k okolní, oduševnělé krajině, s níž prostřednictvím participace poznává sebe sama v tom, jak mu příroda odpovídá.

Plná sebereflexivita, zrozená abecedou, pak spočívá v tom, že člověk při čtení abecedy slyší již *pouze* to, co on sám nebo jiný člověk přesně, dopodrobna zachytil ve zvucích – slovech, což je důsledek ztráty jakékoli vazby tvarů a názvů písmen k více než lidskému světu. Při četbě textu psaného abecedou si čtenář plně vystačí sám s textem – na více než lidský svět může zcela zapomenout; symboly v něm totiž již nefungují oproti předcházejícím systémům písma jako „okna otevřená do více než lidského prostoru“, nýbrž jako „zrcadla, jež lidskou formu odrážejí zpátky na ni samu“ – člověka odkazují pouze ke zvuku lidských úst.¹⁵⁸ Participace smyslů se tak plně přesunula na text, v participaci s nímž se písmena již nikoli interaktivně, jako v případě, samohlásek prosté, hebrejské abecedy, nýbrž zcela automaticky, synesteticky přeměňují ve zvuky.¹⁵⁹

¹⁵⁴ KS 164.

¹⁵⁵ KS 24.

¹⁵⁶ KS 22-24.

¹⁵⁷ KS 155.

¹⁵⁸ KS 170.

¹⁵⁹ KS 303, 170.

Takový text při četbě neumožňuje více než lidskému světu podílet se na významu, nýbrž ponechává veškerou smyslovou pozornost a podílení se na významu sám sobě, výtvoru sice vzniklému v participaci s více než lidským světem a v hloubi jím podporovanému, ovšem foneticky, a tedy i významově plně determinovanému člověkem. Proto ve své fonetické rovině, která byla dříve neoddělitelná od oné významové, sděluje stále jen a pouze to samé, čehož si povšiml i Platón ve Faidrovi.¹⁶⁰ Slovní projevy, které byly původně vázané na konkrétního mluvčího a konkrétní situaci, která je vyvolala, a „stáhly [se] zpátky do ticha hned poté, co byly proneseny“, a spolu s nimi i význam získávají dokonalým písemným zaznamenáním pomocí alfabety „dosud nepoznanou autonomii a stálost“.¹⁶¹

Tato stálost alfabetau zaznamenaných slovních projevů umožnila čtenáři či písaři opakovaně se vracet ke stále stejným textům, uvažovat nad nimi, či dokonce je zpochybňovat a vedla ke vzniku nové schopnosti reflexivity: „Písař nebo spisovatel mohl nyní začít vést dialog se svými vlastními viditelnými zápisy, hledět a reagovat na svoje vlastní slova dokonce ve chvíli, kdy je zapisoval.“¹⁶² Smysly čtenáře, písaře či spisovatele se najednou při participaci s takovým textem ocitají ve zcela novém „modu temporality“, jaký se jinde v neustále proměnlivém světě nenachází, ve světě stálých slov a významů, a tak se jeho dialog s těmito texty odehrává právě v tomto modu temporality a veškerá další slova, významy a myšlenky, které taková participace plodí, mají též charakter.¹⁶³ Takový řád uvažování se vtěluje do jazyka a člověku tak zůstává, i když zrovna s textem neparticipuje. Jinými slovy, rodí se „gramotný intelekt“.¹⁶⁴ Nový jazyk, než aby „podporoval“ a „umocňoval“, spíše „popírá“ a „umrtvuje“ „participativní život smyslů“¹⁶⁵ a uchopuje více než lidský svět jako nic nesdělující, tedy neživý, jako pouhý objekt.

Vzhledem k soběstačnosti textu psaného alfabetau se „v lidské zkušenosti vynořuje nová, zdánlivě autonomní senzibilita, nové já“, která „se zdá být nezávislou na těle, zdá se být vskutku zcela jiného řádu [...]“.¹⁶⁶ Vlastní mysl, duše a vědomí tak začíná být chápána jako samostatný, netělesný subjekt, nezávislý na okolním světě.

¹⁶⁰ KS pozn. 58, s. 364.

¹⁶¹ KS 139.

¹⁶² KS 136.

¹⁶³ Tamtéž.

¹⁶⁴ KS 143.

¹⁶⁵ KS 96.

¹⁶⁶ KS 306.

Vytrácí se vědomí skutečného původu slov a jejich významu. Vzhledem k jejich dosud nevidané významové neměnnosti způsobené zafixováním na stránkách alfabetského textu se jeví jako rovněž pocházející z jiného než tohoto proměnlivého, tělesného světa. Na tomto základě člověk začíná za původce všeho jazyka a myšlení považovat sebe. Tady lze spatřovat zrod antropocentrického, člověka nad okolní svět nadřazujícího vidění světa. Participace s alfabetskou navíc vede k tomu, že lidské záměry se odpoutávají od bezprostředního vlivu země.¹⁶⁷

Tak se zrodilo platónské dualistické vidění světa s věčnými, nehmotnými idejemi, na něž navazuje křesťanství a svým programem i věda a obě tyto tradice pokračují v dualistickém vidění světa, v němž primární postavení má ona stálá, nehmotná dimenze. A jak víme, i výdobytky, které nám věda přinesla – technologický rozvoj a urbanizace, doposud primárně působí na vnímání v tomtéž směru, tedy vedou k přerušování participace smyslů se světem přírody, která je zastíňována světelným či zvukovým znečištěním, a jejich uzavírání do výrazně či výlučně lidských světů – městského prostředí či internetu. Obě kultury, z nichž toto vytvoření představuje mimosvětské, nadpřirozené sféry, vyšší než je ona přirozená, v níž žijeme, vzešlo, byť byly ve všech ohledech odlišné, spojovala skutečnost, že používaly fonetické písmo a byly jím hluboce utvářeny.¹⁶⁸

2.4.2 Vztah míry gramotnosti a proměny vnímání

Ačkoli písmo bylo nejprve záležitostí elity – až do vzniku fonetické abecedy ani nebylo možné jeho velké rozšíření –, písmo přesto mělo vliv i na negramotné osoby. Je to dáno tím, že, jak jsme již probrali, písmo proměňuje příběhy: když procházíme fáze vývoje písma, vidíme, jak písmo čím dál více znehybňuje, fixuje dosud orálně tradované příběhy, které utvářejí pohled jedince na svět, na bohy a na člověka a alfabetské písmo posléze vede k jejich reinterpetacím či vytváření dalších příběhů nových, ontologicky radikálně odlišných.

Tyto příběhy, byť jsou fixovány, reinterpetovány či vytvářeny zpočátku pouze omezenou částí populace, sdílí daná kultura napříč všemi sociálními vrstvami. I negramotní lidé je slýchají, přebírají je, berou si z nich ponaučení, jejich dosavadní příběhy jsou jimi ovlivňovány a výsledná syntéza sedimentuje v jazyce jejich sociální vrstvy, čímž se fixuje odpovídající pohled na svět.¹⁶⁹

¹⁶⁷ KS 224.

¹⁶⁸ KS 121.

¹⁶⁹ Srov. KS 361-2, pozn. 40.

2.4.3 Psané slovo jako mocný nástroj, který lze ovládat

Podrobně jsme si ukázali, proč je čtení textu psaného alfabetským písmem animismem či magií zcela sebereflexivní – smysly a vědomí jsou obráceny výlučně k lidskému, které dále promýšlejí... Psané slovo nicméně nutně k opomíjení více než lidského světa vést nemusí, pouze to umožňuje.¹⁷⁰ Je to magie, která nám umožňuje přerušit svou smyslovou participaci s více než lidským světem, vybavit si všechny příběhy, obsahující poznání, původně vyprávěné tímto světem, nyní zaznamenané na stránkách knih, a tedy mluvit a myslet – „dobře uvažovat“ bez nutnosti „interakce se zemí“¹⁷¹ Řešení, jak si smyslovou participaci s více než lidským světem zachovat za současné existence písma, spočívá v tom, že si budeme moci této „magie“ vědomí a budeme ji užívat s patřičnou obezřetností, abychom se nenechali svést při čtení a psaní do zapomnění, odkud to vše, co máme, pochází, a neodepsali tak smyslový svět jako inertní, determinovaný objekt.

To bude zajisté těžké, pakliže budeme číst texty právě tímto způsobem o světě hovořící, texty autorů majících konvenční antropocentrický světonázor. Pakliže se chceme čtením přibližovat k neantropocentrickému vidění světa a být si vědomi oduševnělosti zbytku světa a toho, že svému přírodnímu prostředí vděčíme za celou svou kulturu, je zapotřebí, abychom písmo využívali k psaní a čtení právě takových textů, které budou vystavěné na podkladě odpovídajícího světonázoru, tedy takových, které budou jiným entitám připisovat více subjektivity, ale také jinakosti, tajuplnosti a nám hlubokou provázanost s nimi.¹⁷² Když mám před sebou subjekt, vím, že lze mluvit i „k“ němu a nejen „o“ něm a tím mu více naslouchám. A tak to funguje i opačně a Abram na to opakovaně ve svých textech apeluje: když budu mluvit „k“ ostatním zvířatům, ale i rostlinám či věcem a nikoli pouze „o“ nich, budu je mít tendenci víc chápat jako subjekty a budu jim víc naslouchat.¹⁷³

Abram v závěru knihy dobré využití písma v dalších, nových textech charakterizuje takto:

„Pro ty z nás, kdo se starají, aby země nebyla zahlcena stroji, kteří pečují o svět textur, chutí a zvuků, odlišných od těch, jež jsme si sestrojili, nepřichází v úvahu jednoduše gramotnost opustit a zamítnout veškeré písmo. Naším úkolem je spíše chopit se psaného slova se vši jeho potenci a trpělivě a pečlivě vpisovat jazyk zpátky do krajiny. Naše umění spočívá v uvolňování

¹⁷⁰ ABRAM, David; JENSEN, Derrick; WEBER, Andreas; KURT, Hildegard a MATHEWS, Freya. *Vše kolem mne jako já žije, cítí...: cesty k regenerativní kultuře*. Na cestu. Praha: Pilgrim, 2020, s. 47-48.

¹⁷¹ Tamtéž.

¹⁷² Abram, *Between...*, s. 16.

¹⁷³ Abram, *Kouzlo smyslů*, s. 95, *Becoming Animal*, s. 10, *Between...*, s. 15 a další eseje.

*probuzené pozemské inteligence našich slov, v jejich osvobození, aby odpovídala řeči samotných věcí – zelené mluvě listů jarních větví. Je to praxe sprádaní příběhů, které mají rytmus a kadenci lokální zvukové krajiny, vyprávění určených pro jazyk, jež chtějí být znovu a znovu vyprávěna, příběhů, které sestupují z digitální obrazovky i z popsaných stránek, aby znovu zabydlely tyto pobřežní lesy, tyto pouštní kaňony, tyto šeptající pastviny, údolí i močály. Jde o objevování takových slovních spojení, která nás uvádějí do kontaktu s chvějícími se svaly na krku jelena, jenž nese vysoko své paroží, když plave přes záliv k pevnině, nebo s mravencem, který vleče trávou zrnko rýže. Jde o vysazování slov jako semen pod kameny a padlé kmeny – o to nechat jazyk znovu zakořenit v pozemském tichu stínu, kosti i listu.*¹⁷⁴

Abram patrně hovoří jak k vědcům, tak k autorům poezie a prózy... Ostatně každý krok se počítá a v čím více textech či písničkách bude svět vystupovat jako oduševnělý a rovnocenný subjekt, tím spíše se bude vnímání proměňovat. Vedle toho naše smysly do participace s více než lidským světem může vtahovat kouzelník svými triky, malíř, sochař či tanečník anebo svět sám, zejména když nastane výpadek elektřiny či den bez aut, a svět přírody je tak rázem viditelnější, slyšitelnější nebo také čichatelnější, což má jistě vliv na míru participace přírody na naší řeči a prostřednictvím toho na naše vnímání.

V oblasti psané řeči je ovšem, domnívám se, jedna konkrétní sféra, na níž naše vnímání světa závisí v současnosti v nejvyšší míře, protože na ni zcela zásadním způsobem spoléháme a důvěřujeme jí, a tou sférou je věda. Proto jakékoli kroky mířené správným směrem, učiněné v mezích této sféry, se podle mého názoru nejznatelněji odrazí v procesu otevírání percepce vůči více než lidskému světu. Vzorovým příkladem je Merleau-Ponty, za následovníhodného považuje Abram také již zmíněného Jamese Lovelocka a Lynn Margulis a jejich teorii Gaia, kteří rozumí světu jako organismu, schopnému autoregulace. Takové chápání světa se výrazně liší od obvyklého mechanistického chápání světa jako stroje, jak Abram ukazuje ve svém eseji *The Mechanical and the Organic*.¹⁷⁵

III. Kritika

Byť David Abram velice obsáhle pojednává o vlivu písma na vnímání a čerpá ve svém pojednání o něm z mnoha odborných textů, museli jsme tuto část zkrátit. Pojednání o písmu jsme však nemohli vypustit zcela, neboť je to nedílná součást Abramovy ekofenomenologie, kterou bude dobré znát při práci s kritikou Abramova díla, na níž bychom se měli zaměřit teď.

¹⁷⁴ KS 330-331.

¹⁷⁵ Abram, *The Mechanical and the Organic*, nestránkováno.

3.1. Kritika Melissy Clarke

Vůbec první kritika směřovaná vůči Abramově práci přišla roku 2002 z pera Melissy Clarke v podobě eseje *Ontology, Ethics, and „Sentir“: Properly Situating Merleau-Ponty*.

Její pozornost se zaměřuje na Merleau-Pontyho základní ontologický pojem, „tělesnost“, který podle ní správně vyjadřuje povahu dualismu mysli a těla a rovněž dualismu „já“ a světa. Oba prvky v každém z dualismů totiž nejsou prvotně vnímány jako rozdílné prvky, byť reflexí tyto dva prvky rozlišit lze.¹⁷⁶ Tyto prvky mají mezi sebou vztah reverzibility – „základní prvek bytí“, „způsob bytí“, který Merleau-Ponty označuje jako tělesnost.¹⁷⁷

Je to způsob bytí, v němž tělo a mysl k sobě navzájem odkazují a nemohou existovat odděleně: bez těla bychom nemohli vnímat ani myslet, ovšem bez schopnosti vnímat bychom nemohli být vtělení.¹⁷⁸ A tak v sobě ztělesňujeme vnímání i vnímatelnost, jak je zřejmé z naší schopnosti dotýkat se a být dotýkáni nebo vidět a být viděni.¹⁷⁹ Současně k sobě také odkazují „já“ a svět - tím že jsme objekty mezi objekty, se vyhýbáme solipsismu a můžeme pochopit, že naše vnímání okolního světa je možné jen do té míry, do jaké jsme sami vnímatelní.¹⁸⁰ Jsme vnímatelní „zevnitř“, tj. sami sebou, ale i „zvnějšku“, jinými vnímajícími, a přitom zároveň jsme vnímající; to je „dvojitá reverzibilita“, zvrtnost vnímajícího a vnímaného, kterou se vyznačuje tělesnost.¹⁸¹ Tělesnost tedy současně odhaluje existenci jiných perspektiv na svět.

Současně však reverzibilita tělesnosti nespočívá ve „splývání“ vnímajícího a vnímatelného, subjektu a objektu, nýbrž „vnímající a vnímatelné zůstávají reverzibilní jakožto, slovy Merleau-Pontyho, ‚rozštěpené‘ spíše než ‚splývající‘“.¹⁸² Jinými slovy, vnímání vlastního vnímání se nikdy neuskuteční – nemohu se současně dotýkat mé ruky dotýkající se nějakého povrchu; když se o to pokusím, vnímání onoho povrchu se zruší.¹⁸³ To je podle Clarke důležitý moment. Merleau-Ponty, tvrdí Clarke, se tímto zabývá, aby

¹⁷⁶ Clarke, Melissa. *Ontology, Ethics, and „Sentir“: Properly Situating Merleau-Ponty*. *Environmental Values*. vol. 11 (2002), no. 2, s. 211–225, s. 214.

¹⁷⁷ Tamtéž.

¹⁷⁸ Tamtéž.

¹⁷⁹ Tamtéž.

¹⁸⁰ Tamtéž.

¹⁸¹ Tamtéž.

¹⁸² Merleau-Ponty, Maurice. *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press, 1968. s. 147. Cit. In: Clarke, *Ontology, Ethics, and „Sentir“*, s. 214. Na této stránce se citované výrazy nepodařilo dohledat.

¹⁸³ Merleau-Ponty, *Viditelné a neviditelné*, s. 150. Cit. In: Clarke, *Ontology, Ethics, and „Sentir“*, s. 215.

odlišil člověka, jsoouco, které může jak vnímat, tak být vnímatelné, od vnímatelných, ale nevnímavých objektů nelidského světa.¹⁸⁴

Následně se Clarke zaměřuje na Abramovu ekofenomenologii. Upozorňuje, a to ve svém textu opakovaně, na skutečnost, že na rozdíl od pojetí Merleau-Pontyho v pojetí Abrama koncept tělesnosti připisuje nelidskému světu vnitřní hodnotu, a to tím, že z něj vyplývá, že nejen člověk je „hodnotící“, tedy všímavou, vědomou, vnímavou bytostí“, nýbrž že takové jsou i ostatní věci kolem a na základě toho jsou hodnotné.¹⁸⁵ S takovou interpretací Merleau-Pontyho nesouhlasí. V poznámce pod čarou zde Clarke připouští, že možná Abramovo zdůrazňování animistického způsobu mluvy je „politický tah“, neboli že máme o objektech ve světě hovořit „jako kdyby“ byly živé, neboť je to pragmatický způsob, jak dosáhnout „(politických, environmentálních) cílů jakýmkoli efektivními prostředky“.¹⁸⁶ A takto pragmaticky se Abramův výklad jevil rovněž mně: není důležité, jestli věci jsou, nebo nejsou živé, důležité je, že takové jazykové uchopování věcí *funguje*. Podle Clarke se u Abrama na veškeré věci na základě toho, že jsou živé, rozšiřuje vnitřní hodnota, morální ohled; podle mě se pak u Abrama na základě animistického světonázoru rozevírá naše pozornost vůči věci a přijímáme ji do intersubjektivního vyjednávání – nevšiml jsem si totiž, že by Abram spojoval živost s vnitřní hodnotou, ale spíše se schopností komunikovat. Clarke Abramův pragmatismus vítá, nesouhlasí však s takovouto Abramovou animistickou interpretací Merleau-Pontyho.

Merleau-Ponty podle ní na rozdíl od Abrama animistický postoj nezastává – netvrdí, že by veškerá příroda byla skutečně vnímající a není podle něj pravda, že by smyslová zkušenost pojednávala nerozdílně o všech fenoménech jako o vnímajících – z jeho reverzibility člověka a světa toto nevyplývá.¹⁸⁷ Argument asymetrie mezi vnímatelným, které je současně vnímavé a tím, které je nevnímavé, a závěr ohledně smyslové zkušenosti zdá se mi poněkud nesrozumitelný a patrně nedostatečný. Dospěli jsme k tomu, že podle Merleau-Pontyho, jak pojednal zejména ve Fenomenologii smyslů, se nám *každá* věc předverbálně jako oduševnělá, vnímavá *jeví*, ostatně s námi „mluví“: její smysl, „řeč“ se vynořuje z jejího expresivního potenciálu a proměňuje se podle našeho příspěvku do „rozpravy“.¹⁸⁸ Věc má nesčetné skryté tváře, které se nám odhalují, a tedy jeví jako vždy

¹⁸⁴ Clarke, *Ontology, Ethics, and „Sentir“*, s. 215.

¹⁸⁵ Tamtéž, s. 216.

¹⁸⁶ Tamtéž, s. 224, pozn. 13.

¹⁸⁷ Tamtéž, s. 216-218.

¹⁸⁸ O tomto vyjadřování vnímaného a nespočtu možných „pravdivých“ vyjádření u Merleau-Pontyho se zmiňuje i Bannon, Bryan. *Flesh and Nature: Understanding Merleau-Ponty's Relational Ontology*. *Research in Phenomenology*. vol. 41 (2011), no. 3, s. 333.

odpovídající (naší náladě). Ono rozdělení na vnímavé a nevnímavé ve vnímatelném záleží podle všeho jen v tom, zda z oduševněle se jevícího fenomenálního pole užitím nějakých jazykových konceptů, např. „smyslových orgánů“, kterými jsou vybaveny „živé organismy“, vyloučíme ostatní fenomény jako neživé, či nikoliv. Nezdá se, že by samotná smyslová zkušenost toto rozdělení poskytovala – jeho původcem je spíš naše porozumění pro Jiné, a naše tendence chápat jako oduševnělejší věci, které se nám více podobají svou tělesnou skladbou.

Na otázku živosti věcí chápanou jako pluralitu smyslu Clarke ve svém článku odpovídá, že reverzibilita tělesnosti nevylučuje mnohost možných významů ukrývajících se ve světě, ale připustit toto neznamena, potvrdit živost vnímaných věcí, obzvláště těch nevnímavých.¹⁸⁹ Problematickým a Merleau-Pontyho animisticky chybně interpretujícím je podle Clarke zejména Abramovo shrnutí výsledků Merleau-Pontyho výzkumů, respektive, říká, takovým celkovým dojmem působí pasáž, z níž tato citace pochází:

„Obecné výsledky Merleau-Pontyho fenomenologických výzkumů můžeme stručně shrnout následovně: ... 2) vnímající tělo se setkává s vnímanými věcmi jako s oduševněnými žijícími silami, které nás aktivně vtahují do vztahu. Naše ... předpojmová zkušenost nám neposkytuje žádné svědectví o dualistickém rozdělení na živé a ‚neživé‘ fenomény, pouze relativní rozlišení mezi rozmanitými formami oduševnělosti.“¹⁹⁰

Zde, domnívám se, má však Abram pravdu – ostatně mluví o *předpojmové* zkušenosti – tedy o zkušenosti před pojmy, tedy i před pojmy, jako jsou „živé organismy“ či „smyslové orgány“, o zkušenosti nerozdělené těmito pojmy na vnímavé organismy a nevnímavé věci, o světě jako tajuplném příběhu plném kouzel – jak ostatně se jeví, dokud nemám pocit, že jej již znám, že již mám odpovědi. Neboli, jak jsme naznačili, záleží na tom, jak si definujeme „živost“, „oduševnělost“. Clarke ji zde zjevně charakterizuje pojmově jako schopnost vnímat prostřednictvím smyslových orgánů.¹⁹¹ Podle Abrama pak podle všeho spočívá ve schopnosti vyjadřovat se – odpovídat svérázně na naše nálady, gesta, promluvy svou výrazovou „mluvou“ a proto podle něj domorodé orální národy vnímaly jako hovořící všechny fenomény, byť ty neanimální méně dynamicky (s výjimkou velice dynamických projevů živelů). Můžeme tedy živost omezit na ta jsoucna, která jsou vybavena smyslovými systémy, kterými od nás přijímají podněty a vnímají sebe i nás takto a reagují na nás, anebo

¹⁸⁹ Clarke, *Ontology, Ethics and „Sentir“*, s. 217.

¹⁹⁰ KS 116. Cit. In: tamtéž. Clarke bez vyznačení vypuštění části citace v citaci vynechává Abramovo připuštění varianty, že se jedná *přinejmenším o jeho interpretaci* výsledků Merleau-Pontyho výzkumů.

¹⁹¹ Zejména Clarke, *Ontology, Ethics and „Sentir“*, s. 218.

můžeme za živá a hodná morálního ohledu v intersubjektivním vyjednávání považovat i jsoucná, která od nás přijímají podněty nikoli aktivně svými smyslovými systémy, ale přesto „vnímají“, což je pro nás patrné ze skutečnosti, že se rovněž vyjadřují a na nás, byť méně dynamicky, reagují? Pro oba tyto názory nalézají Clarke a Abram oporu ve *Viditelném a neviditelném*.

Třebaže Clarke nesouhlasí se závěrem výše citované Abramovy pasáže ohledně nemožnosti učinit v původní zkušenosti rozlišení na neživé a živé fenomény, Merleau-Ponty sám nikde o rozdělení na „živé“ a „neživé“ v předverbální zkušenosti nemluví, mluví pouze o asymetrii mezi jsoucnem vnímajícím a vnímatelným a jsoucnem pouze vnímatelným, na kterou již Clarke upozornila. Abramovo shrnutí výsledků Merleau-Pontyho výzkumů tedy ještě nemusí být chybné.

Na základě Merleau-Pontyho reverzibility tělesnosti, byť asymetrické však podle Clarke přeci jen argumentovat ve prospěch rozšíření morálního ohledu mimo výlučně lidskou sféru lze, tato argumentace se však, říká Clarke, od Abrama bude lišit ve svém základu; já bych však podotkl, že na tomtéž základu Abram buduje svou ekofenomenologii mnohem více než na základě animismu jako zdroje vnitřní hodnoty. Merleau-Pontyho ontologie, jak Clarke tvrdí, „odhaluje hlubokou intersubjektivitu“ založenou na vnímání, a jelikož jeho etika vychází právě z intersubjektivitu (reverzibility vnímání), lze na základě jeho filosofie rozšířit morální ohled na další vnímavé bytosti.¹⁹²

Clarke u Merleau-Pontyho, stejně jako Abram, nalézá popis lidského těla, tedy člověka vůbec jako svými smysly otevřeného vůči světu a nalézá také četná prohlášení, ze kterých vyplývá, že svět, ale i sebe samé chápeme vždy nutně prostřednictvím reverzibility, „která pochází z primárního postoje empatie a naladění na druhé, jako například, že „pociťovat vlastní tělo znamená také pociťovat to, jak se ukazuje druhému člověku“.¹⁹³ Naše „subjektivita je vždy již intersubjektivita“¹⁹⁴, nemáme žádné „před-interaktivní tělo ani před-sociální porozumění či způsob chápání světa (či sebe samých)“.¹⁹⁵ Náš celý duch je tedy utvářen kolektivně. Z naší vtělené reverzibility se světem také vyplývá, že „nemáme žádný privilegovaný přístup k porozumění svému vlastnímu chování“ a že „neexistuje žádný primát niternosti nad vnějškovostí či introspekce nad významem explicitním v našem chování“.¹⁹⁶

¹⁹² Tamtéž, s. 220.

¹⁹³ Merleau-Ponty, *Viditelné a neviditelné*, s. 248, Cit. In: tamtéž.

¹⁹⁴ Clarke, *Ontology, Ethics and „Sentir“*, s. 220.

¹⁹⁵ Tamtéž, s. 219.

¹⁹⁶ Tamtéž, s. 220.

Clarke říká, že „spoléháme na svou intersubjektivitu a interakce se světem, abychom interpretovali své chování“ a poukazuje na to, že podle Merleau-Pontyho využíváme schopnost podívat se na své chování z perspektivy jiného vnímajícího.¹⁹⁷ Z perspektiv těch druhých vnímajících, s nimiž se setkáváme, „reflektujeme“ „své (před-reflexivní) chování“.¹⁹⁸ Veškerá hodnota a význam je tedy společným výtvořem vzniklým z vyjednávání všech vnímajících.

Clarke však upozorňuje na to, že Merleau-Pontyho popis jsoucna vzájemně interagujících způsobem, který prostřednictvím vnímání spoluodhaluje význam a hodnotu při bližším pohledu zahrnuje i další vnímavé bytosti.¹⁹⁹ Vědomí totiž Merleau-Ponty zakládá na schopnosti vnímat a vnímání neustále popisuje slovem „sentir“, neboli pociťovat.²⁰⁰ Že jsou zvířata vnímavá, víme, neboť „naše vědění je reflexí naší před-kognitivní intersubjektivní, našeho základního vzájemného propojení prostřednictvím percepce“.²⁰¹ A tím pádem rovněž je, tedy živočichy, vnímavost činí sídly vnitřní hodnoty.²⁰²

3.2 Vyhodnocení kritiky Clarke

Nakonec jsme se tedy dobrali k tomu, že podle Clarke lze alespoň zvířatům na základě jejich schopnosti vnímat, připsat vnitřní hodnotu, a že by proto neměla být vyloučena z „komunity morálních vztahů“²⁰³, z procesu vyjednávání hodnoty a smyslu. Zatímco u Abrama jsme, navzdory tvrzením Clarke, nenašli jakákoli prohlášení připisující komukoli a čemukoli vnitřní hodnotu, odhalili jsme ale v jeho textu, že připisuje hodnotu environmentální udržitelnosti a že pragmatickým a přirozeným způsobem, jak se k ní dobrat, je intersubjektivita veškerenstva. Nyní nám zbývá prozkoumat, jakým způsobem došli k rozdílným závěrům v interpretaci Merleau-Pontyho.

Jak jsme říkali, podle Clarke Abram mezi vnímajícím a vnímatelným a mezi pouze vnímatelným nepozoruje žádný rozdíl, zatímco v její interpretaci je rozdíl mezi nimi zásadní – je to rozdíl vnitřní hodnoty a schopnosti vstupovat do intersubjektivního vyjednávání na jedné straně a na druhé straně absence tohoto. Zde je třeba dát Clarke částečně za pravdu: v praxi, tj. ve vyjednávání hodnot a norem Abram neposkytuje žádné rozlišení mezi subjekty-organismy, a mezi subjekty-anorganickými jsoucny, nepovažuje ho totiž patrně za

¹⁹⁷ Tamtéž.

¹⁹⁸ Tamtéž.

¹⁹⁹ Clarke, *Ontology, Ethics and „Sentir“*, s. 221.

²⁰⁰ Tamtéž.

²⁰¹ Tamtéž.

²⁰² Tamtéž.

²⁰³ Tamtéž, s. 222.

původní zkušenost. Všechny jsou pro něj co do utváření smyslu stejně významnými subjekty v místním společenství. Ovšem když Abram nepopisuje samotnou původní zkušenost vnímání, jak se jeví vnímajícímu, nýbrž když ji reflektuje, promýšlí v jiném jazyce, obsahujícím koncepty „živých organismů“, „smyslového vnímání“, pak rovněž netvrdí, že nás věci jaksi aktivně vnímají samy o sobě, a že jsou živé ve stejném smyslu jako my. Ojedinele se totiž zmiňuje také o přisuzování vnímání, myšlení, zkrátka živosti např. skále nebo stromu jako o „projekci“, ovšem dodává, že to – projekce – je jediný způsob, jak navazovat kontakt s věcmi.²⁰⁴ A z dosavadního výkladu je zřejmé, že člověk si takové své projekce nesmí být vědom jako „projekce“, nýbrž musí ji považovat za realitu vnímaného, aby ji bral vážně a věc se v nepřiznané projekci mohla *ze sebe*, byť v participaci s námi vyjadřovat. Jinými slovy, pokud začneme (bez ironie nebo nadsázky) hovořit o věcech jako o živých bytostech, pokud budeme užívat životnější jazyk – nazývat např. strom bytostí, uvažovat a hovořit o něm, jako, že má ducha, duši, že vnímá a cítí (a nakonec na základě toho budeme mít i tendenci hovořit *k* němu a ne jen o něm), otevíráme svou percepci pluralitě smyslu, který nám strom sděluje. Otevíráme tedy percepci tím, že o něm mluvíme animisticky, čímž se ale skutečně začne strom (nebo nějaká věc) animisticky, živě jevit – začne hovořit v širším spektru smyslu. Hranice, které jazyk poskytuje percepci, se posouvají, prostor možného výrazu se rozšiřuje. Objektivizující jazyk, jak Abram říká, „bariéra“, se stává propustným, „membránou“.²⁰⁵

Domnívám se tedy, že rozdělení tělesnosti (na vnímavé a vnímatelné a na druhé straně pouze vnímatelné) u Merleau-Pontyho je pouze prvotním rozpracováním fenomenologie tělesnosti, na němž budované další, symbolické dimenze tělesnosti, jak uvidíme dále v pasáži věnované Abramově reakci na kritiku Teda Toadvina (3.4), zahrnují v důsledku participaci celého vnímatelného světa, a tím se Merleau-Pontyho text dále odpoutává od jazykově omezené reflexivity směrem k původní, otevřenější zkušenosti vnímání. Merleau-Ponty píše, že „jako existuje reflexivita dotýkání, vidění a systému dotek-vidění, existuje rovněž reflexivita pohybů fonace a slyšení“²⁰⁶. Je to „nová reverzibilita“, v níž se „vynořuje tělo jako výraz“.²⁰⁷ A jak víme, náš výraz, naše gesta včetně jazykových „gest“ nejsou výlučně naše, nýbrž mají svůj původ v našem setkávání s celým fenomenálním polem. Takže *skrže mě* vstupují se svým autentickým charakterem či, slovy Abrama, se svým

²⁰⁴ KS 333-334, pozn. 3

²⁰⁵ s. 25 t.d.

²⁰⁶ Merleau-Ponty, *Viditelné a neviditelné*, s. 147.

²⁰⁷ Tamtéž.

„rytmem“, „formou“, „texturou“ do intersubjektivního vyjednávání (živočichů) veškeré věci, pakliže je objektivizací neumlčuji.²⁰⁸ Subjektivita věcí mi není bezprostředně zjevná z jejich animality, organické povahy a bezprostřední reaktivity a reflexivity těla vybaveného smyslovými systémy. Věci jsou od nás v tomto odlišné a nemůžeme je zahrnout do intersubjektivního vyjednávání na základě této jednoduché vzájemnosti vnímání smyslovými orgány. Jejich subjektivita se vyjevuje v podobě bohaté a na člověka reagující výrazové potence jejich smyslem naplněných vnímatelných kvalit a naše porozumění těmto kvalitám, naladění na ně a tím přijetí jejich „rytmů“ do intersubjektivního vyjednávání, závisí na míře naší projekce, tedy schopnosti promítat s pomocí imaginace svou vlastní živost, subjektivitu na tyto odlišné formy existence. Tato projekce nakonec co do důsledku, zdá se, není nic jiného než cestou zpět k původní, méně předpojaté zkušenosti vnímání, kdy člověk mnoha přírodním jevům kolem sebe nerozuměl a jejich původ připisoval duchům věcí neboli jejich subjektivitě, a kdy je proto mnohem více pozoroval „s otazníky“, spíše než „s tečkami“ za větami, zkrátka kdy je vnímal mnohem pozorněji.

Merleau-Ponty tedy podle Clarke, ale zdá se, že ani podle Abrama nezastává animismus – netematizuje věci jako skutečně živé. Zdá se však, že Abram na základě Merleau-Pontyho práce odhaluje animismus jako možnost, kterou když přijmeme do svého jazyka jako realitu namísto dosavadní definice živého, realitou se stane. Je tedy potenciální ontologií – ostatně naše percepce je neustále radikálně formována jazykem. Do této mé interpretace Abrama a Merleau-Pontyho však zasahují tři Abramova prohlášení, která, zdá se mi, do celého jeho myšlení poněkud nezapadají, a v nichž podle mého názoru i podle Clarke (třebaže cituje jedno z nich) Abram zachází příliš daleko. Jsou to momenty, v nichž z Merleau-Pontyho reverzibility vnímání v tělnosti, z onoho, jak jsme řekli patrně prvotního rozpracování, vyvozuje, že „*jakákoli viditelná, hmatatelná forma*“ je (potenciálně) vnímajícím, zakoušejícím subjektem, tedy je (potenciálně) živá.²⁰⁹ Ze samotné Merleau-Pontyho reverzibility vnímání, vypracované na podkladě tělesnou strukturou ovlivňované analýzy percepčního vztahu mezi vnímavým organismem a dalšími organismy a věcmi skutečně nevyplývá, že vše vnímatelné je živé. Tato analýza je jazykově založena na

²⁰⁸ Podotýkám, že když se opakovaně zmiňuji o intersubjektivním vyjednávání, mám na mysli vyjednávání probíhající v pocitové, emocionální rovině, a to ostatně jistě i Clarke, když chce do intersubjektivní zahrnovat reflexivní vztah se zvířaty. Jak bylo řečeno na počátku práce, celá percepce, z ní vznikající řeč atd. probíhá primárně v hlubině lidského prožívání.

²⁰⁹ KS 91. Cit. In: Clarke, *Ontology, Ethics and „Sentir“*, s. 218. Druhé obdobné připuštění možnosti živosti všeho jako vyplývající z reverzibility vnímání najdeme v KS 67, třetí případ připisování vnímání všemu pak viz KS 188.

předpokladu, že pouze druhé tělo se svými očima atd. jako sebe-vnímající a reflektující vykazují svým chováním známky něčeho, co můžeme označit jako „život“.

3.3. Kritika Anne Zavalkoff

Jako druhá se objevila v roce 2004 kritika od Anne Zavalkoff. Na tu se však vzhledem k tomu, že její námitku vůči Abramovi považují za chybnou a vzhledem ke kapacitním důvodům této práce, zaměříme pouze krátce. Zavalkoff není spokojena s Abramovým názorem, že jsou to formální systémy písma, co otupělo smysly člověka a narušilo jeho vztah s přírodním světem, a oponuje zjištěními feministky Mary Daly, která vnímá formální systém písma naopak jako způsob, jak lidi opět spojit s přírodním prostředím a za příčinu narušení vztahu s přírodním světem považuje patriarchát.²¹⁰ Tvrdí, že Daly připisuje jazyku i písmu jak schopnost odcizovat člověka, tak i ohromný potenciál člověka s přírodou propojovat²¹¹, zatímco Abram podle ní vidí v písmu pouze negativní potenciál – považuje přerušování „hluboké smyslové participace“ člověka s přírodou za „nutný výsledek“ rozvoje písma²¹². Třebaže si Zavalkoff správně všimla, že Abram hovoří o písmu jako o magii, tak se zcela minula porozuměním tomuto slovu u Abrama. V samostatné kapitole (2.4.3) jsme již o písmu u Abrama pojednali jako o mocném nástroji s potenciálem pozitivním i negativním.

3.4. Kritika Teda Toadvina

Nyní se dostáváme ke kritickému textu Teda Toadvina, který se objevil tři roky po textu Melissy Clarke a který se vůbec o Melisse Clarke nezmiňuje. Pojednává o širší škále problémů u Abrama a na rozdíl od Melissy Clarke se nezabývá živostí anorganického světa.

Základní problém, který Toadvine u Abrama nalézá a se kterým souvisí všechny ostatní, spočívá v Abramově chápání reflexe. Toadvine upozorňuje, že Abram usiluje podobně jako Merleau-Ponty, o nový jazyk, o nalezení nového způsobu vyjadřování, který v knize praktikuje v podobě barvitých líčení percepční reciprocity člověka s okolním, oduševnělým světem, a tedy i o novou, „organickou koncepci myšlení plynule navazující na naše smyslové propletení se světem“, na druhé straně když začne psát „o psaní a reflexi, často se zdá, že jeho teorie takovou praxi ani neumožňuje“.²¹³ Abram přes očividnou

²¹⁰ Zavalkoff, Anne. Dis/located in nature? A feminist critique of David Abram. *Ethics and the Environment*. vol. 9 (2004), no. 1, s. 121-122.

²¹¹ Tamtéž, s. 122.

²¹² Tamtéž, s. 126.

²¹³ Toadvine, *Limits of the Flesh*, s. 158-159.

skutečnost, že sám „*píše reflexivně*“ popis, který si ukládá čtenářovy smysly opět propojit se světem, svou rétorikou a příklady psaní a reflexi zavrhuje a klade je do protikladu k percepci, byť když se k této záležitosti Abram explicitně vyjadřuje, tvrdí, že kontinuitu s vnímáním a vyjadřováním potvrzuje.²¹⁴ Merleau-Ponty mezi percepcí, vyjadřováním a reflexí zdůrazňuje kontinuitu.²¹⁵

Ve výsledku tak Abram, říká Toadvine, „spíše než aby odstranil tradiční dualismus vnímání a myšlení, a těla a ducha“ pouze obrací jejich hierarchii, aniž by do nich jakkoli zasáhl.“²¹⁶ Připomíná rovněž Abramovo negativní hodnocení reflexe jako „ustavičného brebentění slov“, které má tendenci přerušovat „tichý dialog“ mezi našim tělem a světem.“²¹⁷ Navíc třebaže Abram podle Toadvina tvrdí, že toto odmítnutí reflexe a ducha nalézá u Merleau-Pontyho, Toadvine upozorňuje, že z Merleau-Pontyho teze o primátu vnímání takový závěr nevyplývá: „říci, že ‚veškeré naše myšlenky a teorie jsou skrytě udržovány strukturami viditelného světa‘, neznamená redukovat rozum na vnímání nebo racionalitu na smyslovost.“, načež přidává citace z Merleau-Pontyho, které dokládají, že vědění a komunikace s druhými přináší do vnímání něco navíc, přináší „komplexitu a aktivitu, kterou nelze nalézt čistě na úrovni percepcí“.²¹⁸

„Klíčem k této úrovni komplexity je symbolika“, kterou, prý v souladu s Merleau-Pontym, chápe jako „specificky lidskou úroveň reprezentace, která se objevuje v označujícím jazyku“ a kterou lze dát do protikladu k znakům jako takovým, „jejichž reprezentační funkce se zakládá na kauzálním vztahu nebo na podobnosti“.²¹⁹ „To, že Abram omezuje veškeré kognitivní schopnosti na ty, které lze najít na úrovni smyslového vnímání, znamená, že lze podle něj veškeré symboly redukovat na znaky“, což je pohled odporující Merleau-Pontymu, který však odpovídá Abramově zacházení s řečí jako s variantou tělesné gestikulace.²²⁰ Symbolika tedy nepřináší podle Abrama do našeho chápání světa nic nového, říká.

Podle Toadvina Abram reflexi považuje za nešťastný důsledek našeho osvojení fonetické abecedy a zachází s reflexí jako s překážkou pro percepční reciprocitu, spíše než

²¹⁴ Tamtéž, s. 159, 161.

²¹⁵ Tamtéž, s. 159.

²¹⁶ Tamtéž.

²¹⁷ KS 74. Cit. In: Toadvine, *Limits of the Flesh*, s. 162.

²¹⁸ Abram, David. Merleau-Ponty and the Voice of the Earth. In: David Macauley(ed.). *Minding Nature: The Philosophers of Ecology*. New York: Guilford Press, 1996. s. 86-87. Cit. In: Toadvine, *Limits of the Flesh*, s. 162.

²¹⁹ Toadvine, *Limits of the Flesh*, s. 163.

²²⁰ Tamtéž.

jako s „prohloubením a rekapitulací této reciprocity“²²¹ Alfabetické myšlení klade na roveň s duchovní reflexí a obojí popisuje jako vylučující jakýkoli vztah se smyslovým světem, jelikož písmo si podle něj postupně přisvojilo a nahradilo animismus našeho percepčního vztahu se zemí.²²² V interakci vnímajícího s ním došlo podle Abrama k vytvoření „čistě mentální sebereflexivní smyčky“²²³ neboli „reflexivního rozumu“.²²⁴ Toadvine rozumí alfabetickému písmu u Abrama tak, že je počátkem sebe-vědomí, konceptualizace a veškerých schopností, které si spojujeme s „duchem“.²²⁵ Zvažuje též možnost, že alfabetické myšlení ve skutečnosti není odtržené od přírodního světa a že zde vstupuje do hry iluze jakéhosi ideálního stavu harmonické jednoty se světem před „prvotním hříchem“, který snad ani z podstaty člověka nemohl být.²²⁶ Abram dále tím, že spojuje světonázor orálních kultur s percepční reciprocitou a světonázor alfabetických kultur s reflexí a racionalitou, znovuzavádí určitou verzi dualismu těla a ducha, což na počátku měl v úmyslu překonat; zároveň romantizuje domorodé národy, zatímco jim upírá přístup k západní racionalitě, a staví se proti západnímu intelektualismu.²²⁷

V ideálním světě, říká Toadvine, by podle Abrama naše interakce s druhými zůstávaly na úrovni gest, nevyžadujících slova ani reflexi; odstranění symboliky by navíc vedlo k odstranění všeho, co je na druhých doopravdy a znepokojivě jiné: „návrat k percepční reciprocitě se světem by odhalil, že ‚ostatní formy zkušenosti, se kterými se setkáváme – ať už to jsou mravenci, vrby nebo mraky – nám nikdy nejsou zcela cizí‘, navzdory veškerým rozdílům v ‚tvaru, schopnostech a způsobu existence‘“.²²⁸ Setkání s těmito příbuznými, a přesto od nás odlišnými jsoucny je „konfrontací se záhadou, již nelze myšlenkou rozptýlit, s jinakostí, kterou nelze nikdy úplně zdolat“ a je plodnější než setkání s druhým člověkem.²²⁹ Jelikož podle Toadvina u Abrama „orální světonázor vylučuje jakýkoli pojem čisté bezsmyslovosti a čistě jedinečných událostí, protějšek, se kterým se potkám, bude vždy protějšek smysluplný, který mi dává smysl tím, že odpovídá texturám a rytům, o nichž

²²¹ Tamtéž, s. 161.

²²² Tamtéž.

²²³ Tamtéž. Zde Toadvine vyjma slova „čistě“ používá slova Abrama – srov. Abram, *The Spell of the Sensuous*, s. 187-188.

²²⁴ Abram, *The Spell of the Sensuous*, s. 187-188. Cit. In: Toadvine, *Limits of the Flesh*, s. 161. (překlad vlastní) [v českém překladu (KS 228) se užívá ‚rozvažující intelekt‘]

²²⁵ Toadvine, *Limits of the Flesh*, s. 161.

²²⁶ Tamtéž, s. 162.

²²⁷ Tamtéž, s. 161.

²²⁸ KS 32. Cit. In: Toadvine, *Limits of the Flesh*, s. 163-164. Toadvine zde užitím citace ve spojení s vlastními slovy odlišnými od Abrama radikálním způsobem mění význam citovaných slov.

²²⁹ KS pozn. 2, 341. Cit. In: Toadvine, *Limits of the Flesh*, s. 164.

očekávám, že je ve světě potkám“.²³⁰ Jediný rozdíl, který by tak zůstal mezi jednotlivými lidmi, by byla odlišnost prostorové perspektivy a od zvířat se lišíme vedle toho ještě ve smyslové zkušenosti kvůli rozdílnosti tělesných stylů, z čehož vyplývá, že ne-lidská zvířata jsou od nás odlišnější než jiní lidé, jejichž smyslové schopnosti a tělesný styl se mnohem více překrývá s tím naším.²³¹ Jenže tento pohled úplně podceňuje rozdílnost druhého člověka – opomíjí jeho nitro: druhý člověk má vědomí, které lze špatně pochopit či které nás může oklamat, může si hrát, uplatňovat svou fantazii; opomíjí symbolickou úroveň interakce, která se objevuje až s jazykem.²³² V neposlední řadě se Abram drží starého neduhu fenomenologie, když omezuje druhé na smysl, s tím rozdílem, že oproti předchůdcům je tento smysl redukován pouze na ten smyslově vnímatelný, a Toadvine se ptá, zda je možné, že by se v takové interakci čistě na úrovni těla mohlo najít něco, co je „ne-smyslné“, co je „*ne-smyslové*“.²³³

V druhé části kritiky Toadvine odkazuje k Abramově interpretaci Merleau-Pontyho tělesnosti, jejíž povaha podle něj u Abrama zakládá příbuzenský vztah člověka s ostatními jsoucnými na základě percepční recipacity. Merleau-Ponty podle Toadvina považuje tělesnost za „poslední ontologické prostředí či živel“.²³⁴ V pozdějším myšlení operuje ještě s pojmem reverzibility, věci příznačné pro tělesnost, s níž, jak jsme viděli, pracuje i Abram, jenže místo obousměrnosti vnímání, vzájemné zaměnitelnosti vnímajícího a vnímaného, jak ji chápe Abram, je podle Toadvina lepším obrazem reverzibility, vzatým z vizuální percepce, mince, která má dvě strany, které však nejsou ekvivalentní ani zaměnitelné a které nemohu vidět obě současně.²³⁵ Zatímco se dívám na jednu stranu, tak druhou stranu, respektive strany (protože pohledů je více), obsazuje „neurčitý počet jiných perspektiv“, pohledů na bytí, z nichž jsem z principu vyloučen, které jsou však „zahrnuty v mé perspektivě jako její limity či meze“.²³⁶

Pokusem o splétání těchto nekompozibilních perspektiv, kde „každá se dovolává svého završení tou druhou“ pak je chiasmus.²³⁷ Jinými slovy, konstituce významu – a nikoli pouze toho smyslového, ale oné „sublimace tělesnosti“²³⁸, která utváří symbolické, „je

²³⁰ Toadvine, *Limits of the Flesh*, s. 164.

²³¹ Tamtéž, s. 165-166.

²³² Tamtéž, s. 164-166.

²³³ Tamtéž, s. 166.

²³⁴ Tamtéž, s. 167. (orig.: „the ultimate ontological medium or element“)

²³⁵ Tamtéž, s. 167-168.

²³⁶ Tamtéž, s. 168.

²³⁷ Tamtéž.

²³⁸ Merleau-Ponty, *Viditelné a neviditelné*, s. 147. Cit. In: tamtéž, s. 168.

činností nikoli konstituujícího vědomí, ani vnímajícího těla, nýbrž vzájemně se proplétajících perspektiv v tělesnosti světa, kde každá sebe uzavírá, zatímco vyplňuje ty ostatní, a každá pracuje na více úrovních konstituce významu, od tělesné přes axiologickou po symbolickou²³⁹. Tělesnost tedy „není jednoduše svět věcí, nýbrž vícedimenzionální konstituční aktivita odehrávající se na všech úrovních významu, od smyslového po symbolický, a jako taková není o nic víc ‚tělesná‘ než ‚duchovní‘“, a nelze ji tedy přirovnat, jak činí Abram, k „biosferické síti“²⁴⁰.

To znamená, že „pokud můžeme ‚jednotu‘ tělesnosti považovat za jistého druhu holismus, pak jediné jako sebe-otřásající celek, jako složený z nekomposibilních částí, jako jednotu, která se vzpírá totožnosti se sebou samou.“²⁴¹ Rozdíl mezi perspektivami jednotlivých vnímajících jedinců není pouze rozdíl daný postavením v prostoru, nýbrž je principiálním skrýváním, a stejně tak i skrývání mne před sebou samým, což zklamává fenomenologický nárok představit nějaký stav věcí s neposkvrněnou popisností.²⁴² „Zde je ontologický počátek vzdoru nereflektovaného vůči reflexi, vzdoru mezi já a druhým a mezi životem a myšlením“, říká Toadvine, a vyvozuje z toho, že onen vynález alfabety a „pád“ z orálního do alfabetického myšlení neboli reflexe, je „nutnost již narýsovaná v bytí tělesnosti“²⁴³.

Nakonec se Toadvine ptá, zda může vůbec jakýkoli ontologický počátek osvětlit etický požadavek, na jaký ekologické myšlení reaguje, a odpovídá, že Merleau-Pontyho ontologie tělesnosti, zachovávající jedinečnosti a otevírající prostor pro nekomposibilní perspektivy, k těmto jedinečnostem a nekomposibilitám neváže žádnou etickou odpovědnost.²⁴⁴ „Etický požadavek nevystává ani z naší ‚příbuznosti‘ s přírodou, ani z blízkosti perspektiv v tělesnosti světa“; „snad kořen etického požadavku spočívá ve vzdoru nereflektovaného vůči reflexi, v onom aspektu zkrížení našich pohledů, který komukoli brání, aby si přisvojil toho druhého“²⁴⁵.

3.5. Reakce Abrama na Toadvina

Toadvinův text se ještě téhož roku (2005) dočkal od Abrama odpovědi v podobě eseje *Between the Body and the Breathing Earth: A Reply to Ted Toadvine*.

²³⁹ Toadvine, *Limits of the Flesh*, s. 168.

²⁴⁰ Tamtéž, s. 169.

²⁴¹ Tamtéž.

²⁴² Tamtéž.

²⁴³ Tamtéž, s. 167, 169.

²⁴⁴ Tamtéž.

²⁴⁵ Tamtéž.

3.5.1. Znevažování reflexe, zavrhování abecedy a symbolický jazyk

Abram popírá, že by jeho práce kdy argumentovala ve prospěch předreflexivní pozice. Ani neví, co si pod takovým pojmem představit, protože reflexe probíhá od samého počátku, jelikož i ta „nejjednodušší událost smyslového vnímání je již případem organismu dostávajícího ozvěnu sebe samého od světa, interakce se světem, z níž se k sobě člověk navrácí proměněn, poněkud zlomen [ve smyslu „lomů vlnění“, „refrakce“] a prostřednictvím níž je reflektován a k sobě nanovo navrácen rovněž svět.“²⁴⁶ Interakce se světem je tedy, dalo by se říci, taková oboustranně transformativní činnost. Tento pohled na reflexivitu doplňuje rozsáhlou citací z Merleau-Pontyho o „tělesnosti“, která má takovou reflexivitu dosvědčovat.²⁴⁷ Jak se ukázalo již u kritiky Clarke, je však otázka, jestli tělesnost Abram interpretuje správně. Odhlédneme-li ale od správnosti interpretace tohoto pojmu, stále platí, že ze samotné již výše představené povahy vnímání, pojednané již ve Fenomenologii vnímání, vyplývá, že vnímání je reflexivní proces. Toadvine by však, říká Abram, tuto interakci nazýval jako „předreflexivní“, pojem „reflexe“ totiž ve svém pojednání „vyhraduje výhradně pro abstraktní, verbální myšlení“.²⁴⁸ To je ovšem podle Abrama v rozporu nejen s onou rozsáhlou citací, ale i s dalšími Merleau-Pontyho tvrzeními, například: „Ukázat, že každý náš výraz a konceptualizace ducha pocházejí z těchto struktur: např. *reflexe*.“²⁴⁹

Abram také zvažuje možnost, že Toadvine o něm chtěl říci, že zavrhuje nikoli reflexi vůbec, ale onu verbální reflexi, kterou děláme, když přemýšlíme.²⁵⁰ Ale ani takové tvrzení, říká, není pravdivé: ostatně vždyť on sám napsal „vysoce reflexivní knihu“, jejíž četba vyžaduje mnoho přemýšlení a neznevažuje ani myšlenky své, ani autorů, o které se opírá, a nakonec ani myšlenky domorodých orálních národů.²⁵¹ Jediné, k čemu je kritický, je jistý „*druh*“ verbální reflexe – „té, která zapomíná na svůj původ ve vzájemné souhře a napětí mezi naším zvířecím tělem a živou zemí, reflexe, která popírá svou vlastní zakořeněnost v tělesném poli zkušenosti“.²⁵² Ostatně v průběhu celé bakalářské práce jsme upozorňovali na to a Abram na to nyní opět upozorňuje Toadvina, že bychom měli myslet v souladu se smysly, tedy takovým způsobem, že naše myšlenky budou na svůj původ ve stýkání s rozmanitým okolním světem pamatovat – budou obsahovat vědomí toho, že okolní svět je

²⁴⁶ Abram, *Between...*, s. 2.

²⁴⁷ Merleau-Ponty, *Viditelné a neviditelné*, s. 141-142 Cit. In: Abram, *Between...*, s. 2.

²⁴⁸ Abram, *Between...*, s. 2.

²⁴⁹ Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, s. 274. Cit. In: Abram, *Between...*, s. 17, pozn. 6.

²⁵⁰ Abram, *Between...*, s. 3.

²⁵¹ Tamtéž.

²⁵² Tamtéž.

tím, „komu“ vděčíme za svou schopnost reflexe, za schopnost přemýšlet i za svou řeč. Takový způsob přemýšlení nespojuje „pravdu“ se „statickým faktem“, nýbrž s „kvalitou vztahu“ – civilizace bez ohledu na množství fakt neustále pustošící zemi s pravdou dostatečně obeznámena není.²⁵³

Zde je nutno zmínit, že Abram skutečně v Kouzle smyslů užije slovo „předreflexivní“, když pojednává o stavu před vznikem alfabetského písma.²⁵⁴ V kontextu celé knihy však musíme konstatovat, že zde patrně míní stav nikoli před reflexí vůbec, ale před oním specifickým, zcela sebereflexivním modem reflexe, třebaže užití tohoto slova je zavádějící.

Před okamžikem jsme spolu s Abramem uvedli domorodé orální národy mezi těmi, kdo *mají* myšlenky, onu verbální reflexi. Abram upozorňuje, že velice obsáhle pojednal v Kouzle smyslů o ústředním významu příběhů mezi domorodými lidmi; a tyto po generace zdokonalované příběhy jsou „plodem pečlivé a kultivované reflexe“.²⁵⁵ Tím se dostáváme k tomu, že Abram odmítá jakýsi dualismus na jedné straně domorodých orálních národů žijících pouze ve smyslové dimenzi, ve „stavu čisté smyslové reciprocitě či „splynutí““ se světem, „v němž je smysl všudypřítomný“, a na druhé straně alfabetských kultur disponujících verbální reflexí, a proto odtržených od smyslové participace s žitým světem.²⁵⁶ Abram odkazuje k několika kapitolám Kouzla smyslů, aby poukázal, že domorodé orální národy rozhodně podle něj v žádném takovém ideálním stavu nežijí a že se potýkají s mnoha stejnými problémy „smyslu a odcizení“ jako kultury ovlivněné písmem, s problémy, které „vyvstávají z lidského užití jazyka a z distance, jakou verbální jazyk rozevívá“ mezi mluvícím člověkem a světem, o němž mluví.²⁵⁷ A na druhou stranu ani alfabetské kultury nejsou čistě racionální – jejich racionalita vzniká na animistickém podkladě, neboť čtení a psaní je hluboce animistická činnost.²⁵⁸ Percepce a reflexe tedy nejsou vzájemně neslučitelné protiklady, je to pouze jedna specifická podoba reflexe, která radikálně ohraničuje percepci tím, že popírá aktivní charakter všech věcí. Na rozdíl od moderního subjekt-objektového diskurzu „umožňuje domorodý animistický způsob řeči, aby reciproční, dialogická struktura vnímání stoupala do verbální reflexe a řeči a tak zapůjčovala svůj vliv vědomé zkušenosti a

²⁵³ Tamtéž.

²⁵⁴ KS 164.

²⁵⁵ Abram, *Between...*, s. 3.

²⁵⁶ Tamtéž.

²⁵⁷ Tamtéž.

²⁵⁸ Tamtéž, s. 8.

kultuře“.²⁵⁹ Taková verbální reflexe není zdaleka tolik náchylná k provádění abstrakcí, které by byly výlučně lidské.²⁶⁰

Abram dále popírá tvrzení, že by pro něj fonetická gramotnost byla „čistě mentální“ proces, popisoval ostatně psaní a četbu jako smyslovou participaci se stránkami textu.²⁶¹ Představme si ostatně, co by se stalo, kdyby najednou všechny psané texty (včetně textů v digitální podobě) zmizely a kdybychom ztratili schopnost nové vytvářet. Nebylo by nic, co napříč generacemi podrží stálé nehybné významy, ke kterým se bude moci člověk vracet. A kdyby člověk neuměl tuto technologii využívat, začal by spojovat své myšlenky opět s okolními jsoucny, jako to činili naši předkové. Ta však neleží před ním nehybně a nemají čistě dohodnutý význam písmeno – zvuk, nýbrž mají i svůj vlastní smysl, který do textu vstupuje.

Abram také popírá obvinění, že mu jde o ponížení a pošpinění abecedy a znovu opakuje, co psal již v Kouzle smyslů: abecedu, jak jsme pojednali v kapitole 2.4.3, charakterizuje jako magii, jako mocný nástroj, který nám může být dobrým sluhou, když s ním budeme patřičně obezřetně nakládat, ale zlým pánem, necháme-li se jejím „kouzlem“ svést v zapomnění.²⁶² Písmo s sebou nenese negativní dopad na vnímání nutně.

Dále Abram popírá, že by se kdy vyjádřil o vynálezu alfabety jako o „pádu“ z původního ideálního stavu a vytýká Toadvinovi, že spíš on má takový problém, třebaže v opačném směru – je prý „lapan“ v pojetí času jako „lineárního vzestupu, či *pokroku*, k předurčenému cíli či *telos*²⁶³ Lineárnímu chápání času se ve své práci vyhýbal záměrně, protože jednak Toadvinův vzestupný lineární čas činí z domorodých lidí ty nižší, méně vyvinuté a jednak lineární čas vůbec „nenechává prostor pro onu zkušenost času, na níž jsou naše smysly nejvíce naladěny“ a navíc je v rozporu s ekologickými cíli – odvádí člověka od vnímání přítomnosti – „ostatních životů, forem vnímavosti a vnímatelnosti, které nás obklopují“ právě ve smyslové přítomnosti, ne někde v jiných časech v našich hlavách²⁶⁴ Evolucionistický pohled u Toadvina Abram poznává nejen z jeho pojednání o *telos*, ale také z jeho jazyka, kde hovoří o kulturách před vznikem alfabetského písma jako o „pre-alphabetical“²⁶⁵ na rozdíl od Abrama, který užívá „non-literate“²⁶⁶.

²⁵⁹ Tamtéž, s. 3.

²⁶⁰ Tamtéž, s. 6.

²⁶¹ Tamtéž.

²⁶² Tamtéž.

²⁶³ Tamtéž, s. 7.

²⁶⁴ Tamtéž, s. 7-8.

²⁶⁵ Toadvine, *Limits of the Flesh*, s. 161. Cit. In: Abram, *Between...*, s. 9.

²⁶⁶ Abram, *Between...*, s. 8.

Dalším důležitým bodem Toadvinovy kritiky bylo tvrzení, že Abram vylučuje ze svého popisu symboliku a že se ji pokouší odstranit z naší interakce s druhými. K tomu Abram říká, že pozornější čtenář by si všiml, že v Kouzle smyslů je velice málo toho, co by nebylo o symbolice: naopak, „celá kniha je o symbolické dimenzi, byť o modalitě symbolického značně cizí pro filosofii v moderní a hypermoderní době – o modalitě, o které bychom mohli hovořit jako o materiální, nebo/neboli *pozemské*, symbolice“.²⁶⁷ Je to modalita spojená s materialitou a se smyslovými kvalitami. Abram připomíná, že v knize má snad nejdůležitější význam „animistický pojem kouzla“, což, jak upozorňuje, Toadvine úplně opomíjí, a že tím, že člověk chápe svět skrze tento pojem, tedy jako magický, může odhalit samotné perceptuální pole jako veskrze symbolické, v němž každický prvek vnímatelného světa „vyvolává metamorfózu [...] tkaniva skutečnosti“ a doplňuje citát Merleau-Pontyho, podle něhož „veškerá tělesnost je již symbolismem“²⁶⁸ Proto také není pravda, říká, že by srovnával Merleau-Pontyho „tělesnost“ s pozemským přírodním světem, světem věcí.²⁶⁹ Tělesnost je u Abrama nikoli nějaký „kosmos“ „*o sobě*“, nýbrž „kosmos jakožto *zakoušený a sehrávaný*“ (ve smyslu „sehrát určitou roli v příběhu), a to nikoli pouze lidmi, ale veškerými živými bytostmi v okolí, ale třeba i „měsícem v poslední čtvrti, zírajícím na zemi“.²⁷⁰ Je to tedy „kosmos složený ze zkušenosti a vzájemné výměny – kosmos sebe zakoušející a se sebou komunikující“, a tak ani nelze mluvit o nějaké výlučně lidské symbolické interakci.²⁷¹ Že má „tělesnost“ co do činění s „příběhem“, Abram také dokládá citací posledního odstavce a zejména poslední věty z Kouzla smyslů, v níž společnou tělesnost vyjadřuje jinými slovy jako společný příběh, který se zde odehrává.²⁷² Abram je překvapen Toadvinovými námitkami ohledně symboliky také proto, že „téměř dvě třetiny“ knihy byly prostoupeny ústředním významem vyprávění příběhů jako „starobylého a hlavního modu lidského užívání jazyka“, příběhů, v nichž se nám svět neodhaluje jinak než symbolicky.²⁷³

Abram také popírá, že by kdy tvrdil, že lidský jazyk lze omezit na fyzická gesta – že by nic nového nepřinášel, pouze prý spolu s Merleau-Pontym tvrdí, že jazykový význam „vždy zůstává *zakořeněn* v gestické vrstvě ‚afektivní‘ či tělesně pocíťované výrazovosti“

²⁶⁷ Tamtéž, s. 9.

²⁶⁸ Merleau-Ponty, *In Praise of Philosophy and Other Essays*. Northwestern U. Press, 1963. s. 166. Cit. In: Abram, *Between...*, s. 9.

²⁶⁹ Abram, *Between...*, s. 9.

²⁷⁰ Abram, *Between...*, s. 10.

²⁷¹ Tamtéž.

²⁷² KS 331. Cit. In: tamtéž, s. 11.

²⁷³ Abram, *Between...*, s. 9.

(„chuti slova či fráze, způsobu, jakým ovlivňuje či moduluje tělo“), že se od ní „nemůže nikdy zcela odpoutat“, aniž by tím jazyk ztratil veškerý význam.²⁷⁴

3.5.2 Tělesnost

Následně Abram popírá námitky, že by chápal tělesnost jako jakýsi harmonický celek, v němž neexistuje jinakost, rozpory, skrytost a říká, že tělesnost, onen společný příběh, naopak drží pohromadě jen a pouze díky „zdrženlivosti“ a „cizosti“ vnímaných věcí, že tělesnost je „živoucí síť upletená z divergence a zasahování, z vábení, zmatku a nekomposibility“ a takovou nepředvídatelnou a vrtkavou povahu má i svět domorodého člověka²⁷⁵ Současně se vyjadřuje k pojmu „příbuzenství“, který užíval v Kouzle smyslů pouze „nahodile“, aby tak vyjádřil onu reciprocitu mezi smysly a smyslovým polem a aby tak charakterizoval vztah domorodých lidí k okolnímu světu. Pocit příbuznosti s okolním světem u nich však neznamená nějakou „čistotu harmonii“ a setření „veškerých rozdílů“.²⁷⁶ Ostatně vezmeme-li si příklad ze světa lidí, když řeknu, že jsem s někým příbuzný, zdaleka netvrdím, že s ním mám harmonický vztah, že do něj vidím nebo že se ve všem shodneme – mnohdy to dokonce může být úplně naopak.

Nakonec se Abram vyjadřuje k výtce, že jsou pro něj zvířata více jiná než lidské bytosti a i nyní si za tím stojí: „jak by mohla nebýt velryba, která se najednou vynoří vedle vašeho kajaku a postříká vás sprškou vody, když vydechuje, více *jiná*, než jiný člověk?“²⁷⁷ Říká, že takové chápání jiného živočicha může mít pouze člověk, který ho nechápe jako „skutečný subjekt“, jako „samostatné vitální centrum sil“, nýbrž chápe je jako jakousi nižší, nedostatečnou verzi nás.²⁷⁸ O etických důsledcích takového postoje jsme již mluvili a Abram je opět připomíná.

Souhrnně tedy můžeme konstatovat, že Abram popírá, že by v rozporu s Merleau-Pontym odmítal symbolickou dimenzi komunikace a Toadvina naopak usvědčuje z takového chápání symboliky a reflexe, jaké je v rozporu s Merleau-Pontyho filosofií – obojí v jisté formě existuje již na úrovni smyslového vnímání. Toadvinově interpretaci Merleau-Pontyho tělesnosti jako „vícedimenzionální konstituční aktivity odehrávající se na všech úrovních významu“²⁷⁹ pak dává za pravdu a popírá, že by jí interpretoval tak, jak o něm Toadvine tvrdí – jako harmonický celek, prostý konfliktu či skrývání. Ke tvrzení, že

²⁷⁴ Tamtéž, s. 10.

²⁷⁵ Tamtéž, s. 12.

²⁷⁶ Tamtéž.

²⁷⁷ Tamtéž, s. 13.

²⁷⁸ Tamtéž.

²⁷⁹ Toadvine, *Limits of the Flesh*, s. 169.

reverzibilitu tělesnosti chápe špatně, a že tedy nelze považovat vše vnímatelné zároveň za vnímající, se v odpovědi bohužel již nevyjadřuje. Nakonec Toadvina usvědčuje ještě z antropocentrické neschopnosti všimnout si skutečné míry jinakosti ne-lidských živočichů.

Nakonec bych se rád ještě vyjádřil k Toadvinově námitce, ke které se Abram nevyjádřil, že, ač si to klade za cíl, tak nový, „organický způsob myšlení“ nenalézá.²⁸⁰ On ho nalézá a explicitně se o něm vyjadřuje v pozdější knize *Becoming Animal* jako o „myšlení v příbězích“.²⁸¹ To je podle všeho ekvivalentní mluvení a myšlení o věcech jako oduševnělých, protože tím si začne člověk všimnout všech věcí jako aktérů v místním společenství a začne proto víc vnímat a myslet lokální dění jako příběh.

3.6 Kritika Bryana Bannona

Posledním příspěvkem do diskuze o Abramově filosofii byla esej od Bryana Bannona *Flesh and Nature: Understanding Merleau-Ponty's Relational Ontology* z roku 2011. Bannon v ní tvrdí, že tělesnost byla Abramem, Toadvinem a dalšími chybně chápána jako percepční zkušenost spočívající ve vzájemném přesahování subjektu a objektu ve vnímání. Připomeňme, že vnímání takto chápáné jako proces odehrávající se mimo člověka, jako, slovy filosofa Simona Jamese, „sebereflexivní vztah jakéhosi jediného živlu“, vymisťuje lidství vně člověka.²⁸² Bannon má problém s tím, že takový popis vnímání je, navzdory mínění těchto filosofů, stále antropomorfní.²⁸³

Bannon rovněž zpochybňuje Abramův animismus a shrnuje závěr Clarke tak, že „animismus *vnímaný* ve světě je odvozen od vnímavé zkušenosti a nelze ho nalézt vně této zkušenosti“.²⁸⁴ Je tedy „pouze antropomorfní nebo biomorfní projekcí“, a pokud na toto přistoupíme, ztrácíme podle Bannona v Abramově filosofii jakoukoli motivaci pro etiku reciprocity.²⁸⁵

Cestu ven z takového nežádoucího antropomorfismu se snaží podle Bannona najít v pozdější práci Toadvine, a to přes reflexivitu tělesnosti, jinak nazývanou chiasmus. Toadvine se snaží ukázat, že „lidské vyjadřování je variantou přírodního významu, aniž by na něj bylo redukovatelné“ tedy že lidské vyjadřování ohledně přírody je „inspirováno

²⁸⁰ Tamtéž, s. 159.

²⁸¹ Abram, *Becoming Animal*, s. 276.

²⁸² James, Simon P. “Merleau-Ponty, Metaphysical Realism and the Natural World.” *International Journal of Philosophical Studies* vol. 15 (2009), s. 514. Cit. In: Bannon, *Flesh and Nature*, s. 328.

²⁸³ Bannon, *Flesh and Nature*, s. 328.

²⁸⁴ Tamtéž, s. 332.

²⁸⁵ Bannon, *Flesh and Nature*, s. 333.

přírodou samou“ a že tedy příroda v sobě musí nést „vrozený smysl“.286 Co získáme lidským vnímáním okolního světa, tedy výlučně antropomorfní není.

Je to velice podivné, ale zdá se, jakoby si Toadvine ani Bannon, nepovšimli, že právě toto je jedno z nejdůležitějších sdělení Abramovy knihy, a na rozdíl od Abrama si ani nepovšimli významu animistické presumpce pro poznávání, tedy skutečnosti, že Abramův animismus je spíše než ontologická teze presumpcí, prostředkem, jak se k „vrozenému smyslu“ dostat, neboť jakmile člověk apriorně přijme do svého jazyka animismus, stane se vzhledem k řečové strukturaci vnímání realitou věcí.²⁸⁷

Bannon si tedy stejně jako Abram všímá existence celé škály různých „pravdivých“ vyjádření, které ze sebe věc sděluje, což je podmíněno intersubjektivní povahou vnímání²⁸⁸. Pokračuje však dále, a zmiňuje se s odkazem na zjištění filosofa Renauda Barbarase, že tím jsme dospěli zase jen k jiné formě antropomorfismu, neboť smysl bytí, který postulujeme a považujeme za přírodní, je projekcí naší percepční konstituce na smysl všech jsoucen.²⁸⁹ Ostatně, jak si v tomtéž pozdějším textu všímá Toadvine, v každém fenomenologickém pokusu formulovat etický vztah k přírodě založený na žité zkušenosti bude příroda redukována v rozsahu našich percepčních schopností, „rámována“ našimi časovými a prostorovými měřítky, jinými slovy bude „humanizována“.²⁹⁰

Bannon chce tedy porozumět tělesnosti tak, aby nebyla omezena schopnostmi *lidských* smyslů a inspiruje se Barbarasovým doporučením vycházet v ontologickém tázání „od ústrojného těla, od života, obecně“ a doporučením Galena Johnsona, namísto hlediska lidského vnímavého těla uchopit tělesnost z hlediska „času a geneze“.²⁹¹ Vzhledem k nevyhnutelné vzájemné provázanosti bytí přírody a bytí jazyka však bude v přírodě obsažený smysl, onen „základ lidského vyjadřování“, stále „přinejmenším částečně závislý na lidském vnímání a jazyce“, a tedy ani „biomorfismus nedokáže oprostít teorii od nevyhnutelného paradoxu fenomenologie“, závislosti smyslu na vtěleném subjektu.²⁹² Bannon tuto cestu sleduje, protože nakonec představuje to nejlepší, kam se můžeme na cestě k objektivitě dostat.

²⁸⁶ Toadvine, *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*. Evanston: Northwestern University Press, 2009, s. 52. Cit. In: tamtéž, s. 333.

²⁸⁷ Srov. s. 60-61 t.d.

²⁸⁸ Bannon, *Flesh and Nature*, s. 333.

²⁸⁹ Barbaras. *The Ambiguity of the Flesh. Chiasmi International*. vol. 4 (2002), s. 20. Cit. In: tamtéž, s. 334.

²⁹⁰ Toadvine. *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*, s. 52. Cit. In: tamtéž, s. 332-333.

²⁹¹ Tamtéž, s. 335.

²⁹² Tamtéž, s. 335-336.

Bannon si tedy klade za cíl „rozvinout Merleau-Pontyho filosofii“ namísto dosavadního pohledu, tj. z perspektivy smyslové zkušenosti, „jako obecnou teorii afektů“.²⁹³ Ostatně „Merleau-Pontyho cílem, když začínal s popisem těla, nebylo porozumět světu z hlediska těla“, nýbrž chtěl tak „odolat antropologismu a odhalit struktury bytí samotného“.²⁹⁴ Tímto postupem chce Bannon „založit ontologickou kontinuitu mezi člověkem a ostatními jsoucnými, aniž by sklouzl k animismu, který projektuje subjektivní vlastnosti na svět přírody“.²⁹⁵ Lidské tělo je zapotřebí chápat podle Carbonova návrhu jako „*tělesně příbuzné* se smyslovým světem, spíše než že by svět byl příbuzný s našimi těly, jak se ukazuje ve zkušenosti“, říká Bannon, a dále toto vysvětluje tak, že ontologická kontinuita s přírodou bude namísto animismu založena na „sdílených vztahových strukturách“.²⁹⁶

Aby Bannon svůj posun v chápání Merleau-Pontyho tělesnosti odůvodnil, zaměřuje se na průzkum limitů běžného chápání tohoto pojmu. Lawrence Hass nalézá u Merleau-Pontyho trojí význam užití tělesnosti: tělesnost jako „fyzická tělesnost“ (carnality), což je alternativa k pojmu hmoty, tělesnost jako „reverzibilita“, tedy ona skutečnost, že vnímající je zároveň součástí vnímatelného, a nakonec tělesnost jako „živel bytí“, tedy „médium naší zkušenosti“.²⁹⁷ Zároveň tvrdí, že tyto tři významy tělesnosti netvoří jednotu, ale spíše se jedná o „expresivní gesta“²⁹⁸ něčeho, co nelze charakterizovat jako nějaké jsoucno nebo věc, neboť ostatně není možné podat konečný výčet nějakých vlastností tělesnosti, ale co můžeme charakterizovat spíše jako „deleuzovskou konceptuální mnohost“, a dodává, že tělesnost chápána takto bude spíše ctít „bující, rozlévající se život toho, co nyní [Merleau-Ponty] nazývá divoké bytí“²⁹⁹

Pokud má tělesnost takovouto povahu, musíme se ptát, říká Bannon, na přesný význam této mnohosti, na to, jak se utváří a na to, jaké plní v Merleau-Pontyho ontologii funkce.³⁰⁰ Nejrozšířenější pohled na tělesnost je takový, že tělesnost se rodí z vnímání vnímajícího a že bytí, „autonomie a dynamismus“ věcí nevnímajících tedy bez něj není.³⁰¹ Tělesnost je v tomto pojetí „primárně percepční struktura“ a dalo by se ji považovat za „nové slovo pro

²⁹³ Tamtéž, s. 337.

²⁹⁴ Tamtéž.

²⁹⁵ Tamtéž.

²⁹⁶ Tamtéž.

²⁹⁷ Hass, Lawrence. *Merleau-Ponty's Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 2008. 138-140. Cit. In: tamtéž, s. 338.

²⁹⁸ Tamtéž, s. 141.

²⁹⁹ Tamtéž.

³⁰⁰ Bannon, *Flesh and Nature*, s. 339.

³⁰¹ Tamtéž, s. 340-341.

bytí“.³⁰² Pokud je to tak, je Merleau-Pontyho filosofie jen dalším pokusem o popření rozdílnosti, a tuto interpretaci Merleau-Pontyho tělesnosti, v níž tělesnost věcí a tělesnost světa má svůj původ v tělesnosti těla zpochybňuje.³⁰³ K založení relativní autonomie věcí ho vede průzkum vyjádření Merleau-Pontyho ohledně lidského těla, jaká nalézá v poznámce z června 1960, nazvané „Tělesnost – Duch“. Merleau-Ponty zde sice jednak říká: „nemohu klást nic smyslového, aniž bych jej nevytrhl z mého těla“.³⁰⁴ To by nahrávalo předchozí interpretaci tělesnosti. Jenže Merleau-Ponty zde také říká, že lidské tělo je „jedna ze smyslovostí, do níž se však vepisují všechny ostatní“, což vyzdvihuje spíše „pasivní stránku“ našeho těla, a že je to „klíčová smyslovost“³⁰⁵, což by se dalo s přirovnáním k hudebnímu klíči vyložit tak, že tělo jako klíč je „specifickým prostředkem organizace různých pociťovatelných zkušeností do harmonického sboru“.³⁰⁶ Nakonec Merleau-Ponty označuje tělo jako „dimenzionální smyslovost“, což se objasní v následujícím výkladu.³⁰⁷

Toto vše nahrává skutečnosti, která by zachovala lidskou kontinuitu s věcmi a zároveň by se vyvarovala animismu, že by se našlo něco, co spojuje lidské tělo a jiné vnímatelné věci, co se však nenachází pouze ve vnímajícím a není to nějaká „monistická substance“.³⁰⁸ Tuto myšlenku předkládá podle Bannona už Johnson, když říká, že třebaže je Merleau-Pontyho tělesnost nejprve tělesností lidského těla, tak „jakmile nás analýza naší percepční zkušenosti přivede před anonymní a neosobní „jedno“, které leží pod naší individuální zkušeností“, lze odsud postupovat od lidské tělesnosti a rozvíjet obecný význam tělesnosti věcí, přičemž takový postup nalézá Johnson v Merleau-Pontyho eseji *Oko a duch*.³⁰⁹ Johnson také doporučuje, abychom tento obecnější význam tělesnosti chápali z hlediska „logiky vnitřních vztahů“ a na základě toho pochopíme tělesnost jako „*událost či proces*“, a to je pro Bannona podstatné vodítko.³¹⁰

Bannon srovnává Heideggerův myšlenkový postup k fundamentální ontologii a postup Merleau-Pontyho, a zmiňuje, že Merleau-Ponty přijímá Heideggerovu myšlenku, že mezi

³⁰² Tamtéž.

³⁰³ Tamtéž, s. 341.

³⁰⁴ Merleau-Ponty, *Viditelné a neviditelné*, 263. Cit. In: tamtéž, s. 342.

³⁰⁵ Tamtéž.

³⁰⁶ Bannon, *Flesh and Nature*, s. 342.

³⁰⁷ Merleau-Ponty, *Viditelné a neviditelné*, 263. Cit. In: tamtéž.

³⁰⁸ Bannon, *Flesh and Nature*, s. 343.

³⁰⁹ Johnson, Galen A. *The Retrieval of the Beautiful: Thinking Through Merleau-Ponty's Aesthetics*.

Evanston: Northern University Press, 2010. s. 30-32. Cit. In: tamtéž.

³¹⁰ Tamtéž.

bytím a jsoucnem existuje „pohyblivý vztah“, který „nelze fixovat“.³¹¹ Merleau-Ponty tedy podle Bannona formuluje ideu tělesnosti „v kontextu ontologické diference“ a tělesnost tak nebude „synonymem s bytím samým“³¹², což dosvědčuje i Merleau-Pontyho vyjádření o tělesnosti jako o „jednom... *masivním* přilnutí k Bytí“³¹³. V duchu Johnsonova doporučení Bannon upozorňuje na skutečnost, že tělesnost je vztah, není to nějaké jsoucno. Takový význam nese i slovo „přilnutí“ v předchozí citaci; znamená to, že „tělesnost je způsob, jakým se tělo vztahuje k ostatním tělům prostřednictvím svého bezprostředního kontaktu s nimi“.³¹⁴ Tomu nasvědčuje i další Merleau-Pontyho vyjádření v němž se zmiňuje o „odchylce“ mezi vnímajícím a vnímatelným, která způsobuje onu asymetrii mezi nimi, doplňuje zde však, že „tato odchylka není *prázdná*, protože je vyplněna právě tělesností jakožto místem, na němž se objevuje vidění“.³¹⁵ Z uvedených citací vyplývá, že tělesnost je „vztah mezi těly, spojení mezi nimi, které izoluje každé z nich jako oddělené tělo, a přesto je všechny drží společně v jednom světě. Vnímání jako vztah mezi těly je pouze jedním zvláštním případem obecnější vztahovosti.“³¹⁶ Tělesnost je „otevřený vztah afekce“, „specifická forma otevřenosti vůči ostatním jsoucnům“ a platí, že „každý vztah bude mít „specifický afektivní či významový charakter“ v závislosti na „konstituci daných těl, dějinnosti mezi nimi atd.“³¹⁷ Na základě toho dává Bannon Toadvinovi „a dalším“ za pravdu do té míry, že „ve světě existuje smysl, který nemá lidský původ“, doplňuje k tomu však, že „pro každé tělo existují významové horizonty, utvářené jeho vlastními vztahy mezi ním a jeho okolím“.³¹⁸ Podotýkám, že tělem (*body*) v této pasáži patrně má na mysli spíše jakoukoli věc, „těleso“. Stvrzuje, že mezi „těly“ dochází oboustranně k aktivnímu a zároveň pasivnímu působení.

„Na jedné straně tělo artikuluje pole, v němž se nachází (aktivita), ale pouze do té míry, do jaké se jeho schopnosti onomu poli otevírají (pasivita); na straně druhé, tělo je ovlivňováno svými vztahy s artikulovanými jsoucnými, s nimiž se setkává v poli (pasivita); ale do té míry, do

³¹¹ Merleau-Ponty, Maurice. *Notes de cours: 1959-1961*. Paris: Éditions Gallimard, 1996. s. 120. Cit In: Bannon, *Flesh and Nature*, s. 344.

³¹² Bannon, *Flesh and Nature*, s. 344.

³¹³ Merleau-Ponty, *Viditelné a neviditelné*, s. 273. Cit. In: tamtéž, s. 344. Změna pádu slov autorem BP.

³¹⁴ Bannon, *Flesh and Nature*, s. 344.

³¹⁵ Merleau-Ponty, *Viditelné a neviditelné*, s. 275. Cit. In: tamtéž, s. 345.

³¹⁶ Bannon, *Flesh and Nature*, s. 345.

³¹⁷ Tamtéž.

³¹⁸ Tamtéž.

níž je samo součástí fenomenálního pole, je konstituce pole prostřednictvím oné afekce proměňována (aktivita).“³¹⁹

Merleau-Pontyho pojem tělesnosti je tedy „pokus založit radikálně vztahovou ontologii“, v níž identita jsoucna se zakládá na základě vnitřních vztahů jsoucna s ostatními jsoucnými.³²⁰ Bannon připomíná, že takovou podobu vztahu nazývá Merleau-Ponty „chiasmatem“ a v poznámce Čas a chiasma jej v důsledku ztotožňuje s tělesností.³²¹ Vzhledem k této povaze tělesnosti tedy platí, že když člověk mluví o své vlastní tělesnosti, mluví tím o svém „tělu jako médiu, prostřednictvím něž je život žit“, ale zároveň i o „strukturálních vztazích, které organizují život“.

Podle Bannona má tedy každá věc nezávisle na lidské vnímavosti či vnímavosti jiných organismů svou vlastní tělesnost, svůj vlastní soubor vztahů, „které jsou definovány tím, jak je otevřená vůči svému okolí“ neboli, jak Bannon upozorňuje, slovy Merleau-Pontyho „dimenzionalitou“ specifické věci, přičemž dimenzí je třeba rozumět „způsob“ jakým se dané „tělo“ či věc „otevívá“ vůči svému okolí.³²²

Chiasmatické vztahy, nezávislé na lidském vnímání, se v tělesnosti lidského těla „překládají a utvářejí vnitřní dimenzi, kterou nazýváme vědomím“, existují ovšem i pro veškeré nevnímavé věci, které se vůči nim otvírají svými dimenzemi, a proto *žádným* věcem nemůžeme upírat nějaký druh niternosti.³²³ Niternost zde neznamená připisovat věcem vědomí či vnímavost, spočívá minimálně „ve skrytosti spoluúčasti jejich vztahů“, přičemž tato skrytost není pouze pro vnímající jsoucno.³²⁴

Vzhledem k niternosti věcí, jejich spolupodílení na vnitřních vztazích v systému budou přírodní systémy fungovat spíše „stochasticky“, než „mechanisticky, deterministicky“.³²⁵ Proto Merleau-Ponty, jak Bannon upozorňuje, nazývá věci mimo jiné „pole-jeoucna“³²⁶ či „esence na rovině přírody“³²⁷. Jsoucno je polem, neboť s jeho otevřeností vůči svému okolí se ustavuje síť vztahů, pole, na základě něhož jsoucno získává

³¹⁹ Tamtéž.

³²⁰ Tamtéž. Slovem „vnitřní“ chce Bannon říci, že se nejedná o vztahy v percepci vnímajícího, ale o vztahy přítomné mezi věcmi samými.

³²¹ Tamtéž, s. 346.

³²² Tamtéž, s. 347.

³²³ Tamtéž.

³²⁴ Tamtéž.

³²⁵ Tamtéž.

³²⁶ Překlad autora BP z anglického „field beings“ (Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, s. 220). Český překlad „věci [...] jako to, co je ve smyslovém poli“ (Merleau-Ponty, *Viditelné a neviditelné*, s. 224) se, řekl bych, významově trochu liší od toho, s čím pracoval Bannon. Není v něm totiž obsažena skutečnost, že jsoucno je v poli, ale zároveň je samo polem, neboť pole je jím utvářeno.

³²⁷ Merleau-Ponty, *Viditelné a neviditelné*, s. 224.

svou identitu. A proto také „pole-jsoucno“ člověk může „právě na základě tělesnosti světa [...] nakonec pochopit své vlastní tělo“, jak Bannon cituje Merleau-Pontyho.³²⁸ Co se týče druhého Merleau-Pontyho vyjádření ohledně věci jako „esence na rovině přírody“, obrací se Bannon nejprve k Merleau-Pontyho definici přírody jako „čistého procesu“³²⁹, a vysvětluje, že to znamená, že příroda neexistuje jako nějaká věc, ale spíše jako „procesy temporalizace a spacializace [tedy procesy vznikání času a prostoru], které nastávají prostřednictvím vzájemných vztahů mezi jsoucný, a to podle dimenzí, prostřednictvím nichž jsou otevřena vůči svému prostředí“³³⁰

Věci jakožto pole-jsoucna spolu tedy, jak věc shrnuje Bannon, vstupují do interakcí, a to v rozsahu svých specifických dimenzí, a utvářejí tak „pole polí určitého *stylu* a určité typiky“, na základě čehož se utvářejí „nejazykové významy“ (neboť se tak utvářejí identity věcí).³³¹ Jakožto „esence na rovině přírody“ pak jsou věci „uzly výměny artikulované v prostoru, v poli polí“³³² To je tělesnost věcí a tyto vztahy mezi oddělenými věcmi rozmanité povahy spolu pak dohromady utvářejí tělesnost světa, „jednotící tkanivo prostoru a času, který vnímáme [...]“, „Gestalt utvořený kontaktem mezi poli-jsoucný“³³³

Tak Bannon našel ontologickou kontinuitu člověka s věcmi, přitom se však současně dokázal vyhnout animismu a zároveň zachovat dynamismus věcí, a současně zachoval rozdíly mezi jsoucný: „různá těla [jsoucna] jsou otevřena vůči různým afektivním dimenzím, jsou náchylná vůči rozdílným působením, a tedy jsou schopna rozdílných chování, z nichž některá jsou ‚inteligentní‘ či vnímavá, zatímco jiná ne“³³⁴ Tělesnost jakožto nějaká živá substance neexistuje, a proto nelze připisovat neživým jsoucnům jakousi subjektivitu.

Pojem „příroda“ již u Merleau-Pontyho nehraje tradiční roli něčeho, v čem splývá bytí obecně a bytí jsoucen, je to zkrátka „největší pole polí, které poskytuje životní prostoro-časový kontext naší existence a v němž aktivně participujeme“; je však potřeba ji od pole polí odlišit, protože nezakládá bytnost jsoucen.³³⁵ „Jeví se jako ‚neustavená‘, jako pole zpřítomňování [...]“³³⁶

³²⁸ Merleau-Ponty, *Viditelné a neviditelné*, s. 254. In. Bannon, *Flesh and Nature*, s. 348.

³²⁹ Merleau-Ponty, Maurice. *La Nature: notes, cours du Collège de France*. Paris: Éditions du Seuil, 1994. 163. Cit. In: tamtéž. V češtině lze tuto definici přírody dohledat ve shrnutí jeho na této škole uskutečněných přednášek: *Řeč, dějinnost, příroda: shrnutí přednášek z Collège de France (1952-1960)*. Praha: OIKOYMENH, 2018. s. 72.

³³⁰ Bannon, *Flesh and Nature*, s. 348-349.

³³¹ Merleau-Ponty, *Viditelné a neviditelné*, s. 177. Cit. In: tamtéž, s. 349.

³³² Bannon, *Flesh and Nature*, s. 349.

³³³ Tamtéž.

³³⁴ Tamtéž, s. 350.

³³⁵ Tamtéž, s. 350-351.

³³⁶ Tamtéž, s. 351.

A jaká z takové ontologie může plynout ekologická etika? Jak Bannon, již na počátku poukázal, nezískáme nějaký soubor fixních pravidel, ale tím, že získáme nový pohled na to, jak věci jsou, objevíme nové podoby našeho vztahování se k nim. V Merleau-Pontyho přírodě, jak ji chápe Bannon, není „žádný stav [...] ‚přirozenější‘ než jakýkoli jiný“, navíc i veškeré „lidské činy se objevují v poli přírody a jsou tedy přirozené“, a proto i destruktivní zacházení s přírodou je „pouze zahájením nové sady vztahů“.³³⁷ Přirozenost tedy jako normativní kritérium nelze používat. To ale podle Bannona nevádí; tato ontologie totiž „odhaluje méně dualistické způsoby hodnocení lidských zásahů v poli přírody“, což je nakonec prospěšné.³³⁸ Naše etické rozhodování se bez těchto dualistických dilemat může zaměřit na nové otázky a namísto smířování protikladů člověka a nedotčené přírody se může začít více pohybovat v prostoru, v němž se obojí mísí. Můžeme začít uvažovat, „jak se nejlépe zapojovat do přírody, jak zanechat nikoli bezvýznamný prostor v přírodě pro nelidské formy života“ apod.³³⁹

Začít v rozvíjení takové etiky se dá tak, že obrátíme svou pozornost k místu, v němž žijeme a budeme uvažovat o našem chování v něm, o vztazích v něm apod.³⁴⁰ V duchu opuštění dualismu divoké, člověkem neovlivněné přírody a antropogenního prostředí, můžeme začít uvažovat o divokosti v místě, kde žijeme, o tom, jaké formy divokosti bychom mohli pěstovat v našem prostředí.³⁴¹ To ovlivní nakonec i nás, protože jako „pole polí má místo jisté kvality v závislosti na vztazích, které v něm existují“.³⁴² U Bannona tedy, stejně jako u Abrama, nacházíme tvrzení dokládající jedinečnost charakteru každého konkrétního místa a vzhledem k tomu i jedinečnost místní identity věcí včetně člověka. Rozdíl oproti Abramovi je nakonec pouze v tom, že Bannonova interpretace je prosta animismu.

Vzhledem k utváření času a prostoru na základě vztahů v tělesnosti nakonec bude ekologicky prospěšné i zohlednění jiných, neantropomorfních časových a prostorových měřítek.³⁴³

3.7 Vyhodnocení kritiky Bannona:

Zatímco u ostatních autorů neměla tělesnost světa samostatné, na percepci nezávislé bytí, Bryan Bannon posunul naše porozumění Merleau-Pontyho tělesnosti novým směrem a

³³⁷ Tamtéž, s. 353.

³³⁸ Tamtéž.

³³⁹ Tamtéž.

³⁴⁰ Tamtéž, s. 353-354.

³⁴¹ Tamtéž, s. 354.

³⁴² Tamtéž.,

³⁴³ Tamtéž.

pochopili jsme ji jako neživý, stochasticky, tedy náhodným směrem se společně vyvíjející systém vztahů, který je ve své existenci nezávislý na percepci. Tím jsme našli i identitu a dynamismus věcí jako něco jim vlastního, nezávislého na vnímání, a utvářejícího se na základě vztahů s ostatními věcmi. Takový popis světa se, zdá se, nakonec neliší od popisu, jaký by podaly moderní přírodovědné směry, zdůrazňující komplexitu vztahů v přírodních systémech (s tím rozdílem, že jejich úvahy o vztahovosti nezasahují až do úrovně vnímání). A v tomto kontextu bychom měli podle všeho i uvažovat o svém jednání.

V Bannonově tělesnosti jako vztahovosti shodně s Abramem v konečném důsledku opět nabývají na hodnotě i neživé složky přírody a rostliny samy o sobě jako samostatné subjekty vztahové sítě, a to nikoli jen v mezích svého specifického významu pro vnímající bytosti. Tělesnost jako vztahovost snižuje význam dělení věcí na vnímavé a nevnímavé, a jednotlivá jsoucna jsou významově v podstatě kladena do jedné roviny. Bannon tedy nalézá ontologickou kontinuitu všech věcí za současného zachování rozdílnosti, ovšem na „pravdivějším“ základě než u Abrama.

Na základě této povahy tělesnosti pak Bannon postavil etiku, která spočívá ve vědomí přírody jako výše popsané komplexity, které by mělo vést k odpovídajícímu způsobu přemýšlení o ní.

Je nutno uznat, že Bannon odvedl, co se týče Merleau-Pontyho ontologie, brilantní akademickou práci. Jsem však na pochybách, zdali takové vypracování etiky může být v praxi efektivnější než Abramovo. Jak upozorňuje Zdenka Sokolíčková, o výběru určitého vědeckému proudu u vědce rozhoduje iracionalita, subjektivní pohnutky a toto „přesvědčení [lze] modifikovat, či dokonce zcela zvrátit, opět [jen] na základě subjektivních pohnutek.³⁴⁴ Když se takto iracionálně rozhoduje vědec, tedy člověk aktivně, vědomě usilující o nestrannost, tak co můžeme pak očekávat od lidí jiných profesních zaměření? Také Hans Jonas, když vytváří svou etiku, zmiňuje, že každá etika musí mít racionální stránku, ospravedlňující závazky, ale i emocionální stránku, která probudí cit, a dodává, že „filosofy tradičně více zaměstnával problém *platnosti*“.³⁴⁵ „Jedině cit může pohnout vůlí [...]“³⁴⁶ a to tím, že „postaví“ to něco, co se nabízí vůli, „do světla věcí hodných volby“³⁴⁷ A „morální cit“ zase potřebuje „oprávněnost mimo sebe sama, nejen kvůli obraně proti popíráním, která přicházejí zvnějšku (včetně takových, jež pocházejí od konkurujících podnětů v téže duši),

³⁴⁴ Sokolíčková, *Člověk v pokorném závazku vůči světu*, s. 52.

³⁴⁵ Jonas, Hans. *Princip odpovědnosti: pokus o etiku ro technologickou civilizaci*. Praha: Oikoymenth, 1997. s. 135-136.

³⁴⁶ Tamtéž, s. 136.

³⁴⁷ Tamtéž, s. 137.

nýbrž z vnitřní potřeby onoho pocitu o sobě být ve svých vlastních očích víc než pouhý impuls“.³⁴⁸

Bannonova a, jak Bannon uvádí, také Merleau-Pontyho snaha maximálně (do té míry, do jaké to lze) se vyvarovat antropomorfního založení etiky, která nakonec dosáhla částečně svého cíle, je v kontextu tradičního filosofického úsilí pochopit věci, pokud je to možno, jak jsou nezávisle na lidském vnímání, pochopitelná. Tento poměrně *abstraktní* ontologický prostor tělesnosti jako vztahovosti nezávislé na člověku může snad sloužit (vedle podobných pojednání z oboru biologie) jako další evidence světa jako vzájemně hluboce provázaného sebe-utvářejícího se celku institucím, které by měly být řízeny čistě racionalitou.

Nicméně co se týče sociální efektivity, tedy potenciálu zaujmout a hloubky smyslu, získaného v zakoušení žitého světa smysly, třebaže rámovaného schopnostmi lidských smyslů, je taková cesta k založení etiky, vzdalující se antropomorfismu, zdá se, chybná, a daleko lepší zdá se ubírat se po této cestě právě opačným směrem, směrem k ještě většímu antropomorfismu – k animismu. Animismus je totiž nejsilnější emocionální hybnou silou etiky, má nejsilnější schopnost získat si lidský cit a tím dodat vůli hybnou energii. Abych mohl zakoušet věci jako oduševnělé a rozumět jim, potřebuji podle Abrama a patrně i podle Merleau-Pontyho schopnost empatie, a podle Abrama také imaginaci, o to větší, čím rozdílnější bytosti nebo jsoucnu chci porozumět, a *jazykovou tematizaci této věci jako oduševnělé* (neboli animismus). Ohleduplným se zde stávám na základě empatie, nikoli nějakého racionálního kritéria. Empatie s druhým člověkem zajišťuje, že vím z vlastní zkušenosti, jaké je to se cítit, když vůči mně někdo nějakým způsobem jedná či nejedná. Dokážu se do něj vžít, stát se ve své mysli jím, a na základě toho se chci zdržet jednání, které vím, že je bolestivé. Abych mohl zakusit ontologickou kontinuitu s věcmi jako oduševnělými jsoucny, musím je dlouho pozorovat, „naciťovat“ se na ně. Jak získávám pocit, že se stávám v jistém smyslu jimi, až se jejich „rytmus“, „tón“, „textura“ stane téměř mým a zakusím jejich zkušenost, mám o to větší touhu je opatrovat, neubližovat, protože vím, třebaže se jedná o projekci, jaké to je pro vnímanou věc prožívat mé jednání.³⁴⁹ Zde je ona emoce silná a funkční základní motivace, třebaže v životní praxi se bude dovolávat

³⁴⁸ Tamtéž, s. 136.

³⁴⁹ Připomínám, že nepřiznaná projekce je pouze metoda, jak započít hlubší interakci, na které se pak ale skutečně podílí i vnímané samo. Nevadí, že rostlina prožívá kvalitativně jinak, než jak si představuji, že prožívá, když saje vláhu ze země po dlouhém suchu, nevadí, že balvan třeba vůbec neprožívá, navzdory tomu, že si jej představuji jako statnou, majestátnou bytost. Důležité je, že projekce, kterou s pomocí imaginace provádím, ve mně podněcuje ohled vůči jsoucnu jako subjektu, a důležité jsou i samotné antropomorfní představy o povaze vnímaného jsoucna, protože tyto představy jsou vedeny také tím, co nabízí našemu vnímání vnímané jsoucno, a výsledná představa o povaze jsoucna tak nakonec obsahově z kvality vnímaného vychází, a to tím více, čím více tohoto duševního úsilí vnímané věci věnujeme.

dalších kritérií a vědění (respektive v některých, lokálních problémech postačí ještě intenzivnější a extenzivnější vnímání světa, kvalitativně na úrovni domorodého šamana). Taková motivace mi v Bannonově etice chybí a Bannon tím nakonec relativně přichází o většinu pozornosti člověka vůči okolnímu světu.

A jak je to ale s racionální stránkou Abramovy etiky? Nepřišla již jeho etika o své ospravedlnění? Je to, co jsem našel, ještě filosofická etika, nebo je to spíš ideologie? A záleží na tom? Tradičně se má za to, že by ono zdůvodnění etiky mělo být pokud možno objektivní. Pakliže ale tento ontologický prostor tělesnosti jako vztahovosti nezávislé na člověku poznal a označuje věci jako pole-jsoucna a podobně, přitom ale chápe jejich identitu a smysl jako stejně intersubjektivně utvářenou jako Abram, pouze bez animismu, pakliže jsou tedy oba přístupy co do chápání povahy našeho životního prostředí jako utvářeného společenstvím jsoucna stejné, zdá se mi z právě nastíněných důvodů spojených s vlivem jazyka na vnímání výhodnější nevyžadovat k založení etického vztahu ke světu filosofickou teorii, od původního, animistického zakoušení světa vzdálenou, komplikovaným, *esoterickým* myšlenkovým procesem rozvinutou, nýbrž založit jej na animismu, který nečerpá svou legitimitu z akademického, rigorózního objevování povahy světa nezávislé na člověku, ale ze své přirozenosti, původnosti ve vztahu k lidskému vnímání. Bannon člověku umožní svět pochopit jako mající radikálně vztahový charakter, Abram člověku umožní toto každodenně zažívat a dospívat k radikální kvalitativní proměně percepce.

Výše uvedený proces porozumívání okolním jsoucnům prostřednictvím empatie by mohl navíc odpovědět i na Bannonovu obavu, že nastolením ontologické kontinuity všech jsoucna „by se mohly exploatační praktiky zrušením lidské výjimečnosti rozšířit z věcí na člověka“.³⁵⁰ Pokud nastolíme ontologickou kontinuitu tím, že vše prohlásíme za živé, nebude to mít na člověka dosud za živého považovaného dopad. Primární dopad bude na věci dosud považované za neživé: přípuštění animistické teze povede mysl k tomu, že se bude s tímto snažit vyrovnat a experimentálně se na to nově oživené tímto pohledem podívat. Člověk bude zkoušet věci pochopit jako bytosti, jako jedince s méně anebo více odlišnou formou života od té naší. A k tomu potřebuje, jak jsme řekli nahoře započít u empatie a imaginace a projít procesem, který sám nevraživost a násilí vyvrací, jak můžeme znát již ze své lidské zkušenosti. Osvojení animistického pohledu na svět je tedy principiálně neslučitelné s rozšířením dosavadního přístupu k věcem také na lidi.

³⁵⁰ Bannon, *Flesh and Nature*, s. 337.

Co se týče námitky humanizace přírody v etice založené na smyslové zkušenosti, to je však, domnívám se, v jednom ohledu důležitá námitka vůči Abramově etice. Antropomorfismus lidského vnímání (a jeho hlubší forma – animismus) bude narážet na své limity ve světě moderních technologií a ve světě globalizovaném. Dnes existují mnohé toxické látky, z nichž některé nejsou smyslově patrné, a přesto jsou schopné zabít, existuje radiace a v neposlední řadě se před našimi smysly mohou poměrně snadno skrýt například dislokované nebo časově vzdálené dopady našeho spotřebního chování.

Abych to tedy shrnul, řekl bych, že Abramova ekofenomenologie může dobře sloužit jako zdroj ohleduplnosti vůči veškerenstvu, jako nástroj budování hodnoty jsoucna v našem prožívání. Aplikace Abramova přístupu nás obdaří silnou motivací činit svým jednáním co nejméně škody, tato filosofie však musí být doplněna dalšími rozumovými kritérii pro etická rozhodování, vědeckým poznáním relevantních oborů a také přehledem o konkrétních dopadech našich konkrétních spotřebních, výrobních, ale i jiných aktů napříč časem a prostorem, což je něco, k čemu, zdá se směřuje také Bannonovala interpretace tělesnosti. Bez tohoto budeme mít „pouze“ schopnost dívat se a prožívat svět z perspektivy všemožných jsoucna, s nimiž jsme spoluobyteli světa, budeme je považovat za více živé a hodné ohledu, a to na základě niterného prožitku, ale nebudeme možná dost dobře vědět, jak konkrétní situace řešit; v životě neustále musíme jednat, abychom se udrželi při životě, a každé naše rozhodnutí, každý čin vždy bude někoho nebo něco poškozovat. Pokud by materiální dopady našeho fungování byly omezeny na naši lokalitu a na blízkou budoucnost, mohli bychom si snad vystačit s lidmi, kteří by zastávali funkci šamanů v tradiční společnosti, kteří bedlivým participativním pozorováním přírody dokázali pociťovat, kde musí společenství své dopady a působení omezit a kde naopak může svou materiální aktivitu zesílit, snad bychom tehdy ani ona rozumová kritéria nepotřebovali. V současném světě, kde veškerá lidská aktivita probíhá ve zcela jiných měřítkách, však musí i regulace lidského jednání probíhat na základě adekvátní aplikace racionality a odborného vědění.

IV. Závěr

Obsáhle jsme se zabývali filosofií Davida Abrama i kritickými texty, které v reakci na jeho Kouzlo smyslů byly publikovány, a nyní, když se naše „výprava“ nachýlila ke svému konci, nastal čas shrnout si, co nám tato cesta dala. Měli bychom se souhrnně podívat, jak Abramova filosofie obstála vůči kritikům.

Toadvine kritizoval Abramovu filosofii za zavrhování reflexe a označování gesta jako ideálního způsobu komunikace, za představu redukovatelnosti veškeré symboliky na úroveň

gest a dále za absenci bezesmyslovosti, skrytosti a nakonec za nahlížení na zvířata jako od lidského jedince odlišnější než další lidé. Abram takové chápání těchto záležitostí, s výjimkou poslední, kdy stvrdil, že zvířata odlišnější jsou, popřel. Dále poukázal na evolucionistické smýšlení u Toadvina a na to, že chybně přehlíží, že reflexe a symbolika jsou přítomny již na úrovni vnímání.

Clarke nesouhlasila s Abramovou animistickou interpretací Merleau-Pontyho. V diskusi s ní jsme uvažovali, zda Abram skutečně zastává animismus a dospěli jsme k tomu, že spíše ne, že však některá jeho vyjádření ohledně Merleau-Pontyho tělesnosti by svědčila o opaku. Nakonec s animistickou interpretací Merleau-Pontyho nesouhlasil ani Bannon, který poznal tělesnost jako vztahovou strukturu, existující nezávisle na lidském vnímání.

Clarke interpretovala Abrama tak, že se u něj morální ohled vůči ne-lidským jsoucům zakládá na animismu, přičemž vycházela z toho, že živost dává věci vnitřní hodnotu, zatímco podle Bannona Abram animismem získává ontologickou kontinuitu s věcmi a rozpoznání této příslušnosti k místnímu ekosystému má vést k orientaci jednání primárně s ohledem k tomuto celku než k jednotlivci. Rozdíl mezi jejich interpretacemi Abrama by se dal tedy pojmenovat jako rozdíl mezi animistickým (všezahrnujícím) biocentrismem a ekocentrismem. Toadvine pak tvrdil, že se Abramův morální ohled zakládá na ontologické příbuznosti v podobě perceptuální reciprocity, společného komunikačního jazyka „gest“, aniž by připisoval Abramově filosofii animismus. Všichni pak tento domnělý základ jeho ekologické etiky vyvrátili. Já jsem tvrdil, že u Abrama morální ohled vůči jednotlivým jsoucům vzniká nikoli přímo na základě animismu, nýbrž vyrůstá na základě intersubjektivit a vcítění do nich, kterého jsme schopni, pokud přijmeme za svůj animistický světový názor, který je původní percepční zkušeností. Přestože najdeme v Kouzle smyslů několik poukazů na živost všech jsouců, celkově podle mého názoru Abram kladl důraz zejména pragmaticky na jazyk a jeho funkční užití. Lidská životní praxe však, a v tom se s Bannonem shodují, s sebou vždy nese jistou formu zabíjení, takže v posledku musíme rozhodovat ekocentricky a k tomu potřebujeme v dnešní technologicky vyspělé společnosti nějaká další rozhodovací kritéria.

Nakonec tedy zůstává otázkou, jak Merleau-Pontyho filosofii rozumí Abram. Vzájemná protichůdnost některých tezí v Kouzle smyslů by nasvědčovala tomu, že Merleau-Pontyho tělesnosti nerozumí natolik rozlišeně, aby měl vůči ní vyhraněný, konečný postoj. Nejspíše však ani pro něj není přesné porozumění ontologii tělesnosti podstatné, nejdůležitější je pro něj totiž participace obou stran vnímání na smyslu a jazyk s jeho

schopností ovlivňovat míru této participace. Nakonec se vzhledem k prospěšnosti animismu pro vnímání zdá, že Merleau-Pontyho další postup za hranice analýzy smyslového vnímání do naindividuálního prostoru poznávaného komplexní racionální aktivitou již neplodí pro environmentální etiku takový praktický užitek, neboť je z hlediska mnou očekávané faktické motivace člověka vůči zachování okolních jsoucen a z hlediska jeho porozumění jejich „rytmům“, „formám“ aj. výrazně slabší. Nejvýhodnější je zůstat věrni úrovni původního, naivního vztahu k vnímanému, pouze oproštění od z hlediska evoluce lidstva pozdních verbálních dělení jsoucen na živá a neživá. K tomuto základu je pak třeba pro správné morální rozhodování připojovat poznání přírodních věd a reálií, abychom ve svém jednání brali v potaz i dopady nezjevné z bezprostředního setkávání s okolním světem.

Co se týče ontologie, Toadvine a Clarke popisovali Merleau-Pontyho tělesnost jako ontologii počínající s percepcí vnímajícího jsoucná; nevnímající věci získávají bytí až na základě jeho vnímání. Bannona kritika pak sofistickovaně předvedla, že Merleau-Pontyho tělesnost je nakonec něčím, co existuje na smyslovém vnímání nezávisle. Abramův postoj je v tomto nejasný, ostatně jeho práce není akademicky exaktní prací směřující k přesnému porozumění ontologické povaze tělesnosti.

S tím souvisí i povaha smyslu obsaženého v přírodě. Toadvine si uvědomil antropomorfismus přírody, která bude omezena limity a specifiky lidského vnímání, ale později našel cestu ven uvědoměním, že vzhledem k reflexivitě tělesnosti je smysl něčím, na čem se podílí sama příroda. Podle Bannona je však smysl ve filosofii založený na tom, co se zjevuje ve smyslové zkušenosti opět jen jiná forma antropomorfismu. Abram je zastáncem spolutváření smyslu v interakci vnímajícího s vnímaným okolím, ale ve svých textech nesleduje obdobný exaktní filosofický postup, je to ostatně kniha populární a filosofickou otázku povahy smyslu tímto způsobem neklade. Zdůrazňuje však koevoluci lidských smyslů se všemi ostatními vnímatelnými formami existence a to patrně zajišťuje, že antropomorfní podoba smyslu, jaký věci „sdělují“ je ta pro člověka z hlediska jeho trvale udržitelného života v ekologickém systému nejvhodnější.

Zdá se, že Bannon, Clarke i Toadvine zapomínají zcela uvažovat o roli jazyka v percepci: pokud o věcech začneme mluvit animisticky, v konečném důsledku zjistíme, že to, co se díky animistické jazykové tematizaci věcí vyjevuje, není pouhou projekcí, což je dáno závislostí míry zjevování se smyslu věcí na jazyce, jímž se k nim vztahujeme.³⁵¹ Rovněž vyvrátit formální systémy písma jako příčinu omezení lidského vnímání se nikdo

³⁵¹ Srov. s. 60-61 t.d.

z autorů nepokusil, pouze Toadvine v tomto kulturním vývoji spatřoval jistý nevyhnutelný telos.

Co se týče neantropocentrické povahy rozumu a vědomí jako něčeho, co vzniká interakcí místního společenství a člověk je spíše uvnitř toho, než že by bylo uvnitř něj (2.2.4.2.1, 2.4), to zůstalo rovněž zachováno, ovšem pod podmínkou, že by bylo v rozporu s Merleau-Pontym toto společenství jsoucen jako celek chápat jako nějakou bytost, subjekt. Takto ovšem nevyznívá ani Abramův popis.

Bibliografie

ABRAM, David. *Becoming Animal: An Earthly Cosmology*. New York: Pantheon Books, 2010.

ABRAM, David. *Between the Body and the Breathing Earth: A Reply to Ted Toadvine*.

Online. In: Academia.edu. Dostupné z:

https://www.academia.edu/38457097/Between_the_Body_and_the_Breathing_Earth_A_Reply_to_Ted_Toadvine_David_Abram_2005_pdf. [citováno 2023-10-28]

ABRAM, David. *The Mechanical and the Organic: On the Impact of Metaphor in Science*.

Online. In: Alliance for Wild Ethics. Alliance for Wild Ethics. Dostupné z:

<https://wildethics.org/essay/the-mechanical-and-the-organic/>. [citováno 2022-06-05]

ABRAM, David. *Merleau-Ponty and the Voice of the Earth*. Online. In: Alliance for Wild

Ethics. Alliance for Wild Ethics. Dostupné z: [https://wildethics.org/essay/merleau-ponty-](https://wildethics.org/essay/merleau-ponty-and-the-voice-of-the-earth/)

[and-the-voice-of-the-earth/](https://wildethics.org/essay/merleau-ponty-and-the-voice-of-the-earth/). [citováno 2022-??-??]

ABRAM, David. *Kouzlo smyslů: Vnímání a jazyk ve více než lidském světě*. Praha:

DharmaGaia, 2013. ISBN 978-80-7436-024-4.

ABRAM, David, ZEMÁNEK, Jiří (ed.). *Procitnutí do živé země*. Nymburk: OPS, 2008.

ISBN 978-80-903773-9-4.

ABRAM, David. *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-than-*

Human World. New York: Pantheon Books, 1996.

ABRAM, David. *Why Wild?* Online. In: Alliance for Wild Ethics. Alliance for Wild

Ethics. Dostupné z: <https://wildethics.org/why-wild/>. [citováno 2022-06-15]

ABRAM, David; JENSEN, Derrick; WEBER, Andreas; KURT, Hildegard a MATHEWS,

Freya. *Vše kolem mne jako já žije, cítí...: cesty k regenerativní kultuře*. Na cestu. Praha:

Pilgrim, 2020. ISBN 978-80-907880-0-8.

BANNON, Bryan. *Flesh and Nature: Understanding Merleau-Ponty's Relational Ontology*.

Research in Phenomenology. vol. 41 (2011), no. 3, s. 327-357.

CLARKE, Melissa. Ontology, Ethics, and „Sentir“: Properly Situating Merleau-Ponty. *Environmental Values*. vol. 11 (2002), no. 2, s. 211–225.

ČAPEK, Jakub. *Příběh látky: Receptivita vnímání mezi empirismem a fenomenologií*.

Online. In: OIKOYMENH. *Reflexe*. Dostupné na:

https://www.reflexe.cz/Reflexe_38/Pribeh_latky._Receptivita_vnimani_mezi_empirismem_a_fenomenologii.html. Původně vyšlo v: *Reflexe*. Praha: OIKOYMENH. 2010, č. 38, s. 35-61.

JONAS, Hans. *Princip odpovědnosti: pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. Praha: Oikoymenh, 1997. ISBN 80-86005-06-2

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologie vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2013. ISBN 978-80-7298-485-5.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Viditelné a neviditelné*. Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-098-X.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press, 1968. ISBN: 978-0-8101-0457-0

SOKOLÍČKOVÁ, Zdenka. *Člověk v pokorném závazku vůči světu: studie z ekologické etiky*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012. ISBN 978-80-7465-042-0.

TOADVINE, Ted. Limits of the Flesh: The Role of Reflection in David Abram's Ecophenomenology. *Environmental Ethics*. vol. 27 (2005), no. 2, s. 155-170.

ZAVALKOFF, Anne. Dis/located in nature? A feminist critique of David Abram. *Ethics and the Environment*. vol. 9 (2004), no. 1, s. 121-139.