

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**



**FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ**

obor sociální a kulturní ekologie

**Mgr. Ľuboš Slovák**

**Rehabilitace smyslově vnímaného světa  
z environmentální perspektivy  
Davida Abrama**

*Diplomová práce*

Vedoucí práce: Mgr. Tomáš Daněk, PhD.

Praha 2015



## **PROHLÁŠENÍ**

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně a všechny použité prameny a literaturu jsem řádně citoval. Tato práce nebyla využita k získání jiného titulu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně UK a v elektronické databázi vysokoškolských kvalifikačních prací a v souladu s autorským právem používána ke studijním účelům.

V Praze, dne 5. ledna 2015

Luboš Slovák



## PODĚKOVÁNÍ

Děkuji svému vedoucímu práce, mentorovi, a snad můžu říct i příteli, Tomáši Daňkovi za nekonečnou inspiraci, jež pro mne skýtá každé (byť i virtuální) setkání s ním, za vydatnou a trpělivou konzultaci, zejména v nejistých začátcích, za podporu a důvěru, a také za nemálo času a úsilí, jež věnoval našim „kavárenským“ filosofickým seminářům, které mi pomohly rozvinout mnohé z myšlenek, jež jsem posléze použil i při psaní této práce.

Dále chci poděkovat Janu Halákovi za srozumitelné uvedení do myšlení Maurice Merleau-Pontyho i za konzultaci příslušné kapitoly.

Velký dík patří i mé sestře Andree Slovákové za podporu, inspiraci i kritické pročtení a komentování mé práce. Děkuji také Haně Šišlákové za čtení a cenné připomínky.

V neposlední řadě děkuji svým rodičům za bezmeznou podporu a spolužákům z katedry sociální a kulturní ekologie za jejich milou i inspirativní společnost, která ve mně podporovala nadšení pro náš obor. Speciální dík patří těm, kteří mně v mnohém inspirovali v debatách na zmíněných seminářích i mimo ně: Davidu Válovi, Vojtěchu Kračmarovi, Žanetě Ondrouškové, a dalším. Vojtěchovi děkuji též za poskytnutí tolik potřebného klidného útočiště pro psaní práce.

A konečně chci vyjádřit vděčnost a úctu vedoucímu naší katedry Ivanu Ryndovi za podporu, vstřícnost a připomínky k práci, ale zejména za vybudování tak výjimečného, inspirativního a přátelského místa, jakým tato katedra je.



## **ABSTRAKT**

Tato práce je pokusem promýšlet téma jevů a smyslově vnímaného světa v environmentálním kontextu. Věnuje se zavržení jevů novověkou přírodovědou a speciálně v současné, neodarwinistické biologii, i různým pokusům o rehabilitaci smyslového vnímání jako relevantního způsobu vztahování se ke světu, a to na poli biologie (Adolf Portmann, Hans Driesch) i filosofie (fenomenologie, zejména Maurice Merleau-Ponty). Hlavním předmětem práce pak je ekofenomenologie Davida Abrama a srovnání jeho přístupu ke světu s pojetím současné biologie. Na základě této komparace je pak ukázáno, v čem můžou být myšlenky Davida Abrama, a snaha o rehabilitaci jevů obecně, přínosné pro environmentální diskurs, zejména vzhledem k možnosti budování svébytné epistemologie a ontologie, i ve vztahu k etickým motivacím.

**KLÍČOVÁ SLOVA:** Abram, jev, environmentalismus, neodarwinismus, fenomenologie, ekofenomenologie

## **ABSTRACT**

This thesis is an attempt to reflect on the theme of phenomena and sensuous world in the context of environmentalism. It deals with the condemnation of phenomena in the modern era science and especially in the contemporary neo-Darwinian biology, and with various attempts at rehabilitation of sensory perception as a relevant way of relating to the world in biology (Adolf Portmann, Hans Driesch) and philosophy (phenomenology, particularly Maurice Merleau-Ponty). The main subject of the thesis is the eco-phenomenology of David Abram and a comparison of his approach with the one held by contemporary biology. Based on this comparison it is argued in what manner may the thoughts of David Abram, and the effort to rehabilitate phenomena in general, be of benefit to the environmental discourse, particularly in terms of forming an original epistemology and ontology and concerning the ethical motivations.

**KEYWORDS:** Abram, phenomenon, environmentalism, neo-Darwinism, phenomenology, eco-phenomenology





# OBSAH

|   |           |
|---|-----------|
| <b>ÚVOD.....</b>  | <b>11</b> |
| i.    Východiska .....  | 12        |
| a. <i>Environmentalismus a věda I.</i> .....                                    | 12        |
| b. <i>Ekosystém ve světle evoluce, aneb krize environmentalismu</i> .....       | 12        |
| c. <i>Environmentalismus a věda II.</i> .....                                   | 13        |
| d. <i>Jak z toho ven?</i> .....   | 14        |
| e. <i>Zavržení jevů</i> .....   | 14        |
| ii.   Předmět a cíle práce.....   | 15        |
| iii.  Struktura práce.....  | 16        |
| iv.   Metody .....  | 17        |
| v.   Definice základních pojmů .....  | 17        |
| <b>Část první – Zavržení jevů .....</b>   | <b>21</b> |
| <b>1.  ZAVRŽENÍ JEVOVÉHO SVĚTA V NOVOVĚKU A VZTYČENÍ CHRÁMU VĚDY ...</b>        | <b>23</b> |
| 1.1.  Harmonie vesmíru (Mikuláš Koperník a Johannes Kepler).....                | 23        |
| 1.2.  Mechanizace a matematizace přírody (Galileo Galilei) .....                | 23        |
| 1.3.  Přírodu je třeba mučit experimenty (Francis Bacon).....                   | 24        |
| 1.4.  Metodická skepse jako základ poznání (René Descartes) .....               | 25        |
| 1.5.  První teorie všeho – triumf matematiky a mechanicismu (Isaac Newton) ...  | 25        |
| <b>2.  ZTRÁTA JEVU V BIOLOGII.....</b>  | <b>28</b> |
| 2.1.  Organismus, jedinec, život .....  | 29        |
| 2.2.  Charles Darwin .....  | 30        |
| 2.2.1. <i>Zápas jedinců o přežití</i> .....                                     | 31        |
| 2.2.2. <i>Pohlavní výběr a estetické citění</i> .....                           | 32        |
| 2.2.3. <i>Jevy a přirozenost</i> .....  | 32        |
| 2.3.  Neodarwinismus a sociobiologie.....                                       | 33        |
| 2.3.1. <i>Genocentrismus</i> .....  | 33        |
| 2.3.2. <i>Mutace, inovace a adaptace</i> .....                                  | 35        |
| 2.3.3. <i>Sociobiologie</i> .....   | 35        |
| 2.3.4. <i>Náš vztah k přírodě</i> .....   | 37        |
| 2.3.5. <i>Reflexe a kritika</i> .....   | 37        |
| 2.3.6. <i>Jevy z neodarwinistické perspektivy</i> .....                         | 39        |
| <b>Část druhá – Reakce v biologii a filosofii.....</b>                          | <b>43</b> |
| <b>3.  VYBRANÉ POKUSY O REHABILITACI JEVOVÉHO SVĚTA V BIOLOGII 20.</b>          |           |
| <b>STOLETÍ .....</b>  | <b>45</b> |
| 3.1.  Biologický vitalismus (Hans Driesch) .....                                | 46        |
| 3.2.  Niternost jako zdroj smyslu organismu (biologie Adolfa Portmanna) .....   | 47        |
| 3.2.1. <i>Kritika biologického mainstreamu</i> .....                            | 48        |
| 3.2.2. <i>Adresné a neadresné jevy, niternost organismu, subjektivita</i> ..... | 49        |
| 3.2.3. <i>Hierarchie organismů a postavení člověka v přírodě</i> .....          | 50        |
| <b>4.  FENOMENOLOGICKÁ REAKCE.....</b>  | <b>53</b> |

|  |  |           |
|--|--|-----------|
| 4.1.   | Krise věd a přirozený svět (Edmund Husserl).....                         | 53        |
| 4.1.1.                                       | <i>Fenomenologická redukce (epoché)</i> .....                            | 54        |
| 4.1.2.                                       | <i>Husserlova analýza vnímání</i> .....                                  | 55        |
| 4.2.   | Primát vnímání (Maurice Merleau-Ponty).....                              | 56        |
| 4.2.1.                                       | <i>Vnímání jako živá komunikace</i> .....                                | 56        |
| 4.2.2.                                       | <i>Tělo jako žitá dualita</i> .....                                      | 57        |
| 4.2.3.                                       | <i>Věc jako (nejen) korelát těla</i> .....                               | 58        |
| 4.2.4.                                       | <i>Tělesnost – společný živel těla i věcí</i> .....                      | 59        |
| 4.2.5.                                       | <i>Řeč, jazyk, promluva</i> .....  | 61        |
| 4.2.6.                                       | <i>Vnímání času</i> .....  | 62        |
| <b>Část třetí – Znovuobjevení země .....</b> |  | <b>65</b> |
| <b>5.</b>                                    | <b>KOUZLO SMYSLŮ (EKO FENOMENOLOGIE DAVIDA ABRAMA) .....</b>             | <b>67</b> |
| 5.1.   | Ekologická krize jako důsledek vykořenění ze smyslově vnímaného světa 88 |           |
| 5.1.1.                                       | <i>Zavržení smyslově vnímaného světa</i> .....                           | 68        |
| 5.1.2.                                       | <i>Ztraceni ve světech</i> .....   | 69        |
| 5.1.3.                                       | <i>Mechanicismus a člověk na místě Boha</i> .....                        | 70        |
| 5.2.   | Vnímání, řeč a veskrze tělesná mysl (ekologická fenomenologie).....      | 71        |
| 5.2.1.                                       | <i>Reciprocita vnímání</i> .....   | 72        |
| 5.2.2.                                       | <i>Viditelné a neviditelné</i> .....                                     | 73        |
| 5.2.3.                                       | <i>Prostor a čas</i> .....   | 74        |
| 5.2.4.                                       | <i>(Vz)duch jako hmotný základ vědomí</i> .....                          | 76        |
| 5.2.5.                                       | <i>Řeč jako více-než-lidská schopnost</i> .....                          | 76        |
| 5.2.6.                                       | <i>Oduševnělost světa</i> .....  | 78        |
| 5.3.   | Zapomenutí na kořeny.....  | 79        |
| 5.3.1.                                       | <i>Čtení jako animismus</i> .....  | 80        |
| 5.3.2.                                       | <i>Odtělesněná a nesmrtelná duše</i> .....                               | 81        |
| 5.3.3.                                       | <i>Mechanicismus a objektivita</i> .....                                 | 82        |
| 5.3.4.                                       | <i>Zakořenění intelektu ve smyslově vnímaném světě</i> .....             | 83        |
| 5.4.   | Ekologie vnímání jako cesta k ekologické etice a epistemologii.....      | 86        |
| 5.4.1.                                       | <i>Jiní, ne nadřazení; jiní, ne méněcenní</i> .....                      | 86        |
| 5.4.2.                                       | <i>Žít podle vnímání</i> .....   | 86        |
| 5.4.3.                                       | <i>Vnímání jako způsob poznávání</i> .....                               | 87        |
| <b>6.</b>                                    | <b>PŘÍRODA BIOLOGŮ A PŘÍRODA DAVIDA ABRAMA.....</b>                      | <b>89</b> |
| 6.1.   | Živá bytost, nebo nádoba na geny?.....                                   | 89        |
| 6.2.   | Základní úroveň popisu.....  | 91        |
| 6.3.   | Rovnost exklusivní a rovnost inkusivní.....                              | 92        |
| 6.4.   | Obecnost, jedinečnost a přirozenost.....                                 | 94        |
| 6.5.   | Prométheovský vs. orfický přístup.....                                   | 96        |
| <b>7.</b>                                    | <b>PRIMÁT TĚLESNOSTI A JEHO ENVIRONMENTÁLNÍ DŮSLEDKY .....</b>           | <b>98</b> |
| 7.1.   | Viditelné a neviditelné reloaded (aneb bez vědy to nepůjde).....         | 98        |
| 7.2.   | Sounáležitost a jinakost jako základ etiky tělesnosti.....               | 99        |
| 7.3.   | Tělesnost a náboženství.....   | 101       |
| 7.4.   | Postavení člověka v přírodě.....   | 102       |
| 7.5.   | Otázka ontologie.....  | 103       |
| 7.6.   | Řeč a poezie.....  | 104       |
| 7.7.   | Čas.....   | 106       |

|   |            |
|---|------------|
| 7.8. Úkol environmentalismu .....                             | 107        |
| 7.8.1. Rehabilitace jevů jako nezávislý přístup ke světu..... | 108        |
| 7.8.2. Poplatnost dobovému paradigmatu.....                   | 109        |
| 7.8.3. „Argumentační munice“ .....                            | 110        |
| <b>ZÁVĚR.....</b>   | <b>111</b> |
| Shrnutí .....   | 111        |
| Další souvislosti.....  | 112        |
| <b>EPILOG.....</b>  | <b>114</b> |
| <b>BIBLIOGRAFIE .....</b>                                     | <b>115</b> |
| Hlavní odborné zdroje.....                                    | 115        |
| Ostatní literatura .....                                      | 119        |
| <b>REJSTŘÍK .....</b>   | <b>121</b> |
| <b>Přílohy .....</b>  | <b>123</b> |
| <b>POSTSCRIPTUM ANEB CESTA TAM A ZASE ZPÁTKY .....</b>        | <b>I</b>   |
| <b>OBRAZOVÁ PŘÍLOHA .....</b>                                 | <b>II</b>  |
| <b>PROJEKT DIPLOMOVÉ PRÁCE .....</b>                          | <b>III</b> |



## ÚVOD

*„Je totiž třeba si uvědomit, že 200 let stará lípa je starší, než jakákoli evoluční teorie a za svůj věk byla předmětem mnoha vzájemně si odporujících výkladů, osmyslňujících důvody její existence. Musela doslova „ustát“ všechny změny politik, vědeckých paradigmat a jejich aplikací od Darwina až po jeho aktuální neodarwinistickou verzi, od totality křesťanského Boha po totalitu genu a přírodních zákonů. [...] Rozhoduje, co zbylo. Pokud lípa stojí, dala deseti generacím možnost vrhnout na ni jiný pohled. Vnímat ji jinak. Pokud se však některá z ideologií rozhodla, že je možno ji bez skrupulí pokácet...“*

Tomáš Daněk<sup>1</sup>

V posledních desetiletích je stále významnější součástí společenské diskuse na různých úrovních, od každodenního života běžných lidí, přes vědeckou a akademickou obec, až po národní a mezinárodní politiku, téma ekologické krize, jejích projevů a možných příčin. Úvahy o důvodech se často točí kolem společensko-ekonomických aspektů současné, hlavně západní společnosti, kupříkladu ekonomiky zaměřené na materiální růst a zisk, konzumerismu, individualizace, a dalších (mnohé z těchto aspektů se ale vlivem globalizace v různých obměnách týkají už i téměř celého zbytku světa). Z environmentálních pozic bývají tyto aspekty často tématem kritiky a řešení se obvykle hledají v oblasti společenské, ekonomické nebo politické.

Charakteristiky současné společnosti se však vyvíjely v historické souvztažnosti se způsoby nahlížení na svět. Tak třeba Darwinova evoluční teorie, tedy určité chápání původu živého světa, bylo ovlivněno raným kapitalismem viktoriánské Anglie, její rozšíření pak zpětně ovlivnilo pohled na společnost, třeba v podobě různých forem sociálního darwinismu. (Komárek, 2008b: 147–149) Naše vztahování se ke světu je silně ovlivněno způsobem, jakým tento svět chápeme a jak ho poznáváme a vice versa.

Základní motivací pro sepsání této práce byla touha poodhalit některé z těch kořenů přetrvávajících environmentálních problémů, které jsou zapuštěny hluboko v podloží našeho myšlení a vztahování se ke světu, a které nebývají v českém prostředí často artikulovány. Zatímco tato motivace by se dala nazvat odbornou, nebo akademickou, druhou hnací silou, spíše osobní, byl jakýsi pocit naléhavosti spojený se spory o legitimizační rámec českého environmentalismu, které analyzoval Tomáš Daněk ve své disertační práci *Přirozený svět jako ekologický problém* (2010), a které

---

<sup>1</sup> Daněk, 2010: 72

stručně shrnu v následujícím textu. Tato práce a zejména její závěry jsou totiž hlavními východisky mého zkoumání.

## i. Východiska

### a. Environmentalismus a věda I.

Na úvod je nutné načrtnout způsob, jakým v českých zemích přírodověda souvisí s environmentálním diskursem (nebo ho dokonce přímo determinuje). Česká ochrana přírody i celé environmentální hnutí<sup>2</sup> historicky čerpá legitimizační argumenty, jakož i způsob chápání přírody a poznatky o ní, z přírodních věd. Environmentální problémy se definují pomocí pojmového aparátu těchto věd a veškeré relevantní výpovědi o přírodě – jestliže mají být považovány za důvěryhodné – by měly být podloženy „tvrdými“ daty a výzkumem. Souvisí to s faktem, že na environmentální problémy jako první upozornili vědci – ekologové, jakož i s tím, že v období totality bylo možné věnovat se jen „flanelové“ ochraně přírody<sup>3</sup> (ČSOP, Hnutí Brontosaurus) nebo přísně vědeckému výzkumu na akademické půdě (Ekologická sekce Biologické společnosti ČSAV). Nechci se tady zabývat historickým původem tohoto fenoménu, ani detailním rozbořením jeho současné podoby. Pro moji práci je podstatný jenom fakt, že se vědecké poznatky v minulosti i dnes považují za hlavní, ne-li jediný, zdroj relevance tvrzení o přírodě. (Daněk, 2010: 3, 35–36; Jehlička, a další, 2005)

Nejen charakter environmentálních problémů („co dělat?“) ale i jejich legitimita („proč to vůbec dělat?“) se ustavuje převážně pomocí vědeckých poznatků. To se ale ukáže jako nejpálčivější problém, neboť současní vědci se ohrazují vůči vyvozování hodnotových soudů z jejich poznatků a zejména vůči vytváření katastrofických scénářů environmentalisty. (Daněk, 2010: 42)

### b. Ekosystém ve světle evoluce, aneb krize environmentalismu

Hlavním referenčním a pojmovým rámcem (české) ochrany přírody bylo historicky tzv. ekosystémové paradigma. Z něho vzešly pojmy, resp. koncepty jako ekosystém nebo ekologická stabilita, kterými se vymezují předmět a cíle ochrany

---

<sup>2</sup> Můžeme-li ho vůbec nazývat hnutím. Vývoj environmentalismu v postkomunistických zemích nese totiž určité velmi specifické rysy, kterými se odlišuje od podobných hnutí na Západě. Jde zejména o větší podíl institucionalizovaných a organizovaných aktivit na úkor grassroots aktivismu a určitou závislost, nebo dokonce odvozenost od (tvrdé) přírodní vědy, jak zmiňuju dále, na rozdíl od širšího pojetí, nebo rovnou zasazení do humanitních věd, v zahraničí. Pro detailnější analýzu environmentálního hnutí v ČR viz např. Jehlička, a další, 2005.

<sup>3</sup> „Flanelová ekologie“ (resp. „flaneloví ekologové“) je pojem, který použil Erazim Kohák v knize *Zelená svatozář* (2011: 117) na označení praktického ochranářství – čištění potoků, sázení stromků, péče o ptáky a jiná zvířata, apod., tj. přibližně to, co Arne Naess nazval „mělkou ekologií“ (*shallow ecology*). Je však důležité podotknout, že to není pojem jakkoli pejorativní.

přírody.<sup>4</sup> S nástupem nové generace biologů po revoluci se však začalo prosazovat evoluční – neodarwinistické paradigma, čímž došlo k dvěma zásadním změnám. Zaprvé se objevila silná kritika celého ekosystémového přístupu a jeho základních pojmů včetně samotného pojmu ekosystém. Kritici zdůrazňovali apriorní hodnotovou podbarvenost ekosystémových konceptů a poplatnost „zelené ideologii“ a argumentovali, že v evolučním měřítku jsou současné změny v přírodě nepodstatné. Zadruhé, jak už jsem naznačil, se ohrazovali vůči vyvozování hodnotových soudů z (jejich) vědy nebo odůvodňování environmentálních snah vědeckými poznatky. (Daněk, 2010: 35–48) Vědecká a praktická ochrana přírody mnohé z těchto výtek a z evolučních konceptů zakomponovala (tamtéž: 49), problém však zůstává, když chceme ochranu přírody, nebo obecně environmentalismus zdůvodnit. Ten tedy v důsledku těchto posunů jakoby ztratil půdu pod nohama. Jak ale ukážu dále, dají se tyto spory vnímat i jako příležitost k hlubšímu přehodnocení způsobu, jakým se formulují a legitimizují environmentální problémy.

### c. Environmentalismus a věda II.

Tomáš Daněk svou prací poukázal na několik věcí, které jsou zásadné pro reflexi a překonání výše nastíněné „krize environmentalismu“ a ze kterých v této práci vycházím. V první řadě jde o tvrzení, že je přinejmenším problematické, ne-li nepřijatelné, stavět environmentální diskurs (primárně) na vědě a jejích poznacích. V tomto ohledu jsou důležitá dvě tvrzení:

- Biologie, resp. přírodní vědy obecně v jejich současné reduktivní a objektivistické podobě, a jejich poznatky nejsou jakkoli vhodné pro argumentaci ekologických postojů. Přírodní vědy podléhají změnám paradigmat, zatím co hodnoty environmentalismu jsou, a z povahy věci musí být stálejší. Závislost argumentace na vědeckých poznacích musí nutně vést ke krizi v důsledku změny paradigmatu této podpůrné vědy. (Daněk, 2010: 55–57)

*„Protože jsou přírodovědecké poznatky konstruovány jako hodnotově neutrální, nemohou poskytnout podporu hodnotové argumentaci. Životnost paradigmat je příliš krátká na to, aby se stihly ověřit jeho aplikace.“ (Tamtéž: 57)*

- Matematizované a objektivní přírodní vědy nemůžou sloužit ani jako pojmový a výkladový rámec pro environmentální rozumění živé přírodě, jelikož, vzato do důsledků, ony ani neví, co to vlastně život je.<sup>5</sup> Spíše než o čemkoliv jiném

---

<sup>4</sup> Těmito (a dalšími souvisejícími) koncepty založenými na ekosystémovém paradigmatu se definuje ochrana přírody i v zákoně 114/1992 Sb. o ochraně přírody a krajiny.

<sup>5</sup> Viz také část 2.1, kde se problému definice života věnuji blíže.

vypovídají o nás lidech, našich konstrukcích a projekcích do věcí, které zkoumáme. (Tamtéž: 105–139) Ve třetím oddíle své práce Daněk předkládá argumenty, které:

*„[...] interpretují poznatky přírodověd buď pouze jako lidské konstrukty, nebo jako postupy, které nabízejí různé způsoby zmocňování se přírody [...].“*  
(Tamtéž: 188)

#### **d. Jak z toho ven?**

Podle Daňka tedy environmentalismus potřebuje nalézt vlastní porozumění přírodě, které by mohlo konkurovat biologickému pohledu a které by poskytlo pevný základ pro jeho argumenty. Toto porozumění musí být „nové“ a svébytné ve smyslu, že nabídne silnou alternativu k redukcionismu a objektivismu současných přírodních věd. (Daněk, 2010: 105) Jestli se mu to nepodaří,

*„[...] zůstane celý environmentální korpus epistemologicky v nejlepším případě druhořadý, schopný podepírat své postoje a názory politicky, filosoficky, sociologicky atd., ale ne ontologicky.“* (Tamtéž)

V posledním oddíle své práce (tamtéž: 141–184) pak načrtává několik možných myšlenkových (teoretických i praktických) linií, jak by se dalo toto porozumění přírodě nalézt, či vybudovat. Jednou z těchto linií, která se v různých formách vynořuje i napříč celým Daňkovým textem, je

*„[...] pokus o rehabilitaci přirozené zkušenosti jako relevantního, běžným jazykem sdělitelného zdroje pro environmentální poznání.“* (Tamtéž: 20)

Jako možný přístup k této rehabilitaci uvádí i myšlenky Davida Abrama. Na tyto závěry tedy navážu svojí prací, a pokusím se ukázat, jestli a jak by na základě Abramova přístupu k jevovému světu bylo možné emancipovat environmentalismus od závislosti na přírodovědě.

#### **e. Zavržení jevů**

Již jsem zmínil, že environmentalismus zakládá své chápání přírody na vědeckých poznatcích. Avšak i naše laické porozumění přírodě je historicky, ale ještě výrazněji v poslední době, určováno, či přinejmenším silně ovlivňováno přírodovědou. Od raného věku je nám školními institucemi prezentován obraz přírody tak, jak ho vytváří věda: jako souhrn objektů, mechanismů, které můžeme zkoumat po částech, aniž bychom o něco podstatného přišli. Vzpomeňme jenom na obligátní pitvu žáby, modely buňky nebo atomu. Stále znovu a znovu jsme přesvědčováni různými vědami, že to, co kolem sebe vidíme, není to podstatné, že je to jenom klam a pro pravé porozumění světu je potřeba proniknout (fyzicky rozřezáním žáby, nebo alespoň mikroskopem, případně jenom mentálně skrz matematické konstrukce) k podstatě, která se nachází na různých úrovních, podle toho, z které vědy vyjdeme. Tak bývá



lidské chování vysvětlováno elektrickými signály v mozku, nebo chemickými reakcemi vyvolanými našimi hormony, podoba našeho těla je výsledkem exprese genů, a celý svět je vlastně jen odrazem fyzikálních dějů na úrovni elementárních částic.<sup>6</sup>

Za tím vším lze pozorovat silnou nedůvěru vůči bezprostřední smyslové zkušenosti a důraz na jiné úrovně popisu, které jsou zásadním leitmotivem celé novověké vědy, už od jejích počátků u Galilea a Descarta. Tato tendence, již jsem nazval *zavržením jevů*, bude tvořit jeden pól ústředního tématu mé práce. Antipólem pak bude to, co jsem v názvu práce nazval *rehabilitací jevů* a to právě ve smyslu výše uvedené citace. Domnívám se totiž, že to, o co nám, environmentalistům, jde především, je zdravý *žitý vztah se světem*, ale ne s objektivním světem vědy, ale s přirozeným světem naší bezprostřední zkušenosti, tedy *světem jevů*.

## ii. Předmět a cíle práce

Načrtnuté téma je možné promýšlet po dvou osách – ontologické a epistemologické, které se vzájemně podmiňují. Z hlediska ontologie jde o způsob, jak *chápeme* svět a jakou roli přisuzujeme jeho částem. Epistemologicky pak jde o způsoby, jak ten svět *poznáváme*, tj. jak dospějeme k tomuto chápání. V mé práci se na tématu *zavržení jevů* ve způsobu chápání světa i způsobu jeho poznávání pokusím podpořit tvrzení Tomáše Daňka o nevhodnosti přírodovědy jako referenčního rámce environmentalismu, jakož i tezi, že s tímto zavržením přicházíme o něco pro nás podstatného – o *přirozenost* věcí. V kontrastu s tím se pokusím na příkladu myšlení ekofilosofa Davida Abrama ukázat diametrálně odlišný přístup k přírodě. Jeho práce je totiž velmi plodným pokusem o to, co jsem nazval *rehabilitací jevů*.

Ústředním motivem bude tedy téma *jevů*, a to jednak v současné přírodovědě i s jejími historickými kořeny, a jednak v myšlení Davida Abrama. Tím chci přispět k promýšlení myšlenkového základu, motivací a argumentačního aparátu environmentalismu, a to skrze rozbor pohledu na přírodu, který je alternativní k tomu, jež buduje současná přírodověda a jež převažuje i v českém environmentalistickém prostředí.

Nemám v úmyslu (stejně jako Abram) kritizovat samotnou vědu a její metody. Vskutku pro mnoho účelů – předně pro rozvoj technologií – má vědecký model přírody nesporné výhody. Problém nastává tehdy, když ho považujeme za vyčerpávající nebo jediný správný způsob nazírání na svět (redukující tak svět jen na

---

<sup>6</sup> Skutečný vědecký obraz těchto fenoménů je samozřejmě značně komplikovanější a zdaleka ne tak přímočarý, zde jsem se však pokusil jenom načrtnout zjednodušený obraz, a to především tak, jak se dostává do povědomí běžných lidí. Detailněji se k těmto tématům budu vracet v různých kontextech v celé práci.

složité stroj), nebo když na něm vystavíme hodnotový systém, jak se o to pokusil třeba český environmentalismus. Kromě poukazování na rozdíly mezi výše zmíněnými přístupy se tedy zkusím zamyslet i nad tím, jestli jde o vzájemně si odporující protiklady, nebo jenom dva póly nazírání na svět, jež mohou spolu koexistovat, či dokonce komunikovat.

Vzhledem k charakteru práce, kterou bych zařadil do oblasti environmentální filosofie, a jež má spíš charakter exegeze, komparace a úvahy, než výzkumu, který by mohl potvrdit nějaká tvrzení, nebudu formulovat pracovní hypotézy. Výzkumný problém – když stručně shrnu předchozí text – bych formuloval následovně: *alternativa k převažujícímu vědeckému pohledu na život, kterou nabízí David Abram, a její potenciální význam pro environmentální diskurs v ČR*. Hlavním předmětem práce bude především analýza přístupu amerického environmentálního filosofa Davida Abrama k jevovému (smyslově vnímanému) světu obecně a k živým bytostem konkrétně, a jeho srovnání s pohledem vládnoucího paradigmatu v biologii – neodarwinismu. Cílem pak bude ukázat, jaké potenciální přínosy by rehabilitace smyslově vnímaného světa, a tedy smyslového poznání jako relevantního způsobu nazírání na svět, a to obecně i konkrétně v Abramově podání, mohla mít pro (český) environmentalismus.

### **iii. Struktura práce**

Práci jsem rozčlenil do tří relativně samostatných oddílů. V prvním oddílu nastíním způsob, jakým novověká přírodověda zavrhl jevy. Můj výklad začne u vzniku novověké vědy v pozdní renesanci a skrze přehled myšlení Descarta, Galilea, Bacona a dalších, poukážu na stěžejní aspekty prvního rozvrhu objektivistické matematizované vědy, který vedl k odklonu od bezprostřední zkušenosti člověka se světem a směrem k uzavření se lidské mysli v karteziánské abstrakci mimo tělesný svět. Následně podrobněji ukážu, jak se těchto základních principů drží i současná přírodověda, a to na neodarwinistickém paradigmatu, jakožto určujícím dnešní pohled na přírodu. Zmíním také jeho kořeny v podobě původní Darwinovy evoluční teorie. Budu si všímat zejména (ne)zájmu evoluční biologie o (smyslově vnímané) jevy.

Druhý oddíl práce bude věnován vybraným reakcím a alternativám, a to jak na poli biologie, tak v oblasti filosofie. Stručně shrnu biologický vitalismus a to na díle Hanse Driesche. Podrobněji pak představím biologii švýcarského vědce Adolfa Portmanna. Ve filosofii přišla s reflexí přehlížení jevového světa vědou fenomenologie. Krátce zmíním hlavní myšlenky Edmunda Husserla relevantní pro mou práci, a pak se ponořím trochu hlouběji do díla Maurice Merleau Pontyho, který je významným zdrojem a inspirátorem myšlenek Davida Abrama.

Poslední, třetí, oddíl se bude věnovat ekofenomenologii Davida Abrama a jejímu srovnání s biologickým pohledem. Podrobně popíšu způsob, jak kriticky reaguje na současnou situaci ve společnosti i vědě a jaká východiska nabízí. Po

detailním popisu jeho myšlenek přistoupím ke komparaci jeho pojetí živého světa se současnou biologií a to na různých aspektech vztahu k jevům. V závěru tohoto oddílu se pak pokusím rozebrat potenciální přínosy Abramových myšlenek pro (český) environmentalismus a načrtnout způsob, jakým by tento mohl na jejich základě legitimizovat svoje činnosti a hodnotové postoje.

#### **iv. Metody**

Hlavním metodologickým postupem práce bude rešerše, kompilace, kritická analýza a komparace klíčových textů, myšlenek a teorií, s následnou syntézou a vlastními komentáři a návrhy.

Pomocí rešerše primární a sekundární literatury vyberu vhodné zdroje pro každé ze zmíněných témat. U těch méně významných pro hlavní předmět a cíl práce zvolím spíše sekundární literaturu, u zásadních témat (zejména neodarwinismus, fenomenologie a samozřejmě David Abram) budu čerpat hlavně z primární. Stěžejní texty budu opakovaně kriticky číst, a poté selektovat a analyzovat myšlenky a pasáže relevantní k ústřednímu tématu (přístup k jevům).

Následně budu podrobněji analyzovat a komparovat Abramův pohled na živý svět s pohledem biologickým. Pro tento účel bude potřeba na základě předchozích synopsí a analýz identifikovat klíčová témata, v nichž jsou tyto přístupy srovnatelné. V tomto kontextu se možná ukáže potřebné doplnit příslušné kapitoly o výklad chybějících aspektů. V samotné komparaci pak budu porovnávat vybrané myšlenky z obou přístupů, přičemž se budu pokoušet o co nejvíc nestranný pohled, i když nelze přehlédnout, že už i samotné téma mé práce a formulace předmětu a cílů práce jsou mírně tendenční. Domnívám se však, že to je v environmentální oblasti přirozené a svým způsobem i žádoucí, neboť je to oblast hodnotově podbarvená, avšak – a to je klíčové – *přiznaně*. Budu se snažit v průběhu psaní práce tuto svoji zaujatost reflektovat a korigovat své interpretace a analýzy.

Nakonec pomocí syntézy nabytých poznatků a analyzovaných témat budu promýšlet Abramovy myšlenky v environmentálním kontextu a navrhnout možné aplikace a to zejména vzhledem k možnosti budování svébytné epistemologie a ontologie pro environmentální diskurs (viz výše), důsledkům pro každodenní život a také ve vztahu k etickým otázkám.

#### **v. Definice základních pojmů**

Na začátek práce bude užitečné vymezit některé stěžejní pojmy, které budu často používat, aby nedocházelo k terminologickým zmatkům.

Jak vyplývá z předchozího, ústředním pojmem mé práce bude *jev*, (ekvivalentně *fenomén*), kterým rozumím cokoli smyslově vnímatelné. Když píšu o *smyslovém vnímání*, zahrnuji do toho všechny smysly, kterými může vnímat své fyzické

okolí člověk, nebo jiný živý tvor. Ve většině práce půjde především o smyslové vnímání člověka. Abram však, jak ukázu, chápe smyslové vnímání inkusivně a mluví o vnímání jakékoliv bytosti, což v jeho pojetí vlastně zahrnuje i neživou přírodu (v tom případě se jedná spíše o metaforu vycházející ze způsobu, jakým se nám můžou tyto bytosti jevit). Když budu mluvit o Abramových myšlenkách, budu smyslovým vnímáním myslet právě toto jeho pojetí. A jelikož se smysly vážou k tělu, budu někdy psát synonymně o *smyslovém, tělesném, nebo fyzickém světě*, kterými budu myslet vše, co můžeme vnímat svými smysly. Ekvivalent je také *jevový svět*, jak vyplývá z výše uvedené definice jevu. V Merleau-Pontyho terminologii by se jednalo o to, co ve svém pozdním díle nazývá *viditelným*, nebo též *Přírodou* (viz 4.2.4).

Budu mluvit také o *přirozenosti* a o *přirozeném světě*. První chápu ve smyslu řecké, hérakleitovské *fysis* v interpretaci Zdeňka Kratochvíla. Ta má dva základní (úzce související) významy. Jeden je „*vzrůst, podoba, povaha*“ (Kratochvíl, 2010: 151), nebo též jednotlivá přirozenost (s možností plurálu):

*„Co vzniká jako zanikající, co dozvukává až do konce svého zániku, co začíná zanikat už od svého vzniku, co se mění, a tudíž přijímá působení i působí, metabolizuje, co tíhne k sobě charakteristickým tvarům a k jakési relativní identitě, ale nikdy není plně identické samo se sebou, takže plně nevyhovuje principům totožnosti ani kontradikce.“* (Tamtéž)

Přirozenost se „*spontánně proměňuje tak, že se právě skrze tuto spontaneitu proměny vztahuje samo k sobě.*“ (Kratochvíl, 1994: 173–174) Je tedy zároveň otevřená i sebevztážná. Jinde k tomu doplňuje:

*„Přirozené vždy má svůj časový průběh, a tím pádem musí být tělesné, protože tělesnost a časový průběh patří k sobě.“* (Kratochvíl, 2007: 231)

Druhým smyslem je příroda (tedy přirozenost pouze v singuláru):

*„Vzájemnost vznikání a zanikání, prostředí vznikání a zanikání, prostředí diferencí, změn, ovlivňování, „příběhů“ [...]“* (Kratochvíl, 2010: 151)

Pojem *přirozený svět* je filosoficky velice problematický, o jeho významu a interpretaci se dodnes vedou debaty.<sup>7</sup> V kapitole věnované myšlenkám Edmunda Husserla budu tento pojem používat v jím stanoveném významu *žitého světa* (*Lebenswelt*). Avšak, jak rozvedu v části 4.1, Husserl se svou transcendentální fenomenologií nakonec nepřekonal propast mezi subjektem a objektem jeho pojmy i závěry bývají tedy kritizovány pro sklon k subjektivnímu relativismu. Kratochvíl tedy

---

<sup>7</sup> V českém prostředí je zajímavý například interdisciplinární sborník *Spor o přirozený svět*, který vznikl na půdě Centra pro teoretická studia. (Velický, a další, 2010)

říká, že *Lebenswelt*, ačkoli předchůdný vědeckému modelu, je pořád ve vztahu k přirozenosti druhotný, odvozený. (Kratochvíl, 2010: 156)

Já budu *přirozeným světem* mínit svět tak, jak se nám dává v co možná nejbezprostřednější smyslové zkušenosti. Domnívám se, že takovéto pojetí je někde „na půl cesty“ mezi Husserlovým *Lebenswelt* a výše popsanou *fysis* ve smyslu přírody. Toto pojetí vyvozují především z Merleau-Pontyho koncepce *tělesnosti (la chair)* (viz 4.2.4). Je tedy blízké výše zmíněným pojmům *tělesný* nebo *jevový svět*.

Když budu psát o *vědě*, myslím tím téměř vždy vědu/*y přírodní*. Pokud budu odkazovat i k vědám humanitním, zmíním to explicitně. *Biologii* budu ve většině práce mínit její současnou podobu, a to speciálně její ústřední paradigma – *neodarwinismus* (viz 2.3). Když budu mluvit o jiných paradigmatech, nebo o konkrétním podoboru, tak budu používat jednoznačné pojmy (např. genetika, nebo portmannismus).

Na závěr zmíním ještě pojem *environmentalismus*, kterým označuji celé environmentální hnutí ve smyslu lidí a organizací, a všech názorových proudů v rámci něho. Když budu mluvit o myšlenkovém prostředí a společenské debatě, budu používat též výraz *environmentální diskurs*.



# **Část první – Zavržení jevů**





# 1. ZAVRŽENÍ JEVOVÉHO SVĚTA V NOVOVĚKU A VZTYČENÍ CHRÁMU VĚDY

„Myslím, tedy jsem‘ je věta intelektuála, který podceňuje bolest zubů.“

Milan Kundera<sup>8</sup>

Jak jsem předznamenal v úvodu, ústředním leitmotivem celé mojí práce je *zavržení jevů*, charakteristické pro současnou přírodovědu. Tato tradice je v evropském myšlení určitě přítomna už dlouhou dobu a hledat její první kořeny by bylo, jestli ne nemožné, tak přinejmenším velice obtížné. Za výchozí bod mého přehledu a úvah jsem proto zvolil počátky novověké (přírodo)vědy, jež se začala konstituovat na konci renesance, jelikož jednak zde byly položeny základní kameny empirické, mechanistické a matematizované vědy, jež nedůvěru k smyslovému poznání dostala přímo do vínku, a jednak zde došlo k dalšímu zásadnímu zlomu v chápání našeho vztahu se světem – totiž ke vzniku karteziánské dichotomie subjekt – objekt, k radikálnímu vyčlenění lidského intelektu mimo tělesný svět. Tato druhá charakteristika bude také významná v mém rozboru díla Davida Abrama ve třetím oddíle práce.

## 1.1. Harmonie vesmíru (Mikuláš Koperník a Johannes Kepler)

První významné zpochybnění smyslového poznání, resp. jeho spolehlivosti, provedl Mikuláš Koperník. Ten, věře, že Bůh dal vesmíru dokonalý řád, pokoušel se o jeho lepší vyjádření ve svém heliocentrickém modelu (Floss, 1987: 196). Tím nejen vytlačil člověka ze středu vesmíru (což se dá považovat též za krok k deantropomorfizaci poznání), ale také tím tvrdil, že to ne Slunce se pohybuje po obloze, ale naopak Země se pohybuje kolem něho (tamtéž: 204). Něco, co bylo po staletí zjevné našim smyslům, je najednou prohlášeno za klam. Podobně jako Koperník, i Kepler věřil, že vesmír je dokonale harmonický, a matematika (resp. geometrie) je dokonalým vyjádřením této harmonie, což formuloval ve svých zákonech pohybu planet (tamtéž: 276). (Viz také Kratochvíl, 2009: 436–440.)

## 1.2. Mechanizace a matematizace přírody (Galileo Galilei)

Galileo byl významným zastáncem Koperníkova heliocentrického modelu, který potvrzoval pozorováními skrze dalekohled, co si sám sestrojil. Ve svém patrně nejvýznamnějším spisu – *Dialogy o dvou největších systémech světa*<sup>9</sup> podal ucelený výklad této teorie. (Floss, 1987: 199) Galileo také věří v dokonalost přírody, ale v jeho

---

<sup>8</sup> Kundera, 2006: 209

<sup>9</sup> Anglicky Galileo, 1967. Orig. *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, vyšlo v r. 1632. Česky nevyšlo.

pojetí jde spíše o dokonalý stroj. Svět chápe mechanisticky, jako složený z elementárních částic, kdy veškeré děje jsou důsledkem pohybu těchto částic. (Tamtéž: 260) Mechanika, jež byla předtím spíše prostředkem pro konstrukci strojů, tedy v Galileově učení splývá s fyzikou (Hadot, 2010: 128), kterou tím matematizuje. Z mechanické povahy přírody tedy vyplývá její matematizovatelnost (Floss, 1987: 274, 284). Galileo zároveň tvrdí, že jevy, tak jak je vnímáme, zakrývají tuto povahu věcí, a tak se na naše smysly nemůžeme spolehnout. Experiment nám však umožní prohlédnout klam smyslů a formulovat (matematické) zákony, jimiž se příroda řídí. (Tamtéž: 286) A jelikož je příroda matematické a mechanické povahy, můžeme dojít k přesnému poznání skutečnosti a to právě její kvantifikací, geometrizací (tamtéž: 258). Příčinu dějů nechápe metafyzicky, ale je jí pro něho vždy nějaký jev – ten je však zajímavý jen pokud je měřitelný (Kratochvíl, 2009: 442). Shodne se s Descartem, že předmětem exaktní vědy je ideální, kvantifikovatelný objekt, ale zatímco u Galilea je to ještě příroda, která je dokonalá, u Descarta to už bude jenom lidský rozum (Floss, 1987: 275).

### 1.3. Přírodu je třeba mučit experimenty (Francis Bacon)

Francise Baconu bychom asi v současné terminologii nazvali „metodologem vědy“, snažil se totiž o významnou revizi základních principů a metod vědeckého zkoumání (především ve svém díle *Nové organon*<sup>10</sup>, ale i dalších). Vědění podle něho dává člověku moc a cílem vědy je vynález jako manifestace i nástroj této moci. K poznání je třeba se dopracovat důslednou aplikací induktivní metody, tj. vyvozováním obecnějších poznatků z konkrétnějších. (Kratochvíl, 2009: 444) Nestačí však jevy popisovat, Bacon také zavrhuje smyslovou zkušenost jako nespolehlivou. Místo toho se můžeme spolehnout jenom na experimenty. (Hadot, 2010: 124) A protože příroda nám podstatu jevů odpírá, je nutné ji k odhalení těchto pravd donutit. Experiment je v Baconově pojetí vyslýcháním přírody, doslova mučením. Vědec musí být aktivní a přípravou experimentu ji vmanipulovat do situace, ve které nám svá tajemství prozradí. (Floss, 1987: 236) Když se později rozšíří mechanistický výklad přírody, pomínou i jakékoliv etické zábrany vůči tomuto mučení.

Bacon také mluví o různých způsobech, jakým bývá naše poznání deformováno. Nazývá je iluzemi (idoly). Zmíním tady dva, které budou souviset s jedním z aspektů vědy, jež bude kritizovat David Abram. Jde o *iluzi jeskyně* – tj. deformace vzniklé z našich individuálních podmínek jako lidských bytostí. Vědec se musí ve svém poznání od těchto co nejvíc oprostit a zkoumat svůj předmět co možná nejvíc objektivně.<sup>11</sup> *Iluze fóra* (nebo též tržiště) pak vyjadřuje omezení a pokřivení

---

<sup>10</sup> Bacon, 1974. Orig. *Novum Organum Scientiarum*, vyšlo v r. 1620.

<sup>11</sup> Zde jsem se vědomě dopustil jistého anachronismu, jelikož objektivita vstupuje do vědy až s Descartem, ale na významu popisovaného idolu to nic nemění.

poznatků v důsledku používání našeho přirozeného jazyka. Věda potřebuje neutrální a přesný jazyk pro vyjádření svých tvrzení. (Vše viz Kratochvíl, 2009: 445.) Z toho také vidět, že Bacon nedůvěřuje nejen smyslům, ale ani rozumu. (Floss, 1987: 248) Je potřeba vědění nějak ukotvit, dát mu pevný opěrný bod.

#### **1.4. Metodická skepse jako základ poznání (René Descartes)**

S nedůvěrou ve smyslové poznání se potýká i Descartes, ale jde na to jinak než Galileo nebo Bacon. Descartes nevychází z představy harmonického řádu universa jako jakéhosi garanta úspěšné kvantifikace a matematizace přírody (Floss, 1987: 275). Naproti tomu hledá jistotu ve svém rozumu a v Bohu jako předpokladu pravdivého poznání. Podle něho má mysl vrozenou (Bohem danou) schopnost poznávat. (Tamtéž: 271) Základem poznání je existence *ego cogitans*, myslícího já (subjektu), k níž se ve své *Rozpravě o metodě* dopracuje důsledným pochybováním. Jak sám říká, může sice pochybovat o čemkoliv, nemůže však pochybovat o tom, že pochybuje (Descartes, 1992: 26). Toto myslící já však důsledně odlišuje od zbytku světa – hmotné, tělesné *res extensa* (Floss, 1987: 282, 284), jehož součástí je i naše tělo.

Nejlepším a nejjistějším způsobem, jak svět poznávat, je pomocí matematiky, a to ne kvůli povaze světa (jak to bylo u Galilea), ale kvůli matematické povaze *ego cogitans* (tamtéž: 274). Poznávání je tedy aktivní činností, konstruováním. Myslíci já poznává tak, že rozloží jevy až na jednoduché, přímo nazíratelné ideje, z kterých pak zpětně složí (rozumový, abstraktní) obraz těchto jevů. Descartes se tak problematice smyslového poznání vlastně elegantně vyhnul: když postavíme své poznání na konstrukcích rozumu a budeme postupovat důsledně pomocí vymezené metody, dospějeme k pravdivému, nebo alespoň odpovídajícímu popisu. Jak ale poznamenává Pierre Hadot, pro Descarta není ani tak důležité, jestli je naše vysvětlení jevů správné, jako to, že můžeme pomocí něho jevy reprodukovat (Hadot, 2010: 134). Souhlasí totiž s Baconem, že vědění přináší moc. Chce ovládnout stroj přírody a napodobit ho ve strojích člověka. Stroj je tedy univerzálním symbolem nové doby, je

*„ztělesněním dokonalosti, jistoty, jasnosti a nepochybnosti nového exaktního vědění a zároveň potvrzením jeho praktičnosti.“* (Floss, 1987: 315)

#### **1.5. První teorie všeho – triumf matematiky a mechanismu (Isaac Newton)**

V díle Isaaca Newtona se snoubí Galileův experimentální přístup a Descartův teoretický, čímž se završuje první fáze vývoje matematizované empirické přírodovědy. Poprvé vytvořil podobu exaktní vědy tak, jak ji známe dnes – jako soustavu teorií s axiomy a ověřováním hypotéz pomocí předem teoreticky promyšlených experimentů. Potvrdil i úspěšnost a platnost mechanistického modelu světa, když

v knize *Matematické principy přírodovědy*<sup>12</sup> vytvořil to, co by se z dnešního pohledu dalo nazvat jakousi prvotní teorií všeho – vysvětlil chod celého vesmíru (od elementárních částic po planety a hvězdy) pomocí několika málo matematicky vyjádřených zákonů. Redukoval tak svět na čistě mechanický soubor těles a mezi nimi působících sil. Jediné, co neuměl vysvětlit mechanisticky, byla povaha gravitace, ale jelikož neměl žádné jiné vysvětlení, nechal tuto otázku otevřenou. (Floss, 1987: 297–311)

Newton sice nebyl dogmatickým mechanistou (jak dokládá i to, že vůbec vytvořil ideu gravitační síly, jež nebyla vysvětlitelná mechanisticky – tj. pohybem elementárních částic), ale přesto tento přístup přijímá a vychází z něho. To mu nicméně nebránilo zachovat si i některá náboženská přesvědčení, jako třeba předpoklad existence „první příčiny“, jež není mechanická, nebo, podobně jako u Galilea, představa harmonického uspořádání přírody (daného Bohem), ze kterého vychází možnost její matematizace. Z této představy však vyvozuje ještě jeden závěr, naprosto zásadní pro další vývoj vědy (a představy o světě obecně) – a totiž předpoklad existence *absolutního času* a *absolutního prostoru*, které jsou předpokladem a základem pro námi zakoušený relativní čas a prostor. To je další potvrzení nespolehlivosti našeho vnímání. (Tamtéž)



V průběhu 17. století, jak jsem ukázal, se tvoří zcela nový systém přírodovědného poznání, jehož hlavní črty přetrvávají v různých formách v přírodních vědách dodnes. Svět je složitý stroj – tajemstvími přírody se stávají *mechanismy skryté za viditelnými jevy* (Hadot, 2010: 132). Tato tajemství odhalují doboví učenci (a jejich následovníci) pomocí pozorování a experimentů, při kterých si vypomáhají přístroji, jež mají doplňovat jejich *nedokonalé smysly*, a pomocí přesných matematických výpočtů, jež jim (a jen jim) umožňuje *nehmotná mysl*. Tak budují systémy axiomat, tvrzení a hypotéz, které ověřují pokusy, při nichž se neštítí s přírodou jakkoliv *manipulovat*. Stroj je metaforou i symbolem doby.<sup>13</sup> Hmota bude napříště už jen *vyprázdněnou látkou* prostou jakékoliv svébytnosti. Smysly jsou shledány *klamavými* a *nespolehlivými* a přímá zkušenost se zavrhuje jako nevědecká. Jenom aplikací důsledné vědecké metody a redukci skutečnosti na *kvantifikovatelné veličiny* je možno dospět k relevantnímu, *objektivnímu*, poznání. Jen tak je možno přírodu poznat a především *ovládnout*. Otevřela se tak cesta abstraktnímu poznání, které v současnosti má už jen pramálo společného

---

<sup>12</sup> Anglicky Newton, 1999. Orig. *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, vyšlo v r. 1687. Česky nevyšlo.

<sup>13</sup> Myslím, že by se dal nazvat i dobovým sociomorfismem.

s jevovým světem<sup>14</sup>, ale i nekontrolovatelnému „využívání“ přírody pro náš „prospěch“.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Příkladem budiž kvantová fyzika, teorie superstrun, koncepce paralelních vesmírů, nebo v biologii sekvenování genomu.

<sup>15</sup> Netvrdím, že *příčinou* současného drancování přírody je věda, jen, že to bylo umožněno rozvojem a pěstováním tohoto „vymáhajícího“ přístupu (Heideggerův pojem, viz Heidegger in Daněk, 2010: 100 a také část 6.5 v této práci.)

## 2. ZTRÁTA JEVU V BIOLOGII

„[...] biologie, jež by byla práva svému jménu,  
tj. jako věda o živé skutečnosti, dosud neexistuje.“

Zdeněk Neubauer<sup>16</sup>

V předchozí kapitole jsem stručně načrtl základní rozvrh novověké přírodní vědy tak, jak ho ustavili svými díly učenci na přelomu 17. a 18. století. Ukázal jsem hlavní charakteristiky takto vytyčené vědy: mechanistické chápání světa, důraz na kvantifikaci a obecně matematický přístup a nedůvěru v přímé smyslové poznání. Dále se, vzhledem k zaměření a cíli mé práce, zaměřím konkrétněji na vývoj biologie jako té oblasti poznání, která zkoumá živý svět. Nebudu obšírně rozebírat celý vznik této přírodovědné disciplíny a hledat její kořeny, ale zaměřím se na myšlenky a představitele, jež jednak nejvíc ovlivnily podobu hlavního proudu dnešní biologie a jednak jsou nejvíc relevantní pro tuto práci. Řeč tedy bude o evoluční teorii tak, jak ji chápal Charles Darwin, a následně především o její dnešní podobě – tj. neodarwinismu. Stručně popíšu základní postuláty těchto teorií a budu sledovat, jak její proponenti chápou smyslově vnímaný svět, tj. zejména jednotlivé organismy, jejich vlastnosti a chování.

Výklad původní Darwinovy teorie bude sloužit zejména jako historické pozadí a pro dílčí komparaci na zvýraznění různých možných podob evoluční teorie. Sáhnu tedy po sekundárních zdrojích, které se ale pokusím diverzifikovat pro dosažení věrnějšího obrazu. Neodarwinismus od svého vzniku už prodělal nezanedbatelný vývoj, a není v mých silách zachytit tuto proměnu ani nejnovější poznatky. To však ani není nutné pro účel mé práce. Taktéž není mojí ambicí zmapovat celou současnou biologii a všechny její podobory. Zajímají mě především základní východiska a hlavní myšlenky. K tomuto účelu čerpám především z knih *Sobecký gen* Richarda Dawkinse (1998)<sup>17</sup> a *Jak se dělá evoluce* předních českých vědců Jana Zrzavého, Davida Storcha a Stanislava Mihulky (2004), kteří podávají ucelenější pohled na současnou evoluční teorii, obohacený o výzkumy posledních desetiletí i o hlasy kritizující „dawkinsonovskou ortodoxii“ (hlavně myšlenky Stephena J. Goulda). Pro doplnění čerpám též z knihy Edwarda O. Wilsona *Rozmanitost života* (1995). Pro kritickou reflexi neodarwinistického paradigmatu, která často poukazuje právě na ty charakteristiky,

---

<sup>16</sup> Neubauer, Fiala: 2011: 24

<sup>17</sup> Český překlad vychází z druhého vydání originálu *The Selfish Gene*, které vyšlo v roce 1989.

jež jsou pro mou práci zásadní, zas vycházím z prací české biologicko-fenomenologické školy.<sup>18</sup>

## 2.1. Organismus, jedinec, život

Poněvadž se teď dostávám přímo na půdu exaktní vědy, bude užitečné i bezpečnější pokusit se na úvod vymežit, co budu mínit pojmy *organismus*, *jedinec* a *živý* (potažmo *život*).

Tato snaha však naráží na hrozbu definice kruhem: mým cílem v této kapitole je přiblížit, jak biologie rozumí živým bytostem – jak je popisuje, jakou pozornost jim ve svých teoriích a praxi věnuje, jak pracuje s pojmy *organismus* (případně zvíře, rostlina, člověk, apod.), *jedinec* (nebo naopak populace, buňka a jiné vyšší nebo nižší jednotky), *živý* (*život*). Kdybych se tedy měl pokusit o biologickou definici těchto pojmů, nutně bych musel sáhnout k těm poznatkům a teoriím, jež chci zkoumat.<sup>19</sup>

Jiným možným postupem by bylo použít definici z nějakého slovníku (čímž se však také úplně nevyhnu předchozímu problému). Tuto (jak se ukáže, marnou) práci mi ušetřil Anton Markoš, který v jedné kapitole 12 své knihy *Tajemství hladiny* mapuje právě definice pojmů *organismus*, *život* a *jedinec* a ukazuje, že všechny tyto pojmy jsou značně nejasné – slovníky se o jejich vymezení pokoušejí buď (značně nekompletním) výčtem, popisem funkcí (kde narážejí na potíže rozlišit život a neživé mechanismy), nebo se také dostávají do léčky definice kruhem („organismus je živá bytost“). Markoš poukazuje na obtíže, jež jsou spojeny s pokusem zahrnout do jedné definice jedno- i mnohobuněčné organismy, organismy žijící v koloniích, nebo v symbióze s jinými organismy, nemluvě o virech, jež jsou předmětem neutuchajících sporů už jenom ohledně určení toho jestli, nebo v jakém smyslu jsou živé. (Markoš, 2003: 217–223)

Na druhou stranu, samotné texty, s nimiž jsem pracoval, používají výše uvedené pojmy bez jakéhokoli předchozího vymezení. Mohl bych se tedy spokojit s tím, že bych sledoval použití těchto konkrétních, příp. synonymních pojmů. Tak jsem skutečně často postupoval. Nicméně, na různých místech se sice nevyskytovaly přímo tyto pojmy, ale přesto se tyto pasáže nějak vztahovaly k předmětu mé práce.

Pro lepší vymezení se tedy pokusím formulovat definice a to odvozením od ústředního motivu mé práce – smyslově vnímaných jevů. Nejvhodnější bude asi

---

<sup>18</sup> Způsob myšlení, jež se již tradičně pěstuje především na Katedře filosofie a dějin přírodních věd Přírodovědecké fakulty Univerzity Karlovy v Praze, a jež byl silně ovlivněn zejména švýcarským biologem Adolfem Portmannem, ale i dalšími mysliteli, kteří se více či méně vymykají z hlavního proudu biologického myšlení. Snahou členů této katedry, tak jak jsem se s ní měl možnost zprostředkovaně i přímo seznámit, je především neuzavírat se do explikačního rámce jednoho konkrétního paradigmatu, nýbrž pečovat o pluralitu náhledů a způsobů myšlení o živém. Označení „biologicko-fenomenologický“ jsem zvolil pro jejich zvýšený důraz na jevovou stránku organismů.

<sup>19</sup> Navíc se tyto pojmy proměňovali i v čase.

vymežit moji oblast zájmu negativně. Nebudou mě zajímat třeba mikroorganismy (bakterie, prvoci), pokud netvoří pouhým okrem viditelné kolonie (řasy, sinice). Také můžu pominout viry. Na druhé straně škály nejsou pro moji práci zajímavé některé vyšší jednotky, například populace na úrovni větších územních celků, nebo celých biomů. Taktéž můžu pominout nejasnosti ohledně rozlišení jedinců u některých typů organismů, jelikož důležité bude, jak se organismus jeví, ukazuje.<sup>20</sup> Slova *jednotlivec* a *organismus* budu chápat synonymně jako entitu jevící samostatnost a relativní autonomii na svém okolí, živou bytost, již můžeme vidět, nebo se jí dotknout, a dokážeme ji (smyslově) odlišit od jejího okolí. V tomto smyslu budu za jedince pokládat člověka, psa, strom, nebo též plodnici houby. Jinými slovy, půjde mi o fenomenologický přístup v duchu Maurice Merleau-Pontyho, podle kterého každá věc v korelaci s naším tělem určuje cosi jako „optimální vnímání“ této věci, tj. perspektivu, z které našemu vnímání dává nejvíc ze sebe. (4.2.3) Ještě jinak řečeno, půjde mi především o ty živé tvory, se kterými se můžeme (skrze vnímání) setkávat v běžném životě (právě to je středobodem zájmu Davida Abrama).

Složitější je to však s pojmem *živý*. Vymezením, jež jsem načrtnul výše, sice odpadají problémy např. s viry, ale pořád přetrvávají problémy s vymezením toho, co to vlastně znamená *žít*. Jak ukázal Markoš (viz výše), není možné definovat život pomocí funkcí (neboť nejsme dobře schopni rozlišit sebe-replikující se stroj od skutečně živé bytosti). Nezbyvá mi nejspíš než spokojit se s běžnou intuicí. Domnívám se, že na úrovni jedinců, tak jak jsem je vymežil výše, by tato naše intuitivní představa nemusela vést k nedorozuměním. Je zřejmé, že za živé tvory nepovažujeme horniny, vzduch, vodu ani jakékoliv původně lidské výtvary.

Po tomto terminologickém úvodu se sice s nepřesně vymezenými pojmy, avšak alespoň oproštěn od některých nejasností, dostávám k samotnému předmětu této kapitoly.

## 2.2. Charles Darwin

Zásadní zlom, který ovlivnil vývoj novověké přírodovědy, přišel ve druhé půlce devatenáctého století, když Charles Darwin vydal dílo *O vzniku druhů přírodním výběrem*<sup>21</sup>, v němž zformuloval svou evoluční teorii. Myšlenka evoluce se objevila už dřív, třeba Jean-Baptiste Lamarck zformuloval svoji teorii již v roce 1809 (Ruse, 2011:

---

<sup>20</sup> Hezkým příkladem je Měchýřovka portugalská (*physalia physalis*), která navenek vypadá jako jeden organismus (viz Obr. 1 v obrazové příloze), ale ve skutečnosti se jedná o kolonii specializovaných organismů, které nejsou schopny samostatného přežití. Z hlediska smyslového vnímání, či toho, jak se „ukazuje“, můžeme však za jedince pokládat celou kolonii.

<sup>21</sup> Darwin, 2007. Orig. *On the origin of species by Means of Natural Selection, or, The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, vyšlo v r. 1859.



20; Komárek, 2008b: 148). Darwinův přínos byl však zejména v definici *přírodního výběru*<sup>22</sup> jako hlavního hnacího motoru evoluce.

### 2.2.1. Zápas jedinců o přežití

V Darwinově pojetí v přírodě dochází k doslovnému zápasu o přežití mezi organismy. Tento zápas má formu boje o zdroje (potravu, teritorium), o pohlavního partnera nebo přímo o přežití mezi predátorem a kořistí, a selektují se tak nejzdatnější, nejlíp adaptovaní jedinci, kteří se pak rozmnoží, předají tyto vlohy do další generace. Takto se během mnoha generací postupně upevní ty vlastnosti druhu, jež nejlíp odpovídají prostředí, ve kterém se tento druh vyvíjí – jinak řečeno, druh se adaptuje na své prostředí. (Ruse, 2011: 38–45) Zásadní charakteristikou této teorie, na které bude, jak ukážu později, dobře vidět rozdíl mezi původní Darwinovou teorií a současným evolucionismem, je, že *jednotkou selekce je jedinec*.

Jak ukazuje Stanislav Komárek, Darwinovy myšlenky jsou typickým dobovým sociomorfismem – Darwin promítl hlavní charakteristiky společnosti viktoriánské Anglie na přírodu: kompetice mezi jedinci jako „přirozená“ varianta soutěže firem, neviditelná ruka selekce jako předobraz (resp. projekce) neviditelné ruky trhu, atd. (Komárek, 2008b: 147–149) Podle Komárka je tato tendence v přírodních vědách (a předtím ve filosofii) přítomná téměř vždy, jelikož lidé mají tendenci více či méně nevědomě legitimizovat společenské uspořádání poukazem na jeho „přirozenost“ – ať už jsou oním vzorem bohové, kosmický řád nebo příroda. (Tamtéž: 131–137) „Obvinění“ ze sociomorfismu tedy nemá být důvodem pro zavržení teorie, jenom je důležité uvědomit si a reflektovat tento její charakter.

Přesto však, jak dále ukazuje Komárek, přišel Darwin se zásadní myšlenkou, která významně odporovala společenským normám a uznávaným představám o světě, když se odvážil tvrdit, že i my lidé jsme se vyvinuli tím samým procesem jako všechny ostatní druhy, že i my sdílíme s ostatními organismy společné předky. Darwin sice (už „politicky korektně“) uznává existenci přirozené hierarchie se zvířaty podřazenými divochům a divochy podřazenými civilizovanému člověku (a ostatními národy podřazenými Angličanům), přesto ale nedělá mezi člověkem a zvířaty žádný kvalitativní rozdíl. Znaky charakteristické pro člověka: řeč, schopnost vědomě se rozhodovat nebo cit pro morálku rozpoznává v určité jednodušší formě už u zvířat – rozdíl je teda spíš kvantitativní, v míře rozvinutí dané vlastnosti, než že by šlo o nějaké naprosto odlišné evoluční novinky. (Komárek, 2008b: 151–160)

---

<sup>22</sup> Někdy též *přirozený výběr* – z anglického „natural selection“.

### 2.2.2. Pohlavní výběr a estetické cítění

Kromě konceptu přirozeného výběru formuloval Darwin i myšlenku *pohlavního výběru* (tuto víc rozebral v knize *O původu člověka*<sup>23</sup>), kterou se, alespoň rámcově, snažil vysvětlit některé znaky živočichů, jako jsou barvy, kresby, některé „přebytečné“ části těla (parohy), apod., které nemají z hlediska boje o přežití žádný význam, nebo mohou být pro jedince dokonce nevýhodou. Podle této myšlenky organismy při výběru partnera uplatňují cosi jako *estetický vkus* – samičky preferují samečky s výraznějším zbarvením, delším ocasem, pronikavějším hlasem či větší hřívou. Tyto znaky se tedy v průběhu historie druhu rozvíjely a zvýrazňovaly díky selekci (zápasu) mezi potenciálními pohlavními partnery. (Komárek, 2008b: 164–166; Ruse, 2011: 42) Zajímavé na těchto myšlenkách je právě přiznání estetického vkusu i ostatním živočichům, jež je, jak si všímá Filip Jaroš, přiznáním niternosti<sup>24</sup> a svébytnosti živé bytosti. (Jaroš, 2010: 316–317)

V celé své práci i vědecké kariéře kladl Darwin důraz na důslednou empirii, jeho pozorovací schopnosti byly mezi ostatními vědci proslaveny (Komárek, 2008b: 143, 157). Jeho způsob práce bychom mohli nazvat přírodopisem v původním smyslu slova.<sup>25</sup> Tento přístup by se dal svým způsobem (s vědomím, že jde o mírný anachronismus) označit za fenomenologický.

### 2.2.3. Jevy a přirozenost

Jakkoliv však byly pro Darwina jevy v jeho práci důležité, byly možná spíš prostředkem poznání, než jeho předmětem. Jeho cílem bylo vysvětlit vznik a vývoj druhů a jejich současné podoby – jev tu tedy vystupuje v pozici něčeho, co je třeba vysvětlit, odhalit tajemství skrytá za ním. Není sice degradován na pouhý klam, jak tomu bylo u pozdně renesančních myslitelů, ani na pouhý epifenomén něčeho základnějšího, trvalejšího, jak tomu bude později u neodarwinistů, ale nezaujímá v životě organismu ani žádnou klíčovou pozici, jako třeba u Portmanna. Jev je vysvětlován buď jako adaptace na prostředí, nebo jako způsob, jak nalákat jedince opačného pohlaví, v každém případě však slouží především nějaké, v posledku přežívací nebo rozmnožovací funkci.

Anebo ne? Zdeněk Neubauer ve své interpretaci Rádlových *Dějin biologických teorií novověku* ukazuje, že Darwin naopak více než kdokoli před ním kladl důraz na specifičnost každého jednotlivého tvora, a na jeho tělesnost (a tedy na jevy). (Neubauer, 2010: 292–296) Dokonce natolik, že druhy nechápal jako nějak jasně

---

<sup>23</sup> Orig. *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, vyšlo v r. 1871. Česky vyšlo jako dvě samostatné publikace: *O původu člověka* (Darwin, 2006) a *O pohlavním výběru* (Darwin, 2005).

<sup>24</sup> Pojem „niternost organismu“ pochází od švýcarského biologa Adolfa Portmanna, kterému se budu věnovat v části 3.2.

<sup>25</sup> Přírodopis: popis přírody.

vymezené taxony, ale jako vzájemně do sebe plynule přecházející. (Tamtéž: 310) Neubauer dokonce zdůrazňuje, že právě tělesná podoba jednotlivce je „předmětem evolučních výkladů“ (tamtéž: 318) a že u Darwina hrá významnou roli smrt (která je u neodarwinistů marginalizována, jak ukáží záhy). (Tamtéž: 326)

Neubauer (resp. Rádl) tedy ukazuje, že Darwin ve svém díle pojímá jedince a jejich těla – tedy jevy – jako plnohodnotné a autonomní bytosti. Těžko říct, jestli je tento výklad příliš „zaujatý“, anebo naopak moje předchozí závěry jsou ovlivněny soudobou optikou. Každopádně však nelze říct, že by Darwin jednoznačně zavrhoval či degradoval jevy, spíš tomu bylo naopak. Nicméně prosazení evoluční teorie určitě posunulo pohled biologie ze synchronního více směrem k diachronnímu, což posléze vedlo ve 20. století až ke krajnímu důrazu na velké časové škály a na „to, co přetrvává“.

## 2.3. Neodarwinismus a sociobiologie

Neodarwinismus nebo též nová (či neodarwinistická) syntéza je souhrnné označení pro současnou podobu evoluční teorie v biologii, která byla vypracována v první polovině 20. století spojením (odtud „syntéza“) Darwinovy evoluční teorie s poznatky Mendelovské genetiky.

### 2.3.1. Genocentrismus

Asi nejvýznamnějším prvkem současné evoluční teorie, jež ji významně odlišuje od její darwinovské předchůdkyně, je zaměření na genetickou úroveň organismů a víra v (silnější nebo slabší) genový determinismus.

Důraz na geny je ve snaze o porozumění evoluci zdánlivě jasnou volbou. Všechny znaky typické pro jednotlivce – ať už se jedná o vzhled, stavbu těla nebo chování – totiž jeho smrtí zanikají. To, co přežívá a dostává se do další generace, nejsou v posledku vlastnosti, ale geny (resp. jejich alely<sup>26</sup>), jež tyto vlastnosti kódují. Gen, který Dawkins nazývá replikátorem<sup>27</sup>, definuje jako „[genetickou jednotku], která je dost malá, aby přežila v mnoha generacích a byla rozšířena v populaci v mnoha kopiích“, což je trochu vágní definice, vymyšlená vlastně jen proto, aby mu mohl gen sloužit jako základní jednotka přírodního výběru. (Dawkins, 1998: 38) Geny nejsou nedělitelné, ale bývají rozděleny jen zřídka, tudíž o nich může prohlásit, že jsou potenciálně

---

<sup>26</sup> Alela (někdy též *vloha*) je varianta jednoho genu. Třeba gen pro barvu očí má alely pro hnědou, modrou, nebo další barvy. Gen je jednotka dědičnosti, alely jsou jeho konkrétní podoby. (Zrzavý, a další, 2004: 18)

<sup>27</sup> Replikátor je jakákoliv entita, jež se dokáže sama replikovat. Replikace je procesem, který je náchylný na chyby – tak vznikají mutace (viz 2.3.2). Replikátory se též „množí“ různou rychlostí. Na jakýkoliv replikátor tedy může působit přirozený výběr. (Dawkins, 1998: 22–28) Dawkins používá tento obecný termín patrně pro to, aby ukázal, že nejen geny, ale také memy – jednotky kulturní informace – podléhají přirozenému výběru (viz níže: 2.3.3).

nesmrtelné<sup>28</sup> a přirozený výběr je soutěž mezi jednotlivými alelami genů o podíl v populaci organismů. (Zrzavý, a další, 2004: 18–20; Dawkins, 1998: 29–44) Jednotkou selekce budou tedy dále geny, nikoliv jednotlivci, jak tomu bylo u Darwina. Je však důležité poznamenat, že gen není cokoli hmotného, je to jenom *jednotka informace* (ačkoliv je *zapsán* ve formě části molekuly deoxyribonukleové kyseliny – DNA, není to tato molekula, nýbrž jen informace, co přežívá z generace na generaci). (Zrzavý, a další, 2004: 69).

Na organismální úrovni se, spíše než o jedincích a tělech, hovoří o *fenotypu*. Fenotyp je souborem všech vlastností organismu a je (do velké míry) určený *genotypem* – souborem všech genů organismu. (Zrzavý, a další, 2004: 68–71) Dawkins opakovaně mluví o tělech – o jednotlivých organismech, včetně člověka – jako o strojích na přežití genů (*survival machines*): „*my i všechny ostatní organismy jsme nástroji vytvořeny našimi geny.*“ (Dawkins, 1998: 14) Tělo je vlastně jen náhodně vzniklý shluk (kolonie) genů. (Tamtéž: 50; Neubauer, Fiala, 2011: 63) Geny se podle Dawkinse:

„[...] *hemží ve velkých koloniích, bezpečně usazeny v gigantických nemotorných robotech, odděleny od okolního světa, s nímž komunikují složitými nepřímými cestami a manipulují prostřednictvím dálkového ovládní. Jsou přítomny ve vás i ve mně, stvořily nás, tělo i mysl, a jejich zachování je konečným důvodem naší existence.*“ (Dawkins, 1998: 28)

Nejde však o jednoznačnou determinaci, genotyp spíše udává pole možností, ze kterých se pak některé realizují na úrovni fenotypu. To, které se realizují, je však ovlivněno dalšími faktory (epigenetickými jevy, prostředím, u člověka kulturou, apod.). Jak ale poznamenává Markoš, biologové stále (někdy nepřiznaně) doufají, že se nakonec podaří úplný genetický determinismus dokázat. (Markoš, 2003: 127–128)

Přesun pozornosti z jednotlivce na geny je doveden do krajnosti v Dawkinsově tezi o *rozšířeném fenotypu*<sup>29</sup>: genu je dokonce jedno, v jakém těle se nachází (on či jeho kopie) a pro svoje „sobecké“ zájmy dokáže významně „ovlivňovat“<sup>30</sup> blízké i vzdálené okolí těla, v němž sídlí. Tak bobří hráz je rozšířeným fenotypem bobra, nebo některé chování samečka může být vlastně projevem genů samičky. Pomocí rozšířeného fenotypu pak Dawkins vysvětluje konání jedinců, jež zdánlivě nijak nepodporuje (či přímo ohrožuje) přežití jeho genů. Altruismus je jenom iluzí, veškeré chování

---

<sup>28</sup> „*Geny jsou nesmrtelné, či spíše jsou definovány jako objekty, které mají velice blízko tomu, aby si charakteristiku nesmrtelnosti zasloužili.*“ (Dawkins, 1998: 40)

<sup>29</sup> Této teorii věnoval i samostatnou knihu *The Extended Phenotype* (1999).

<sup>30</sup> Uvádím tyto slova v uvozovkách, abych zdůraznil, že se jedná o silně metaforická vyjádření. Dawkins však sám hojně využívá podobných metafor (bez uvozovek) ve svých textech, což mu bývá vyčítáno. Více viz část 2.3.5.

organismů je z pohledu jejich genů sobecké, jelikož má za cíl jenom jejich přežití a replikaci. (Dawkins, 1998: 211–238)

### 2.3.2. Mutace, inovace a adaptace

Proč ale tedy organismy vypadají tak, jak vypadají? K čemu jim slouží tělo a jeho části? Většina jevových vlastností organismů je z pohledu neodarwinistů *adaptací*, tj. je určena k vykonávání nějakých funkcí důležitých pro přežití. (Ruse, 2011: 174) Jak však ukazují Zrzavý a další, organismy nejsou zdaleka dokonale adaptovány. Některé vlastnosti, které slouží nějakému účelu, mohly původně sloužit jako adaptace na něco jiného, nebo se vyvinuly působením pohlavního výběru, nebo třeba se jenom „svezly“ s jinými vlastnostmi, na které působila selekce. Vlastnosti se též mohou vyvíjet jen působením nějakých „mantinelů“ (*constraints*), které mohou být biologického i nebiologického původu. Některé mohou být třeba jen výsledkem působení fyzikálních sil (uspořádání semen slunečnice, nebo šupin šišek). (Zrzavý, a další, 2004: 183–224) Stručně shrnuto:

*„Organismy mají nějaké vlastnosti buď proto, že jsou pro ně výhodné, anebo proto, že z různých biologických i nebiologických důvodů nemohou mít jiné.“*  
(Tamtéž: 222)

Všechny vlastnosti však mají svůj původ. Vlohy (alely) se mohou měnit – mutovat, a tyto *mutace* následně mohou být fixovány, tj. rozšířeny v populaci pomocí selekce, ale i dalšími procesy – třeba genetickým driftem (Zrzavý, a další, 2004: 34–42). Samotné vlastnosti vznikají kombinací mnoha alel (a jejich rekombinací při pohlavním rozmnožování), buněčnými procesy a působením prostředí, ale jediným zdrojem něčeho *skutečně nového* v evoluci je mutace, tedy náhoda. (Tamtéž: 17, 31–32)

### 2.3.3. Sociobiologie

Nejen morfologie organismů je však vysvětlována z evoluční perspektivy zápasu genů o přežití. Také jejich chování bývá neodarwinisty vykládáno v mnoha případech jako adaptace. Studiu těchto souvislostí se věnuje sociobiologie, založená E. O. Wilsonem. Podle sociobiologů (ke kterým se řadí i Dawkins) je veškeré chování organismů více nebo méně ovlivňováno jejich genetickou výbavou a jeho ultimativním cílem (jehož si tyto organismy nejsou vědomy) je především předání genů do další generace. Organismy nemají žádnou svébytnost, žádnou spontaneitu, jsou to jenom naprogramované stroje.<sup>31</sup> (Dawkins, 1998: 50–67; Zrzavý, a další, 2004: 21–24) Zvláštní důraz je kladen na již zmíněné vysvětlování altruistického chování jako skrytě sobeckého z pohledu genů.

---

<sup>31</sup> Jak jsem zmínil výše při pokusu vymezit pojem *živý*, tento pohled vede k problému rozlišení mezi neživým strojem a živým organismem, jež je dle některých neodarwinistů také jen stroj.

S existencí a vlivem kultury se Dawkins v *Sobeckém genu* vyrovnává zavedením „logiky replikátorů“ také do této oblasti. Zavádí pojem *mem* jako jednotku kulturní informace. Jelikož evoluce je vývojem informace (gen je též jednotkou informace, jak jsem již zmínil), podléhají evolučním procesům mutace a selekce také memy. Kultura tedy prochází analogickým procesem evoluce jako těla organismů, a člověk je tedy nástrojem pro replikaci nejenom genů, ale také memů. (Dawkins, 1998: 172–182)

Logicky se vnučuje otázka svobodné vůle – je to tedy tak, že jsme jenom determinovanými stroji? Dawkins se v právě zmíněné kapitole *Sobeckého genu* s touto otázkou vyrovnává jednoduchým konstatováním, že člověk je jediným tvorem, který svobodnou vůli má, a to mu umožňuje se diktátu genů a memů vzepřít. (Tamtéž: 182) Nenabízí ale žádná další vysvětlení, proč právě člověk je takto výjimečný, ani blíže nerozebírá vztah genetické (a memetické) determinace a svobodné vůle, které si v jeho tvrzeních, značně odporují. (Viz také Jirovský, 2008: 256–258) Jiní autoři, mezi něž patří i Wilson a autor jedné z citovaných knih, Michael Ruse (2011: 208), zastávají ideu úplného determinismu i u lidského chování:

*„Věřím, že lidská mysl je zkonstruována způsobem, který ji uzavírá do tohoto základního omezení a nutí ji volit na základě čistě biochemického mechanismu.“* (Wilson in Markoš, 2003: 113)

Zde je důležité malé vyjasnění toho, na co se chci soustředit. Richard Dawkins v jednom ze svých článků (1986) přímo reaguje na výtky namířené proti (údajně domnělému) redukcionismu a genovému determinismu sociobiologie. Ukazuje, že kritici značně dezinterpretují její poznatky a způsob argumentace, a že ve skutečnosti jde jen o *neutrální* zkoumání „*biologických základů sociálního chování*“<sup>32</sup>, a tudíž že jde o obor, nikoli o *úhel pohledu*<sup>33</sup>, či názor. (Dawkins, 1986: 61–62) Domnívám se, že Dawkins si zde vlastně protirečí, neboť už samotné zvolení úrovně výkladu (biologické základy) je přece zaujetím jistého úhlu pohledu. Každá věda, a tedy i sociobiologie, nutně zaujímá jistý úhel pohledu a s tím přijímá nějaké základní předpoklady (například že nějaké chování potenciálně jde vysvětlit biologickými procesy na úrovni genů). Co se týče genového determinismu, Dawkins silně zdůrazňuje, že se nejedná o nutnou determinaci, ale že tato může být překonána jinými vlivy. Nakonec však pořád jde jen o nějakou (byť komplexní) determinaci, spontaneita a tvořivost zde vskutku nemají místo, jak jsem zmiňoval výše. (Tamtéž: 76–77) A toto jsou právě dvě důležité charakteristiky vzhledem k tématu moji práce: úhel pohledu sociobiologie, resp. neodarwinismu (neboť je to právě úhel pohledu, jež

---

<sup>32</sup> „*systematic study of the biological basis of all social behaviour*“ (Wilson in Dawkins, 1986: 61)

<sup>33</sup> „*point of view*“ (tamtéž)

určuje, co se nám dostane do pozornosti a co jí naopak uniká) a názor, že živé bytosti jsou jen (velmi komplexní) determinované stroje.

#### 2.3.4. Náš vztah k přírodě

K otázkám vztahu člověka k přírodě a toho, jak bychom se k ní měli chovat, se vyjadřuje E. O. Wilson ve své knize *Rozmanitost života*. Lidské zásahy do přírody odsuzuje a považuje za nebezpečné, narušující i samotný proces evoluce. (Wilson, 1995: 340–341) Dle něj musíme zlepšovat a rozšiřovat naše poznání biodiverzity, jelikož budeme lépe chránit to, čemu rozumíme, a poznáváním druhů se zvyšuje jejich hodnota. (Tamtéž: 328–329) Celkově je Wilsonovo nahlížení na přírodu a biodiverzitu značně utilitární – na více místech knihy píše o tom, že biodiverzita je „naše bohatství“, že se ji musíme naučit využívat, a opatrnost vyplývá spíš z našeho nedostatečného poznání. Jeho tvrzení by se dala interpretovat i tak, že ochrana a opatrnost je potřeba jen pokud (nebo spíš dokud) nevíme, k čemu nám může nějaký organismus sloužit, nebo už pro něj nějaké využití máme. A jestli ho už poznáme a „víme“, že pro něj užití není, můžeme ho bez výčitek vyhubit. (Viz kapitolu Nevyužitě bohatství [tamtéž: 292–318] a také s. 362.) Na dvou místech knihy se však vyjadřuje i proti utilitarismu:

*„Divoká příroda má svou vlastní hodnotu a nepotřebuje další ospravedlnění své existence.“* (Tamtéž: 313)

*„Je dost důvodů se domnívat, že ztráta rozmanitosti života ohrožuje nejen naše tělo, ale i duši.“* (Tamtéž: 362)

*„Cílem trvalé přírodní etiky nebude jen uchránit zdraví a svobodu našeho druhu, ale také zachovat pro všechny svět, ve kterém se zrodil lidský duch.“* (Tamtéž)

Mezi mnoha ostatními, výrazně utilitárními vyjádřeními, však první věta poněkud ztrácí na přesvědčivosti, a druhé dvě jsou zas značně vágní ve světle Wilsonova názoru na determinovanost lidské psychiky biologickými zákonitostmi (viz 2.3.3).

#### 2.3.5. Reflexe a kritika

##### *Neodarwinismus jako ideologie*

Jedna z významných výtek k současné evoluční biologii směřuje na její místy až ideologický a sebe-potvrzující charakter. Neodarwinismus sám sebe pasuje do pozice jakési „teorie všeho“ pro živý svět<sup>34</sup>. Zrzavý a další tvrdí, že o čemkoliv, čemu ještě

---

<sup>34</sup> „Teorie všeho“ je ve fyzice označení pro pomyslnou (ideální) jednotnou základní teorii, která by několika jednoduchými zákony (nebo dokonce jediným zákonem) dokázala popsat veškeré fyzikální jevy. (A tím teda, z pohledu fyzika, vysvětlila celý svět.) Ačkoliv to zní jako nedosažitelný ideál, fyzikové

v přírodě nerozumíme, „*darwinismus, schopný vysvětlit cokoli, nakonec nějaké vysvětlení poskytne.*“ (2004: 283) Tato neobyčejná explikační schopnost může však být zavádějící a „příliš laciná“ – „*užitečné* chování je geneticky podmíněno, *neúžitečné* má memetický podklad.“ (Jaroš, 2008: 268)

Argumentace biologů někdy zavání hrozbou *petitio principii*: Jelikož všechno živé vzniklo evolucí, musí pro každý jev existovat vysvětlení jeho vzniku a významu z hlediska vývoje příslušného druhu organismu. Když se nenajde vysvětlení adapcionistické, vysvětlí ho pohlavní výběr nebo nějaký jiný evoluční proces. A jelikož víme takto vysvětlit všechny jevy, znamená to, že teorie odpovídá skutečnosti nejvíc, jak jsme schopni posoudit. Spíš než o vědeckou teorii tak jde o jakési ateistické paranáboženství (Jaroš, 2008: 269), které má i své „kazatele“ (s Dawkinsem v čele). (Viz také Dolák, 2008: 223–224.) A skutečně, jak nezávisle na sobě ukazují Filip Jaroš i David Abram, má chápání organismu jako stroje k náboženství, obzvlášť ke kreacionismu, velmi blízko. (Jaroš, 2008: 270–275; Abram, 1991)

K širokému přijetí (a zároveň kontroverzi) neodarwinistických myšlenek i v nebiologických kruzích, ale dokonce i úplně mimo vědu, zřejmě výrazně přispělo hojně využívání metaforického jazyka, zejména v pracích Richarda Dawkinse. Právě metafory jako „*sobecký gen*“, „*slepý hodinář*“ nebo „*stroj ovládaný geny*“ umožnily jednak zpřístupnit vědecké teorie široké veřejnosti, zároveň ale byly často chápány doslovně, což vedlo k zmatení a vlastně i nepochopení. V rozsáhlém poznámkovém aparátu druhého vydání *Sobeckého genu* (1998) Dawkins popisuje, jak byly některé pasáže knihy dezinterpretovány, a snaží se tyto nesprávné výklady napravit. (viz např. s. 239–240, 242, 247, 248–249) Ale ačkoliv upozorňuje, že se jedná jenom o metafory, používá je tak často a tak samozřejmě, že ani pozorný a informovaný čtenář se místy neubrání tomu, že začne v těchto pojmech přemýšlet a přestane za nimi vidět to, čeho vlastně mají být obrazem. Navíc, použití těchto metafor je často zbytečné a vedou k nedorozuměním. (Jirovský, 2008: 254–255) Jak to výstižně popsal Ruse, „*metafory [...] si žijí svým vlastním životem.*“ (Ruse, 2011: 136)

### ***Zkoumání života?***

Jak jsem již zmínil, neodarwinistická syntéza je vlastně určitým pokusem o vysvětlení veškerého živého světa několika jednoduchými zákony v duchu fyzikálních teorií všeho. Moje přirovnání vskutku nebylo přehnané, neboť, jak trefně poznamenává Zdeněk Neubauer:

*„Dawkins nesporně dovedl tuto syntézu [descartovského mechanicismu a darwinistického evolucionismu] k dokonalosti a završil tak více než tři sta*

---

různých dob se o zformulování takovéto teorie pokoušeli, a stále se pokoušejí. Pro přehled současného stavu a pomyslných kandidátů na „teorii všeho“ viz třeba knihu Johna D. Barrowa *Nové teorie všeho* (2008).



*let trvající novověké úsilí zahrnout i život do jednotného mechanistického obrazu světa jeho odbiologizováním a odpsychologizováním.“ (Neubauer, Fiala, 2011: 26)*

Současná evoluční teorie se v tomto výrazně odklonila od původní Darwinovy teorie, neboť ten byl otevřený „*k možnosti existence jiných tvárných sil v živém světě.*“ (Jaroš, 2008: 265) Kromě toho popisuje jen ty aspekty organismů, které nutně potřebují k přežití, ale zdaleka nevyčerpávají fenomén života v celé jeho šíři. (Jaroš, 2010: 315)

Jinak řečeno, biologie má sice snahu vysvětlit veškerý život jednotně, z nějakého společného základu (logika replikátorů) a pomocí několika zákonitostí (přírodní výběr, pohlavní výběr, epigenetika, apod.), ale zároveň (resp. právě proto) při tomto vysvětlování život redukuje na imperativ přežití, resp. rozmnožení a ostatní aspekty života a živých organismů buď bagatelizuje, nebo prohlašuje za nezajímavé a ne(v)hodné pro studium. Právě vůči této redukci se vymezují některé alternativní biologické proudy, které stručně zmíním v následující kapitole.

### **2.3.6. Jevy z neodarwinistické perspektivy**

Abych se vrátil k ústřednímu tématu práce, pokusím se na základě toho, co jsem uvedl v předchozím textu, shrnout, jak neodarwinistická teorie přistupuje k smyslově vnímaným jevům – tj. k jednotlivým organismům, jejich vzhledu, chování a jiným projevům.

Jak píšou Zrzavý a další, jevy zajímají biology jen v kontextu evoluce, jinak pro ně nemají smysl. (2004: 26) Vzhled organismu nebo jeho chování jsou tedy podle nich zajímavé jen vzhledem k otázce, *jak vznikl*, nebo jakému účelu slouží, přesněji *jakou evoluční výhodu* představuje. Tyto otázky se řeší v posledku statisticky – jedinec je z pohledu evoluce zajímavý jen jako člen populace nějakého druhu. Pracuje se s druhy a klady<sup>35</sup>, populacemi a dlouhými časovými obdobími. Jedinci se při tomto (prostorovém i časovém) nadhledu ztrácejí podobně jako na satelitních snímcích.

Dalším momentem ztráty jevu je zmíněný genocentrismus: výhodnost nějaké vlastnosti organismu je výhodnost ne pro jedince, ale pro jeho geny. Zkoumání současné podoby, tj. současného fenotypu organismu, se (programově) redukuje na zkoumání jeho genotypu, případně otázky spojené se způsoby ovlivnění fenotypu genotypem. Jak poznamenává Ruse, pro vědce je pojmově jednodušší studovat geny než jedince, protože jedinci jsou jedineční a smrtelní, zatímco geny přetrvávají. (Ruse, 2011: 109) Když jsem statistický pohled na druhy přirovnal k satelitnímu snímkování, tento aspekt současné biologie by se dal přirovnat k pozorování pod mikroskopem.

---

<sup>35</sup> Klady jsou fylogenetické (vývojové) linie druhů. Viz Zrzavý, a další, 2004: 96–98.

Nepochybně v něm uvidíme zajímavé věci, ale organismus–jedinec se nám opět ztratil ze zorného pole.

Avšak jedinci se nejen ocitli pod (resp. nad) rozlišovací schopností vědců, ale ještě více se zamlžuje definice organismu. Organismus je dočasnou kolonií nebo koalicí genů, soubor nástrojů na udržování replikátorů v existenci. (Viz např. Zrzavý, a další, 2004: 88–89 nebo Dawkins in Neubauer, Fiala, 2011: 74–75.) Podobně se ztrácí ze zřetele (téměř by se chtělo se Zdeňkem Kratochvílem říct „zasouvá“<sup>36</sup>) tělo a tělesnost. Tělo je jen epifenomémem genetické informace rozmělněným v houštině fenotypických projevů sobeckých genů. Neodarwinismus je v zajetí esencialismu – pořád hledá podstatu, to základní, trvajících za tímto fyzickým světem pomíjivých (tedy iluzorních) skutečností. Leč ani v tom není úspěšný, jelikož, jak bezděčně přiznali i Zrzavý a další, nakonec se stejně zabývá hlavně umělými konstrukty (viz také definici genu v sekci 2.3.1):

*„[...] pouze alely představují jednotky, kterými se dokážeme rozumně zabývat. Není divu – reálné vlastnosti organismů vidíme a slyšíme, kdežto vlohy pro tyto vlastnosti jsme si museli vymyslet, museli jsme si je nějak formálně definovat. Proto se s vlohami, tedy s alelami, pracuje nesrovnatelně líp, než s tvary, barvami, či způsoby chování.“ (Zrzavý, a další, 2004: 21)*



Na předchozích stránkách jsem se pokoušel sledovat, jak se v hlavním proudu biologie projevuje *zavržení jevů* charakteristické pro celou novověkou vědu tak, jak jsem ho vylíčil v předchozí kapitole. Zkoumal jsem za tímto účelem ústřední paradigma – totiž darwinistickou evoluční teorii, a to jak v její původní, Darwinem postulované podobě, tak v současné neodarwinistické variaci. Není sporu, že se jedná o hlavní biologické paradigma současnosti, ale i předešlých přibližně 150 let.

Jak jsem ukázal, Charles Darwin ve své práci i teoriích kladl poměrně velký důraz na jevy, totiž na vzhled živých bytostí, jeho proměny i role v jejich životě. Kromě toho radikálně postavil člověka do kontextu přírodního světa, evolučně spřízněného s veškerým ostatním životem. Zároveň však uvedl do biologie *historický pohled*, čímž se pozornost začala zaměřovat stále více na minulost a vývoj druhů a na vysvětlování vlastností organismů jako *adaptací*. V 20. století pak došlo ke klíčovému zlomu sestupem na *explikační úroveň genů*, zkoumaných ve velkých časových škálách a na velkých populacích. Takový pohled je samozřejmě úplně legitimní, avšak jde o poměrně úzký a specifický úhel pohledu, ve kterém se ztrácí ze zřetele samotné živé

---

<sup>36</sup> Jako „*zasutí smyslu pro fysis*“ (1994: 9) charakterizuje Kratochvíl ve své *Filosofii živé přírody* ztrátu citlivosti a vnímavosti vůči přirozenosti věcí. Viz zejm. kap. 1 a 2. (Tamtéž, 1994: 9–39)

bytosti. Ty jsou jenom pozadím, kontextem, nebo někdy překážkou, podobně jako když musí rentgenové paprsky proniknout skrz kůži a tkáň, aby nám ukázaly „skutečnou“ příčinu nemoci. V tomto zaměření na „podstatu“, na skryté zákonitosti a genetické zápisy, se dají pozorovat stejné tendence, jaké provázejí celou novověkou přírodovědu od jejího vzniku, tak jak jsem je vylíčil v první kapitole. Neodarwinistické paradigma zůstává vposledku *mechanistické* (organismus jako stroj), redukuje na příliš *nízké úrovni výkladu* (genocentrismus) a *jevy jsou pro něj nezajímavé* (neboť pomíjivé). Co z charakteristik novověké vědy však není jednoznačně patrné, nebo spíš bylo zpochybněno, je představa lidské výlučnosti.

Tímto tedy mohu uzavřít první část své práce, kterou jsem se snažil vylíčit specifika novověké vědy a speciálně současné biologie ve vztahu ke smyslově vnímaným fenoménům. Toto zkoumání má v kontextu mé práce dvojí smysl: jednak může podpořit v úvodu zmíněné teze Tomáše Daňka o nevhodnosti přebírání představ o živém světě z biologie pro environmentalistické úvahy a argumentaci; a na druhé straně poslouží jako podklad pro srovnání vědeckého pohledu na živé bytosti s pohledem Davida Abrama, o který se pokusím v poslední části práce.

V následující části však nejdřív nastíním reakce na tuto *ztrátu jevů* obecně (fenomenologie, kap. 4) a v biologii konkrétně (Adolf Portmann, 3.2), resp. jiné možné přístupy k vědeckému zkoumání živého světa (biologický vitalismus, 3.1, a Portmannova biologie).



**Část druhá –  
Reakce v biologii a filosofii**



### 3. VYBRANÉ POKUSY O REHABILITACI JEVOVÉHO SVĚTA V BIOLOGII 20. STOLETÍ

*„Jsme především a základně živé bytosti – a biologické vědění musí být integrovatelné do této naší výchozí, přirozené zkušenosti (což se o poznacích z molekulární biologie, biochemie, genetiky, biofyziky či fyziologie pohříchu říci nedá!).“*

Zdeněk Neubauer<sup>37</sup>

Biologie, jakožto věda o živém, si klade za cíl poznávání živých organismů. V předchozí kapitole jsem popsal vědecké paradigma, o němž by se dalo říct, že v různých obdobách vládne biologické teorii a výzkumu současnosti, i jeho kořeny v Darwinově evoluční teorii. Již od počátků biologie jako samostatné vědecké disciplíny však existovaly i jiné přístupy k živému světu. Stanislav Komárek v knize *Obraz člověka a přírody v zrcadle biologie* (2008) nebo Anton Markoš v knize *Tajemství hladiny* (2000) podávají základní popis mnoha takovýchto proudů, jež neměly (nebo nemají) to štěstí, aby se dostaly na výsluní hlavního proudu, anebo byly „překonány“, či zastíněny úspěchy neodarwinismu. Markoš v předmluvě ke knize Zdeňka Neubauera a Jiřího Fialy *Střetnutí paradigmát* (2011: 9–17), která se podobně jako výše zmíněné knihy věnuje různým více-či-méně biologickým teoriím dneška, používá metafory řeky (biologického myšlení) a připodobňuje různé autory a jejich teorie k lidem, kteří se svou loďkou zabloudili někam do vedlejšího, nebo rovnou slepého ramene, anebo se nedostali ani tam a pozorují řeku jenom z rákosí u břehu. V této kapitole se tedy vydám na malou exkurzi po pobřeží této pomyslné řeky a pokusím se seznámit čtenáře s několika takovými „rákosníky“, jejichž přístup k poznávání živého světa se značně liší od dominantního paradigmatu právě tím, že si více všímá jevů a konkrétních bytostí a neredukuje život jen na souhrn mechanismů.

Výběr alternativních biologických přístupů jsem z praktických důvodů omezil jen na 20. století (ve kterém vznikl také neodarwinismus) a má být především ilustrací (tedy nikoli vyčerpávající rešerší). Jako reprezentanta biologického vitalismu jsem zvolil Hanse Driesche, jednoho z mála představitelů tohoto proudu na začátku 20. století. Jeho dílo shrnu pomocí kompilace z textů Emanuela Rádla (2006) a Antona Markoše (2003). Biologii Adolfa Portmanna jsem pak zvolil především proto, že, jak ukázu, je patrně nejvýraznějším přiznáním svébytnosti jevové stránky organismů v biologii vůbec. Dalším důvodem je fakt, že jeho přístup se dodnes v českém prostředí pěstuje, i když jen jako okrajový proud biologického myšlení. V této části

---

<sup>37</sup> Neubauer, Fiala, 2011: 217

tedy detailněji popíšu jeho myšlenky, především na základě primární literatury (Portmann, 1997a; 1997b; 2008a; 2008b), kterou doplním texty českého portmannovského biologa Stanislava Komárka (1997; 2008a).

### 3.1. Biologický vitalismus (Hans Driesch)

Vitalismus se v rámci biologického myšlení vyčlenil záhy po rozvoji mechanicismu, vůči němuž se vymezoval.<sup>38</sup> Jako hlavní rozdíl uvádí Rádl (2006: 204) pojetí příčin, resp. sil působících na živé tělo: zatímco mechanicismus uznává jen jedinou energii, která není nijak specifická pro jednotlivé tělo (případně několik druhů energie vzájemně na sebe převoditelných), podle vitalistů jsou síly, jež zakládají schopnost vývoje, tělu *inherentní* a *individuální*. Jak ukazuje Markoš (2000: 199), navzdory rozšířenému přesvědčení, že jde o nějaký až „mystický“ myšlenkový směr, byly snahy vitalistů zcela kompatibilní s novověkou přírodovědou, ale od mechanisticky zaměřených biologů se odlišoval přesvědčením, že k vysvětlení života nestačí fyzikální a chemické zákony. Princip, který hledali, však měl být měřitelný a matematicky vyjádřitelný.

Ve 20. století (na které se omezuje tento můj přehled) byl jedním z nejvýznamnějších představitelů vitalistické biologie Hans Driesch, jenž se zajímal především o embryologii a ontogenezi. Vymezoval se vůči darwinismu, protože odmítal historickou dimenzi evoluční teorie. Ta dle něho do vědy nepatří. (Rádl, 2006: 377 a 488, pozn. 144) Za pozornost stojí také rozdíl mezi Drieschovým přístupem a popisným přírodopisem: zatímco popisný přístup „*předvádí fakta v jejich názorném celku, považuje každý údaj za absolutní a jeho vztah k našemu rozumu za nahodilý,*“ Driesch „*důrazňuje nutnost veškerého dění a logiku za tím skrytou.*“ (Rádl, 2006: 385) Jde mu spíše o tuto logiku, důvody proč bytosti jsou takové, jaké jsou, než jen o statický popis. Nespokojuje se však s vysvětlením historickým (evolučním), ale pátrá po nějaké zákonitosti vlastní živým organismům. A tuto zákonitost nazve *entelechií*<sup>39</sup>, kterou Markoš popisuje jako „*druhově specifický způsob tělního utváření*“. (Markoš, 2003: 203)

*„Entelechie je vyjádřením zákonitosti, která je vlastní živému tělu [...], principem, který se při dělení těla také dělí, přesto zůstává ‚celý‘.“* (Tamtéž: 204)

*„[...] její působení se projevuje ve vývoji, v regulacích, ve vykonávání fyziologických a psychických funkcí. Projevuje se ve způsobu, jak je těchto výkonů dosaženo.“* (Rádl, 2006: 381)

---

<sup>38</sup> Jak ukazují Rádl (2006: 203) i Markoš (2003: 199), předešlé přístupy k živému světu byly vlastně také vitalistické, jelikož ještě neexistoval mechanicismus, ale je poněkud anachronické je takto označovat.

<sup>39</sup> Vycházející z, avšak odlišnou od Aristotelovy entelechie.



Driesch si tedy kladl otázku po příčinách povstávání tvaru organismu, konkrétně studoval zejména mechanismy regenerace zárodků při poškození a dospěl k přesvědčení, že v každé části těla, která je schopna regenerace, je uložena nějaká „představa celku“. Zavádí pojmy *determinační potenciál* – „budoucí osud“ příslušné části zárodku, a *celkový potenciál*, jež vyjadřuje všechny možnosti, kterými se vývoj této části zárodku může ubírat a které se mohou aktivovat ve výjimečných případech. (Markoš, 2003: 203)

V centru jeho zájmu je tvar – podoba organismu, a to z pohledu vývojového. Jeho otázka je otázka po *příčině*, a to příčině *individuální* každému jednotlivému živému tvorovi:

*„Driesch [...] pokládá za reálné jen jednotlivé bytosti. To, co je na nich obecné, tedy druhové, rodové a ještě vyšší vlastnosti, považuje právě jen za vlastnosti (nikoli za realizované ideje).“* (Rádl, 2006: 382)

Dalo by se tedy říct, že Driesch se snaží vrátit do hry individualitu, jednotlivce, a přitom zůstává „čistokrevným“ vědcem. Na druhou stranu, jak ukazují vydavatelé Rádlových *Dějin biologických teorií novověku* (2006: 489, pozn. 148 a 151), vitálním faktorem, o který Drieschovi jde:

*„je například zcela banální skutečnost, že existuje genetický kód, který se nedá odvodit z fyziky a chemie a je výsledkem historické kontingence.“* (Tamtéž)

Jeho myšlenky tedy nejsou zcela nekompatibilní ani se současnými poznatky v otázkách ontogeneze a fylogeneze.

Jiným vědcem, který se také zabýval vzhledem živých bytostí, ale poněkud jinak – z hlediska *významu* jejich podoby pro ně samotné a pro jejich okolí, byl švýcarský biolog Adolf Portmann.

### **3.2. Niternost jako zdroj smyslu organismu (biologie Adolfa Portmanna)**

Portmann vytvořil svébytnou koncepci biologie, jež se vymezovala vůči hlavnímu proudu. Jeho přístup však není v dějinách evropského myšlení o přírodě nějak zásadně nový nebo unikátní, ale navazuje na tradici německé biologické školy, jež má své kořeny v romantické přírodovědě a v díle Johana Wolfganga Goetheho. Portmann je pomyslným vrcholem, ale také posledním představitelem této biologické

školy, která zdůrazňovala autonomii organismu a zkoumání jeho proměn během života. (Komárek, 2008a: 84–85)<sup>40</sup>

### 3.2.1. Kritika biologického mainstreamu

Portmann tvrdí, že organismy mají i vlastnosti, které nesouvisí s přežitím, a na tyto se na živých bytostech zaměřuje, jelikož hlavní proud biologie je zanedbává. (Portmann, 2008a: 23) Jde výrazně proti tendenci celé novověké vědy považovat smysly za klamlivé a fyzický svět za iluzi, již je třeba prohlédnout pomocí přístrojů, měření a experimentů. Naproti tomu zdůrazňuje, že to co je konstitutivní pro povahu živé bytosti, jsou právě jevy, tedy to co můžeme vnímat, čím se organismy ukazují. Přebírá Goetheho metaforu divadla a říká, že může být sice zajímavé studovat jevištní techniku a zákulisí, ale to přece není to hlavní, co je smyslem divadelní hry – ten je možno nahlížet jenom z hlediště. (Komárek, 2008a: 90) Nesnaží se odhalovat obecné zákonitosti, spíš zkoumá odlišnosti organismů. (Portmann, 2008a: 18) Svým hlavním dílem *Nové cesty biologie*<sup>41</sup>, jakož i v eseji *Nové obzory biologie* se snaží načrtnout a položit základy pro to, co nazývá „*kvalitativním výzkumem živého*“. (Tamtéž: 14)

Portmann převládající přístup k biologickému zkoumání úplně nezavrhuje, ale snaží se o něco víc. Pokud jsem Darwinův způsob práce nazval přírodopisem v původním smyslu slova (viz 2.2.2), pak o Portmannově přístupu to platí dvojnásob. Jak sám říká, klade sobě i ostatním lidem své doby za úkol:

*„[...] upozorňovat na to, že v biologickém výzkumu jde i o něco jiného než o ovládnutí přírodních procesů a že mimo jiné usiluje také o získání celkového obrazu přírody a o lepší pochopení našeho postavení ve světě.“* (Portmann, 2008a: 25)

Jak už jsem naznačil, kritizuje zaměření biologie na molekulární úroveň a její opomíjení viditelné formy organismů (tamtéž: 41), ale i vnitřní, „psychické“ aspekty jejich života, které dle něho nejsou redukovatelné na fyzikálně-chemické procesy. (Portmann, 1997a: 90) Jedním z jeho ústředních tvrzení, které dokládá mnoha příklady, je, že četné vlastnosti organismů nejsou vysvětlitelné výlučně zákonitostmi evolučních procesů (přírodního a pohlavního výběru). Všimá si například, jak vypadají exponované části těl v kontrastu s těmi skrytými:

*„Morfologie jasně ukazuje, že bezprostředně se jevící orgány živočicha se řídí zcela jinými zákony souměrnosti, zbarvení a ornamentace než orgány*

---

<sup>40</sup> Stanislav Komárek také zdůvodňuje zánik této biologické školy jako vedlejší důsledek druhé světové války a asociování veškerého německého myšlení s Třetí říší. (Komárek, 2008b: 86, 193–195).

<sup>41</sup> Orig. *Neue Wege der Biologie*, vyšlo v r. 1960. Česky vyšlo na pokračování v dvou číslech (7 a 8) sborníku *Scientia & Philosophia* v roce 1997 (Portmann, 1997a; 1997b).

*sebezáchovy, ‚provozu‘ a ‚údržby‘ skryté pod povrchem.“ (Portmann, 2008b: 50)*

Kromě toho argumentuje, že i ty jevy, jež se posléze staly evolučně významnými (třeba jako předmět pohlavního výběru), musely existovat ještě předtím, než se staly předmětem selekce, a tudíž evoluční biologie neřeší vznik těchto jevů nebo jejich původní význam. (Portmann, 2008b: 49–51, 60)

### **3.2.2. Adresné a neadresné jevy, niternost organismu, subjektivita**

Portmann zavádí pojem *vlastní jev*, jimž popisuje všechny aspekty organismu, které jsou ve svých projevech nějak orientovány na nějaký „přijímající“ vnímající smysl. To mohou být třeba kresby na motýlích křídlech nebo zpěv ptáka. (Portmann, 1997a: 143–144) Ukazuje však, že vlastní jevy zahrnují nejen struktury a ornamenty povrchu těla, ale nezřídka se mezi ně řadí také vnitřek organismu – jak je tomu třeba u různých průsvitných ryb nebo medúz. Poukazuje na to, že právě na těchto organismech můžeme pozorovat, že všechny struktury, jež jsou nějak vystaveny pohledu, zachovávají přísnou symetrii, zatímco všechny asymetrické vnitřní orgány jsou vždy skryté v nějakém neprůhledném vaku. Podobně peří ptáka utváří vzor jen na viditelných částech. (Tamtéž: 137–141, viz též citaci výše).

Vlastní jevy pak dělí na adresné a neadresné. *Adresné jevy* jsou „určeny“ nějakému příjemci – mají nějaký vnější účel pro přežití nebo rozmnožení, například výstražná zbarvení (nebo naopak mimikry), nebo druhově specifické poznávací znamení. Naproti tomu *neadresnými jevy* nazývá Portmann ty, jež nemají takovýto konkrétní význam z hlediska evoluce a nejsou určeny nějakému konkrétnímu příjemci. (Portmann, 2008a: 23) Jak ale poznamenává, „*bez účelu‘ [...] neznamená totéž co ‚beze smyslu‘“* (tamtéž: 24) a právě neadresné jevy stojí v centru jeho pozornosti, jelikož „*jazykem smyslů vyjadřují zvláštnost a druhový charakter každé živé formy.“* (Portmann, 2008a: 23) Jejich smyslem je *sebe prezentace* organismu:

*„Selbst-darstellung, tj. prezentace vlastního ‚selbst‘, sebe sama. Tedy ‚selbst‘, ‚sebe-‘, nikoliv ‚já‘! V onom ‚selbst‘, které zde stojí oděno do hávu smyslovosti, lze nalézt celé tajemství nevědomého života, které i u nás lidí zcela mimo naše ‚já‘, naše vědomí, zapřičiňuje relativní jedinečnost a autonomii živého jednotlivce.“* (Portmann, 2008b: 64)

Toto „tajemství nevědomého života“, jež se projevuje mimo jiné existencí neadresných jevů, nazývá Portmann *niterností* organismu. Jde o všechny skryté, vnímání nepřístupné aspekty živého tvora – a to stejně tak fyziologické, genetické (tj. ty, jež zkoumá hlavní proud biologie), jakož i „*vnitřní život*“ organismu – způsob jeho „*vztahování se ke světu*“, prožívání světa. (Portmann, 1997a: 95–96, 100–101; Komárek, 2008a: 87). Nejedná se jen o vědomí, ale i (a především) o nevědomé pochody („*sebe-“*, nikoliv „*já*“).

Tímto Portmann otevřeně přiznává organismům subjektivitu a tedy svébytnost, čímž ale neříká, že by všechny organismy měly vědomí, mají – jeho slovy – „*vztah ke světu*“. (Portmann, 2008a: 15). Tímto pohledem na živé bytosti se snaží překonat klasickou (karteziánskou) dichotomii tělo – duše (tamtéž: 14), což je vlastně přesně opačný přístup, než zvolil neodarwinismus, který, věrný svým mechanistickým kořenům, se snaží vypudit ze živého světa právě tuto *niternost*, jenž se vzpírá uvěznění do matematického obrazu světa (viz 2.3.5).

### 3.2.3. Hierarchie organismů a postavení člověka v přírodě

Na základě zkoumání *niternosti* pak Portmann učinil pokus biologicky formalizovat intuitivně pociťovanou hierarchii organismů.<sup>42</sup> Zavádí pojem *ranku* živočichů, který má vyjadřovat bohatost jejich vztahování se ke světu, tj. komplexnost jejich „duševních“ pochodů. Sám však uznává, že takto nelze porovnávat jakékoliv živočichy, spíš jen příbuzné druhy (tj. savce mezi sebou, ale nikoliv savce třeba s hmyzem). Navrhuje i způsob kvantifikace ranku a to na základě tzv. *cefalizačního indexu*.<sup>43</sup> (Portmann, 1997a: 122–136; Komárek, 2008a: 88–100)

Člověka Portmann považuje za významně odlišného od zvířat, avšak neklade mezi nás a zvířata nějakou silnou dělicí čáru. My máme podle něho víc rozvinutý jak sociální aspekt života, tak potřebu individuálního vymezování se vůči společnosti. Mluví o „otevřenosti vloh pro chování“, která vede k tomu, že musíme své sociální vztahy, tradice a rituály v každé generaci znovu hledat a upevňovat. (Portmann, 2008b: 69–71) S tím souvisí i další lidská zvláštnost, kterou je to, co nazývá „historickou formou žití“, jež vede k tomu, že „*každý člověk, který vstupuje do naší společnosti, [má] zcela novou výchozí pozici.*“ (Tamtéž: 71)

Překonání rozdělení živé bytosti na tělo a duši jednotně vztahuje na všechny živočichy i člověka. Říká sice, že některé vlastnosti jsou typicky lidské (řeč, právě ona historicita, technika, atd.), ale je to jen jiná, bohatší forma, onoho vztahování se ke světu, jež překračuje oblast nevědomí a stává se vědomým. Do sebeprezentace člověka tak řadí nejen náš vzhled, hlas, či gesta, ale též techniku, jež využíváme. (Tamtéž: 72)

Za asi nejdůležitější specificky lidský znak považuje řeč, která se od vokálních projevů živočichů liší především svým symbolickým charakterem. Odlišuje tedy spontánní (biologicky dané) projevy (křik, gesta vyjadřující hněv) a ovládané – tedy právě řeč, jež je ovlivněná jednak biologicky (vlohy pro řeč), ale zároveň i silně kulturně-společensky. (Komárek, 2008a: 94). Dalším významným lidským znakem je

---

<sup>42</sup> Tady je spojitost s eugenickými myšlenkami a představou nadřazenosti člověka, či rovnou árijce, nabílední. Ale bylo by hrubě nespravedlivé Portmanna jakkoliv spojovat s německým nacismem, nebo Hitlerem (jinak než podle křestního jména).

<sup>43</sup> Jde o jisté vyjádření komplexnosti mozku, resp. nervové soustavy. Viz např. Komárek, 2008a: 89.

podle něho svoboda, resp. výrazně větší míra svobody než u jiných živočichů. Portmann vnímá „člověka jako bytost ‚otevřenou světu‘, zvíře jako vázané na své okružující světy, na svůj ‚Umwelt‘.“ (Tamtéž: 95) Avšak to neznamená, že by zvířata také nebyly do nějaké míry takto „otevřené“, ani že by člověk vůbec nebyl ovlivňován svým prostředím. (Portmann, 1997a: 95–97)

Biologie Adolfa Portmanna je ukázkovým příkladem estetického, ale zároveň velmi systematického a empirického přístupu ke zkoumání živých bytostí. Nejde o žádné „estetické básnění“, ale o přísnou a důslednou vědu, která však nerezignuje na kvalitativní rozměr organismů a na otázku po *smyslu*. V důrazu na estetiku a výborných pozorovacích schopnostech bychom ho mohli přirovnat k Darwinovi, ale ten se, jak se domnívám, nevěnoval otázkám niternosti. Portmann se snaží hájit „fenomenologickou“ metodu ve vědě a zároveň se nezdráhá klást otázky ohledně složitých a velmi těžko uchopitelných aspektů organismů (*niternost*) a pokouší se na ně i odpovědět (*sebeprezentace*).

Co ještě vzhledem k tématu mé práce stojí za pozornost, kromě zřejmého zaměření na jevy, a v čem je velmi patrný odklon Portmannova myšlení od hlavní tradice novověké vědy, je způsob, jak dává do souvislosti „vnějšek“ a „vnitřek“ – zjevné a skryté. Zatímco hlavní proud novověké přírodovědy, resp. biologie (jak jsem se snažil doložit předchozími kapitolami) vidí zásadní rozdíl mezi jevy (jež nás zavádějí nebo rovnou klamou) a „vnitřní podstatou“ těchto jevů, jež je ztotožňována s podstatou živých bytostí jako celku (organismus je jen nádoba na geny, viz předchozí kapitolu), u Portmanna se tyto dvě dimenze organismu snoubí do jednoho svébytného celku (nejadekvátnějším vyjádřením *niternosti* je vnější vzhled, nikoliv třeba genotyp).<sup>44</sup> Myslím, že v tomto je jeho přístup velmi vzácný, a když jsem ho nazval fenomenologickým, chtěl jsem tím poukázat na určitou podobnost s myšlením francouzského fenomenologa Maurice Merleau-Pontyho (kterému se budu věnovat v následující kapitole), a to jednak v důrazu na smyslové vnímání, ale i v propojování vnějších a vnitřních dimenzí živého.<sup>45</sup>



V této kapitole jsem se snažil ilustrovat snahy biologů 20. století, jež jsou nějak relevantní k problematice *zavržení jevů* v hlavním proudu biologie, potažmo ve vědě obecně. Zatímco Hans Driesch ještě nezažil vzestup neodarwinismu, Adolf Portmann si již byl vědom zvýšeného důrazu na geny a obecně na buněčnou a molekulární

---

<sup>44</sup> Srov. Komárek, 1997: 21–24

<sup>45</sup> Merleau-Ponty pravděpodobně znal a četl dílo Adolfa Portmanna. (Osobní sdělení, Jan Halák, 26.3.2014)

úroveň, jež tento vzestup provázel.<sup>46</sup> Driesch se vymezoval vůči Darwinovi a darwinismu obecně, ale toto vymezení nebylo, jak se domnívám, motivováno obavou ze ztráty jevů jako takových z biologie (ukázal jsem ostatně, že u Darwina samotného hrály jevy zásadní roli, viz 2.2.3), ale spíš autenticity a individuality jednotlivých živých bytostí v důsledku mechanistických výkladů.<sup>47</sup> Portmann se vymezoval už vůči jednoznačnému odklonu od studia jevové stránky života.<sup>48</sup> Oba přístupy jsou však cenným příkladem toho, že jevy, jednotlivci, individualita a svébytnost živých bytostí jsou pro zkoumání živého světa důležité, a že ani „přísná věda“ nemusí rezignovat na snahy o jejich uchopení a zkoumání, ale naopak, že tyto otázky k plnohodnotnému zkoumání života neodmyslitelně patří.

---

<sup>46</sup> Viz např. celou první kapitolu Portmannových *Nových cest biologie* (1997a: 61–73).

<sup>47</sup> Určitě by v tomto ohledu stálo za pozornost detailněji prozkoumat vývoj darwinismu od Darwina po 20. století. To už, žel, není v možnostech mé práce. Dobrým výchozím zdrojem pro toto zkoumání by byly citované Rádlovy *Dějiny biologických teorií novověku* (2006), v nichž je darwinismu a jeho vývoji (pochopitelně) věnována většina prostoru.

<sup>48</sup> Je však nutno poznamenat, že přístupy zaměřené na makromolekulární a genetickou stránku organismů nijak neodsuzoval. Přistupuje k nim s respektem a nesnaží se je svým přístupem nahradit, jenom doplnit. Viz např. již citovanou první kapitolu *Nových cest biologie* (1997a: 61–73), a hlavně Portmannovu předmluvu k této knize (1997a: 59–60) nebo též článek *Nové obzory biologie* (Portmann, 2008a: 13–25).

## 4. FENOMENOLOGICKÁ REAKCE

*„Stromy mluví řečí stromů | Tak jako děti mají svůj jazyk  
Když dítě | z ženy a muže | hovoří ke stromu | strom odpovídá | a dítě to slyší  
Později | dítě mluví o pěstování stromů | se svými učiteli a svými rodiči  
Už neslyší hlas stromů | už neslyší | jejich píseň ve větru“*

Jacques Prévert<sup>49</sup>

Filosofie si toho, co jsem nazval *ztrátou jevu* ve vědě, výrazněji všimla na začátku dvacátého století a právě na hledání cesty z této situace postavila svůj program významná filosofická škola, která si jevy vetkla přímo do svého názvu. Její směřování udal Edmund Husserl postulováním tvrzení o „krizi vědy“. V této kapitole se pokusím stručně shrnout jeho základní myšlenky a pak zejména filosofii Maurice Merleau-Pontyho (z kterého ve své práci vychází David Abram).<sup>50</sup>

Vzhledem k enormní šíři této filosofické tradice (která je, zejména ve Francii a v odvozené podobě ekofenomenologie také v USA, živá dodnes) však vyberu jen myšlenky nejvíc relevantní k tématu práce (a zejména k dílu Davida Abrama). Dílo Edmunda Husserla poslouží spíš jako historické pozadí a pro vymezení rámce fenomenologické filosofie a jejích základních pojmů. Shrnu ho tedy ze sekundárních zdrojů (Petříček, 1997; Čapek, 2013). Myšlenkám Maurice Merleau-Pontyho pak budu věnovat více prostoru, jelikož David Abram na ně v mnohém přímo navazuje a čerpá z nich. Budu čerpat z primárních i sekundárních zdrojů, přičemž základní rámec mi poskytne kniha Jakuba Čapka *Myslet podle vnímání* (2013).

### 4.1. Krize věd a přirozený svět (Edmund Husserl)

Husserl silně kritizuje podobu novověké přírodovědy, ve které rozeznává ty charakteristiky, jež jsem načrtnul v kapitole 1. Jako klíčový historický moment vidí právě aplikování geometrických idealizací na přírodu jako celek a její následnou matematizaci. Vzniká tak koncept exaktní reality, která se stane jediným předmětem této vědy. Husserl však upozorňuje, že tento koncept je právě jen konstrukce. Věda se začíná vzdalovat každodenní realitě a zkoumá jen tuto svoji konstrukci. (Petříček, 1997: 52–54) A co je nejpodstatnější, *„takto formalizovaná příroda je pro novověk [...] přírodou ve vlastním smyslu slova: je to pravý svět, realita sama.“* (tamtéž: 54) Náš

---

<sup>49</sup> Prévert, Jacques. *Stromy*. (Prévert, 1986: 205)

<sup>50</sup> Jsem si vědom, že to je úkol téměř nespílitelný, poněvadž studium a důkladné pochopení těchto filosofů je záležitostí spíš na měsíce a roky a jejich interpretacemi byly popsány tisíce stran (ostatně, stejně jak u jakýchkoliv jiných významných filosofů historie). Budu se tedy pravděpodobně dopouštět notných zjednodušení.

každodenní, *přirozený svět*<sup>51</sup> se pak jeví jako nedokonalý, nebo odvozený, jelikož není exaktní. Mezi těmito dvěma světy „*neexistuje žádný plynulý přechod a [...] následkem toho žijeme jakoby ve dvojitě světe.*“ (tamtéž: 52)

Z této podivné schizofrenní situace vyvěrá problém poznání: jak se já jakožto subjekt, moje vědomí, dostane k předmětům v objektivním světě? Předpoklad vědy, že „*nežijeme původně u věcí, nýbrž k věcem teprve musíme obtížně hledat přístup*“, však Husserl vyvrátí, když ukáže, že původně už jsme „u věcí“. (Tamtéž: 54–55) Stručně shrnu hlavní myšlenky, které k tomu vedly.

#### 4.1.1. Fenomenologická redukce (*epoché*)

Husserl praví, že se musíme vrátit před všechny vědecké a jiné teoretické konstrukce, zpátky k tomu základu, na kterém spočívají. Hlavním nástrojem fenomenologie je to, co Husserl nazve termínem *epoché*, neboli „uzávorkování“ – totiž suspendování tzv. „generální teze světa“, tedy předpokladu, že svět je vždy již zde, že existuje. Právě tento předpoklad stojí podle Husserla v základu objektivního přístupu novověké vědy. Když ho však uzavřeme, svět nezmizne, ale stane se pro nás fenoménem, zůstanou nám tedy naše prožitky ve vědomí. I psychologické vědomí je však podle Husserla součástí světa a tedy musí být taktéž uzavřeno. Avšak stále zůstává to, čemu se ukazuje (a čemu se ukazuje i celý ostatní svět) – a to Husserl nazve *fenomenologickým* nebo též *transcendentálním vědomím*. Toto vědomí je předně charakterizováno *intencionalitou* – vztažeností k něčemu, neboť je vždy vědomím něčeho. (Petříček, 1997: 25–29) Z toho tedy, podle Husserla, vyplývá, že otázka, jak dospěje vědomí k předmětu, je lichá, protože „*vědomí jako vědomí je vždy už u světa*“ (tamtéž: 29). Vědomí a svět jsou podle něho korelativní.

Husserl však činí zásadní ontologický rozdíl mezi vědomím a věcí, tedy vědomím a realitou. Prožitek ve vědomí je dán úplně, je vědomí *immanentní*, na rozdíl od věci, jež se dává jen v nástinech a je tedy vůči vědomí *transcendentní*. (Čapek, 2013: 139–140) Z toho ale plyne zásadní problém, jenž později bude překonávat i Merleau-Ponty, a totiž:

„*Odkud víme, že se naše vjemy věcí vztahují na věci samé, a že nás reflexe na vjemy pojaté jako prožitky neuzavírá do našeho vlastního vědomí, místo aby nám ukazovala nedílné sepětí našeho vnímání se světem?*“ (Tamtéž: 140)

Husserlovi se tedy nakonec nepodařilo zmíněný problém toho, jak se dostaneme ke světu a k věcem, uspokojivě vyřešit, a na to budou reagovat mnozí jeho následovníci.

---

<sup>51</sup> *Lebenswelt* – doslova „žitý svět“.



#### 4.1.2. Husserlova analýza vnímání

Pro lepší pochopení Husserlových myšlenek popíšu jeho analýzu vnímání, jež bude užitečná i v dalších částech mé práce. Důležitým posunem v chápání jevu je, že ve fenomenologii není tento pojmán jako reprezentace věci, ale „*jako způsob, jak je věc sama přítomná ve vnímání*“. (Čapek, 2012: 53) A třebaže je Husserlova analýza vnímání vlastně analýzou vědomí vnímání, je to vědomí věci samotné, nikoliv vědomí jejího obrazu. (Tamtéž: 64–65) Jak se nám tedy věc dává ve vnímání?

Podle Husserla se věc vždy ukazuje našemu vědomí postupně, v aspektech, které jsou potenciálně nevyčerpatelné. Vnímání je tedy z principu nekonečný proces. (Petříček, 1997: 63) Tyto aspekty nazývá *nástiny*, ty však nejsou jejími obrazy, jak už jsem zmínil.

*„Vztah mezi jednotlivým odstíněním a vnímanou věcí tedy není vztahem obrazu (znaku) a originálu, nýbrž vztahem mezi jedním z mnoha způsobů, jak může být originál přítomen, a jeho jednotou, která se ukazuje postupně, ovšem neukazuje se, ba dokonce ani není nikde jinde než v této mnohosti nástinů.“* (Čapek, 2012: 66)

Kromě toho je každá věc ještě zasazená do nějakého kontextu, do souvislostí, ze kterých té věci rozumíme. Každý vjem věci tedy odkazuje k dalším možným vjemům – to Husserl nazve jeho *horizontem* (resp. horizontem té věci). (Petříček, 1997: 56)

Jelikož věci jsou takto „neukončené“ a svým způsobem nejasné, můžeme se při vnímání zmýlit, avšak „*takový omyl je možný jen v rámci určitého schématu [...] každý rozpor je rozpor na půdě hlubší jistoty*.“ (Tamtéž: 57) To je zásadní argument proti možnému nařčení ze subjektivního relativismu. Touto „*půdou hlubší jistoty*“ je pro Husserla svět jako celek. Všechny věci vnímáme z pozice svého těla a vzhledem k němu se nám strukturuje pole vnímání. (Tamtéž) Charakteristikou světa je pak především

*„tato zvláštní otevřenost do všech stran, perspektiva uplývajícího či rozestírajícího se ‚a tak dál‘. [...] svět je právě tato souvislost, horizont všech poukazů, anebo horizont všech horizontů.“* (Tamtéž: 58–59)

Tady už je vidět, že *přirozený svět* nemůže být objektivně daný, a tudíž ho nemůžeme objevovat tak, jak to činí novověká věda. Husserl to shrne tvrzením, že „*bytí nemůžeme oddělit od zjevování*“. (Čapek, 2012: 67)

Za zmínku, vzhledem k dalším tématům mé práce, stojí také Husserlova pozdní koncepce těla. Všimá si, že zatímco věci mohou být jenom vnímané, tělo může být vnímající i vnímané zároveň a tím se zásadně odlišuje od ostatních věcí. Demonstruje to na příkladu hmatu, u kterého se dá mluvit o *dvojitém počítku* (když se

dotknu jednou rukou druhé, tak jsou obě zároveň dotýkající se i dotýkané), a také ukazuje, že to platí jenom pro hmat. Tělo se tudíž ustavuje pomocí hmatu. Mluví o „*korelativní konstituci těla a věci*“ – konstituují se zároveň. (Čapek, 2012: 112) Avšak tím, kdo vnímá, není tělo, ale „já“, „*jakožto ten, kdo má tělo.*“ (Tamtéž: 116) V tom se později Merleau-Ponty od Husserla zásadně odchýlí.

K čemu tedy Husserl dospěl? Jak je podle něho potřeba překonat zmíněnou krizi vědy? Právě fenomenologickou metodou: je třeba odvrhnout všechny teoretické konstrukce a pohlížet na svět přímo. Jedině tak se nám jasně zpřístupní *přirozený svět*, který se nám ztratil ze zřetele. (Petříček, 1997: 63)

## 4.2. Primát vnímání (Maurice Merleau-Ponty)

Francouzský filosof Maurice Merleau-Ponty se v celém svém díle věnuje přednostně analýze vnímání, aby pak pomocí této analýzy zkoumal další témata, jako jsou vědomí, věci, řeč nebo čas. Popíšu tedy postupně všechna tato témata a budu se zaměřovat především na ty myšlenky, jež jsou nejvíc relevantní vzhledem k dalšímu obsahu práce (tedy zejména k výkladu myšlení Davida Abrama).

### 4.2.1. Vnímání jako živá komunikace

Vnímání, dle Merleau-Pontyho, především není recipování nějakých samostatných, elementárních počitků (barvy, zvuku, tvaru, apod.), ale zaměřuje se na vztahy, je to vždy již „*uchopování struktury (vztahů) figura – pozadí.*“ (Čapek, 2012: 76; viz též Merleau-Ponty, 2011: 40) Kromě toho, vnímání se nedá zužovat jenom na poznávání a na receptivitu (tj. není pasivní), ale je to vždy nějaká forma komunikace, „*živoucí styk*“ (tedy aktivita), jež umožňuje vnímajícímu orientovat se v prostředí. (Čapek, 2012: 80)

*„Vnímané a vnímání se k sobě mají jako návrh a odpověď. Lidská existence reaguje, odpovídá na to, co se jí ve vnímání odhaluje – a vnímání je paradoxně již odpovídáním.“* (Čapek, 2012: 152)

Má tedy dějový charakter, spíše než že by bylo jenom sumou diskrétních počitků. Místo pojmu počitek tedy Merleau-Ponty používá pojem *pociťování*.<sup>52</sup> Další významnou charakteristikou vnímání je, že je vždy primárně *synestetické*: pociťování je jednotná zkušenost, kterou až sekundárně členíme do jednotlivých smyslů (Merleau-Ponty, 2013: 281–286); a tělesné: subjektem vnímání je tělo (to rozvedu níže: 4.2.2) – vnímané kvality se podle něho nedají oddělit od reakcí těla, jež vyvolávají, mají tudíž jakýsi *hybný* charakter. A naopak vnímání je možné jen díky tomu, že tělo se může hýbat (pohyb ruky nebo zraku). (Čapek, 2012: 79–81; Merleau-Ponty, 2008: 25–27)

---

<sup>52</sup> *le sentir*

Výše zmíněný problém související s Husserlovým rozlišováním mezi způsoby bytí vědomí a věci (viz 4.1.1) Merleau-Ponty překonává tím, že intencionalitu nepřipisuje vědomí, nýbrž tělu. (Čapek, 2012: 143) Skrze kritiku Descartova oddělení aktu vědomí od jeho předmětu odmítá myšlenku imanence: za prvé argumentuje, že vnímání se nedá redukovat na myšlenku, že vnímám: „není možné od vnímání oddělit vědomí, které má, či spíše jímž jest, totiž vědomí, že dosahuje na věc samu.“ (Merleau-Ponty in Čapek, 2012: 150) Druhým argumentem proti možnosti oddělení vnímání od jeho předmětu je právě výše zmíněný synestetický a hybný charakter vnímání – není možné oddělit odpověď od návrhu. S tím souvisí také to, co Merleau-Ponty nazývá *prootní*, či *perceptivní vírou*:

*„Plný smysl slova ‚vidět‘ a ‚vnímat‘ tedy zahrnuje nejen jistotu o viděné či vnímané věci, ale též porozumění tomu, že tato jistota má charakter spoléhání, a nikoli definitivní jistoty.“* (Čapek, 2012: 151)

Vnímající a vnímané se tedy určují vzájemně (jsou korelativní), jejich jednota je vzájemně utvářená; jak věci, tak sebe sama poznáváme jen postupně. Jak však ukazuje Čapek, Merleau-Ponty tvrdí, že ačkoli o věcech ani o vědomí nemůžeme mít absolutní jistotu (nýbrž jen *perceptivní víru*), existuje něco jako absolutní jistota o světě jako takém, a to ho, podle Čapka, opravňuje vyvodit důsledek nejen epistemologické, ale také ontologické povahy: „[...] tyto nedokonale vnímané jednoty samy jsou nezaвершенé a otevřené.“ (Čapek, 2012: 166)

#### 4.2.2. Tělo jako žitá dualita

Merleau-Ponty detailně analyzuje otázku „kdo vnímá?“, a tedy jaký je vztah subjektu, „já“, k tělu, kterým (resp. které) vnímá, a s tím zároveň i otázku vztahu mezi vnímajícím tělem a vnímanými věcmi. Toto promyšlení má dvě fáze. V první – nazvěme ji „ranou“ (z období *Fenomenologie vnímání* [2013]) – promýšlí tělo jako *žitou dualitu*<sup>53</sup>, ve druhé, „pozdní“ (z období *Viditelného a neviditelného* [2004]) hledá pro tělo i věci novou, společnou ontologickou kategorii, jež nazve *tělesností*<sup>54</sup> (viz níže).

Merleau-Ponty vymezuje tělo vůči dvěma protikladným způsobům určení: tělo není ani vědomí, ani předmět. Tělo nemůže být předmět (chápaný v karteziánském smyslu), protože, za prvé, části těla nejsou prostorově umístěné jedny vedle druhých, ale jsou v sobě nějak vzájemně zahrnuty:

*„Své tělo držím v jednom nedílném vlastnictví a znám polohu každé ze svých končetin na základě tělesného schématu, do něhož jsou všechny zahrnuty.“*  
(Merleau-Ponty, 2013: 134)

---

<sup>53</sup> „žitá dualita“ je pravděpodobně Čapkův termín, viz Čapek, 2012: 106.

<sup>54</sup> *la chair*

Toto tělesné schéma je podle něho dynamické – tělo se nám jeví „jako postoj vzhledem k určité aktuální, či možné úloze“ (tamtéž: 136), jeho prostorovost je tedy *situační*. (Čapek, 2012: 97; Merleau-Ponty, 2011: 41) Za druhé, mezi vnímajícím tělem a tím, co vnímá, nejsou jenom mechanické vztahy, protože vnímající tělo se aktivně podílí na strukturování toho, co vnímá – tělesný prostor je vždy určen mým tělesným „zde“. (Merleau-Ponty, 2013: 136–138) Tělo udává prostoru, v němž je zasazeno, orientaci, a strukturuje ho vzhledem k této svojí perspektivě, můžeme tedy říct, že mu nějakým způsobem rozumí. (Čapek, 2012: 99–100)

Na druhé straně, tělo nemůže být jenom vědomím těla. Merleau-Ponty říká, že zkušenost vlastního těla není explicitní, neuvědomujeme si ho přímo, ale spíš máme o něm jenom nějaké povědomí, které nazývá *před-objektivním pohledem*, nebo též *bytí ke světu*<sup>55</sup>, jehož jinou modalitou je také vnímání. (Tamtéž: 92–93) Na to navazuje jeho rozlišení *habituálního a aktuálního těla*. Aktuální tělo je tělem na úrovni osobní zkušenosti („já mám tělo“, viz níže), zatímco habituální tělo je názvem pro ne-osobní vrstvu reflexů a návyků, které mohou být obecné (tudíž ne individuálně rozlišené). Zjednodušeně by se snad dalo říct, že aktuální tělo se vztahuje k okolí vědomými akty, habituální nevědomými – právě ono je nositelem onoho před-objektivního pohledu. (Tamtéž: 93–94)

„[...] *‘před-objektivní’ pohled není aktem poznání, v němž se určitý subjekt zaměřuje na poznávaný předmět, nýbrž je ‘první otevřeností vůči věcem’.*“  
(Tamtéž: 96)

Toto rozlišení se projevuje i na způsobu, jakým se vztahujeme k vlastnímu tělu na úrovni řeči. Čapek uvádí rozdíl mezi identifikujícím („jsem tělem“) a posesivním („mám tělo“) mluvením o těle. (Tamtéž: 103–104) Vlastní tělo je tedy podle Merleau-Pontyho právě *žitou dualitou* bytí tělem a disponování tělem. Odpověď na otázku „kdo vnímá?“ by tedy byla: na úrovni habituálního těla vnímá tělo, na úrovni aktuálního vnímám „já“. (Tamtéž: 106–107) Čapek ukazuje, že tedy „tělesné já“ jakožto subjekt vnímání je sice *žitou dualitou*, ale tato dualita neznamena, že by se jednalo o dvě ontologicky odlišná jsoucna (tělo a netělesný subjekt). (Tamtéž: 134) Subjekt je nutně vtělený. Dualitu těla a subjektu Merleau-Ponty později překročil svojí koncepcí *tělesnosti* (viz dále).

#### 4.2.3. Věc jako (nejen) korelát těla

Jak jsem již zmínil výše, stejně jako tělo není jenom rozlehlý předmět, nejsou jimi, dle Merleau-Pontyho, ani věci. Jeho charakteristiky těla i věcí jsou, jak už je asi patrné z toho, co jsem vyložil, plné určitých napětí, spojení protichůdných či

---

<sup>55</sup> *être au monde*

nesoučasných vlastností. Podobně se vyjadřuje i o věci, když říká, že je zároveň *absolutní plností i otevřenou totalitou*. (Tamtéž: 198) Co tím myslí?

Zde nalezneme další paradoxní formulaci: *„věc je absolutní plností, kterou před sebe rozvrhuje má existence.“* (Merleau-Ponty in Čapek, 2012: 193) Absolutní plnost je pozitivní variantou Husserlova tvrzení, že se věc nevyčerpává ve svých nástinech (viz 4.1.2). Je nejen nevyčerpatelná, ale zahrnuje bohatství mezi-smyslových kvalit (což souvisí s tím, že nevnímáme jednotlivými smysly odděleně, viz 4.2.1). Podle Čapka to též znamená, že pro Merleau-Pontyho není věc jakýmsi nedosažitelným pólem, ideálem, ke kterému naše vnímání směřuje, ale nemůže ho dosáhnout, ale naopak, že je vždy přítomna cele, avšak ve vnímání se nevyčerpává. (Čapek, 2012: 193–194) Věc je také jedinečná, ale nikoliv tím, že je to ta konkrétní věc v tom místě a čase, ale jaksi kvalitativně.

*„u věci [...] je existence a smysl totéž, zatímco u obrazu si umíme představit jeho smysl (podobu) dříve, než existuje. [...] jedinečné je to, co nelze předjímat, dokud se s tím smyslově nesetkáme.“* (Tamtéž: 195)

To vše souvisí s korelací věci a těla, tělo svými schopnostmi vnímat a svým porozuměním prostředí (viz 4.2.2) dává věcem možnost se nějak jevit. Například existuje tzv. *optimální vnímání věci*, tj. jakýsi optimální postoj těla k věci (vzdálenost pro vidění, nebo způsob pohybu pro hmat), v kterém se tato věc nejvíc dává naší zkušenosti, ale tento není daný ani věcí samotnou, ani tělem, nýbrž jejich součinností, koexistencí. (Tamtéž: 190–192)

Otevřenou totalitou pak označuje fakt, že věc není omezena jen na korelaci s tělem, nýbrž je vůči němu a vůči vnímání transcendentní. Jestli jsem výše řekl, že tělo umožňuje věci jevit se určitým způsobem, pak lze také říct, že věc naopak umožňuje vyvstat určitým rysům těla. Například jednota těla se utváří jenom díky jednotě věci. Věc je od nás jiná, nezávislá, což podle Merleau-Pontyho nejlépe poznáme na přírodních věcech, tj. těch, které jsme sami nevytvořili. (Tamtéž: 196–197)

*„Tam, kde se věc projevuje jako jiná, neznámá a cizí, se i existence toho, kdo ji takto vnímá, jeví korelativně s tím jako nepřipravená, překvapená, a tedy v tomto novém styku rovněž nově poznává sebe.“* (Tamtéž: 198)

#### **4.2.4. Tělesnost – společný živel těla i věci**

Jak jsem již zmínil, Merleau-Ponty ve svém nedokončeném díle *Viditelné a neviditelné* (2004) hledá nějaké pozitivní určení těla, nějaký třetí způsob bytí, který by nebyl ani předmětem, ani vědomím. Tím se snaží, mimo jiné, ukázat, že tělo není tímto svým (výše popsaným) charakterem nějak vyděleno ze světa, ale že je *„exemplárním jsoucnem, které nás poučuje o tom, co je svět.“* (Čapek, 2012: 107)

Opět zkoumá vnímání, konkrétněji vztah vnímajícího (vidoucího) a vnímatelného (viditelného), o kterých říká, že jsou navzájem na sobě závislé:

*„Věci mají vizuální, taktilní a další smyslové kvality proto, že my ‚vidoucí‘ máme tělo vybavené zrakem, hmatem, atd. [...] Na druhé straně je vidoucí závislý na viditelném, neboť náš pohled věci ‚přesto ponechává na jejich místě‘, a nám se zdá, jako by naše vidění bylo ‚následkem‘ jejich ‚svrchované existence‘ (eminentního bytí).“ (Tamtéž: 119–120)*

To činí vidoucího a viděné v jistém smyslu podobnými, či spíš strukturně shodnými, jinými slovy: vidoucí tělo je zároveň také viditelné tělo. Obrací tedy závěr Husserlovy analýzy dvojitého počítku (viz výše: 4.1.2), když řekne, že právě díky němu můžeme poznat svoje tělo jako podobné ostatním věcem a že *„vnímat může jen ten, kdo je sám vnímatelný.“* Tím ale nechce říct, že by tělo i věci byly jen předměty, ale naopak říká, že oboje jsou něco víc. (Tamtéž: 124–125)

Když popisuje tuto strukturní shodu mezi tělem a věcmi, pracuje s pojmem *tělesnost*, jež se dá charakterizovat jako pole (Halák, 2012), nebo živel:

*„ve smyslu všeobecné věci uprostřed mezi časoprostorovým jsoucnem a ideou, jakoby inkarnovaného principu, který zavádí určitý styl bytí všude tam, kde je nějaká jeho částička.“ (Merleau-Ponty in Čapek, 2012: 132)*

Nazývá jí též *viditelností*<sup>56</sup> a z tohoto jednotného pole se vydělují jak tělo, tak věc, subjekt i objekt, a tyto jsou navzájem v reverzibilním vztahu, jsou to podoby jediné *tělesnosti–viditelnosti*. (Halák, 2012: 677–678) Existuje tedy něco jako „viditelnost o sobě“ (Čapek, 2012: 132) a otázka po subjektu vnímání už není ústřední, dá se říct, že *„věci se vnímají skrze nás“* (tamtéž: 134). Prvotní variantu viditelnosti nazývá Merleau-Ponty *viditelným*<sup>57</sup>, nebo též *Přírodou* a obdobnou ontologickou jednotu jako mezi tělem a věcí zavádí pak i mezi *viditelným* (tedy světem vnímání) a *neviditelným*<sup>58</sup> (světem myšlení). (Halák, 2012: 680)

*Tělesnost* a tedy souvislost těla a věcí, vnímání a myšlení je nám dána fenomenologicky, ale i ontologicky nejpůvodněji (Halák, 2012: 683), a dualismy tělo – věc, subjekt – objekt, ale i viditelné a neviditelné se až sekundárně vydělují z tohoto jednotného pole a nejsou mezi sebou ve vztahu opozice, nýbrž reverzibility (rub a líc, příp. krajní póly pole) (tamtéž: 677–681). Tímto Merleau-Ponty překonává všechny tyto novověké dualismy, nikoli však jejich zrušením, ale poukazem na to, že jde jen o

---

<sup>56</sup> Ve *Viditelném a neviditelném* zrak stojí zástupně za smyslové vnímání jako celek. (Čapek, 2012: 117–118)

<sup>57</sup> *le visible*

<sup>58</sup> *l'invisible*

druhotné, zjednodušující rozlišení původně jednotného charakteru nás i světa, což nám má umožnit jejich lepší pochopení. (Tamtéž: 682)

#### 4.2.5. Řeč, jazyk, promluva

Ve svých úvahách o řeči staví Merleau-Ponty do centra zájmu promluvu jako řečový akt, ale také analyzuje jazyk jako systém a vztah těchto dvou. Řeč podle něho není jen něco, co by vyjadřovalo to, co vnímáme, nebo to, co myslíme, ale naopak, obě tyto zkušenosti nějak formuje, jak ukážu níže.

Merleau-Ponty mluví o tělesné povaze řeči. Dává do souvislosti tělesný akt (gesto) s řečovým (promluvou). Obě se totiž podle něho vztahují k nějakému významu či smyslu<sup>59</sup> a vztahují se k němu podobným způsobem. Říká, že pokud tělesný pohyb není jen mechanickou reakcí na podnět, tak ho můžeme považovat za gesto. Gesto není znak, nenaznačuje smysl, nýbrž rozvíjí (*načrtává*) nějakou strukturu chování, které tím umožňuje (např. hněvivý výraz tváře je součástí struktury celkového hněvivého chování). (Čapek, 2012: 258–260) „Rozumět takto ‚načrtnutému‘ smyslu znamená tento smysl jako svou možnost přijmout, či odmítnout.“ (Tamtéž: 260) Rozumění chování tedy předpokládá schopnost být ho schopen. Analogie řeči a pohybu-gesta pak znamená, že „řeč se má ke světu stejně, jako se k němu má srozumitelný pohyb“ (tamtéž), přičemž světem se u pohybu myslí tělesný svět a u řeči jsou to slova. Obě mají nějaký kontext výrazových prostředků, které jsou k dispozici a skrze ně nějak utvářejí smysl. (Tamtéž: 258–260)

Smysl je tedy u Merleau Pontyho „zároveň významová jednotka (předmět ve způsobu, jak jej míníme), a zároveň praktická možnost (cíl jednání).“ (Tamtéž: 262) Řeč se ale odlišuje od gesta tím, že má schopnost *sedimentovat*, tj. utvářet nějakou zásobu výrazových prostředků využívaných při promlouvání. (Merleau-Ponty, 1971: 102) Merleau-Ponty též říká, že jedině řeč – právě touto schopností sedimentace – může navozovat iluzi nějaké úplné a konečné pravdy. Se sedimentací souvisí také jeho rozdělení na *řeč běžnou*, mluvenou<sup>60</sup> a *řeč autentickou*, promlouvající<sup>61</sup>. (Čapek, 2012: 261–263) Tu první ztotožňuje s představou jazyka jako systému, který je výsledkem právě oné sedimentace výrazů. (Tamtéž: 279–280) Ukazuje, že neexistuje žádné před-řečové myšlení, ale že veškeré myšlení se odehrává už v této běžné, zautomatizované řeči. (Tamtéž: 257) Řeč tak určitým způsobem tvaruje mou myšlenku: „vyřčená slova překvapují mne samého a sdělují mi mou myšlenku“. (Merleau-Ponty, 1971: 99) Podobně řeč strukturuje i vnímání: dva předměty jsou vnímány jako podobné, protože jsou označovány tímtež slovem, nikoliv opačně. (Čapek, 2012: 265)

---

<sup>59</sup> Slova „význam“ a „mysl“ používá Merleau-Ponty jako synonyma. (Čapek, 2012: 258, pozn. 491)

<sup>60</sup> *parole parlée*

<sup>61</sup> *parole parlante*

Skutečné myšlení však dle Merleau-Pontyho probíhá, jen když se snažíme vyjádřit něco poprvé. (Tamtéž) Ve snaze vyjádřit něco nového se promluva vztahuje k významu, jenž ji přesahuje, podobně jako vnímání se vztahuje k vůči němu transcendentní věci (tamtéž: 277), a při tomto úkonu se spolu-konstituují myšlenka, výraz a zkušenost, jež ten výraz umožňuje: to, co Merleau-Ponty nazve „zdařilým výrazem“, vytvoří nový smysl pomocí již existujících výrazů a „vytvoří schopnost zakoušet“ nějaký nový typ zkušenosti. (Tamtéž: 266–267; viz také Merleau-Ponty, 1971: 101)

Řeč tedy chápe analogicky s vnímáním, a to i v dalším rozměru: mezi jazykem a promluvou je vzájemný vztah. Z promluv se ustavuje (sedimentuje) systém jazyka a naopak promluva využívá již stavené výrazy jazyka, který ji přesahuje. To vede k nezávislosti řeči–jazyka na promlouvajícím a též nás vlastně, určitým spoluformováním myšlenky (viz výše), poučuje o tom, co míníme. (Čapek, 2012: 279–281)

#### 4.2.6. Vnímání času

Čas je téma filosoficky nesmírně složité a těžce uchopitelné, a nejinak je tomu i u Merleau-Pontyho, takže se ho zde nebudu pokoušet vyložit v plné šíři. Vyberu jen ty části jeho analýzy a závěrů, jež budou relevantní pro další části mé práce.

Merleau-Ponty rozlišuje dva druhy času: čas *konstituovaný* (objektivní, „sled jednotlivých nyní“) je odvozený z naší zkušenosti časového míjení, dal by se přirovnat k jeho záznamu, zatímco *opravdový* čas je neustále se obnovující syntéza tohoto zakoušeného časového plynutí. Aby objasnil charakter opravdového času, neanalyzuje vědomí času, nýbrž jeho vnímání a spojuje ho s vnímáním pohybu. (Čapek, 2012: 214–216)

Říká, že „subjekt zároveň určuje časové dění a zároveň mu podléhá“. (Tamtéž: 203) Chápu to tak, že vnímáme plynutí času, ale zároveň je toto vnímání ovlivňováno námi, naší perspektivou. Jsme mu pasivně vystaveni, i ho aktivně utváříme. Čapek rozvádí, jak má podle Merleau-Pontyho na vnímání času vliv naše zaujetí stanoviska, a to právě na vnímání (lokálního) pohybu, konkrétně na příkladu pozorování řeky: pro člověka stojícího na břehu řeky je voda u pramene budoucí a voda u ústí řeky minulou. Jestli se bude plavit po řece, bude pro něho krajina u pramene minulou a krajina u ústí budoucí. Avšak všechny tyto vody a krajiny jsou přítomné ve světě. Až zaujetím stanoviska pro mě získávají časový význam. (Tamtéž: 207–210) Z tohoto hlediska je čas subjektivní, avšak:

„Subjektivní jsou děje ve významu, který z určité perspektivy získávají.  
Nejsou subjektivní jako duševní stavy, nýbrž jako vztahy ve světě.  
Subjektivnost je vztaženost dějů k hledisku.“ (Tamtéž: 211)



Přítomnost chápe Merleau-Ponty jako pole, jež v sobě spojuje právě uplynulé, přítomné a bezprostředně nastávající, a říká, že je třeba ho pojmát jako pole vnímání. Podobně jako ve vnímání skryté aspekty věci tvoří také (neviditelnou) součást vjemu, tak to právě uplynulé a bezprostředně nastávající vnímám v jednotě s právě přítomným. A také, podobně jako vnímání není poznávání, nýbrž živý vztah, tak do pole přítomnosti jsme zapojeni. Čas tedy nemyslíme a v tomto ohledu není aktivitou subjektu. (Tamtéž: 217–218)



Fenomenologie je velkou odnoží kontinentální filosofie 20. století a k danému tématu by určitě byli relevantní i další myslitelé. Z „otců zakladatelů“ jsem vynechal Martina Heideggera (z kterého Abram také částečně čerpá), ale širší, nebo hlubší záběr žel není v možnostech této práce. Snažil jsem se tedy jednak načrtnout základní záměr fenomenologie, jak jej postuloval Husserl (*návrat k věcem samým*), a pak jsem se věnoval především fenomenologii vnímání Maurice Merleau-Pontyho. Ten ukázal především, že vnímání není recipování, nýbrž především *aktivní, živoucí vztah mezi vtěleným subjektem a věcí, jež se ve vnímání spolu-konstituují*. Pro myšlení Merleau-Pontyho je příznačné spojování (proplétání, *chiasmus*) zdánlivě protikladných charakteristik, které ale vždy tvoří *jednotu*: věc je ve vnímání přítomná jako absolutní plnost, jež se ale ve vnímání nevyčerpává a tedy zůstává otevřená, tělo máme a zároveň jím jsme, časové dění zároveň určujeme a zároveň mu podléháme. Merleau-Pontyho patrně největším přínosem je pak jeho pozdní *překonání dualismů subjekt – objekt a tělo – mysl*, jejich zasazením zpět do jednotného pole *tělesnosti*, z kterého se až sekundárně vydělují a tvoří jakési jeho póly; jsou to dvě strany téže mince, spíš než opozitní principy.

V posledních dvou kapitolách jsem tedy ukázal různorodé přístupy k *jevům*, na kterých jsem chtěl doložit problematičnost jejich ztráty v současné vědě a konkrétně biologii, jakož i poukázat na možné způsoby, jak tuto ztrátu reflektovat a překonávat. V následující části mé práce podrobně rozeberu dílo významného současného environmentálního filosofa, Davida Abrama, který tuto situaci reflektuje z pozic environmentalismu a, vycházející z fenomenologické filosofie a svých vlastních pozorování, nabízí neotřelý přístup ke světu.



# **Část třetí – Znovuobjevení země**



## 5. KOUZLO SMYSLŮ (EKOFENOMENOLOGIE DAVIDA ABRAMA)

*„Život kráča ruka v ruce s divokosťou. Všetko, čo prekypuje životom, je divoké. Všetko, čo dosiaľ nepodľahlo človeku, ho svojou prítomnosťou oživuje.“*

Henry David Thoreau<sup>62</sup>

David Abram je americký kulturní ekolog, filosof a trikový kouzelník. Napsal doposud dvě knihy a mnoho esejů<sup>63</sup>, v nichž analyzuje a podrobuje kritice některé významné aspekty současného způsobu nahlížení na svět. Poukazuje na to, jak jsme se zavrnutím smyslově vnímaného světa odcizili přírodě a především naší vlastní přirozenosti. Nezůstává však jen u kritiky, naopak jeho hlavním cílem je rozvíjet jiný způsob přemýšlení a mluvení o světě (nebo spíše mluvení *ke* světu, jak ukážu), způsob ne destruktivní ve svých důsledcích, ale naopak citlivý, respektující více-než-lidský<sup>64</sup> svět.

Ve svých úvahách čerpá z velmi pestré směsice zdrojů a zkušeností. Filosoficky vychází z fenomenologie a především z myšlenek Maurice Merleau-Pontyho, i když místy odkazuje i na Edmunda Husserla a Martina Heideggera. Dalším velkým zdrojem inspirace jsou pro něho různé domorodé, převážně orální kultury. Všimá si jejich rozumění jiným bytostem, životu, krajině, času a obecně jejich chápání světa a způsoby interakce s ním. Ve svém díle vyvrací mnohé mylné představy o jejich myšlení a ukazuje, jak animistické chápání světa může vhodně odrážet naší prvotní – smyslovou zkušenost se světem.

V této kapitole se pokusím o přehledné shrnutí a částečně i analýzu Abramových myšlenek. V první podkapitole vytyčím ty aspekty našeho myšlení a konání, jež Abram považuje za problematické a které svým dílem promýšlí a překonává. Následně vylíčím jeho vlastní přístup ke světu popisem jeho analýzy vnímání, vědomí, resp. duše, řeči a písma, prostoru a času a dalších souvisejících témat. S takto vybudovaným argumentačním aparátem pak dovysvětlím, jak analyzuje

---

<sup>62</sup> Thoreau, Henry David. *Chôdza*. (Thoreau, 2009: 134)

<sup>63</sup> V češtině vyšla jeho první knížka, *Spell of the Sensuous – Kouzlo smyslů* (2013) a soubor pěti esejů a jednoho rozhovoru *Procitnutí do živé země* (2008). Kromě toho vyšlo několik jeho dalších esejů – vesměs krácených – v různých časopisech a publikacích. Pro kompletní seznam viz (2008: 158).

<sup>64</sup> Pojem „více-než-lidský“, v originálu „more-than-human“, je Abramův výraz, kterým označuje cokoli ze světa, co není člověk, nebo člověkem vyrobená věc. Už v tomto pojmu je vidět jeho citlivá práce s jazykem, když se snaží používat výrazy, které by v sobě implicitně nevyjadřovali hierarchizaci ve vztahu k ostatnímu světu. Také to ale poukazuje právě na skutečnost, že náš běžný (přirozený i odborný) jazyk je prosycen výrazy, které nejsou takto citlivé, nebo dokonce rovnou degradují zbytek světa (např. „nelidský“).

a překonává situaci načrtnutou na začátku, a v poslední části se pokusím sumarizovat důsledky, jaké z toho sám vyvozuje.

## 5.1. Ekologická krize jako důsledek vykořenění ze smyslově vnímaného světa

Celé dílo Davida Abrama se dá chápat jako hledání cesty z ekologické krize k lepšímu a více rovnocennému vztahu s naším přírodním životním prostředím. Abram si je této krize vědom, i když nezachází hluboko do popisu jejích projevů, to nechává na všeobecných znalostech čtenáře. Věnuje se spíš zkoumání příčin tohoto stavu a navrhování alternativ jako potenciálních cest z krize. K těm se dostanu posléze, prvně vytyčím ty aspekty současného světa a našeho způsobu nahlížení na něj, jež jsou pro Abrama klíčové, a důsledky, které podle něho způsobují. Ty pro větší názornost doplním i svými postřehy a ilustracemi.

### 5.1.1. Zavržení smyslově vnímaného světa

Degradování smyslového poznání a zapomínání na fyzický svět, jež nás obklopuje, tedy to, co jsem ve své práci nazval *zavržením jevů*, je ústředním motivem Abramových prací. Právě kvůli tomu se podle něho vytrácí úcta k okolnímu světu – a to jak vůči ostatním lidem, tak vůči více-než-lidské přírodě:

*„[...] děti vidí všude kolem sebe, že dospělí i staří lidé svět bezprostřední zkušenosti očividně pokládají za bezcenný – znečišťují vzduch výfukovými plyny svých aut na dálnici, dělají holoseče na svazích kopců a divoká místa a mokřady vydlažďují. [...] jinými slovy nemohou jinak, než do sebe nasávat hluboké opovržení, které kultura jejich rodičů projevuje vůči tomuto tělesnému světu.“ (2008: 69–70)<sup>65</sup>*

Byť Abram mluví o amerických dětech, domnívám se, že se to dá s jistou mírou tolerance vztáhnout obecně na člověka západního kulturního okruhu. Jako extrémní příklad důsledků, kromě devastace přírody, uvádí jeden z masakrů na amerických středních školách a polemizuje s názorem, že hlavním viníkem je zábavní průmysl produkující násilné filmy počítačové hry, když poukazuje především na formu takovéto zábavy, která přesouvá pozornost člověka na virtuální světy, a tím oslabuje náš vztah k tomu reálnému. (2008: 67–75)

Abram také poukazuje na podobnost myšlení ve vědě a současném spiritualismu právě na tomto degradování tělesného světa. Obě mají tendenci hledat něco buď „vyšší“, nebo „základnější“ než tento tělesný svět a tedy jak věda, tak spiritualismus:

---

<sup>65</sup> Pro větší přehlednost budu v této kapitole u Abramových textů v odkazech vynechávat jméno autora a uvádět jen rok vydání.

„[...] zvěčňují rozdíl mezi lidskými „subjekty“ a přírodními „objekty“, a proto ani jeden, ani druhý nenarušují běžné pojetí vnímatelné přírody jako čistě pasivní sféry vhodné k tomu, aby s ní člověk manipuloval a aby ji využíval ve svůj prospěch.“ (2013: 90)

Tato tendence naší společnosti k znevažování a opomíjení smyslově vnímaného světa má kromě následků fyzicky destruktivních i jiný, možná méně zjevný, ale zato pro člověka neméně zásadní, vliv – a to na jeho psychiku.

### 5.1.2. Ztraceni ve světech

Ve své eseji *Země v zatmění* Abram popisuje, jak je současný člověk každý den konfrontován s obrovským množstvím „světů“, které jsou jaksi „za“, „nad“, nebo jednoduše mimo hmatatelný svět. A nejen konfrontován, on se v některých z nich už naučil pohybovat dokonce snáz než ve světě fyzickém. Příkladem budiž svět internetu, ve kterém trávíme stále větší množství času, a s ním spojené virtuální verze pošty, knih, peněz, lidí a vztahů, svět elektronizovaného hlasu linoucího se ze sluchátka našeho telefonu, nebo svět plochých obrazů na obrazovkách našich televizí. (2008: 37–39) Svého času dystopické vize Williama Gibsona z románu *Neuromancer* se už do velké míry staly skutečností.<sup>66</sup>

Ještě další světy se nám otevírají, jak ukazuje Abram, v poznatcích vědců nejrůznějších oborů: svět neuronů a synapsí, svět genů, nebo svět atomů a kvarků. Tyto velice komplikované a neintuitivní pojmy se stále víc dostávají do povědomí běžného člověka, který sleduje zprávy. Neurověda, molekulární biologie i atomová fyzika nás přesvědčují, že světy, které zkoumají, jsou víc reálné, než viditelný a hmatatelný svět naší bezprostřední zkušenosti, který je jenom jakýmsi jejich derivátem. (2008: 42–45; 2010: 5, 68, 75).

S těmito všemi světy nejen přicházíme do styku v běžném životě, jsme jimi doslova zahlceni. Valí se na nás ze všech stran a my musíme často vynakládat velké úsilí, jen abychom byli schopni mezi nimi „přepínat“. Naše pozornost a s ní i celá naše mysl se tříští a my se zoufale pokoušíme najít nějaký pevný bod.<sup>67</sup> Abram to ve své eseji trefně zachycuje (2008: 49) a ptá se

---

<sup>66</sup> „Kyberprostor. Konsenzuální halucinace prožívaná denně miliardami legitimních operátorů, v každém národě, dětmí, které se učí matematickým pojmům... grafické zobrazení dat abstrahovaných z paměti každého počítače v lidské společnosti. nepředstavitelná komplexita. Linie světla rozprostírající se v neprostoru myslí, klastry a konstelace dat.“ (Gibson, 2010: 75)

<sup>67</sup> Zajímavou analogii najdeme v informatice: pro činnost (procesoru) přepínání mezi různými úkoly používá pojem *multitasking* a konkrétnímu přepnutí mezi dvěma procesy se říká *context switch* (přepnutí kontextu). Právě pojem „multitasking“ se v poslední době dostává do běžné mluvy (i neodborné) veřejnosti a vyjadřuje častou potřebu člověka při práci i ostatních činnostech vykonávat více „úkolů“ najednou, být schopen dělit svou pozornost mezi tyto úkoly. V počítačích je *context switch* operace velmi

„[...] zda je lidská mysl schopná zachovat si svoji celistvost, zatímco je vpojena do tak početné a nespojitě řady, či spíše zmatku kognitivních světů.“ (2013: 48)

Má za to, že jde o jednu z příčin rozpolcenosti osobnosti současného člověka, s dopady i na celou společnost, které ústí v rozpad etiky (tamtéž: 60–61).<sup>68</sup> Cestou z tohoto zmatení a k jistotě nějakého jednotícího prvku je podle Abrama obnovení důvěry v smyslově vnímaný svět. Právě ten je nám všem společný, utváří naše myšlení a ovlivňuje tudíž i způsob, jakým vnímáme tyto ostatní světy, včetně vědeckého zkoumání (tamtéž: 54–60). To dále rozeberu v části 5.2.

Proč ale, podle Abrama, máme tendenci nedůvěřovat našim smyslům a hledat jiné, reálnější světy někde za nebo pod tím viditelným? Kořeny tohoto myšlení můžeme, tvrdí Abram, vystopovat už u pythagorejců (říše čísel jako dokonalých entit) a později u Platóna, kterého svět věčných a neměnných idejí v kontaktu s židovskou kulturní tradicí posléze vyústil v křesťanskou koncepci nebe. (Tamtéž: 40–42) Myšlenka existence jiných – dokonalejších – světů se poté vine celou historií evropského myšlení. Abram si také všímá zásadního zlomu, který nastal na konci renesance s kopernikánským obratem, Descartovým oddělením mysli od hmotného světa a následnou aplikací matematiky a geometrie na tento – nyní už neživý, mechanický – svět. (Tamtéž: 46)<sup>69</sup>

### 5.1.3. Mechanicismus a člověk na místě Boha

Právě raně novověkou představu světa jako mechanismu, která v mnohém přetrvala i do současnosti Abram rozebírá hlouběji v eseji *The Mechanical and the Organic* (1991). Abram říká, že mechanistický model světa nás – lidi – vlastně staví do pozice v minulosti připisované Bohu-stvořiteli, jelikož jsme také tvůrci, vytvářející stroje a máme tudíž jedinečný mandát zkoumat také to, jak fungují ty stroje, které jsme nestvořili, nebo dokonce je přetvářet (k obrazu svému). Upozorňuje na možné důsledky tohoto modelu světa:

*“The mechanical metaphor [...] not only makes it rather simple for us to operationalize the world, by presenting nature as an assemblage of working parts that have no internal relation to*

*„Metafora mechanicismu nám [...] nejen ulehčuje operacionalizaci světa tím, že zobrazuje přírodu jako složenou ze součástí, které mezi sebou nijak vnitřně nesouvisejí – součástí, které se*

---

„nákladná“, tj. náročná na procesorový čas a při programování se klade důra z na to, a by softwa ŀ vyžadoval co nejméně těchto přepnutí a aby je co nejvíc využil. „Nákladnost“ této operace pro nás zažíváme každý den a věnují se jim i psychologové a kognitivní vědci. Přehled souvisejícího výzkumu se dá najít např. na stránkách American Psychological Association (Web 1).

<sup>68</sup> Srov. s tezí fenomenologů o hiátu mezi *přirozeným světem* a světem vědy (4.1). Abram poukazuje na to, že dnes se tato diskrepance zmnohonásobila.

<sup>69</sup> Srov. s malým historickým exkursem v první části mé práce (kap. 1).



*each other – a set of parts, that is, that can be readily taken apart or put back together without undo damage; it also provides us with a neat justification for any and all such manipulations.”*

(Tamtéž)

*dají snadno rozmontovat nebo zasmontovat dohromady bez nevratného poškození; ale také nám slouží jako elegantní ospravedlnění jakýchkoliv takovýchto manipulací.“*

S tím také souvisí vydělení lidské mysli a představa o možnosti objektivního poznání reality. Jenom když uvěříme, že zkoumané jevy jsou jenom stroje, které můžeme rozebrat (v teorii až na elementární částice), a poskládat zpátky bez toho, že by ztratilo cokoli z své povahy, jenom tehdy můžeme věřit, že jsme schopni objektivního náhledu. (2008: 85–86) Člověk totiž disponuje něčím víc – duší, racionálním intelektem. Mechanicismus tak jde ruku v ruce s pocitem lidské výjimečnosti oproti zbytku světa. Člověk – nebo přinejmenším jeho intelekt – je vyňat se světa, stojí v jakési „godlike position“, odkud ho může (objektivně protože rozumově) pozorovat a zkoumat. (1991)

David Abram se v celém svém díle vymezuje vůči představě člověka jako výjimečného tvora, nadřazeného nad ostatní svět. Chápe ji v těsné souvislosti s přehlížením smyslově vnímaného světa jako příčinu kořistnického vztahu k přírodě. Využívání a diskriminace „podřízených“ tvorů se však neomezuje jenom na zvířata a rostliny, často se tato logika aplikuje také na jiné lidi – třeba ženy, nebo osoby jiné barvy pleti. (2013: 68–69)

Souvislosti tohoto pocitu nadřazenosti vidí, jak jsem už zmínil, v naší víře v objektivní pohled na svět, který chápeme jako mechanismus (viz výše), ale i v přesvědčení, že člověk je jediný tvor schopný jak racionálního myšlení, tak artikulované symbolické řeči. Právě řeči a s ní souvisejícím písmem se Abram zabývá důkladně ve své knize *Kouzlo smyslů*, kde se snaží ukázat, že všechny tyto představy mají svůj prapůvod právě ve vzniku (fonetického) písma. To popíšu detailně níže (5.3.1).

## **5.2. Vnímání, řeč a veskrze tělesná mysl (ekologická fenomenologie)**

Hlavní přínos Davida Abrama pro environmentalismus podle mě není ani tak v identifikaci problematických prvků našeho myšlení a vztahování se ke světu a jejich kritice, ale především v tom, že nabízí diametrálně odlišný pohled na svět okolo nás. Způsob chápání lépe odrážející naši bezprostřední zkušenost se světem, více respektující vůči ostatním bytostem. Tento pohled zakládá na několika ústředních myšlenkách, které rozeberu v následujících sekcích.

Ve své analýze smyslového vnímání čerpá Abram hlavně z myšlenek Merleau-Pontyho. Abramovy rozbory sice nedosahují filosofické rigorozity francouzského fenomenologa, nicméně jeho záměrem je spíš, domnívám se, přiblížit

tyto myšlenky běžnému čtenáři, a zejména vyvodit z nich důsledky pro naše každodenní setkávání se světem. V následujícím textu se však v průběhu výkladu budu pokoušet i o jisté kritické zhodnocení způsobu, jak Merleau-Pontyho myšlenky přebírá.

### 5.2.1. Reciprocita vnímání

Abram mluví o vnímání jako o *participativním* a *recipročním* vztahu. Když vstupujeme v takovýto vztah s vnímanou věcí, jedná se o určitou formu výměny, vzájemné (*reciproční*) *vyladování se* na způsob, jakým se navzájem jevíme. Percepce je tak (inter-)aktivní činností, na níž vnímající a vnímané *participují*, nikoliv jenom pasivní observací:

„[...] percepce vždy ve své neintimnější rovině předpokládá zkušenost aktivní souhry či spojení mezi vnímajícím tělem a tím, co vnímá.“ (2013: 79)

Vnímání však není jen aktivitou vnímajícího, ale rovněž na něm aktivně participuje i vnímaná věc: přitahuje náš pohled, sama se nabízí vnímání určitým způsobem, z Abramova pohledu je tedy pro naše smysly „živá“, „oduševnělá“. (Tamtéž: 73–81)<sup>70</sup>.

Přebírá (a mírně zjednodušuje) Merleau-Pontyho koncepci vlastního těla, které je subjektem vnímání, a mluví tedy o vnímání jako o tělesném aktu.<sup>71</sup> Právě a jen jako tělesné bytosti přicházíme do styku s okolním světem a jinými bytostmi v něm a vnímání nás tedy musí vést k uvědomění, že nejsme žádné nehmotné duše, či odtělesněné intelektu, ale naopak jsme – jakožto vnímající a vnímatelné bytosti – plnou součástí tělesného světa. (2010: 63; 2013: 64–69) To však neznamená, že bychom byli jenom mechanickými, deterministickými stroji, tupou masou *res extensa*, a to i kvůli aktivní, participativní povaze vnímání.

Další zásadní uvědomění spočívá podle Abrama v tom, že jsme nejen vnímající, ale zároveň také vnímatelní a tedy i vnímaní. Kdykoliv se dotkneme nějaké věci, můžeme cítit, jak jsme také my dotýkáni touto věcí. Když uchopíme do ruky kámen, cítíme, jak se nám jeho nerovnosti zarávají do kůže, když se posadíme na židli, můžeme vnímat pasivní odpor, jež klade našemu tělu. (2010: 57–62) Odkazuje

---

<sup>70</sup> To zhruba odpovídá Merleau-Pontyho charakteristice vnímání (viz 4.2.1). Merleau-Ponty sám nepíše nic o „živosti“, nebo „oduševnělosti“, Abram se však domnívá, že samotný styl jeho psaní – především užívání činného rodu v mluvení o vnímaných věcech – odkazuje či vybízí k takovému chápání věcí. Viz Abram, 2013: 77. Abram blíže popisuje, jak vyvozuje své závěry z Merleau-Pontyho tvrzení, v starší esejí *Merleau-Ponty and the Voice Of the Earth* (1988). K aktivnímu působení vnímaného na naše tělo viz také Merleau-Pontyho tezi o hybném charakteru vnímání (4.2.1). Abramovu koncepci oduševnělosti věcí rozeberu podrobně později (5.2.6).

<sup>71</sup> Merleau-Pontyho analýza z *Fenomenologie vnímání* není tak jednoznačná, jelikož rozlišuje dvě úrovně těla (viz 4.2.2).

k Merleau-Pontyho analýze dvojitého počítku a také ke konceptu *tělesnosti*<sup>72</sup> ve *Viditelném a neviditelném*, když říká:

*„My jsme schopni věci vnímat [...] jenom proto, že jakožto těla jsme sami zahrnuti do vnímatelného pole. [...] jediné proto, že jsme sami plně součástí vnímatelného světa, který vnímáme!“ (2013: 92)*

Toto zakládá jakousi soupodstatnost vnímaného a vnímajícího a tudíž stírá rozdíl mezi vnímaným a vnímajícím, tedy mezi subjektem a objektem. Abram tvrdí, že jelikož se tato neoddělitelnost vnímajícího a vnímatelného (už z definice) vztahuje na všechno, co můžeme vnímat, pak musíme jistou formu aktivity přiznat i ostatnímu světu, a tvrzení, že jde jen o inertní, mechanické objekty, je tudíž scestné. (Tamtéž: 89–92) Sám Abram se ve svém díle důsledně vyhýbá mluvení o věcech jako o objektech a o člověku jako subjektu, vždy mluví jednotně o *bytostech* (*beings*), čímž svým způsobem realizuje snahu Merleau-Pontyho o zrušení této dichotomie.

Když jsem výše zmínil, že vnímání je vyladřování se na způsob, jak se vnímaná věc jeví, že jde o svého druhu dialog, byla v tomto tvrzení implicitně přítomna i další významná vlastnost jevení se, kterou si Abram všímá – a totiž, že vnímaná věc se nám nikdy nedává naráz, vcelku, ale vždy jen částečně (řeceno s Husserlem: v nástinech). Vnímání je vždy vázáno na nějakou perspektivu vnímajícího, a tudíž sebou nutně nese vědomí (či spíš očekávání; ještě, či již neaktuální přítomnost) neviditelného.

### 5.2.2. Viditelné a neviditelné

I když se Abram v tomto ohledu věnuje hlavně vizuálním vjemům (viz např. 2013: 71–72 a 2010: 84–85), myslím, že se tyto úvahy dají aplikovat i na ostatní smysly – hmatem můžu osahat kůru stromu, ale ne jeho vnitřek. A už vůbec ho nemohu obsáhnout hmatem celý naráz.<sup>73</sup>

*„Jelikož jsme cele v tomto světě a z tohoto světa, příroda nám může vyjevit některé ze svých aspektů pouze tak, že některé jiné zahalí; žádný pozemský jev nemůžeme nikdy vnímat celý najednou.“ (2008: 110–111)*

Tuto neviditelnost chápe jednak v prostoru a jednak v čase (tedy za předpokladu, že přijmeme dichotomii prostor – čas; viz následující podkapitulu). Všechny viditelné fenomény se totiž v čase proměňují, ať je to relativně rychle stárnoucí zvíře, nebo statisíce roků trvající vrásnění přetvářející pohoří. A také my se –

---

<sup>72</sup> V českém překladu Abramovy knihy se vyskytuje slovo *Tělo* místo *tělesnost*, zřejmě v důsledku překladu z anglického „Flesh“, kterým se překládá Merleau-Pontyho výraz *la chair*. V českém překladu *Viditelného a neviditelného*, jakož i v sekundární literatuře (Čapek, 2013; Halák, 2012) je však používáno slovo *tělesnost*. Tohoto překladu se tedy budu držet i já.

<sup>73</sup> Merleau-Ponty ve *Viditelném a neviditelném* také používá pojmy jako „viditelný“ a „vidoucí“ jako zástupné za veškeré smyslové vnímání. Viz 4.2.4.

v procesu vyladování se na okolí, ale i jenom v důsledku stárnutí, nebo třeba změny perspektivy – proměňujeme a všímáme si pokaždé jiné aspekty, a některé, které jsme byli schopni rozlišit, už nejsme, a naopak. (Tamtéž: 78–82)

V eseji *Neviditelný svět* Abram rozlišuje tři „typy“ neviditelnosti a dává je všechny do souvislosti s hloubkou. Mluví o *horizontální* hloubce (skrytost „za“ něčím, ultimátně za horizontem), *vertikální* hloubce (skrytost „uvnitř“, pod povrchem) a nakonec o tzv. hloubce *vnoření*, která odpovídá neviditelnému prostoru „mezi“ věcmi. (Tamtéž) Všechny tyto dimenze hloubky jsou neoddělitelnou součástí smyslově vnímaného světa. Ať děláme cokoli, není v našich silách se těchto neviditelných aspektů vnímané skutečnosti zbavit. A tedy ani nikdy nemůžeme vnímat jakýkoliv jev celý – se všemi jeho aspekty, najednou (tamtéž: 110–111).<sup>74, 75</sup>

Abram říká, že jen popřením této naší vnořenosti do světa a zaujetím (iluzorního) postoje odtělesněné mysli, jež může svět zkoumat jaksi z vnějšku, můžeme nabýt přesvědčení, že svět může být, alespoň teoreticky, kompletně poznán a prozkoumán. (Tamtéž: 85–86) K Abramově kritice objektivitě se vrátím ještě později (5.3.3), teď se budu věnovat ještě dalším souvislostem zmíněných dimenzí hloubky.

### 5.2.3. Prostor a čas

První dvě zmíněné dimenze hloubky–skrytosti: skrytost „za“ a skrytost „uvnitř“ analyzuje Abram v souvislosti s vnímáním času a prostoru. Abram dává do kontrastu pojetí naší, alfabetizované kultury s časem odděleným od prostoru, jež je jenom jakousi homogenní prázdnotou, a pojetí orálních kultur, které je vnímají jako neoddělitelné. Říká, že jenom abstraktní čas a prostor mohou být pojímány jako oddělené dimenze a jen takto mohla vzniknout představa karteziánského prostoru inertních objektů a času jako jednosměrně lineárně plynoucího. (Tamtéž: 222–229) Naproti tomu orální národy chápou prostor spíš jako místa (tamtéž: 230) a čas nikoliv jako lineární, ale jako cyklický, což má zajímavé důsledky:

*„Na rozdíl od lineárního času se cyklicky pojímaný čas nedá jednoduše abstrahovat od prostorového fenoménu, který ho dokládá – například od kruhových trajektorií Slunce, Měsíce a hvězd. [...] Viditelný prostor, v němž se běžně nacházíme, když vyjdeme ven, je vsutku sám obestřen kruhovou záhadou, kterou nazýváme „obzor“. [...] Znamená to tedy, že cyklický čas, čas*

---

<sup>74</sup> To přímo koresponduje i s Merleau-Pontyho úvahami o věci jako absolutní plnosti a zároveň otevřené totalitě. Viz 4.2.3.

<sup>75</sup> Merleau-Ponty ve *Viditelném a neviditelném* rozšiřuje koncept viditelného na více-méně celý fyzický, smyslový svět (*Příroda*) a neviditelného na oblast mysli a kultury (viz Halák, 2012 a také kapitolu 4.2.4 výše) Uvedené Abramovy úvahy se vztahují jenom k smyslovému světu, ale dále ukáží, že se také snaží překonávat rozpor mezi tělem a myslí, i když trochu jiným způsobem jako Merleau-Ponty.

*prožívaný v orálních kulturách, má tutéž podobu jako vnímatelný prostor.“*  
(Tamtéž: 229)

*„Jde tedy o takový druh prostoru, který je vždy již prostorem časovým.“*  
(Tamtéž: 231)

Navazuje na toto vnímání prostoru a času jako dvou aspektů téže skutečnosti, pátrá Abram skrze analýzu Heideggerových myšlenek po:

*„[...] strukturální korespondenci – izomorfismu či spojení – mezi konceptuální strukturou „minulosti“ a „budoucnosti“ a percepční strukturou okolního smyslového světa.“* (Tamtéž: 252)

Nachází je na horizontu viditelného a pod zemí, nebo ve vnitřku věcí. Obzor ohraničuje viditelnou krajinu, ale přesto jí nechává určitou otevřenost. Můžeme se mu vydat vstříc, čímž se nám vyjevují další a další části krajiny, vzcházející ze *zadržené* budoucí možnosti za obzorem do přítomnosti uvnitř vnímatelné skutečnosti. Tato skutečnost, jež se nachází za obzorem, je opět další formou neviditelnosti ve vnímatelném světě, jež se nám odkrývá, podobně jako výše zmíněná odvrácená strana stromu, jen za cenu toho, že jiná část, kterou jsme předtím mohli vidět, se skryje. K tomu Abram přidává skrytost toho, co se nachází pod zemí, nebo obecně vevnitř věcí, jež je přítomností *odepřenou* a jež vyživuje přítomnost, která z ní vyrůstá tak, jako strom vyrůstá z hlubin země a listy každé jaro vyraší z těla stromu. (2013: 250–263) A vskutku, není to, co kolem sebe vidíme – hrubý kmen lípy u domu nebo zemitá masa kopce za humny dokladem a skutečným *ztělesněním* minulosti? Sta let, jež lípa trpělivě rostla, letokruh za letokruhem budovala svoje mohutné tělo, nebo statisíce a milióny let, jež trvalo horninám zemské kůry se pozvolna vytvarovat a dešti a větru zaoblit do příjemné křivky, jež teď uklidňuje náš nepokojný zrak? Abram uzavírá:

*„Jsou to právě země a obzor, jež přetvářejí abstraktní prostor v prostoročas. A tyto charakteristiky – terén a obzor – jsou nám dopřány jen zemí. A tak když necháme čas a prostor, aby se spolu smísily ve sjednocený prostoročas, znovuobjevíme zemi, která nás obklopuje. [...] Dokud budeme své životy utvářet podle domnělých parametrů statického prostoru a přímočaře plynoucího času, budeme ignorovat čili přehlížet naši naprostou závislost na zemi kolem nás.“* (Tamtéž: 262–263)

Minulost i budoucnost jsou vždy již jaksí přítomné (i když neviditelné) v poli vnímání, a pro orální národy jsou tyto skryté aspekty přítomné skutečnosti právě těmi místy, odkud bytosti vstupují do světa, i kam posléze odcházejí – mrtví tak v pojetí těchto kultur neopouštějí smyslový svět, aby spočinuli v jakémsi nehmotném nebi. Věčná loviště amerických indiánů nejsou mimo-smyslovou dimenzí, nýbrž právě a jen tou částí tělesného světa, jež nám zůstává skryta. (Tamtéž: 263–267) A s tím souvisí

další, dle Abrama naprosto zásadní prvek myšlení těchto kultur, který nám může pomoci lépe pochopit charakter smyslového světa – a to je třetí zmíněná hloubka skrytosti – neviditelnost toho „mezi“, mystérium vzduchu.

#### 5.2.4. (Vz)duch jako hmotný základ vědomí

Abram poukazuje na velkou roli neviditelnosti vzduchu, neviditelného média, do něhož jsme všichni ponořeni, u domorodých, orálních národů, ale i v historické tradici, ze které vzešlo naše současné myšlení. (Věnuje tomu celou jednu kapitolu v knize *Kouzlo smyslů*, viz 2013: 271–313.) Domorodé kultury vnímají samotný vzduch, a s ním spojené jevy (vítr, dech) jako vskutku mystické prvky spojené s jazykem, vědomím a myslí. Pro tyto národy je mysl a vědomí vlastností celého světa, nejen nás lidí, není to nějaká odlišná substance, kterou my, lidé, disponujeme, ale spíš jakási kvalita světa, v němž jsme všichni ponořeni, a kterou ztotožňují s všeobjímajícím vzduchem. (Tamtéž: 273–285) Z této „duše světa“ povstává individuální vědomí, které však zůstává propojeno s ostatním světem.

„[...] vědomí – daleké toho byt zakoušeno jako vlastnost, jež lidi odlišuje od ostatní přírody – [bylo] původně pociťováno jako to, co lidské bytosti neviditelně **spojuje** s ostatními zvířaty a rostlinami, s lesy i horami. Bylo totiž neviditelným, avšak společným médiem jejich existence.“ (Tamtéž: 287)

Abram však poukazuje i na to, že také v evropském myšlení měly k sobě koncepty myslí, duše, dechu a větru blízko, což demonstruje na starořeckých pojmech *psyché* (duše, mysl, dech) a *pneuma* (vzduch, vítr, dech, vitální princip). Podobně anglická slova *spirit* (duch) souvisí s pojmem *respiration* (respirace, dech) a oba mají původ v latinském *spiritus* (dech, vítr). Podobně to demonstruje také na slovech *anima* (lat. duše, vzduch, dech), nebo *átman* (sanskrt; podobné významy).<sup>76</sup> (Tamtéž: 286–287)

To se opět dostávám k Abramově představě oduševnělosti světa, která se už vynořila jako charakteristika vyplývající z vlastnosti vnímání jako reciprocity. Ponechme ji ale ještě chvíli stranou, jelikož v souvislosti se vzduchem a dechem se nabízí jedno z Abramových klíčových témat, kterému se věnuje v celé knize *Kouzlo smyslů*, a to je téma řeči.

#### 5.2.5. Řeč jako více-než-lidská schopnost

Abram poukazuje na to, že řeč je vždy nerozlučně spjata s dechem: slovo se nedá vyslovit bez toho, že bychom při tom vydechovali, řeč je právě modulací vzduchu procházejícího našimi hlasivkami. (2013: 273) Vzduch je orálními národy chápán jako to médium, jež umožňuje řeč, ale nikoliv jenom nám, ale celému světu:

---

<sup>76</sup> Blanka Dobešová ve své bakalářské práci, v níž představuje myšlení Davida Abrama, poukazuje na to, že i české slovo „duch“ má původ ve slově „dech“. (Dobešová, 2009: 27)

*„Neviditelná atmosféra byla tedy oním předpokládaným prostředníkem veškeré komunikace, [...] určitým druhem kolektivního pole smyslu, z něhož se individuální vědomí ustavičně vynořovalo a opět se do něj vracelo, s každým nádechem a výdechem.“ (Tamtéž: 305)*

A tak stejně jako náš hlas, i zpěv ptáků, ale dokonce i vítr vyjící v skalnaté rokli, se dají považovat za formu řeči, kterou k nám okolní svět promlouvá. (2010: 166–172) V knize *Becoming animal* to s vtipem demonstruje na velmi jednoduchém, ale názorném příkladu, když odpovídá na námitky „příliš vzdělaných lidí“:

*“The rustling of needles, they point out, can hardly be considered the speech of a tree, since the sound is created not by the tree but only by the wind blowing through the tree. Curiously, these clever persons seem not to notice that it is demonstrably the same when they speak.” (Tamtéž: 171)*

*„Upozorňují, že šustění jehličí můžeme jenom stěží pokládat za řeč stromu, jelikož tento zvuk nevytváří strom, ale jenom vítr foukající skrze ten strom. Je s podivem, že si tihle chytrí lidé zřejmě neovšimli, že je tomu stejně tak, když mluví oni.“*

Na příkladu domorodých národů ukazuje, jak řeč – její rytmus a tón – původně vznikala v interakci s okolním světem, s vrčením vlka, s různými podobami hlasu ptáků, nebo s praskajícím ledem a jistým způsobem je odrážela. Opět zde můžeme vidět již zmíněnou reciprocitu a participaci, jež se, kromě samotného smyslového vnímání, vztahují právě i na řeč a komunikaci obecně. (2013: 172–189)

V kapitole *Tělo jazyka* své knihy *Kouzlo smyslů* (tamtéž: 97–118) odmítá představu jazyka jako systému dohodnutých významů (arbitrárních) slov a pravidel jejich kombinace do větších celků a naproti tomu demonstruje neoddělitelnost jazyka od jeho smyslové dimenze. Nazývá řeč „vokální gestikulací“, která vyrůstá z již zmíněné reciprocitě mezi bytostí a jejím okolím. Každá promluva má svůj (někdy možná hluboce skrytý) základ v tělesném světě gest, emocí a tvarů. Abram říká, že jedině když popřeme tuto zakořeněnost jazyka ve fyzickém světě a

*„[...] sekundární vrstvu konvenčních významů oddělíme od pocíťované významovosti nesené barvou zvuku, rytmem i rezonancí pronášených výrazů, můžeme jazyk chápat jako kód [...]. A jedině tímto způsobem, když jazyk chápeme jako čistě abstraktní fenomén, ho můžeme prohlásit za výlučně lidský atribut.“ (Tamtéž: 104)*

A naopak, jestli připustíme zakořeněnost jazyka ve smyslové zkušenosti, nemůžeme dle Abrama nepřiznat tuto gestickou, tělesnou dimenzi jazyka i ostatním jevům. Podobně jako všechny jevy vstupují do recipročních vztahů ve vnímání, tak se k sobě

navzájem vztahují i skrze řeč. (Tamtéž; K Abramově kritice jazyka jako výlučně lidského se ještě vrátím v části 5.3.1.)

Významy tedy můžeme nejenom slyšet, ale dostávají se k nám i ostatními smysly. Nejenom vzduch proudící našimi útroby je to, co spojuje naši řeč s řečí ostatních bytostí, jelikož, podle Abrama, řeč má především a nejdřív tento gestický charakter – promlouvá nejenom náš hlas, ale celé naše tělo skrze mimiku tváře, gesta, ale třeba i způsob chůze, nebo dokonce pach. Proč bychom tedy, ptá se Abram, neměli chápat podobné výrazové prostředky i u jiných tvorů, jako smysluplnou řeč?<sup>77</sup> (2013: 105–107; 2010: 166–172)

Abram nakonec dospěje až k závěru, že vlastně veškerá percepce – jako participativní a reciproční akt – je formou komunikace, kterou, vzhledem k tělesné dimenzi našeho vlastního jazyka, můžeme také nazvat řečí. Tudíž k nám mluví nejenom živé bytosti, ale všechny věci, i ty, které obvykle označujeme jako „neživé“. (2013: 106)

#### 5.2.6. Oduševnělost světa

Ze všeho výše zmíněného – reciproční a participativní povahy vnímání, přiznání schopnosti nějakým způsobem promlouvat celému světu a ztotožnění duše se všeobjímajícím vzduchem, Abram vyvozuje, že nejpřesnější způsob, jak můžeme chápat a popisovat věci kolem nás tak, jak je bezprostředně vnímáme, je mluvit o nich jako o *oduševnělých bytostech*, připsat jim nějakou formu inteligence. (2013: 77)

*„Bezprostřední předreflexivní vnímání je inherentně synestetické, participační a animistické a věci a elementy, které nás obklopují, objevuje nikoli jako netečné objekty, nýbrž jako expresivní subjekty, bytosti, síly, moci.“* (Tamtéž: 163)

Abychom však pochopili tato Abramova tvrzení, musíme se oprostít od tendence vnímat inteligenci a duši jako koncepty omezené na náš způsob existence a prožívání světa. Jde o to, nepředstavovat si pod inteligencí jenom schopnost myslet v abstraktních reprezentacích, podobně jako řeč není jenom ta verbální forma komunikace, kterou jsme si tak zvykli nazývat. Duši si tedy, podle Abrama, nemáme představovat jako něco abstraktního, či nehmotného, daného od Boha, nebo naopak jenom subjektivní vjem emergentní z přestřelky neuronů v našem mozku. Duše je pro něho vlastností tělesného světa, kterou lze ztotožnit se vzduchem jako společným médiem, ve kterém jsou všechny bytosti zapuštěny, které jimi proniká, mění je a je jimi měněno. (Viz také 2013: 316.) Mysl je tedy pro Abrama veskrze tělesným fenoménem a

---

<sup>77</sup> Úvaha je jen částečně v duchu Merleau-Pontyho analýzy řeči. Ten mluví o analogii mezi gestem a řečí, kteréžto obě mohou být nositeli smyslu, avšak zachovává mezi nimi výraznou distinkci. (Viz 4.2.5)



vyrůstá z recipročního vztahu mezi tělem a jeho okolím, jak jsem už zmínil výše. V kapitole *Mind* knihy *Becoming Animal* k tomu dodává:

*„The human body is not a closed or static object, but an open, unfinished entity utterly entwined with the soils, waters, and winds that move through it [...] Mind arises, and dwells, between the body and the Earth, and hence is as much an attribute of this leafing world as of our own immodest species.“* (2010: 110–111)

*„Lidské tělo není uzavřený nebo statický objekt, ale otevřená, neukončená entita skrz naskrz propletena s půdami, vodami a větry, které přes ní proudí. [...] Mysl vyvstává a přebývá mezi tělem a Zemí, a tudíž je právě tak vlastností tohoto olisťujícího se světa jako našeho neskromného druhu.“*

Toto je tedy Abramovo domyšlení, či extrapolace Merleau-Pontyho myšlenek: mluvit o věcech jako oduševnělých lépe odpovídá naší bezprostřední smyslové zkušenosti; jde jednoduše o to, vnímat ostatní entity jako aktivně vstupující s námi do určité formy interaktivity, dialogu, ve kterém se vzájemně ovlivňujeme. Jde o to, připustit, že jsme součástí okolního smyslového (a smyslu-plného) světa a jen ze vztahu s ním může povstávat i naše mysl.

Z výše uvedeného už je snad v mnohých ohledech patrné, v čem se Abram odchyluje od převažujících vzorců myšlení v naší společnosti. Přesto však ještě zmíním explicitně některé jeho argumenty proti objektivitě, mechanicismu a představě o výlučném postavení člověka, jelikož na tomto „negativním“ vymezení (na rozdíl od dosavadního „pozitivního“) se lépe ukáže, proč je vlastně podle Abrama tak důležité přehodnotit způsob, jak o světě myslíme a mluvíme.

### 5.3. Zapomenutí na kořeny

Jedna z klíčových otázek, kterou si Abram klade, je, kde se ztratila ta reciprocita a participace, díky které domorodé kultury prožívají svět jako živý a oduševnělý? Jestli povaha našeho vnímání a řeči je skutečně taková, jak jsem popsal výše, jak je možné, že je pro nás svět v posledku neživým mechanismem, a řeč a mysl považujeme za čistě lidské výdobytky? (2013: 118) Abram se ve svém zkoumání původu těchto tendencí nezastavuje u vzniku novověké vědy na konci renesance (odkud jsem zavržení smyslového světa traktoval v první části této práce já), a dokonce ani u Platóna nebo u zrodu křesťanství, ale klade si otázku, co vůbec umožnilo vznik toho druhu abstraktního myšlení, jež přišlo s představami neměnných idejí, nesmrtelné duše, či matematizovatelného světa. Podle něho na tom má zásadní podíl vznik fonetického písma.

### 5.3.1. Čtení jako animismus

Ústřední myšlenkou této analýzy je, že se vznikem hláskového písma (demonstruje to na hebrejském písmu a řecké abecedě) došlo k výraznému oddělení psaného textu od fyzického okolí člověka (na rozdíl od piktografických a idiografických písem, kde jsou patrné odkazy na jevy) a přesunu smyslové participace z mimolidského světa na lidské výtvoř. Gramotný člověk tak už vstupoval do participativního vztahu hlavně s psaným textem, jelikož se tento stal samostatnou entitou nesoucí smysl.

*„Vznikala tak nová schopnost reflexivity zrozená ze vztahu mezi písařem a jeho psaným textem.“ (2013: 136)*

Nejde o to, že by člověk nadále nežil v přírodním prostředí, že by snad neměl možnost pěstovat i tu původnější komunikaci s jinými bytostmi, ale spíš o to, že jeho smysly byly stále více zaujaty psanými texty, které dokázaly tuto komunikaci v mnohém nahradit. Člověk se pomocí písma stal (nebo alespoň nabyl přesvědčení, že se stal) nezávislejším na přírodě. Znalosti zvířat a rostlin se nemuseli nadále uchovávat vyprávěním, příběhy předků nemusely být vyvolávány z paměti při procházce okolní krajinou. (Tamtéž: 136–143, 222–224)

Krom toho, písmo, podle Abrama, přineslo poprvé možnost abstrahovat z vnímaných fenoménů obecné pojmy a vůbec myslet jejich neměnnost tváří v tvář proměnlivosti světa. (Tamtéž: 140–141)

*„Neboť písmena alfabety, podobně jako platónské Ideje, neexistují ve světě tak, jak ho běžně vidíme. Písmena i zapsaná slova, která představují, nepodléhají dynamice neustálého vznikání a zanikání ani zmatkům a cyklickým změnám, jak je tomu obecně u ostatních viditelných věcí.“ (Tamtéž: 141–142)*

Centrum zaměření lidských smyslů se tedy přesunulo z mimolidského světa na povrch papíru (nebo jiného média), avšak – a to je podle Abrama zásadní – naše vnímání nikdy neztratilo svůj animistický charakter (viz výše) a to ani ve vztahu k psané řeči. Demonstruje to na skutečnosti, že když čteme zapsaný text, nemůžeme neslyšet vyslovená slova – písmena k nám doslova promlouvají. (Tamtéž: 164)

*„Jde o formu animismu, kterou pokládáme za samozřejmou, ale je to nicméně animismus – stejně mysteriózní jako mluvicí kámen.“ (Tamtéž)<sup>78</sup>*

---

<sup>78</sup> Myslím, že toto tvrzení by asi mnoho lidí zpochybňovalo, jelikož toto „slyšení“ se údajně odehrává jen v naší mysli a je odlišné od slyšení ušima. Abram však považuje mysl i řeč za tělesné (viz výše) a to ho, domnívám se, opravňuje považovat toto slyšení za smyslový vjem.

Naše smysly, fascinované touto novou formou animismu, pak jakoby ztratily vnímavost vůči ostatnímu světu, který se lidem postupně přestal jevit jako živý a oduševnělý. Smysl, který orální kultury nacházejí v každé věci, byl nahrazen výhradně lidským smyslem petrifikovaným v psaném textu.

*„Tato nově objevená schopnost vidět vlastní slova, a dokonce poté, co je zapíšeme (nebo už v procesu jejich psaní), s nimi vést dialog, aktivovala nové vědomí naší samostatnosti a nezávislosti na ostatních i na smyslovém okolí, které bylo dříve člověku ustavičným partnerem v rozmluvě.“ (Tamtéž: 142)*

Tento vývoj podpořil ještě jeden důsledek používání fonetického písma, který Abram nazval „desakralizací“ vzduchu. Ještě v hebrejském písmu byly vynechávány samohlásky, protože byly spojeny s dechem a tedy posvátným vzduchem.<sup>79</sup> Nepřítomnost samohlásek odrážela neviditelnost vzduchu. Texty nebyly samostatné, ani neměnné, a vyžadovaly participaci čtenáře, který doplněním samohlásek dělal z „mrtvého“ textu živou řeč. (Tamtéž: 288–294) Řecká alfabeta jako první písmo, které mělo znaky pro samohlásky, však přinesla mnohem větší autonomii textů a posílila schopnost abstrakce. (Tamtéž: 301–303) Kromě toho

*„[...] převedením neviditelného do rámce viditelného, řeční písaři účinně zrušili onu prapůvodní moc vzduchu.“ (Tamtéž: 303)*

Tato desakralizace vzduchu tak definitivně zbavila smyslový svět tajemství a prožívané oduševnělosti, a tak tento mohl začít být nahlížen jako svět neživých, inertních objektů. Tajemno bylo vytěsněno do netělesné dimenze náboženských představ a poslední zbytek mysli byl uvězněn v člověku. Ten tím získal představu o své výjimečnosti jako jediného tvora disponujícího duší a schopností řeči, kterou se nadále rozuměla jen abstraktní, pojmová řeč, která může být zapsána. (2008: 85; 2010: 46–47)

### **5.3.2. Odtělesněná a nesmrtelná duše**

Právě písmo tedy podle Abrama vedlo jednak k vydělení člověka z okolní přírody a jednak ke vzniku představy nehmotné a nesmrtelné duše, ať už v myšlení antických filosofů, nebo v křesťanské víře:

*„Skutečnost, že k jednou zapsaným slovům je možné se vrátit a uvažovat o nich [...], propůjčuje tomuto reflexivnímu já nadčasovou kvalitu – vědomí relativní nezávislosti našeho verbálního, promlouvajícího já na dýchajícím těle s jeho neustále se proměňujícími potřebami. Gramotné já nemůže jinak, než*

---

<sup>79</sup> Abram zmiňuje, že hebrejské slovo *ruach* má podobné významy jako výše zmíněné příklady z ostatních jazyků a vyjadřuje tak současně pojmy duch i vítr. (2013: 288)

*pociťovat vůči plynoucímu světu tělesné existence svou vlastní transcendenci a nadčasovost.“ (2013: 142)*

Kromě podpoření představy o výjimečnosti lidského intelektu vedla adaptace fonetického písma, jak už jsem naznačil, také k přerušení participace mezi našimi smysly a fyzickým světem kolem nás a zaměřením smyslů na psané texty – naše vlastní výtvořiny. Abram to nazývá *reflexivní smyčkou* (tamtéž: 228), která „zkratuje“ náš vztah s přírodou. Tato smyčka se pak rozšiřuje z psaných textů na další lidské artefakty a technologie. V závěru knihy to Abram výstižně shrnuje:

*„Ohromeni vlastními technologiemi, zkratujeme smyslovou vzájemnost mezi našimi dýchajícími těly a tělesnou zemí. Lidské vědomí se stáčí samo do sebe a smysly – kdysi rozhodující místo našeho spojování se s divokou, oduševnělou zemí – se stávají pouhými doplňky izolované a abstraktní mysli, mající sklon překonávat organickou skutečnost, která se zdá být nyní znepokojivě neúčastnou a nepodstatnou.“ (Tamtéž: 322)*

Jako důsledek jsme čím dál, tím více v interakci s vlastními výtvořiny a vlastními projekcemi, než s jinými, odlišnými bytostmi. Toto zacyklení intelektu se sebou samým skrze písmo a technologie nás už však separuje nejen od mimolidských bytostí, ale také od druhých lidí. Vzdálená komunikace, ať už skrze e-mail, nebo sociální sítě, často vede k nedorozuměním, když nepochopíme záměr nebo tón sdělení, kterým se jednodušeji vyvarujeme, když potkáme druhého člověka „v těle“. Jen tehdy jsme totiž přímo, smyslově, vystaveni jinakosti druhé bytosti. (2008: 64)

Dalším důsledkem, který sebou nese tato představa jakési nehmotné duše–intelektu, bylo pozdější rozšíření víry v možnost objektivního poznání reality.

### **5.3.3. Mechanicismus a objektivita**

Jak jsem zmínil výše (5.1.3), mechanistický a objektivistický model světa nám umožňuje zkoumanou věc rozřezat, nebo rozebrat, prozkoumat po jednotlivých částech, a takto nabyté poznatky později spojit v celkový obraz této věci. Říká, že rozřezáním myši neztratíme nic z její povahy. Abram by pravděpodobně oponoval, že přijdeme právě o to podstatné, co dělá tu konkrétní myš tím, čím je, protože ta je pro nás zejména dýchajícím, cítícím, vnímajícím, oduševnělým tělem – tělem, které s námi ve vnímání vstupuje do recipročního vztahu, a které si, přemýšlejíc celým svým tělem, bez ustání sjednává svůj vztah se světem (2010: 189–191). Snad bychom mohli říct, že jen takto se může projevit její *přirozenost* (viz 6.4). Jejím „rozebráním“ ztrácíme původní jev a zkoumáme jenom nějaké jeho deriváty:

*„Živoucí tep subjektivní zkušenosti nelze od věcí, které studujeme, nějak definitivně oddělit [...], aniž by přitom pro nás tyto věci nepozbyly svou existenci.“ (2013: 52–53)*

Výsledný „obraz“, který si o zkoumaném jevu tímto způsobem vytvoříme, je pak spíš sumou našich dílčích reflexí vybraných aspektů tohoto jevu (izolovaných v čase i prostoru), než reflexí tohoto jevu jako celku.

Abram se však snaží ukázat, v čem je tento způsob chápání přírody chybný, nebo minimálně neodpovídá skutečnosti tak, jak ji jako tělesné bytosti zakoušíme. Vycházejí z Merleau-Pontyho teze, že vnímání je vždy prožíváno recipročně (viz 5.2.1), tvrdí, že mechanicismus popírá tuto naši smyslovou zkušenost a tudíž že mechanistická věda

*„[...] je inherentně nestabilní, protože je založena na popření těch podmínek, které ji vůbec umožňují.“ (1991)*

V knize *Kouzlo smyslů* k tomu opět říká, že vědec – a člověk obecně – jakožto tělesná bytost žijící ve světě mezi ostatními vnímajícími tvory nemůže být nikdy objektivním pozorovatelem (2013: 51).

Jako jednu z věcí, která nás dnes udržuje v této iluzi objektivního nahlížení na svět, uvádí Abram ploché obrazy, se kterými se setkáváme v knihách a stále více na obrazovkách televizí a počítačů. A nejenom tam. Mapy nebo satelitní snímky nám také nabízejí jenom plochou reprezentaci světa kolem nás. Tím si neustále potvrzujeme, že svět je něco, *na co* se díváme (z odstupů, jako na obraz), což vytlačuje naše vědomí toho, že jsme cele ponořeni *ve* světě. (2010: 89–94)

*„The belief in a thoroughly objective comprehension of nature, our aspiration to a clear and complete understanding of how the world works, is precisely the belief in an entirely flat world seen from above, a world without depth, a nature that we are not a part of but that we stare at from outside – like a disembodied mind, or like a person gazing at a computer model.“ (Tamtéž: 93)*

*„Víra ve zcela objektivní chápání přírody, naše touha po jasném a úplném porozumění tomu, jak svět funguje, je přesně ta víra v úplně plochý svět nazíraný z výšky, svět bez hloubky, příroda, které nejsme součástí, leč na kterou se koukáme zvenku – jako odtěsněná mysl, nebo jako osoba hledící na počítačový model.“*

#### **5.3.4. Zakořenění intelektu ve smyslově vnímaném světě**

Je však důležité podotknout, že Abram se nesnaží jakkoliv znevažovat vědu a její poznatky, a dokonce ani úplně zavrhnout způsob, jakým věda svět zkoumá. Jenom se snaží zdůraznit, že i ony jsou závislé na smyslově vnímaném, světě a „vyrůstají“ ze vztahu člověka a tohoto světa. Že i vědec má tělo, prostřednictvím kterého provádí zkoumání, a že toto tělo je samo součástí tohoto světa a vyvíjelo se ve vzájemném vztahu s ním. Říká, že je potřeba vědecké poznatky „přeložit“ do tohoto tělesného světa, ve kterém žijeme, ne pomocí nich jenom budovat abstraktní světy mimo dosah

naší bezprostřední zkušenosti. (2010: 73–76; 1991) Nezavrhuje racionalitu, jak se mu to mylně snaží vytknout třeba Ted Toadvine (Toadvine, 2005), jen zdůrazňuje provázanost racionálního intelektu s fyzickým světem a smyslovou zkušeností. (2005)

Jednou z hlavních Abramových tezí, kterou se snaží podložit ve své knize *Kouzlo smyslů* je, že naše myšlení je vyživováno a do jisté míry formováno naší bezprostřední smyslovou zkušeností, která je ve své podstatě animistická (jak jsem se snažil ukázat výše) a tudíž, že

*„[...] animismus je širším a inkluzivnějším pojmem a že orální, mimetické způsoby zkušenosti jsou dosud základem a oporou všech našich gramotných a technologických způsobů uvažování.“* (2013: 365)

Poukazuje na to, že jsme a vyvíjeli jsme se jakožto tělesné bytosti v těsné interakci s okolním tělesným světem a jak naše smysly, tak myšlení je na tuto interakci jemně vyladěno a potřebuje ji ke své celistvosti a fungování. Všechny naše abstrakce a všechny ty jiné světy, jež jsme svým rozumem vytvořili, mají základ v tělesném světě našeho vnímání. (2008: 56–57; 2013: 316–317) Jenom zkratováním této reciprocity se zemí a vytvořením oné reflexivní smyčky mezi námi a našimi texty jsme upadli do iluze, že si naše mysl vystačí bez té země, která ji dosud utvářela, že jsme jakési abstraktní *ego cogito* nezávislé na všeobjímající zemi.

V odpovědi na námítky Teda Toadvina (2005) shrnuje Abram v eseji *Between the Body and the Breathing Earth* (2005) svoje myšlenky ohledně naší schopnosti reflexivního myšlení a jeho vztahu k „dýchající zemi“. Reflexi Abram chápe nejenom jako abstraktní akt netělesné mysli, ale naopak jako činnost vlastní celému vnímajícímu tělu. Chápe ji jako vzájemné přizpůsobování se našich těl okolnímu světu, jiným oduševnělým tělům, a to právě skrze reciproční vnímání. Je to právě toto vyladování, jež nás zásadním způsobem utváří a přetváří. Abstraktní reflexe je pro Abrama jen speciálním případem této obecnější, animistické reflexe a byla rozvinuta, až když fonetické písmo umožnilo rozpravu mezi námi a našimi texty (viz 5.3.1). Říká, že naše myšlení je pořád animistické, jenom se změnil jeho locus z okolního světa na naše výtvořky. Je kritický k té formě myšlení a reflexe, jež popírá svoji souvislost s touto tělesnou reflexí, a naopak prosazuje takový způsob řeči a myšlení, jež si to připouští a správně odráží (reflektuje) toto zakořenění myšlení v smyslovém světě. (2005)

Kromě toho, že naše myšlení vyrůstá z našeho vnímání, je jevový svět zásadní pro naši reflexivitu a integritu ještě jiným způsobem. Abram totiž říká, že:

*„Můžeme uvažovat o vnímajícím těle jako o jakémsi otevřeném obvodu, který se uzavírá teprve ve věcech a ve světě kolem nás. [...] Především skrze svou účast na tom, co nejsem já, dospívám k integraci svých smyslů, a tím ke zkušenosti své vlastní jednoty a soudržnosti.“* (2013: 157)

Tedy právě díky kontaktu s *jinými* bytostmi, se všemi věcmi, a to zejména mimo-lidského původu, ale rovněž v interakci s *jinými* lidmi, můžeme být plně sami sebou (ať už na úrovni individuí nebo na úrovni člověka jako druhu), jedině v této reciprocitě můžeme realizovat svoji existenci a zároveň sebe sama poznávat.<sup>80</sup> (Tamtéž: 157–159) A naopak, když zůstáváme uvězněni mezi masově vyráběnými věcmi naší civilizace, mezi stále se opakujícími a předvídatelnými tvary, barvami a strukturami povrchů, které naše smysly nemohou téměř nic naučit, neboť postrádají jakoukoliv spontaneitu a mimolidskou kreativitu, naše smysly a tedy i naše myšlení tím jaksi chřádnou. (Tamtéž: 87)

Abram se tedy snaží ukázat, že představa objektivní reality, mechanistická metafora a koncepce výlučně lidské mysli nebo nesmrtelné duše jsou sice někdy užitečné, ale v posledku iluzorní koncepty, které nás odcizují naší *přirozenosti* jakožto tělesných bytostí a tím nabourávají životadárnou reciprocitu mezi námi a více-než-lidským světem kolem nás.

*„[...] naše zapomínání na mimolidskou přírodu je dnes udržováno způsoby mluvy, které jednoduše inteligenci ostatních druhů i přírody obecně popírají, stejně jako samotnými způsoby fungování naší civilizované existence.“* (2013: 47)

Zde je možná ještě namísto podotknout, že Abram, ačkoli by se to mohlo z dosavadního výkladu zdát, nijak nezavrhuje písmo, a to ani fonetické písmo. To by si nutně protiřekl, jelikož sám pomocí něho zaznamenává své myšlenky. Jenom zdůrazňuje, že je třeba si uvědomit, že kořeny jazyka leží v smyslovém světě a zároveň, že fonetické písmo mělo a má velký vliv na naše vnímání sebe samých i okolního světa.

Podle Abrama je potřeba toto reflektovat a pokoušet se naše způsoby promlouvání víc vyladovat na tento svět a na jazyk jiných bytostí. Je třeba mluvit nejen *o světě* ale i *ke světu*, čímž umožníme i světu, aby mluvil *k nám*. Jen tak můžeme začít vnímat ostatní entity – zpívajícího kosa, nebo šumící javor, na kterém sedí, ale i zurčící řeku a přísné skály ostrého štítu kopce nad námi jako živé, oduševnělé. Abram sám svými texty vskutku pěstuje takový styl mluvy, jež je vnímavější a více respektující k více-než-lidskému světu a odráží jeho oduševnělost.

---

<sup>80</sup> Merleau-Ponty vyslovuje podobnou myšlenku v souvislosti s korelativní spolu-konstitucí těla a věcí (viz 4.2.3).

## 5.4. Ekologie vnímání jako cesta k ekologické etice a epistemologii

Jak jsem se pokusil v předešlém textu ukázat, David Abram předkládá vcelku komplexní, přímou zkušeností i filosofickou reflexí podložený, ale přitom ve své podstatě jednoduchý a přímočarý pohled na svět, který vychází z naší bezprostřední zkušenosti. Představuje animistickou koncepci věcí ve světě jako oduševnělých bytostí, které s námi aktivně vstupují do reciproční komunikace skrz vnímání a řeč a nás jako plně tělesných bytostí, hluboce vnořených do smyslového světa. Z tohoto pohledu na svět a na člověka vyplývá několik důsledků pro náš vztah k ostatním bytostem a světu obecně; důsledků etických, epistemologických i praktických, které Abram zmiňuje na různých místech svých textů. Zde je jenom stručně shrnu. Jejich další analýze se budu posléze věnovat v kapitole 7.

### 5.4.1. Jiní, ne nadřazení; jiní, ne méněcenní

V eseji *Země v zatmění* Abram říká, že etika je „především pocit v kostech“ (2008: 61), ten ale musí z něčeho vycházet – a to spíš z přímé zkušenosti, než třeba z hloubání nad filosofickým, nebo náboženským textem. Stěží budeme pociťovat nějaké vnitřní hnutí při pohledu na týrané zvíře, jestli v tom zvířeti vidíme jenom mechanický stroj. Když ale v něm uvidíme živou, oduševnělou, cítící bytost, nějakou významně *jinou* entitu, než jsme my sami, bytost, která vnímá svět a prožívá svůj život úplně odlišným způsobem, můžeme v sobě objevit minimálně základní respekt, úctu, vůči tomuto jinému životu. (Tamtéž: 60–63)

Když respektujeme naši přímou zkušenost se světem, musíme připustit, že nikdy nemůžeme vědět, jak prožívá svět jiná bytost, odlišná od nás – lidí. (2013: 29) Připustit si tuto nejistotu může být náročné, jelikož se tím vystavujeme určitému riziku, jako vždy, když přicházíme do styku s něčím neznámým a nevyzpytatelným, je to ale nezbytné, jestli chceme být „věrni“ naší bytostné podstatě tělesných, vnímajících, bytostí, jelikož „*Lidmi jsme jen v kontaktu a družnosti s tím, co je ne-lidské.*“ (2013: 40) A je to právě tělesný, smyslový svět, kde nejvíce přicházíme do styku s těmito jinými, kde se jim vskutku nemůžeme vyhnout. (2008: 64–65) A zároveň, jak ukazuje Abram, na to, abychom si toto všechno uvědomili, stačí snažit se oprostít od zažitých vzorců myšlení a vrátit se zpátky ke své bezprostřední smyslové zkušenosti. V tomto je Abram věrný fenomenologickému přístupu. Etické souvislosti Abramových myšlenek rozeberu podrobněji v části 7.2.

### 5.4.2. Žít podle vnímání

Jak ale, podle Abrama, máme tuto zkušenost odlišnosti jiných bytostí, přetavit do našeho pobývání ve světě a pěstovat si pro ni citlivost? V knize *Kouzlo smyslů* zdůrazňuje především způsob řeči – mluvení o světě a především *ke* světu. Říká, že se máme nechat inspirovat orálními kulturami a zakomponovat animistický způsob mluvy do našeho každodenního života, jelikož právě řeč a jazyk mají silnou schopnost



ovlivňovat i naše chápání věcí, o kterých mluvíme. Není třeba zavrňovat písmo, jen je třeba rozpoznat, že písmo je vlastně velmi specifickým druhem magie, která doslova okouzluje<sup>81</sup> naše smysly. (2013: 164–167) V závěru knihy to shrnuje a zároveň demonstruje poetikou sobě vlastní:

*„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 probuzené pozemské inteligence našich slov, v jejich osvobození, aby odpovídala řeči samotných věcí – zelené mluvě listů jarních větví. [...] Jde o vysazování slov jako semen pod kameny a padlé kmeny – o to nechat jazyk znovu zakořenit v pozemském tichu stínu, kosti i listu.“* (2013: 330–331)

A tak odpovědět na obezřetné volání ptáka, nebo vzdát úctu majestátnímu horskému masivu, kterého stín nás ochrání před žhnoucím sluncem letního odpoledne, jak to Abram ilustruje na četných příbězích v knize *Becoming Animal*, vede naše tělo a s ním i naši mysl právě k té úctě a respektu, ze kterých vyrůstá ten zmíněný „pocit v kostech“. Je tedy třeba více mluvit k ostatním bytostem a s nimi, místo o nich a nacházet nové a živější způsoby vyjádření, především pomocí příběhů a poezie (2005). Toto téma budu dále analyzovat v části 7.6.

#### **5.4.3. Vnímání jako způsob poznávání**

Abram však upozorňuje i na to, že je klíčové, jak budeme svět chápat při jeho poznávání, a vůbec jakým způsobem ho budeme poznávat a popisovat. Je si vědom zásadní úlohy vědy v konstruování i našeho laického obrazu světa, a proto – jak už jsem ukázal výše – kritizuje některá základní východiska současné přírodovědy, a to hlavně mechanicismus a víru v možnost objektivního poznání reality (viz 5.3.3). Přiznává, že exaktní věda se nedá zakládat na výše popsané nejistotě ve vztahu k ostatním bytostem a předpokladu nemožnosti jejich poznání, a nesnaží se jí zavrhnout. Spíš mu jde o to, aby věda reflektovala tuto svoji pozici a jednak si „přiznala“, že její obraz světa není věrným popisem reality, ale jenom nějaké její modality (5.3.3), aby reflektovala tělesnou situovanost vědce při zkoumání, a také formulovala svoje poznatky a výsledky tak, aby šly zpětně integrovat do naší přímé zkušenosti se světem, aniž by si však činila nárok na ontologickou prioritu (5.3.4).

Proti mentalistické epistemologii mechanistické vědy bychom pak měli postavit bezprostřední smyslové vnímání, a tím jej emancipovat jako zdroj relevantních výpovědí o světě. Postavit tělesné poznání naroveň tomu čistě racionálnímu a umožnit jim se navzájem doplňovat. (Abram, 1991; Zemánek, 2008)

---

<sup>81</sup> Anglické slovo „spell“ má slovesný význam „hláskovat slovo“, ale jako podstatné jméno je označením pro kouzlo.

*“It is henceforth not as a detached mind, but as a thoughtful body that I can come to know the world, participating in its processes, feeling my life resonate with its life, becoming more a part of the world. Knowledge, ecologically considered, is always, in this sense, carnal knowledge – a wisdom born of the body’s own attunement to that which it studies, and to the earth.” (1991)*

*„Tedy ne jako oddělená mysl, ale jako přemýšlivé tělo můžu poznat svět, participuje na jeho procesech, cítě rezonovat můj život s jeho životem, stává se stále více částí světa. Z ekologického hlediska je vědění v tomto smyslu vždy tělesným vědění – moudrostí zrozenou ze specifického vylad'ování těla na to, co zkoumá, a na samotnou zemi.“<sup>82</sup>*



David Abram v souvislosti s naším odcizením se přírodě kritizuje některé zásadní prvky našeho myšlení: nedůvěru k smyslovému poznání, přehlížení, nebo až degradování smyslově vnímatelného světa, na něco nepodstatného, nehodného naší pozornosti a mechanistické chápání přírody, která je vnímaná jako v posledku neživá, inertní hmota, jíž jsme oprávněni – jakožto výjimečné bytosti, jediné nadané intelektem–duší – jakkoliv manipulovat a využívat pro svoje potřeby. Naproti těmto běžně přijímaným představám Abram zdůrazňuje to, co nazve *recipročním a participativním charakterem vnímání*. Kromě toho se věnuje racionalitě a způsobu, jakým ji formuje smyslová zkušenost. Velkou část práce věnuje rozebírání *jazyka jako tělesné schopnosti*, která není vlastní jen lidem, ale v nějaké formě je jím obdařena každá entita v přírodě. Z těchto vlastností našeho styku se světem pak vyvozuje, že nic kolem nás není pro nás a naše smysly úplně inertní a neživé, ale že naše prvotní zkušenost se světem je vždy animistická – že *nemůžeme než vnímat všechny věci kolem nás jako nějakým způsobem k nám promlouvající a tedy živé, oduševnělé bytosti*.

---

<sup>82</sup> Překlad druhé věty je s mírnou úpravou použit z citace přeložené Jiřím Zemánkem (2008: 145).

## 6. PŘÍRODA BIOLOGŮ A PŘÍRODA DAVIDA ABRAMA

*„Místopisec neobchází města, řeky, hory, moře, oceány a pouště.*

*Místopisec je příliš důležitý, než aby se někde potloukal.*

*Neopouští svoji pracovnu.“*

Antoine de Saint-Exupéry<sup>83</sup>

Po tom, co jsem v předchozí kapitole podrobně vykreslil myšlenky Davida Abrama, se nyní dostávám k srovnání jeho pohledu na jevy, a konkrétně na živé tvory, s pohledem biologickým, který jsem v hlavních obrysech načrtnul v kapitole 2. Na tomto srovnání se pokusím poukázat na některé prvky převládajícího biologického paradigmatu, které jsou zásadně problematické v environmentálním kontextu. Tím chci jednak podpořit závěry disertační práce Tomáše Daňka o nevhodnosti budování environmentálního diskursu prostředky biologie<sup>84</sup>, a též mi to poslouží jako odrazový můstek pro kapitolu následující, v níž budu diskutovat potenciální přínosy, jaké by Abramovo myšlení a obecně *rehabilitace jevů* mohly mít pro environmentální myšlení.

### 6.1. Živá bytost, nebo nádoba na geny?

Jeden z nejmarkantnějších rozdílů mezi diskutovanými pohledy je vůbec samotné pojetí jedince – organismu – živého tvora. Základní kontrast je už z doposud napsaného patrný. Pro biologii je jedinec, pokud o něm vůbec mluví, (nezajímavým protože pomíjivým) fenotypovým projevem určité (zajímavé protože trvalé) genetické informace (2.3.1), více-méně determinovaný stroj, naprogramovaný k „*plnění proximativních úkolů sloužících dosahování ultimativních cílů*“ (Zrzavý, a další, 2004: 22; viz také 2.3.3). Tímto ultimativním (leč neuvědomovaným) cílem jeho existence a veškerého chování je replikace genů, a dají se jím vysvětlit téměř všechny prvky jeho fenotypu od vzhledu, přes chování, až po tvar pavučiny, nebo konstrukci bobří hráze (2.3.1). Naproti tomu v Abramově vnímání je každý tvor jedinečnou existencí, která si v interakci a komunikaci se světem sjednává unikátní *modus vivendi* (Abram, 2013: 70). Oduševnělá bytost, se kterou můžeme pomocí našich smyslů vstupovat do participativního a recipročního vztahu, v němž se já (jakožto tělesná mysl) a bytost (jakožto *jiná* tělesná mysl) spolukonstituují. (Viz též 5.2.)

Co se v těchto pojetích nabízí a co naopak ztrácí? Biologický pohled redukuje jedinečné jevy na obecnější zákonitosti, tělo na informaci o těle, projev na jeho účelovou reprodukční příčinu. Na druhou stranu však i něco získáváme. Především jisté vysvětlení, které nemusí být nutně pravdivé, ale je logicky konzistentní, a tudíž

---

<sup>83</sup> Saint-Exupéry, 2010: 56–57

<sup>84</sup> Viz Úvod.

nám dává jakýsi pocit jistoty, nebo dokonce i prediktability. A také tím získáváme prostředky k využití (manipulaci) přírody ve svůj prospěch, což jde ruku v ruce s tou relativní jistotou – kdybychom totiž neměli jistotu, že se nějaká část přírody bude chovat tak, jak očekáváme, jen stěží bychom byli schopni ji nějak produktivně využít. Výsledkem je nepřeborné množství technologií a poznatků uplatnitelných ve všech oblastech lidského života. Tu zmíněnou jistotu a poznání bychom samozřejmě mohli nabýt i jinými způsoby – tradiční zemědělec, nebo lovec z domorodého národa mají též jakousi znalost přírody, nejsou vydání napospas jejím rozmarům. V přírodě jistě lze vyzorovat – a to i přímo smysly – jisté prakticky využitelné pravidelnosti či zákonitosti. Nicméně současná přírodověda bezprecedentně zefektivnila poměr (doslova vydobytých) znalostí k času nutnému k jejich získání, a tím masivně podpořila technologický rozvoj, jehož svědky jsme během posledních dekad.

Problém ale, dle Abrama, nastává v okamžiku, kdy se tento způsob poznání a vysvětlení deklaruje jako jediný správný, ať už proto, že dává nejlepší praktické výsledky, nebo proto, že nejvíc odpovídá ideálům a definici vědy. Ve chvíli, kdy prohlásíme informačně-mechanistický výklad přírody za nejlíp odpovídající model, nebo dokonce ho začneme zaměňovat za skutečnost samu, když mluvíme (a uvažujeme) o přírodě především v technicistních pojmech, ztrácíme tím úplně z našeho zorného a kognitivního pole jedinečnost a *přírozenost* (viz dále 6.4). A s tím ztrácíme možnost a schopnost vztahu k ostatním bytostem – vztahu, který jako jediný může zakládat porozumění světu našeho každodenního života. (viz 5.4.1, a dále také 7.2).

Důsledkem biologického zpředmětnění a odtělesnění živých tvorů, tedy *zavržení jevů*, je – jak Abram opakovaně zdůrazňuje – i jakási ztráta respektu (na morální rovině) a předběžné opatrnosti (na rovině praktické), jež pak mají za následek všemožnou devastaci přírody, včetně lidského světa a vztahů (5.1). Toto zpředmětnění „omlouvá“ nakažení zvířat nebezpečným virem, abychom mohli testovat účinnost vyvíjeného léku, nebo dokonce jen zkoumat progresi symptomů. Možná právě díky tomuto „alibi“ může E. O. Wilson psát o tom, že je potřeba chránit biodiverzitu a že člověk má evolučně vyvinutou touhu po kontaktu s ostatním životem (Wilson, 1995: 353–362), zatímco ve jménu vědy nechá vyhubit veškerý hmyz na několika ostrůvcích, aby mohl sledovat dynamiku jejich osídlování a zkoumat rovnováhu biodiverzity (tamtéž: 231–233).

Na druhou stranu je také zřejmé, že pokud bychom zůstali jenom u bezprostřední smyslové zkušenosti a brali živé tvory pouze tak, jak se nám jeví, tak bychom přišli minimálně o ty výše zmíněné technologické aplikace vědeckých poznatků, ale určitě i o mnohé znalosti, jež jsou samy o sobě užitečné pro naši interakci se světem a poučují nás o něm. Mnohé z těchto poznatků jsou též dobře uplatnitelné

v praktické ochraně přírody. Abram nehájí nějakou hegemonii smyslů a nevylučuje jiné způsoby poznání. (To dále rozvedu v další podkapitole a též v části 7.1.)

Za zmínku v této souvislosti stojí ještě opozice (mechanický) stroj – (živá) bytost, případně opozice determinovanost – spontaneita (což je to samé jen jinou optikou). Darwinova koncepce evoluce byla ve své době velkou ránou determinismu. Darwin vnesl do života a do přírody dynamiku, změnu, tvořivost. Rozbil představu druhu jako něčeho pevného a navždy daného. Život (jednotlivý, i jako celek) chápal jako pohyb a změnu, a to na úrovni jednotlivých organismů. Organismy v jeho pojetí se vyznačovaly spontaneitou a kreativitou, která jim umožňovala se přizpůsobit prostředí.<sup>85</sup> (Neubauer, 2010: 292–293, 309–310) Evoluční teorie jako taková tedy ještě nemusí nutně implikovat tu formu mechanicismu a determinace, jakou pak nacházíme v neodarwinistickém paradigmatu.<sup>86</sup> Chování jedinců však neodarwinismus (resp. sociobiologie) vysvětluje zhusta účelově, jako nevědomě zaměřené ku prospěchu genů, ať tohoto jedince, nebo třeba parazita (2.3.3). Naproti tomu Abram vidí živé bytosti jako spontánní, aktivní a v jistém smyslu dokonce inteligentní (5.2.1, 5.2.5, 5.2.6).

## 6.2. Základní úroveň popisu

V předchozí podkapitole jsem se už dotknul otázky po vztahu mezi smyslovou zkušeností a vědeckým zkoumáním. V první části mé práce jsem vykreslil, jak novověká věda jako celek, a současná biologie jako její pokračovatelka, smyslovou zkušenost zavrhuje. V jejím pojetí jsou jevy ne-podstatné – nejsou podstatou věcí, ta je skryta někde za těmito jevy, v hloubkách molekulární úrovně. K tomuto se přidává časové hledisko, kdy to podstatné se odehrává nikoliv v krátkém životě jedince, nýbrž na obrovské časové škále tisíců generací. To, co je tu a teď, je v posledku zajímavé jen jako materiál pro budování evolučních koncepcí, jen jako prostředek ke zkoumání mechanismů (2.3.6).

Jistě, toto zkoumání se promítá do našeho rozumění světu tady a teď. Ostatně, kdyby se nepromítalo, tak by biologie už nemohla dále tvrdit, že zkoumá živou přírodu, neboť by zkoumala jen to, co už není, a to, co ještě není živé. Jenže tady a teď, podle neodarwinistů, existují jenom ty nádoby genů. Domnívám se tedy, že Abram by považoval zvolení základní úrovně popisu na úrovni genů a na časové škále milionů let za zásadně nedostatečné pro poznávání živého světa kolem nás.

Na druhé straně, jak jsem již zmínil, Abram tento (resp. obecně vědecký) přístup k poznávání světa úplně nezavrhuje. Jeho stanovisko je nicméně radikální

---

<sup>85</sup> Nutno podotknout, že Darwin sám byl zastáncem dědičnosti získaných vlastností (Komárek, 2008b: 151–152).

<sup>86</sup> Srov. též Jaroš, 2010: 316–317.

v tom smyslu, že dává bezprostřední zkušenost na první místo, jelikož právě v této zkušenosti můžeme poznávat svět kolem nás takový, jaký skutečně je (pro nás jako tělesné bytosti), jak se nám sám dává ve vnímání. A jenom na této úrovni můžeme činit zkušenost, jež nás – řečeno s Merleau-Pontym – poučuje i o nás samých, která nás skutečně in-formuje. (Viz 4.2.3 a dále 7.2.) Organismy tak pro nás jsou a mají být především živé, dýchající, oduševnělé bytosti, a až pak, jen na tomto pozadí, můžeme (opatrně a s respektem) zkoumat jejich další aspekty – třeba jejich ontogenezi a fylogenezi.

Abram se důsledně (i když se domnívám, že ne programově, nýbrž bezděky) vyhýbá jakémukoliv spekulování o průběhu evoluce, evolučním původu vlastností organismů, nebo otázkám reprodukce.<sup>87</sup> Co však, podle mně, určitě (ač implicitně) odmítá, je představa, že jevy jsou jen něčím sekundárním, nedůležitým než pro snahu o reprodukci. Pro něho je vzhled organismu a jeho chování, tj. to, co můžeme smyslově vnímat, prvořadé pro naše rozumění tomuto organismu. Domnívám se tedy, že Abramův přístup je kompatibilní s biologií v tom smyslu, že nijak nepopírá vznik jevových vlastností procesem evoluce, ačkoli asi by namítal proti redukci smyslu těchto vlastností jen na přežívání a rozmnožování.

Mám za to, že tyto dva pohledy jsou však hlavně jaksi mimoběžné v tom, co se snaží vysvětlit. Z Abramovy perspektivy smyslového vnímání budeme těžko zjišťovat evoluční původ vlastností organismu, a naopak, jak už jsem zmínil, z perspektivy neodarwinismu zas nezjistíme mnoho o tom, co je ten organismus zač, nepoznáme jeho jedinečnost a tedy ani *přirozenost* (viz 6.4).

Ještě poznamenám, že byť i není Abramovo myšlení v nějakém zásadním rozporu s evoluční teorií jako takovou, přístup neodarwinistů mu je naprosto cizí. Naproti tomu se domnívám, že by mu byla blíží biologie Portmannova (viz 3.2), jež je de facto fenomenologickým zkoumáním živých tvorů. Portmann smyslovou zkušenost nezavrhuje, ale naopak ji, podobně jako Abram, považuje za zásadní pro zkoumání toho, co vůbec daný organismus je. Jak u Abrama, tak u Portmanna jsou jevy projevem bytosti samotné, její *niternosti*. Troufám si tvrdit, že zatímco neodarwinismus může být z Abramova hlediska jenom jaksi doplňující pohled určený pro určitý specifický účel, Portmannova biologie je naopak příkladem vědy respektující smyslově vnímaný svět přesně v Abramově duchu.

### 6.3. Rovnost exklusivní a rovnost inklusivní

Už jsem tady mluvil o povaze živých tvorů v biologickém a v Abramově pojetí. V souvislosti s ní se můžeme zabývat otázkou, co máme s těmito tvory společné.

---

<sup>87</sup> Obecnou evoluční teorii, tedy myšlenku, že všechno živé se vyvinulo evolučním procesem, však samozřejmě uznává. Viz např. Abram, 2008: 56–57.

Charles Darwin učinil z člověka součást živého světa ve smyslu, že je také výsledkem evoluce. Jde tedy o společný původ. Člověk má ale výsadní postavení díky větší evoluční vyspělosti, jakkoli Darwin nedělá kvalitativní rozdíly, jenom kvantitativní. (2.2.1) Neodarwinisti tento přístup radikalizují tím, že už nejde jenom o společný původ, ale také o společný charakter živých bytostí jakožto vehikul pro geny (2.3.1). Tedy přidávají hledisko synchronní k tomu diachronnímu.

Myslím, že lze tedy říct, že to, co máme se všemi ostatními živými tvory společné, je, že jsme všichni produktem evoluce, výsledkem genetického programu. Na této úrovni opět nejsou žádné kvalitativní rozdíly, jenom rozdíly v délce a složitosti genomu. Dala by se z toho tedy vyvodit jakási teze o „rovnosti“, nebo spíš „rovnocennosti“ organismů. (Netvrdím, že sami biologové takovéto teze vyvozují – to neumím ani potvrdit, ani vyvrátit. V jejich přístupu je však spatřuji jaksi implicitně přítomny.) Tuto rovnost jsem pracovníě nazval *rovností exkluzivní* – neboť vychází z jakési redukce na „nejmenší společný jmenovatel“, tedy z vyloučení (*exkluse*) těch vlastností, které se nedají empiricky vykázat jako společné. Všichni jsme v posledku „jen“ ty nádoby na geny.

Rovnost organismů se obvykle diskutuje v kontextech environmentální etiky. Typickým příkladem jsou snahy o zrovnoprávnění zvířat. Jde tedy o tezi, z níž její zastánci vyvozují morální ohledy na jiné živé tvory. Domnívám se však, že takto reduktivně pojatá „rovnost“, naznačená genocentrickým pohledem, nemůže být základem pro jakékoliv morální ohledy. Naopak, souhlasím s Abramem, že s ní související zpředmětnění všech organismů včetně člověka, vede spíš k odstraňování zábran naší manipulace se světem. Je tedy otázka, jestli tato exkluzivní rovnost nevede spíš k prolamování i té poslední hranice „posvátného“ – hranice lidské bytosti, se všemi etickými problémy, které s tím souvisí. Četné soudobé snahy o porozumění lidskému genomu, predikce vrozených vad, nebo dokonce touha po genetické modifikaci člověka, jsou toho znepokojujícím důkazem.<sup>88</sup>

Naproti tomu bych rovnost inherentní Abramovu pohledu nazval *rovností inkluzivní*, neboť je založená na přiznání vlastností, jež jsou obvykle považovány za lidské (řeč, aktivita, tvořivost, duše) širšímu okruhu tvorů, dokonce celému smyslově vnímatelnému světu (viz 5.2). Je ale důležité poznamenat, že Abram netvrdí, že by příroda taková skutečně *byla*, jenom, že se nám tak smyslově *jeví*.<sup>89</sup> Domnívám se ale, že to nijak nepodryvá zmíněnou tezi o rovnosti. Abramovo dílo je ostatně prosyceno

---

<sup>88</sup> Viz např. Petr, 2014 nebo Storchová, 2000. K etickým otázkám lidského klonování Brdička, 1998. Tyto snahy také zajímavě nastiňuje dokumentární film *Plány s DNA (DNA Dreams)*, 2011, r. Bregtje van der Haak.

<sup>89</sup> Téma rozlišení mezi jevením se a bytím (tedy mezi epistemologickou a ontologickou rovinou) a potenciální zesílení Abramových tvrzení ještě rozeberu v následující kapitole mé práce (7.5).

více-či-méně explicitními vyjádřeními této rovnosti. Tato teze není jaksí „slabá“ ve smyslu, že by se jednalo jen o náš „dojem“, poněvadž Abram přisuzuje našemu vnímání primární roli v určování toho, co pro nás věci jsou. Z jiné strany by se dala podpořit aplikací Thomasova teorému: když uvěříme, že pro nás věci jsou živými, oduševněnými bytostmi, tak ve svých důsledcích pro nás takové skutečně budou. A to právě u Abrama vede k pocitu sounáležitosti se světem. Možné etické důsledky takového přístupu ukazuje sám Abram, naznačil jsem je v předchozí kapitole a podrobněji je rozeberu v následující (7.2).

Rovnost však neznamená (ani neimplikuje) stejnost, a to ani v biologii, ani u Abrama. Ale zatímco u biologie je jinakost hlavně v podobě diverzity, komplexnosti, nebo odchylek, tj. ve své podstatě kvantitativní, u Abrama jde, domnívám se, o jinakost kvalitativní. Jinakost v biologii je výsledkem náhodných mutací, z kterých některé se v populaci uchytily působením přirozeného výběru. Je tedy jen důsledkem něčeho základnějšího. To, čím se organismy liší, je významné jen potud, pokud to ovlivňuje jeho šance na přežití a rozmnožení – a jenom tento cíl dělá odchylku užitečnou a tedy smysluplnou. U Abrama je však jinakost jaksí bytostní, kreativní v způsobech pobývání na světě a vztahování se bytosti ke světu. Mohli bychom s Portmannem říct, že je projevem její *niternosti* (3.2.2), nebo s Markošem, že jde o výsledek aktivního hermeneutického sjednávání vztahu s prostředím.<sup>90</sup> Opět zde tedy vyvstává rozdíl mezi zpředměťujícím, reduktivním přístupem vědy, a fenomenologickým, spíš popisným a empatickým přístupem Abramovým.

#### 6.4. Obecnost, jedinečnost a přirozenost

Když se vrátím k otázce individuality živé bytosti, tedy k opozici jedinečné – obecné, jež jsem již zmiňoval v části 6.1, je záhodno ještě říct, že fakt, že současné biologii jevy unikají, není toliko vedlejší důsledek jejího způsobu poznávání, nýbrž její programové prohlášení. Biologie se nezabývá jevy, protože nechce zkoumat jedinečné, ale obecné. Ne pomíjivé, ale trvající. (2.3.6) Ostatně, v kontextu novověké (přírodo-)vědy je to jediný legitimní způsob, jak vůbec něco zkoumat. Nebo není? Mám za to, že právě Adolf Portmann ukázal, a dodnes to dosvědčují jeho nemnozí „následovníci“ (u nás třeba Zdeněk Neubauer, Stanislav Komárek, nebo Karel Kleisner<sup>91</sup>), že věda může zkoumat i pomíjivé aspekty života. Portmannova věda je empirická, precizní a dokonce i matematizovaná, a přesto se mu podařilo setrvat „u

---

<sup>90</sup> Anton Markoš ve své koncepci *hermeneutiky živého* tvrdí, že „vše živé je ze své podstaty hermeneutického charakteru“ (2003: 257) Organismy si sjednávají svoji podobu a vztah s okolím v nekončícím procesu „vyhmatávání možností“ pomocí čtení a interpretace minulé zkušenosti (genom) a prostředí (tamtéž: 315, 320).

<sup>91</sup> Zajímavý přehled významných českých osobností, více či méně ovlivněných Adolfem Portmannem, podala Tereza Náhlíková ve své bakalářské (2008) a diplomové (2011) práci.



věcí samých“. Také zkoumá i obecné vlastnosti organismů, ale pokouší se o co největší respektování jedinečnosti zjevů. (Viz 3.2.)

Abram se naproti tomu o nějaké zobecňování ani nepokouší (jelikož jeho cílem není „dělat vědu“), tedy mimo teze o oduševnělosti světa a související tvrzení (5.2.6). Jeho snahou zůstává především pečovat o otevřenost vůči nekonečné rozmanitosti okolního světa. Jde mu především o jednotlivé – o každou bytost, jež je pro nás jako vnímající bytosti, vždy unikátní a neuzavřená – nikdy ji nemůžeme vnímat celou (viz 5.2.1). Již jsem se v předchozím textu jemně dotknul tématu *přirozenosti*. Domnívám se totiž, že je to právě přirozenost – *fysis*, jež je tím, o co Abramovi jde především.

Připomenu, že Zdeněk Kratochvíl charakterizuje přirozenost jako to, co „*vzniká jako zánikavé*“ (2010: 151), proměnlivé, otevřené světu, a zároveň sebevztahné (Kratochvíl, 1994: 13, 173–174).<sup>92</sup> Živé bytosti se nám podle Abrama ukazují jako proměnlivé a nikdy neukončené. Nikdy je nemůžeme uchopit vcelku, při každém pohledu se nám některé jejich aspekty zakryjí. (5.2.2 a 5.3.3) Podobně Kratochvíl mluví o tom, že *fysis* nemůžeme uchopit, přesněji, že každým jejím uchopením jí zvětňujeme a tedy nám vždy uniká (1994: 27–30, 173). U Abrama se bytosti aktivně vztahují ke světu skrze vnímání (5.2.1, 5.2.6), a sjednávají si tak svůj vztah s tímto světem a ostatními bytostmi (5.3.3). Podle Kratochvíla se přirozenost „*skrývá ve svých vztazích s jinými přirozenostmi*“ (1994: 22). A nakonec, Abram mluví o bytostech jako oduševnělých (5.2.6), Kratochvíl analogicky říká: „*Před svým zvěčněním je každá přirozenost v jistém smyslu živá, byť ne ve smyslu biologickém.*“ (1994: 29) A právě tu je nejvíc patrný kontrast s přístupem současné – mechanistické, tedy silně zvětňující – biologie (viz také 2.3.5): když v laboratoriu rozřízneme zkoumanou věc, abychom se dostali k „nitru“, podle Kratochvíla

„[...] skutečně něco poznáváme, ale mylně to považujeme za skutečné samo o sobě. Poznáváme přece náš výtvar učiněný z nějaké přirozenosti. [...] Užívání takovýchto pomůcek k poznání vede k pokušení, že povaha bytí (každá přirozenost), je taková, jako tyto naše akce, totiž na způsob něčeho mechanického, na způsob dělení a skládání. Můžeme tak mnoho zjistit, ne však povahu bytí, neodkryjeme přirozenost.“ (Tamtéž: 25)

Ačkoli tedy Abramův přístup nemůže konkurovat vědě co do získávání (praktických) poznatků, nabízí nám něco jiného – přibližuje nás *přirozenosti* a ukazuje cestu, jak se jí otevírat. Rozdíl mezi přístupem biologie a Abrama by se tedy dal popsat také jako rozdíl mezi *technicko-vymáhajícím* a *smyslově-odkrývajícím* přístupem k přírodě.

---

<sup>92</sup> Viz také definice v úvodu práce.

## 6.5. Prométheovský vs. orfický přístup

Pierre Hadot ve své knize *Závoj Isidin* (2010) rozlišuje dva základní přístupy k přírodě a odhalování jejích tajemství, které se dají sledovat skrze dějiny evropského myšlení. První přístup nazývá *prométheovským*. Ten je založený na manipulaci, spoutání a baconovském mučení přírody (viz 1.3) a jeho typickými příklady jsou mechanika, magie a experimentální věda. (Hadot, 2010: 98–100) Heidegger to nazývá *vymáháním* (Heidegger in Daněk, 2010: 100). Novověká věda – a s ní, domnívám se, i současná biologie – je typickým představitelem tohoto přístupu. Svazuje jevy do matematických a chemických vzorců a manipuluje je ve snaze odhalit tajemství skrytá za těmito jevy (srov. Hadot, 2010: 131–132, 149–150).

Naproti tomu se domnívám, že Abramův pohled bychom mohli zařadit do druhé skupiny, kterou Hadot charakterizuje jako *orfický* přístup. Jde o poznávání přírody skrze estetické vnímání, umění, poezii a filosofii. Jediným nástrojem je zde umělecké vyjádření jako forma *poiésis* odrážející tvůrčí pohyb přírody. (Tamtéž: 153–154, 202) Hadot odlišuje každodenní vnímání od estetického (tamtéž: 202) a Abramova snaha by se v tomto kontextu dala chápat jako pokus tyto dvě zkušenosti propojit – obohatit naše vnímání o estetickou a poetickou dimenzi. Je si totiž vědom jedinečné schopnosti poezie, tedy tvůrčí řeči (Merleau-Pontyho *parole parlante*) přiblížit nás *přirozenosti* věcí (viz 5.4.2 a 5.4.3).

Hadot poznamenává, že ani jeden z těchto přístupů není „ten správný“ a i v historii se oba často prolínaly, někdy i v jedné osobě (Platón, Seneca, DaVinci). Měli by koexistovat vedle sebe a doplňovat se. (Hadot, 2010: 103, 153) Domnívám se, že Abram souhlasil do té míry, že nechce zavrhnout jiné přístupy. Zároveň ale zdůrazňuje primárnost tělesného světa a smyslového vnímání ve smyslu, že ostatní způsoby poznávání z této úrovně vyrůstají. (viz 5.3.4, 5.4.3 a také dále 7.1).



Pokusil jsem se zde poukázat na hlavní rozdíly mezi přístupem neodarwinistické biologie k živé přírodě, resp. zejména k její jevové stránce, a přístupem Abramovým. Někdo by mohl namítnout, že srovnávám nesrovnatelné – Abram se nepokouší dělat vědu, a biologie zas programově nezkoumá samotné jevy. To podstatné, o co tady ale jde, jsou živé bytosti, a jak biologie, tak Abramova filosofie se k nim – byť diametrálně odlišně – vztahují, kladou je doslova do centra svého zájmu, a obě mají potenciál ovlivňovat naše běžné nazírání na svět. Jak vyplývá z mého porovnání, klíčový je způsob a směr, jakým se toto ovlivňování děje. Abramův nevymáhající přístup nechává svět promlouvat sám a bez nucení, podle jeho *přirozenosti* a tedy, dovoluji si tvrdit, pravdivěji.

Problém je ale v tom, jak už jsem opakovaně naznačoval, že v současné situaci je biologii připisován jakýsi monopol na tvrzení o životě a na jeho poznání, i když z úst

některých biologů zaznívá kritika na možnost současné biologie poznat život. Zdeněk Neubauer tvrdí, že „*biologie [...] jako věda o živé skutečnosti, dosud neexistuje*“ (2011: 24), Anton Markoš si zas všímá, že biologie neumí definovat, co to vlastně život je (viz 2.1 a též Markoš, Hajnal, 2007: 157–159). Myslím, že bychom měli být obezřetní v tom, jaké představy o životě a o živých bytostech přebíráme i do laického chápání. Selský rozum (*common sense*) nám sice (zatím) naznačuje, že živá bytost není jenom bezduchý pytel na geny, ale dívat se na svět subjekt–objektovou logikou je už pro nás naprosto přirozené. Jak dlouho to asi potrvá, než místo straky uvidíme kolem nás letět shluk písmen genetické abecedy?<sup>93</sup>

V případě environmentalismu je výstraha před neproblematickým přebíráním vědeckého obrazu světa ještě urgentnější. Neboť nám, environmentalistům, jde přece především o náš *vztah k přírodě* a tedy ke všem živým i neživým jsoincům. Tento vztah, jak se domnívám, musí být především vztahem *žitým*, nejen vztahem poznávacím a jaksi odosobněným (tedy odtělesněným). Měřítko našeho života a měřítko evoluce jsou naprosto nesrovnatelné. My jako konkrétní lidé žijeme naše životy v horizontu desetiletí, naše civilizace je zde něco přes dva tisíce let, ale to jsou všechno časové úseky z hlediska evoluce irelevantní. A stejně tak je evoluční pohled nepříliš relevantní pro náš prožívaný vztah se světem. Na druhou stranu, při plánování s výhledem na budoucí generace je přinejmenším obtížné opírat se o vědecké koncepty, jelikož vědecká paradigmatata mají často velmi krátký život (viz také Daněk, 2007: 243). Tím se dostávám zpátky k problému z úvodu mé práce. Touto kapitolou jsem se pokusil podpořit tvrzení, že biologie – a obzvláště ve své dnešní mechanistické a genocentrické podobě – není pro environmentalismus vhodným zdrojem interpretací živé skutečnosti. Možná už je také z výše uvedeného patrné, v čem by mohl být naopak přínosný přístup Davida Abrama. To se dále pokusím rozebrat v kapitole následující.

---

<sup>93</sup> Přibližně na způsob Neova vidění skutečnosti v Matrixu jako zelených znaků jeho kódu. Přehnané přirovnání? Zkuste vysvětlit, co je to subjekt, nebo třeba tělo (v našem dualistickém významu) někomu z antického Řecka (viz Kratochvíl, 2007: 226–228).

## 7. PRIMÁT TĚLESNOSTI A JEHO ENVIRONMENTÁLNÍ DŮSLEDKY

*„Zřejmě po nás nikdo nemůže žádat, abychom donekonečna pokračovali ve zdůvodňování. Moje rada je přestat tehdy, jestliže jsme právě vyslovili něco, co se nám zdá intuitivně zřejmé nebo správné, nebo čeho bychom se nikdy nevzdali, leda snad z důvodů, které nás nikdy nenapadly. To není dogmatismus. Nejsme na tom o nic hůře než matematici, nebo logici, kteří neustále používají základní pravidla, aniž je vědecky dokazují.“*

Arne Naess<sup>94</sup>

Když bychom tedy odmítli biologií konstruovaný obraz živých bytostí a přijali Abramův návrh na obnovu důvěry v naše smysly, otevře nám to nové možnosti pro budování environmentálního diskursu a argumentace. Abramovy myšlenky skýtají diametrálně odlišný základ pro mluvení o světě a vztahování se k němu. V této kapitole se pokusím podrobněji analyzovat tyto jeho myšlenky a to především v environmentálním kontextu.

### 7.1. Viditelné a neviditelné reloaded (aneb bez vědy to nepůjde)

Environmentalisté často zdůrazňují neviditelnost některých projevů, ale hlavně „příčin“ environmentálních problémů. Koncentraci skleníkových plynů, nebo kyselost oceánů nemůžeme poznat přímo svými smysly. Podobně o hrozbě vyhynutí nějakého druhu se dozvíme jen díky systematickému sledování jeho výskytu, statistice a vědomostem o velikosti populace nutné k přežití. Na sledování biogeochemických cyklů potřebujeme celou řadu přístrojů, pozorování a teoretických modelů. Ve všech těchto případech jsou naše smysly na dané úkoly krátké a musíme se spoléhat na vědecké zkoumání.

V žádném případě nechci, a myslím, že Abram také ne, zpochybňovat důležitost vědy, vědeckého zkoumání, měření a tvorby modelů při diagnostikování a řešení environmentální krize. A to ani na poli biologie, která nás může poučovat o funkčních vztazích mezi organismy, o způsobu a možnostech jejich adaptace na prostředí, nebo rozšiřovat naše vědomosti o biodiverzitě. Jsem ale přesvědčen, že leží-li kořeny této krize mimo jiné v našem opovrhování smyslově vnímaným světem, jak to tvrdí David Abram a jak jsem se snažil ukázat i já touto prací, účinné řešení nemůže vycházet ze stejných premis, nemůže stavět na stejné nedůvěře k našim smyslům.

---

<sup>94</sup> Naess, 1996: 91–92

Vědu obecně i biologii konkrétně zajisté potřebujeme, avšak je nutné radikální přehodnocení toho, čemu a jak přisuzujeme váhu při promýšlení naší situace, při poznávání světa a v našich každodenních životech. Dovolil bych si tvrdit, a důvody by už mohly být z dosavadního textu zřejmé, že nemůžeme přisoudit vědě monopol na relevantní výpovědi o světě, jeho povaze a už vůbec ne jeho *smyslu*. Souhlasím s Abramem, že to, co nutně potřebujeme – jako lidé obecně, a jako environmentalisté speciálně – je minimálně jakési „zrovnoprávnění“ jiných způsobů nahlížení na svět a jiných druhů vztahů k věcem, než vztahu poznávacího subjektu k poznávanému objektu (viz 5.4.3). A dokonce nejen to. Abramův přístup, v duchu Merleau-Pontyho myšlení, se totiž nespokojuje se zrovnoprávněním ve smyslu jakési rozmělněné postmoderní plurality („vy máte *svoji pravdu*, my *svoji*, a každý ať si vybere“), nýbrž zasazuje se o uznání radikální důležitosti a *závaznosti* smyslového světa. Té *závaznosti*, jež vychází z Merleau-Pontyho tvrzení o ontologické prioritě *tělesnosti* (4.2.4).

Záměrně používám slovo „závaznost“, neboť to, co jsem nazval *primát tělesnosti*, domnívám se, neznámá, že bychom tělesnou rovinu a smyslové poznání měli za každých okolností klást na první místo. Když budeme chtít přesně změřit koncentraci CO<sub>2</sub> v ovzduší, se smysly nevystačíme, a budování teorií je určité především výkonem racionálním, bez nutně přímého vztahu ke smyslové zkušenosti. A Abram tyto přístupy ani v nejmenším nezavrhuje. Myslím, že mu jde především o to, abychom však u všech těchto „výkonů ducha“ reflektovali *svoji* nutně tělesnou existenci a zkoumali přímé i nepřímé vlivy, jež na ně má naše pobývání ve světě na úrovni smyslové zkušenosti. Tělesná rovina je u Abrama primární ne ve smyslu, že by veškeré naše počínání bylo nutně hlavně tělesné, nýbrž že má *tělesné kořeny*. Jsme vždy již tělesnými bytostmi, a jen na této tělesnosti můžou povstávat další dimenze naší existence, jako třeba racionalita. Primátem tedy míním právě tuto *zakořeněnost*. (5.3.4)

## 7.2. Sounáležitost a jinakost jako základ etiky tělesnosti

Abram nás tedy vyzývá, abychom za primární sféru, jež nás poučuje o světě, prohlásili přirozený svět naší bezprostřední zkušenosti. Pro něho to znamená především návrat ke smyslům a ke světu tak, jak se nám dává ve vnímání. Toto přijetí tělesné dimenze jako základní roviny našeho pobývání ve světě neznámá zpředmětnění člověka (viz také 7.3), nýbrž zboření pevné hranice mezi subjektem a objektem, vědomím a věcí, myslí a tělem (ve smyslu Merleau-Pontyho *tělesnosti*). Toto radikální přehodnocení má dvě úrovně – epistemologickou a ontologickou (tu druhou rozeberu v části 7.5).

Na epistemologické rovině (na níž, jak se domnívám, Abram ponechává většinu svých tvrzení) to vede k dvěma důsledkům, které jsem již v předchozí kapitole načrtnul, a zde se je pokusím rozvést systematictěji. Mohli bychom je charakterizovat dle „směru působení“ na *vnější* (tj. důsledky na vztah člověka k přírodě) a *vnitřní* (na vztah člověka k sobě samému).

Ve vztahu k přírodě nás přijetí tělesnosti jako základní a společné dimenze vede k fenomenologickému postoji, kdy o ostatních bytostech soudíme především podle toho, jak se samy ukazují. Vede to k zdůraznění významu zjevu organismu a k portmannovskému chápání tohoto zjevu jako projevu *niternosti* organismu a tedy k znovu-zpřístupnění významového pole, jež může načrtávat jejich projev. K uznání, že se můžeme o jiných živých tvorech dozvědět něco zásadně relevantního i bez přístrojů a invazivních technik – ale relevantního vzhledem k těm tvorům samotným (totiž nechat vyjvit jejich přirozenost; viz 6.4), ne nutně vzhledem k nám a našim záměrům. Ačkoliv se Abramovo rozšiřování „lidských“ charakteristik na ostatní svět může zdát jako nepřijatelný antropomorfismus, domnívám se, že ve skutečnosti může vést naopak k poznání zásadní odlišnosti těchto jiných bytostí skrze nahlédnutí jejich jedinečnosti a přirozenosti. A toto nahlédnutí můžeme učinit jenom na této společné půdě tělesnosti, nikoli přes epistemickou propast mezi subjektem a objektem. Právě tato *jinakost* tvoří jeden z dvou propletených pilířů Abramovy etiky, kterou bych nazval *etikou tělesnosti*.

Ten druhý pilíř bychom mohli nazvat *sounáležitostí* a souvisí se zmíněnými vnitřními důsledky přijetí Abramových tezí o tělesnosti. Jak ukázal Merleau Ponty a jak se snaží demonstrovat také Abram, skrze smyslovou zkušenost s jinými věcmi a tvory se můžeme dozvídat více o sobě samých. A nejen to, dokonce jenom v kontaktu s jiným, mimo-lidským, můžeme být plně lidmi a sami sebou (5.4.1). Ale, jak už jsem řekl, tento kontakt je možný jen v dimenzi, jež nám je společná a do které tedy společně náležíme. Návratem k tělesnosti a smyslům tedy obnovujeme naši kognitivní, a v posledku i existenční jednotu.

Abramova *etika tělesnosti* tedy, ve zkratce, říká, že musíme pečovat o bezprostřední smyslový kontakt s okolním světem, a že jen skrze tento kontakt se nám může odhalovat *přirozenost* věcí a nakonec i nás samých, což následně může vést k uvědomění si hodnoty jiných tvorů jednak pro nás, ale i samých o sobě.

Kontakt s tělesným světem nám však sám o sobě nezaručí, že dospějeme k těmto prožitkům a tudíž i k těmto morálním důsledkům. Je to ale *jediný způsob*, jak toho dosáhnout, neboť jen tělesný svět je společný nám všem: lidem, zvířatům, rostlinám, „neživé“ přírodě. Ačkoli Abramova etika vyžaduje jistý osobní prožitek, podobně jako třeba Schweitzerova biocentrická etika<sup>95</sup>, u Abrama nejde o nějaký „duchovní“ zážitek, ale o smyslovou zkušenost, kterou nemusíme nějak „hledat“, či na ní „čekat“. Je přístupná přímo, bez nutnosti nějaké speciální citlivosti, je vždy k dispozici, jelikož svět je vždy již tu pro nás a naše vnímání. Jediné, co od nás otevření

---

<sup>95</sup> Viz Kohák, 2011: 86–90. Se Schweitzerem by se Abram patrně shodl na účtě k veškerému životu, i na prožitku jisté „posvátnosti“ světa, který zmíním záhy.

se této vzdypřítomné zkušenosti vyžaduje, je jakási slabá forma fenomenologické redukce ve smyslu snahy o oproštění se od apriorních soudů a kategorií a od způsobů mluvy, kterými tuto naši zkušenost deformujeme, ovlivnění zažitým scientistickým pohledem na svět. Jak máme podle Abrama pečovat o tuto otevřenost bezprostřední smyslové zkušenosti, jsem ukázal na konci kapitoly věnované jeho myšlenkám (5.4.2) a částečně se k tomu ještě vrátím za chvíli (7.6).

### 7.3. Tělesnost a náboženství

Někdo by mohl namítnout, že když Abram klade tak silný důraz na tělesnost (připomeňme, že i jeho koncepce duše je v posledku tělesná), tak tím vlastně upírá člověku a světu jakýsi duchovní, transcendentní rozměr. A to skutečně činí, ale jen takříkajíc „v prvním plánu“. Ve svých textech se místy explicitně vymezuje vůči některým tradičním náboženským představám, především odmítá ten typ transcendence, jež v historii evropského myšlení náležela jenom člověku (resp. jeho duši), a Bohu (5.2.6). To může být vnímáno jako problematický důsledek na poli nábožensky založené morálky. Náboženská víra v nesmrtnost duše je základem morálky pro mnoho lidí, i historicky pro evropského člověka.

Na druhou stranu, Abram se nevzdává ideje určité posvátnosti, nebo spíš mystéria, které je v jeho pojetí spojeno hlavně s neviditelností vzduchu (5.2.4) a s otevřeností vnímaných věcí (5.2.1, 5.2.2)<sup>96</sup>, ale které je tím navraceno zpátky do (tělesného) světa. Není to mystérium mimosvětské, jak je tomu u velkých monoteistických náboženství, ale mystérium „světské“, leč nikoli v pejorativním významu toho slova. Numinózní dimenzi má u něho celý svět, jen v různých podobách, možná bychom mohli říct, že je nějak „odstupňovaná“, nebo spíš rozrůzněná (tedy nikoli nutně hierarchicky uspořádaná). Důsledně vzato, můžeme zde nalézt i nějakou formu „nesmrtnosti duše“, neboť ztotožníme-li duši se vzduchem, pak transcenduje každou jednotlivou bytost a to i v čase, jak Abram ilustruje na chápání smrti a duchů předků u domorodých národů (5.2.3). Abram tedy sice zavrhuje etablovaná náboženská pojetí transcendence duše, ale zároveň (a především) odmítá představu tělesného jako „nízkého“, profánního, či jenom materiálního–rozprostraněného. Tím se podle mě elegantně vyhýbá možnému nařčení ze „zplošťujícího“ materialismu. Jeho materialismus je naopak zároveň velmi duchovní, jedná se o jakousi formu spleteného (chiasmického) numinózního materialismu. Myslím, že Abramův svět je svět ještě, či znovu „okouzlený“ a jeho prožitek jinakosti a záhadnosti jiných bytostí se blíží teocentrickému postoji tak, jak jej popsal Kohák (2011:

---

<sup>96</sup> Právě tuto otevřenost věcí, které se nám dávají jen v nástinech, nazývá Merleau-Ponty spolu s Husserlem *transcendencí* věcí (vůči vědomí u Husserla – 4.1.1; vůči našemu vnímání u Merleau-Pontyho – 5.2.1).

86). Je tedy vlastně náboženský, ale ve smyslu zážitku posvátnosti spíše než ve smyslu institucionalizovaného náboženského mýtu.

Tato úvaha o religiózních aspektech Abramova myšlení a jeho vztahu k náboženství by však vyžadovala důkladnější a odbornější rozbor, na který v této práci není dostatek prostoru, ale který také už nespadá do hlavního předmětu práce. Chtěl jsem spíš jen předložit některé myšlenky a souvislosti k možné další diskusi.<sup>97</sup>

#### 7.4. Postavení člověka v přírodě

Ukazoval jsem, že Abram odmítá ideu výlučného postavení člověka v přírodě (5.2.5, 5.2.6, 6.3). Argument, který explicitně nezmiňuje, ale myslím, že je jeho myšlení inherentní, je ten, že ty aspekty naší existence, podle kterých posuzujeme naši výjimečnost, jsou ty, které sami považujeme za důležité – hlavně schopnost abstraktního myšlení a artikulované řeči. Z pohledu netopýra je pravděpodobně mnohem významnější schopností sonarová orientace v prostoru, a kdyby se podobnými otázkami zabýval, možná by také usoudil, že je ostatním tvorům nadřazený. Jinými slovy, stanovili jsme si kritéria podle sebe a posuzujeme podle nich i ostatní tvory. (Kohák, 2011: 43) Vidím v tom odraz myšlení, které pokládalo zvířata (nebo třeba i lidi černé pleti) za jakési „nižší“, „nedokonalé“ lidi a podle něhož evoluce směřuje nutně k stále dokonalejším formám a jejím vrcholem je člověk.

Zastavme se ale u otázky lidské výlučnosti ještě na chvíli. Nelze totiž jednoznačně tvrdit, že představa člověka jako tvora výjimečného, nebo dokonce nadřazeného, nutně vede ke kořistnickému vztahu k přírodě a její devastaci. I v environmentálním myšlení se najdou hlasy, které naopak z této výjimečné lidské pozice vyvozují morální zodpovědnost za mimolidský svět. Podle nich jenom člověk – jakožto jediný tvor schopný vytvořit a dodržovat morální normy – se může ke světu vztahovat i jinak, než jak mu velí jeho živočišná „přirozenost“, tj. i jinak než čistě utilitárně. (Kohák, 2011: 78–85)<sup>98</sup> Abram nekritizuje antropocentrismus proto, že by podle něho nutně vedl k bezohlednému chování, nýbrž prostě proto, že nenachází ve světě smyslové zkušenosti žádné doklady naší výlučnosti nebo postavení na vrcholu hierarchie života.

V předchozí kapitole jsem už zmínil téma rovnosti a s ní související jinakosti. Na porovnání s biologickým pohledem jsem ilustroval, že ani každé popření lidské výlučnosti nemusí nutně vést k morálním ohledům na mimolidskou přírodu.

---

<sup>97</sup> Zajímavý je v této otázce také fakt, že sám Abram je žid. Na některých místech svých textů sice pracuje s některými aspekty judaismu, ale především s hebrejským jazykem a písmem. Bylo by určitě v tomto kontextu přínosné přezkoumat blíže jeho vztah k židovskému náboženství, neboť by se zde mohla otevírat cesta ke koexistenci tradičního monoteistického náboženství a Abramových představ.

<sup>98</sup> Podobný názor proklamuje i Edward O. Wilson (viz 2.3.4).



Abramova rovnost však není „zplošťující“, ani reduktivní („člověk je jen zvíře“, případně „všechno, včetně člověka, je jen hmota a mechanismus“).<sup>99</sup> Je to *rovnost v rozdílnosti*<sup>100</sup> – postoj, jež se pokouší respektovat všechny způsoby pobývání ve světě. Rozdíly mezi jedinci a druhy se v jeho pojetí nestírají, ale jsou naopak zdůrazněny. Domnívám se, že Abramova *etika tělesnosti* (viz výše) je podobná i etice Leopoldově<sup>101</sup>, a to právě tím, že zdůrazňuje jinakost každého druhu i každé jednotlivé bytosti a tedy uznává jejich odlišné způsoby žití a tím pádem i odlišné role a potřeby. A právě tyto rozdíly, tato jinakost, již nikdy nemůžeme úplně pochopit ani plně vnímat, je u Abrama zdrojem jistého údivu nad světem, překvapení v setkání s každou jednotlivou bytostí, vedoucí k úctě k tomuto jinému a k výše zmíněnému prožitku posvátnosti přírody.

## 7.5. Otázka ontologie

V dosavadním textu jsem se snažil nepoužívat pojmy jako „existence“ a „bytí“ ve vztahu k mimolidským bytostem a věcem, neboť stejně (ač nevím nakolik záměrně) činí i Abram. Když mluví o světě a jiných bytostech, je to vždy s ohledem na vnímání – tedy mluví především o tom, jak se věci *jeví*, nikoli o tom, jaké *jsou*. Domnívám se, že je to vlastně strategicky výhodné, neboť se tak může vyvarovat možných potíží hned na dvou frontách.

Na jedné straně se tím vyhýbá potenciálnímu konfliktu s vědou. Ortodoxní scientisté, kteří považují vědecký obraz světa za jediný správný a zároveň (nejlépe) odpovídající skutečnosti, mohou jeho myšlenky sice smést ze stolu jako „tmářské“, ale jinak se jejich tvrzení s těmi Abramovými míjejí, neboť je nezajímá smyslové vnímání, a Abram zas neříká, že by jeho pohled byl jediný správný. Zároveň ti vědci, kteří jsou přístupnější pluralitě náhledů na svět, by Abramovi opět neměli co vytknout ohledně jeho představy o světě, neboť on se nesnaží svůj pohled monopolizovat. Snad jediná výtkta – ze strany vědců obecně – by tak mohla být proti jeho „metodě“, či spíš jejímu nedostatku. Abramův přístup určitě není vědecký ve smyslu tvorby testovatelných hypotéz a jejich experimentálního ověřování. Těžko mu to ale vyčítat, protože se ani nepokouší „dělat vědu“, nechce vytvářet modely a konstrukce, chce přistupovat k světu tak, jak se nám dává. Sám ale obhájí pluralitu náhledů na svět a způsobů poznávání, byť pluralitu reflektovanou a zakotvenou v tělesném světě. Toto tvrzení o

---

<sup>99</sup> Možná lepším slovem než „rovnost“ (ekvivalence), ve kterém je jaksi přítomná tendence marginalizovat rozdíly, by bylo slovo „rovnocennost“. To má ale pro změnu příliš ekonomistický nádech. „Rovnohodnotnost“ by bylo přílehavější, ale zní poněkud neomaleně.

<sup>100</sup> Volím takovéto paradoxní slovní spojení, protože je, myslím, v duchu Merleau-Pontyho i Abramova myšlení.

<sup>101</sup> Viz Kohák, 2011: 94–100.

zakořenění ve smyslovém světě tak, podle mě, zůstává asi jediným zásadním rozporem mezi jeho přístupem a východisky vědy.

Na straně druhé se Abram vyhýbá filosoficky nesmírně obtížným otázkám ontologie. Jakkoli se sám také nechci na tento tenký led pouštět, dovolil bych si zde nicméně malou spekulaci jako námět pro další úvahy. Jak jsem zmínil v příslušné kapitole (4.2.1, 4.2.4), Merleau Ponty ve své filosofii tento odvážný krok od epistemologických tvrzení k ontologickým dělá. Pokud bychom tedy vycházeli z jeho závěrů, a chápali Abramovy myšlenky jako rozvíjení analýzy světa jakožto analýzy vnímání světa, mohli bychom na ně možná tyto závěry vztáhnout a prohlásit, že jelikož se nám jiné bytosti jeví jako oduševnělé, tak jimi i vsutku *jsou*. Opět však zdůrazňuji, že jde jen o spekulaci, a to zdaleka ne neproblematickou. Předně je sporná filosofická relevance Abramových myšlenek. On sám nepodává rigorózní filosofickou argumentaci svých tvrzení. Navíc, Merleau Pontyho závěry patrně taktéž nejde jednoduše přijmout nekriticky, už jen proto, že jeho nedokončené pozdní dílo je předmětem mnoha i protichůdných interpretací.<sup>102</sup> Nicméně myslím, že tyto otázky stojí za pozornost a v tomto ohledu může být slibným úsilí dalších ekofenomenologicky orientovaných filosofů.<sup>103</sup>

## 7.6. Řeč a poezie

Jak jsem ukazoval, téma jazyka a řeči je pro Abrama významné, a to především s ohledem na praktické důsledky jeho tvrzení. Ukazuje, jak způsoby mluvy domorodých orálních národů obousměrně úzce souvisejí s jejich animistickou zkušeností se světem, a zároveň, jak naše chápání světa zas úzce koresponduje s našimi způsoby mluvy. To nejsou samy o sobě asi nijak objevná pozorování. Domnívám se však, že inovativnost jeho přístupu tkví především ve snaze čerpat inspiraci v těchto jiných způsobech mluvy. Jeho důležitým tvrzením je, že animistický způsob řeči odpovídá naší bezprostřední smyslové zkušenosti a jeho adaptace v nějaké formě může být pro nás prospěšná, a to v obou směrech: na jednu stranu nám může umožnit přiblížit se i v naší řeči a abstraktních konceptech světu tak, jak se nám dává ve vnímání, a na druhou stranu nám pomáhá vůbec se více otevřít přímé smyslové zkušenosti (5.4.2). Myslím, že jeho snahu bychom mohli s Merleau-Pontym označit za pokus o pěstování řeči *autentické*, promlouvající (*parole parlante*, viz 4.2.5), tedy řeči, jež nějak zpřístupňuje novou zkušenost. Kdo četl Abramovy texty, především jeho dvě

---

<sup>102</sup> I Jakub Čapek podává dvě různé možné interpretace *tělesnosti*. Jedna je ta, se kterou jsem tady pracoval, druhá pak zachovává ontologický rozdíl mezi tělem a věcmi, které jsou však na sobě vzájemně závislé. (Čapek, 2012: 127–129)

<sup>103</sup> Do celé této větve filosofického myšlení, jejímž představitelem je i David Abram, a která se v posledních cca 15 letech rozvíjí především v USA, se mi zatím hlouběji proniknout nepodařilo, ale z dosavadní rešerše vystupují do popředí především jména Ted Toadvine, Charles S. Brown, David Wood, Neil Evernden a Simon James.

knihy<sup>104</sup>, ten mohl na vlastní kůži zakusit, jak jeho slova doslova ožívují svět, jež kolem sebe vnímáme, ať již v představách, nebo v přímé zkušenosti, stejně jako to dokáže setkání s dobrou poezií.

### **Kritika**

Abramův důraz na poetický jazyk jako nástroj sblížení s více-než-lidským světem byl však kritizován hned dvěma autorkami. Eleanor Helms (2008) vznáší dvě námitky: za první poezie podle ní, stejně jako jakékoliv umění (a především obrazy), přitahuje pozornost především k uměleckému dílu samotnému a tedy nás odvrací od světa ještě víc, než běžný znak. Tvrdí, že poezie vyjadřuje lidskou zkušenost protože neodkazuje k „*reálným objektům*“ (sic!), ale k „*možnému, nemožnému a imaginárnímu*“.<sup>105</sup> Za druhé říká, že napětí mezi myslí a světem je vždy přítomno v jazyku a tedy i v naší zkušenosti a lidské pobývání ve světě, včetně chápání vztahů v něm, je charakterizováno právě naší schopností od toho světa abstrahovat.

Helms zastává antropocentrický postoj, když říká, že si musíme uvědomit ne naši spřízněnost se světem, ale právě naši odlišnost a z ní plynoucí zodpovědnost. Domnívám se, že není možné rozhodnout, který z těchto postojů je „lepší“ pro budování environmentální etiky, oba mají své obhájce a z obou je možné vyvodit morální důsledky (viz výše). Zmíněné námitky však, myslím, vycházejí právě z těch premis, jež se Abram snaží nabourávat; Helms zůstává v zajetí karteziánského dualismu. Podle mého potenciál poetického vyjádření, o který jde Abramovi, není v odkazování na jevy, nýbrž spíš v analogii (trochu na způsob alchymie), tvořivosti, která může nabourávat zažité vzorce myšlení a tím i vnímání, a též v jeho evokativní síle – schopnosti vyvolat smyslové vjemy podobné těm, které zakoušíme při kontaktu s přírodou, nebo dokonce hybnou reakci organismu:

*„příběh musí být posuzován podle toho, zda dává smysl. [...] dávat smysl znamená oživovat smysly.“* (Abram, 2013: 319)

Druhá kritika přichází z feministických pozic od Anne Zavalkoff (2004), která se snaží ukázat, že je to způsob zacházení s jazykem jako takovým, spíš než používání písma, jež ovlivňuje náš vztah se světem. Zacházením se myslí především ovlivnění patriarchálními vzorci myšlení. Podle ní Abram opomíjí tento směr interakce lidí s řečí (tj. vliv myšlení na podobu řeči). Na příkladu kreativního jazyka feministky Mary Daly ukazuje, že psaný text nemusí umrtvovat smysly a vnímaný svět, ale může rozvíjet ty aspekty vztahu k přírodě, jež podle Abrama utrpěly přechodem na fonetické písmo.

---

<sup>104</sup> Obzvlášť v originále, ale i české překlady od Jiřího Zemánka zachovávají mnoho z autentičnosti a básnické invence původních textů.

<sup>105</sup> „[...] poetry is expressive of human experience precisely because it does not point toward real objects in the world but instead to the possible, impossible and imaginary.“ (Helms, 2008: 25).

Domnívám se, že tyto námitky však nijak nezpochybňují Abramovy teze – na naše vnímání může mít vliv jak používání písma, tak zažité vzorce myšlení, a, ačkoli Abram přímo netematizuje genderové otázky, je si vědomý i jiných vektorů ovlivnění našeho vnímání, jak dosvědčují jeho četné eseje (především *Země v zatmění*).

*„Phonetic writing was a necessary ingredient in our estrangement from the more-than-human world; but it is hardly a sufficient cause of our obliviousness.“* (Abram, 2005)

*„Fonetické psaní bylo nezbytnou ingrediencí pro naše odcizení více-než-lidskému světu; ale je to sotva dostatečná příčina naší nevědomosti.“*

Abram taktéž netvrdí, že by písmo nutně umrtvovalo smysly, jak se mu to snaží Zavalkoff přiřknout. Naopak, klíčem podle něho je uvědomění si magického charakteru písma a snaha využívat ho tak, aby smysly naopak oživovalo (tamtéž). Myslím tedy, že Abram a Zavalkoff se vlastně ve většině názorů shodnou, jen je tato shoda trochu zastřena několika desinterpretacemi ze strany autorky.

### ***Problém perspektivy***

K Abramově analýze řeči a písma, ale i obecně k jeho animistické koncepci světa se též váže problém vlastní všem pokusům zkoumat odlišné kultury – potřeba správného rozlišení mezi etickou a emickou perspektivou a reflexe postavení pozorovatele ve vztahu k pozorovanému. Jelikož jsem v tomto ohledu nenarazil na žádnou přímou kritiku, pokusím se aspoň o krátkou vlastní úvahu.

Abram rozhodně není profesionálním etnologem a svoji pozici pozorovatele ne vždy důkladně reflektuje. Domnívám se však, že se ani nepokouší o to, aby jeho práce byly spolehlivým výzkumem domorodých národů. Spíše než o pozorování a výzkum se snaží o prožití jejich způsobu života „na vlastní kůži“ a cílem, či výsledkem není ani tak podat věrnou zprávu o jejich vnitřním prožívání světa, nýbrž oživení (jeho vlastních a zprostředkovaně i našich) smyslů. Celá jeho kniha *Becoming Animal* (2010) je ostatně vystavěna především na jeho vlastních prožitcích. Proto myslím, že není ani tak důležité nakolik jeho interpretace odpovídají vnitřnímu prožívání domorodců, jako to, jestli nám tyto interpretace pomáhají otevírat se přímé smyslové zkušenosti. A co se týče způsobu reflexe našeho vnímání v myšlení a řeči, opět mám za to, že se u orálních národů jenom inspiruje, přičemž mírou „pravdivosti“ není shoda s jejich myšlením, ale soulad s bezprostředním smyslovým vnímáním. Tedy jestli nám takováto reflexe a řeč umožňuje přiblížit se *fysis* o něco víc, než mechanistické koncepty.

## **7.7. Čas**

Naše rozumění světu ovlivňuje kromě způsobu řeči také naše chápání času (5.2.3). Ačkoli jde o téma velice složité, hlavně po filosofické stránce, a Abramovy úvahy by mohly být z tohoto pohledu terčem kritiky (ač jsem se zatím se žádnou neseťkal), jako přínosné z environmentálního hlediska vnímám hlavně poukázání na

nesamozřejmost koncepce lineárního času odděleného od prostoru a jeho možné konsekvence (zejména v souvislosti se zpředmětněním světa novověkým mechanismem). Mám za to, že chápání času jako lineárního sledu přítomných okamžiků, tedy jako toho času, jež odměřují hodiny – řeckého *chronos*, souvisí i s naším novověkým okouzlením historičností a „potřebou“ vysvětlovat svět v pojmech (ideálně lineárního) vývoje – ať už jde o evoluci života, dějiny nebo třeba ideu ekonomického růstu. Environmentalistické myšlenky odmítající (kvantitativní) růst jsou obvykle automaticky považovány za přinejmenším romantizující (návrat do „starých dobrých časů“) nebo rovnou za zpátečnické (jako odmítání *jakéhokoli* pokroku).

Obnovení smyslu pro jiné modality času, ať již cyklickou podobu vnímaného prostoročasu, nebo třeba času ve smyslu *kairos* (tedy času příhodného k něčemu), by možná mohlo některé z těchto soudobých dogmat zpochybnit a poukázat na zjednodušující charakter takového odsuzování. Se změnou perspektivy souvisí i přehodnocení hodnot – namísto jednosměrného, kvantitativního pokroku se v kontextu cyklického času může stát hodnotnějším prohlubování na způsob hermeneutického kruhu, tedy jakýsi „pokrok“ kvalitativní, který se z pohledu lineárního času může jevit jako stagnace. Právě toto prohlubování – tedy neustálé vyladování naší existence na svět analogické k vyladování našich smyslů a těla při vnímání – musí, troufám si tvrdit, ležet v základu jakékoli formy trvale udržitelného života.

## 7.8. Úkol environmentalismu

Co bychom si tedy, jako environmentalisté, mohli vzít z myšlenek Davida Abrama? Myslím, že hlavní poselství je především v jeho neustálém upomínání na svět kolem nás, který se nám často ztrácí ze zřetele, když s ním přicházíme do styku jen zprostředkovaně skrze digitální obrazy a vědecké modely. Svět plný odlišných svěbytných nebo dokonce inteligentních bytostí, svět nekonečné rozmanitosti tvarů a těl, obývaný tisícerými způsoby, svět plný trpělivé mluvy buků a topolů i věkovitých vrásek pohoří. Abram se nám pokouší ukázat, že je to právě tento pestrý svět našeho smyslového vnímání, co je důležité pro člověka, co musíme chránit a k čemu si musíme nacházet cestu. Myslím, že z Abramova pohledu je základním úkolem environmentalismu právě pěstování citlivosti vůči tomuto světu a péče o něj.

Kromě již zmíněných obecných důsledků, spatřuji v konkrétní rovině tři hlavní přínosy, jež jeho myšlenky mohou mít pro environmentální diskurs: je to (1) alternativní pohled na svět potenciálně nezávislý od aktuálního vědeckého nebo společenského paradigmatu, (2) určité poučení ohledně způsobu, jakým nastolujeme témata, a (3) filosoficky relevantní „argumentační municí“ pro obhajování tohoto pohledu a pro environmentální snahy obecně.

### 7.8.1. Rehabilitace jevů jako nezávislý přístup ke světu

Abramův postoj by se dal označit za hlubinně ekologický ve smyslu, že poukazuje na možné hlubší, „systémové“ příčiny environmentální krize a snaží se je řešit. Byť se i přímo nevyjadřuje na adresu „mělkých“ přístupů, mám za to, že je minimálně nepovažuje za dostatečné. Naopak vybízí nás k tomu, abychom hledali hlubší problémy v základu našeho vztahování se ke světu. A pohled a řešení, které nabízí – rehabilitace smyslového vnímání a s ním i celého smyslového, tedy tělesného světa, není, jak se domnívám, jen nějakým dalším „paradigmatem“, které by snad mělo soutěžit o svou relevanci s ostatními vědeckými a společenskými paradigmaty, třeba evoluční teorií nebo neoliberálním kapitalismem, i když v důsledcích podryvá některá dogmata těchto přístupů.

Zaujetí postoje oduševnělého těla mezi ostatními oduševnělými těly a radikální prisouzení relevantnosti smyslově vnímanému světu, je totiž především *žitým vztahem se světem* (viz také závěr předchozí kapitoly), je to v podstatě existenciální postoj, neboť mu jde o existenci, pobývání člověka (a jiných bytostí) ve světě. Je to postoj před-vědecký a před-teoretický (ve významu epistemologickém, nikoli historickém). Když jeho myšlenky ořežeme až na kost, uvidíme, že mu jde především o toto otevření se bezprostřední zkušenosti, o otevřenost vůči *fysis*. Způsob mluvy a animistický koncept přírody jsou jen nadstavbou, jednou z možných cest, jak o tuto otevřenost pečovat a jak ji přetavit do našeho každodenního života a praktického vztahu se světem. Nesnaží se tento animistický pohled vnucovat, ani netvrdí, že je jediný možný, ale je jeden z možných. Důležitá je ta otevřenost, a to nikoli (jen) na úrovni teorií a modelů (na úrovni společenských a vědeckých paradigmat), ale na především na základnější úrovni žití – existence. Teorie samozřejmě z tohoto podhoubí vyrůstají, jakož jej i zpětně ovlivňují (jak se trochu snažím ukázat i touto prací), ale právě proto je potřeba pečovat o jeho „zdraví“.

Když si dovolím malou spekulaci, domnívám se, že postavení rehabilitace smyslově vnímaného světa se všemi aspekty tak, jak jsem je vyložil v této kapitole, do základů environmentálního diskursu, by mohlo vést k větší nezávislosti na proměnách dobových paradigmat, ale i k univerzálnější relevanci environmentálních myšlenek, které často bývají vázané jen na určitý kulturně-společenský kontext (obvykle západního člověka). Tělesnost je společná nám všem, a jakkoliv je naše myšlení a vnímání ovlivněno kulturou, ve které žijeme, základní charakteristiky bezprostředního smyslového vnímání – jako třeba reciprocita a participace, zdůrazňované Abramem – jsou zřejmě univerzální pro člověka jako takového. Důležité ale je, že jde jen o to zmíněné podhoubí, které může být společné – stejně jako jsou nám společné některé biologické charakteristiky – aniž by to znamenalo potřebu nějaké kulturní nivelizace. Kromě toho by takto „nezávisle“ založený environmentalismus mohl tvořit tak

potřebný svorník mezi světem vědy a *přirozeným světem* člověka, respektující k oběma těmto pólům a nabízející potenciál k hojení té bolestné trhliny mezi nimi.

Pokud přijmeme i Abramův způsob, jak o tu otevřenost pečovat (nebo přijmeme jiný způsob, či si najdeme vlastní), otevřou se nám možná dosud nepoznané (nevnímané) dimenze skutečnosti. Abram svým dílem a životem hledá vhodné vyjádření pro svá fenomenologická pozorování. My máme na vybranou – buď můžeme přijmout jeho východisko – totiž zaujmout fenomenologický postoj ke skutečnosti a hledat vlastní, nové způsoby, jak ho reflektovat (na úrovni teorií i každodenního života), nebo můžeme přijmout nabídku jeho způsobu, čímž se nám může (možná jednodušeji) zpřístupnit jevoová dimenze světa, jež je v současnosti zahalena závojem objektivace a odtělesnění.

Abram nám svým přístupem ukazuje, že jedním z klíčových úkolů environmentalismu je směle nabourávat zažitý vzorec myšlení a nekriticky přejaté představy o světě, zpochybňovat monopol vědy na relevantní výpovědi o světě a zasazovat se o obnovení relevance přímé smyslové zkušenosti, ale na druhou stranu i smířovat a přibližovat různé pohledy a světy, v nichž se pohybujeme.

### **7.8.2. Poplatnost dobovému paradigmatu**

Z předchozího plyne, že my, environmentalisté, bychom měli být obzvlášť obezřetní ve vztahu k převládajícím paradigmatům, abychom neztráceli ze zřetele to, oč nám především jde – a to je dle Abrama (a já s ním souhlasím) především smyslově vnímaný svět a vztah k němu. Neboť právě nekritické přijetí nějakého pohledu na svět – ať jde o genocentrický pohled současné evoluční biologie, nebo o produkčně-konzumní pohled převládajícího ekonomického paradigmatu – může zastřít a „zdeformovat“ skutečný předmět a cíl našich snah.

Analogii k tomuto „nebezpečí“, jež hrozí environmentálnímu diskursu, můžeme najít v Abramově popisu způsobu, jakým se na začátku novověku prosadil matematický model světa a experimentální věda. Mechanistický model, redukující skutečnost na neživou hmotu ovládanou kauzálními a deterministickými fyzikálními zákony, byl podle něho především důsledkem potřeby přizpůsobit se, nebo minimálně nejít do konfliktu s církevním výkladem světa. Mechanistický model s ním nebyl ve sporu, neboť nevynášel žádné hodnotové soudy, také degradoval těla na něco méněcenného, a protože připouštěl existenci tvůrce. A s důsledky této poplatnosti vznikající novověké vědy dobovému paradigmatu se potýkáme dodnes. (Abram, 1991) Není na místě položit si otázku, jestli jako environmentalisté teď neděláme to samé? Ve snaze legitimizovat environmentální snahy a dostat je do veřejného a politického diskursu se podřizujeme dobovému ekonomisticko-technicistnímu paradigmatu: snižujeme emise, redukujeme hodnotu na cenu, nálepkujeme cenovkami přírodní „zdroje“ a snažíme se zavést ekologické daňové reformy nebo obnovitelné zdroje

energie. Všechno jsou to velice důležité činnosti, ale nezapomínáme přitom na to, o co nám šlo především? Tedy o lepší a udržitelnější život, a tedy *vztah se světem*?

### 7.8.3. „Argumentační munice“

Důvody pro ochranu přírody, plynoucí z *rehabilitace jevů* po vzoru Abramova myšlení, mají dvě dimenze, které souvisejí s výše zmíněnými dvěma pilíři jeho etiky (7.2). V lidské dimenzi je zásadním důvodem skutečnost, že mimolidskou přírodu nutně potřebujeme proto, abychom mohli žít svoji *přirozenost* lidských bytostí jakožto psychofyzických tvorů – oduševnělých těl. Tu si dovolím zopakovat klíčovou Abramovu větu: „*Lidmi jsme jen v kontaktu a družnosti s tím, co je ne-lidské.*“ (Abram, 2013: 40)

V mimolidské dimenzi pak z principiální nemožnosti plně poznat jakýkoli fenomén plyne jakási silná verze principu předběžné opatrnosti, kdy si nikdy nemůžeme být jisti, že poznáme nějaký přírodní jev natolik, abychom bezpečně věděli, že ho svým konáním neohrožujeme (nebo že s jeho ztrátou nepřicházíme i o možnost lepší realizace naší vlastní přirozenosti). Tím nemíním nějakou idealistickou morálku snažící se o dosažení nedosažitelného (což může lehce vést k rezignaci), ale přijetí nedosažitelnosti tohoto ideálu, při úpřimné snaze o jeho naplňování:

*„Nejsme dokonalí, náš život je řetězcem kompromisů mezi touhou neškodit a potřebou žít. Avšak o dokonalost nejde. Jde o snahu ubližovat co nejméně.“*  
(Kohák, 2011: 54)

Abramova etika je tedy vysoce humanistická, aniž by byla antropocentrická: jde o plnější realizaci našeho lidství v kontaktu a úctě k více-než-lidskému. Vidím v tom určité smíření důrazu na člověka a důrazu na přírodu, věrné tezi o tělesné soupodstatnosti člověka s ostatními bytostmi.



## ZÁVĚR

*„Problém troá. Nevyřešili ho filosofové ve sféře ducha, ani politikové ve sféře společenské. A ve sféře vědeckého poznání – jak kdosi trefně podotknul – otevřel mnohým z nás Jiří Grygar okna vesmíru dokořán tak, že už jsme je nedokázali zavřít. Skrze okna otevřená těmito věrozvěstci nových věků nás zaléhá Úranos a my díky tomu ztrácíme schopnost rozumět svým umweltům, které v tomto novém úranickém řádu se ztrátou omezení ztratily i lokalitou udávané zákony svého formování, tedy hranice a tedy také tvar.“*

Tomáš Daněk<sup>106</sup>

### Shrnutí

Ve své diplomové práci jsem se pokusil analyzovat *alternativu k převažujícímu vědeckému pohledu na život, kterou nabízí David Abram, a její potenciální význam pro environmentální diskurs v ČR*. Pro tento účel jsem po stručném vykreslení základních obrysů prvního rozvrhu novověké vědy popsal kořeny evoluční teorie, jak ji zformuloval Charles Darwin, a posléze podrobněji vyložil její současnou podobu – neodarwinismus. Analyzoval jsem způsob, jakým jsou v neodarwinismu pojímány (resp. spíš přehlíženy) jevy, tedy jednotlivé živé bytosti, jejich podoba a chování. Také jsem ukázal, jak současná biologie vykazuje typické rysy novověké objektivistické a mechanistické vědy, jež přímo korelují s implicitně přítomným i explicitně vyjádřeným *zavržením jevů*.

V následující části práce jsem na několika exkurzech do oblastí alternativních biologických teorií a do filosofie ukázal odlišné způsoby přístupu k jevovému světu a smyslovému vnímání. Zejména biologie Adolfa Portmanna posloužila jako ilustrace diametrálně odlišně pojaté vědy. Kromě toho jsem představil, dle mého názoru převratný a zásadní způsob, jakým Maurice Merleau-Ponty překonal novověký dualismus hmoty a mysli a tím překlenul propast mezi člověkem a světem a zasadil je zpět do společné půdy *tělesnosti*.

Hlavní část práce jsem pak věnoval podrobnému výkladu myšlenek Davida Abrama a na pozadí nastíněné problematiky *zavržení jevů* ve vědě předvedl jeho, z fenomenologie vycházející způsob *rehabilitace smyslového světa*, nabízející tělesnou epistemologii, zásadně odlišnou od mentalistické epistemologie vědy. Jeho pojetí jevů jsem následně srovnal s výše popsaným biologickým na několika hlavních tématech: pojetí jednotlivé živé bytosti a způsob jakým ji lze poznávat, problematice základní úrovně popisu, otázce rovnosti organismů a na kontrastu mezi jedinečným a obecným.

---

<sup>106</sup> Daněk, 2010: 145–146

V závěru této části jsem se pokusil jak Abramovy myšlenky, tak tyto identifikované rozdíly mezi nimi a vědeckými koncepty promýšlet v environmentálním kontextu, konkrétně na otázkách praktického řešení problémů životního prostředí, environmentální etiky, náboženské transcendentality, ontologie, způsobu řeči a jeho vlivu na naše rozumění světu a stručně i na otázce vnímání a chápání času. Tyto otázky vyvstali přirozeně v průběhu psaní práce z konfrontace Abramových myšlenek s mými dosavadními znalostmi a zejména se souvislostmi vnořivšími se při analýze ostatních témat přítomných v této práci. Má analýza není zdaleka vyčerpávající, avšak domnívám se, že v rámci možností dostatečně dokládá různorodé přínosy, jež by mohla mít *rehabilitace jevů* a konkrétně Abramovy myšlenky, pro promýšlení a argumentaci environmentálních témat. Přínosy vyplývající přímo z této analýzy jsem ještě doplnil zdůrazněním, podle mě hlavních „nástrojů“, jež nám Abram a potažmo (eko)fenomenologický přístup jako takový, poskytuje: smyslově vnímaný svět jako přístupnou společnou půdu na které lze pěstovat otevřenost vůči *fysis* a tím zdravější *vztah se světem* a humanistický, leč nikoli antropocentrický základ pro etické zdůvodňování environmentálních snah.

### Další souvislosti

Mnohá témata jsem ve svém textu pominul nebo zmínil jen stručně, ať vzhledem k omezeným možnostem, které skýtá charakter diplomové práce, nebo v důsledku úzkého zacílení práce (na jevy a přístup k nim). Zde zmíním ty souvislosti, jejichž další rozpracování se mi jeví jako potenciálně přínosné pro promýšlení Abramovy práce a rehabilitace jevů obecně.

Pro ještě lepší zasazení Abramových myšlenek do environmentálního kontextu a tedy i důkladnější zhodnocení jejich možných přínosů by bylo užitečné srovnat jeho práci s jinými environmentálními mysliteli a myšlenkovými systémy, a to zejména na poli environmentální etiky a filosofie. Takovému srovnání se částečně věnovala například Blanka Dobešová ve své bakalářské práci (2009: 34–39). Speciálně by si zasloužilo pozornost zasazení Abramova myšlení do kontextu ekofenomenologické školy, do které přirozeně náleží. Podařilo se mi dohledat jen jednu přímou konfrontaci s jinými představiteli této školy (Toadvine, 2005), ale i nepřímá konfrontace by mohla být přínosná. Kromě toho by pro samotnou analýzu Abramových myšlenek mohlo být přínosné také srovnání s jinými autory, kteří se věnují podobným tématům. Zejména jeho interpretace prožívání světa u orálních kultur a analýzu vlivu písma na vnímání by bylo záhodno porovnat s poznatky etnologů, lingvistů a jiných odborníků.<sup>107</sup>

---

<sup>107</sup> Přechodem od orální kultury ke kultuře písma se zabývá třeba Walter J. Ong ve své knize *Technologizace slova*. Abram z něho přímo necituje, ale uvádí ho v seznamu literatury.

Ve srovnání Abrama a biologie by se daly analyzovat i některá další témata, namátkou otázka lidské mysli a racionality, nebo neodarwinisticky založená etika. Druhého zmíněného tématu, i když v trochu jiném kontextu, se dotkla třeba Eliška Balharová v diplomové práci (2013: 25–27). Tato autorka také ukázala, že mezi českými ochranáři nepřevažuje zdůvodňování ochrany přírody vědeckými poznatky, i když v případě, že nějaké vědecké argumenty používají, jsou tyto zakotveny v ekosystémovém paradigmatu (tamtéž: 73–78). Konfrontace se mnou nastíněnou etikou vycházející z Abramova přístupu s jinými způsoby legitimizace environmentálních snah by mohli být také zajímavým předmětem dalšího zkoumání.

## EPILOG

Vědě 20. století se, patrně díky jejímu obrovskému rozvoji a úspěchu, a expanzi i do neevropských kultur, podařilo ignorovat fenomenologickou reflexi, aniž by tím ztratila cokoliv ze své přesvědčivosti a svého monopolu na poznání světa. Je otázkou, jestli lze dnes mluvit o krizi vědy, když tato „krize“ očividně nemá vliv na její fungování a úspěchy. Možná bychom měli spíš mluvit o krizi zkušenosti, nebo krizi poznání, jelikož je to právě onen hiát mezi *přirozeným světem* (naší zkušenosti) a konstruovaným světem vědy (tedy našeho technizovaného poznání), jež pořád zeje jako propast pod napjatým lanem naší existence. Domnívám se, že dnes, v době, kdy technika pronikla už do každé, i té nejosobnější oblasti našeho života, kdy jsme redukovali fenomén života na replikaci digitální informace, a kdy nám postmoderna rozbila všechny zdánlivé jistoty, ale nenabídla žádné jistější ukotvení naší existence, více než kdy jindy potřebujeme nějakou pevnou půdu pod nohama, na kterou se můžeme spolehnout.

Pro Merleau-Pontyho i pro Davida Abrama je touto doslova pevnou půdou tělesnost, onen *přirozený svět* naší každodenní zkušenosti, jež máme neustále před očima, ale „pro oči nevidíme“, poněvadž smysly jsou pro nás jenom nedokonalé vstupní zařízení (input devices), místo toho, abychom je přijali jako nedílnou součást sebe sama, jako nejvíc vlastní a přirozený způsob, jakým vcházíme do styku se světem, s Druhým a s Jiným, a v posledku i jediný zdroj skutečného poznání sebe sama. Relevantnost tohoto *primátu tělesnosti*, jak podle mě velmi přesvědčivě ukazuje David Abram svým dílem, je stvrzována právě současnou ekologickou a environmentální krizí, jež společně s celým *přirozeným světem* dlouhou dobu prodlévala stranou naší pozornosti.

Slovy Tomáše Daňka: problém trvá. David Abram nám ale předkládá silnou výzvu na jeho plodné překonání. Nabízí nám přístup, který nás může přibližovat *přirozenosti* bez nutnosti vymáhání, přístup, jemuž je úcta k přírodě inherentně vlastní. Je jen na nás jestli na ni odpovíme, přijmeme jeho nabídku otevření se smyslové zkušenosti a tak znovuobjevíme zemi, jež nás obklopuje.

## BIBLIOGRAFIE

### Hlavní odborné zdroje

**Abram, David. 2010.** *Becoming Animal. An Earthly Cosmology.* New York: Vintage Books.

**Abram, David. 2005.** *Between the Body and the Breathing Earth.* Alliance for Wild Ethics. [online, cit. 5.1.2014]. Dostupné z: <[http://www.wildethics.org/essays/between\\_the\\_body\\_and\\_the\\_breathing\\_earth.html](http://www.wildethics.org/essays/between_the_body_and_the_breathing_earth.html)>.

**Abram, David. 2013.** *Kouzlo smyslů.* Praha: DharmaGaia.

**Abram, David. 1988.** *Merleau-Ponty and the Voice of the Earth.* Environmental Ethics, vol. 10, summer. [online, cit. 23.2.2014] <[http://www.wildethics.com/essays/merleau\\_ponty\\_and\\_the\\_voice\\_of\\_the\\_earth.html](http://www.wildethics.com/essays/merleau_ponty_and_the_voice_of_the_earth.html)>.

**Abram, David. 2008.** *Procitnutí do živé země.* Nymburk: OPS.

**Abram, David. 1991.** *The Mechanical and the Organic.* In: Schneider, Stephen H.; Boston, Penelope J. (eds.). *Scientists on Gaia.* Boston: MIT Press, 1991. [online, cit. 5.1.2014]. Dostupné z: <[http://www.wildethics.org/essays/the\\_mechanical\\_and\\_the\\_organic.html](http://www.wildethics.org/essays/the_mechanical_and_the_organic.html)>.

**Balharová, Eliška. 2013.** *Poznej a chraň? Legitimizace ochrany přírody z pohledu přírodovědců.* [Diplomová práce]. Brno : Katedra environmentálních studií, Fakulta sociálních studií, Masarykova Univerzita. [online, cit. 7.1.2014] Dostupné z: <[http://is.muni.cz/th/269774/fss\\_m/](http://is.muni.cz/th/269774/fss_m/)>.

**Brdička, Radim. 1998.** *Staneme se nesmrtelnými? Otázky spojené s možností klonovat člověka.* Vesmír, roč. 77, č. 10, stránky 563–566. [online, cit. 14.12.2014]. Dostupné z: <<http://casopis.vesmir.cz/clanky/clanek/id/1879>>.

**Čapek, Jakub. 2012.** *Maurice Merleau-Ponty. Myslet podle vnímání.* Praha: Filosofia.

**Daněk, Tomáš. 2007.** *Pochybné filipiky proti pochybné přírodě.* In: Bartoš, Michal (ed.). *Krajinou pochybností.* Nymburk–Olomouc: OPS, 2007. s. 239–257.

**Daněk, Tomáš. 2010.** *Přirozený svět jako ekologický problém.* [Disertační práce] Brno : Katedra environmentálních studií, Fakulta sociálních studií, Masarykova Univerzita. [online, cit. 20.11.2013] Dostupné z: <[http://is.muni.cz/th/15776/fss\\_d/](http://is.muni.cz/th/15776/fss_d/)>.

**Dawkins, Richard. 1998.** *Sobecký gen.* Praha: Mladá fronta.

**Dawkins, Richard. 1986.** *Sociobiology: the New Storm in a Teacup*. In: Rose, Steven; Appignanesi, Lisa (eds.). *Science and Beyond*. Oxford: Basil Blackwell, The Institute of Contemporary Arts, 1986. s. 61–78.

**Descartes, René. 1992.** *Rozprava o metodě*. Praha: Nakladatelství Svoboda.

**Dobešová, Blanka. 2009.** *Filosofie Davida Abrama v kontextu environmentálního myšlení: cesta k obnovení prožitku posvátnosti přírody*. [Bakalářská práce] Brno: Katedra environmentálních studií, Fakulta sociálních studií, Masarykova Univerzita. [online, cit. 7.1.2013]. Dostupné z: <[http://is.muni.cz/th/219257/fss\\_b/](http://is.muni.cz/th/219257/fss_b/)>.

**Dolák, Antonín. 2008.** *Sociobiologie a její metafyzické předpoklady*. In: Nosek, Jiří; Havlík, Vladimír (eds.). *Evoluce a věda*. Nymburk: OPS, 2008. s. 217–224.

**Floss, Pavel. 1987.** *Proměny vědení*. Praha: Mladá fronta.

**Hadot, Pierre. 2010.** *Závoj Isidin. Esej o dějinách ideje přírody*. Praha: Vyšehrad.

**Halák, Jan. 2012.** *Viditelnost jako původní danost: K ústřednímu významovému okruhu Merleau-Pontyho filosofie*. Filosofický časopis. 2012, roč. 60, č. 5.

**Helms, Eleanor D. 2008.** *Language and Responsibility: The Possibilities and Problems of Poetic Thinking for Environmental Philosophy*. *Environmental Philosophy*. 2008, vol. 5, issue 1. s. 23–36. [online, cit. 23.2.2014]. Dostupné z: <[http://digitalcommons.calpoly.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1028&context=phil\\_fac/](http://digitalcommons.calpoly.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1028&context=phil_fac/)>.

**Jaroš, Filip. 2010.** *Darwinismus a portmannismus: střetnutí nesouměřitelných paradigmat?* *Teorie vědy*. 2010, roč. XXXII, č. 3. s. 301–318.

**Jaroš, Filip. 2008.** *Náhodnost v biologické evoluci: Proč má úspěch kreacionistická reakce?* In: Nosek, Jiří; Havlík, Vladimír (eds.). *Evoluce a věda*. Nymburk: OPS, 2008. s. 261–280.

**Jehlička, Petr; Sarre, Philip; Podoba, Juraj. 2005.** *The Czech Environmental Movement's Knowledge Interests in the 1990s: Compatibility of Western Influences with pre-1989 Perspectives*. *Environmental Politics*. 2005, Vol. 14, issue 1. s. 64–82. [online, cit. 22.3.2014] Dostupné z: <<http://dx.doi.org/10.1080/0964401042000310187>>.

**Jirovský, Jiří. 2008.** *Sobecký gen - sobecká metafora*. In: Nosek, Jiří a Havlík, Vladimír (eds.). *Evoluce a věda*. Nymburk: OPS, 2008. s. 249–260.

**Kohák, Erazim. 2011.** *Zelená svatozář*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).

**Komárek, Stanislav. 1997.** *Kapitoly o Portmannovi*. In: Fiala, Jiří; Neubauer, Zdeněk; Pinc, Zdeněk (eds.). *Ke 100. výročí narození Adolfa Portmanna*. *Scientia & Philosophia* 7. Praha: Hrnčířství a nakladatelství Michal Jůza & Eva Jůzová, 1997. s. 3–37.

- Komárek, Stanislav. 2008a.** *Adolf Portmann (1897-1982): život, kořeny, myšlenky.* In: Kleisner, Karel (ed.). *Biologie ve službách zjevu. K teoreticko-biologickým myšlenkám Adolfa Portmanna.* Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2008. s. 79–108.
- Komárek, Stanislav. 2008b.** *Obraz člověka a přírody v zrcadle biologie.* Praha: Academia.
- Kratochvíl, Zdeněk. 2007.** *Bahno tělesnosti.* In: Bartoš, Michal (ed.). *Krajinou pochybností.* Nymburk–Olomouc: OPS, 2007. s. 223–237.
- Kratochvíl, Zdeněk. 2009.** *Filosofie mezi mýtem a vědou. Od Homéra po Descarta.* Praha: Academia.
- Kratochvíl, Zdeněk. 1994.** *Filosofie živé přírody.* 1. vyd. Praha: Hermann a synové.
- Kratochvíl, Zdeněk. 2010.** *Přirozenost a přirozený svět.* In: Velický, Bedřich; Trlifajová Kateřina; Kouba Pavel & al. *Spor o přirozený svět.* Praha: Filosofia, 2010. s. 149–157.
- Markoš, Anton a Hajnal, László. 2007.** *Staré pověsti (po)zemské.* Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- Markoš, Anton. 2003.** *Tajemství hladiny. Hermeneutika živého.* Praha: Dokořán.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2013.** *Fenomenologie vnímání.* Praha: Oikoymenh.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1971.** *O fenomenologii řeči.* In: Merleau-Ponty, Maurice. *Oko a duch a jiné eseje.* Praha: Obelisk, 1971. s. 95–106.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2011.** *Primát vnímání a jeho filosofické důsledky.* Praha: TOGGA.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2008.** *Svět vnímání.* Praha: Oikoymenh.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2004.** *Viditelné a neviditelné.* Praha: Oikoymenh.
- Náhlíková, Tereza. 2008.** *Adolf Portmann a jeho čeští žáci.* [Bakalářská práce]. Brno: Katedra environmentálních studií, Fakulta sociálních studií, Masarykova Univerzita. [online, cit. 15.4.2014]. Dostupné z: <[http://is.muni.cz/th/101575/fss\\_b/](http://is.muni.cz/th/101575/fss_b/)>.
- Náhlíková, Tereza. 2011.** *Alternativní směry v české biologii - žáci Adolfa Portmanna.* [Bakalářská práce]. Brno: Katedra environmentálních studií, Fakulta sociálních studií, Masarykova Univerzita. [online, cit. 15.4.2014]. Dostupné z: <[http://is.muni.cz/th/101575/fss\\_m/](http://is.muni.cz/th/101575/fss_m/)>.
- Neubauer, Zdeněk a Fiala, Jiří. 2011.** *Sřetenutí paradigmat a řád živé skutečnosti.* Praha: Malvern.

- Neubauer, Zdeněk. 2010.** *Darwinův objev přirozenosti, jak jej lze vyčíst z Rádlu.* In: Markoš, Anton. *Jazyková metafora živého.* Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010.
- Petr, Jaroslav. 2014.** *Terapeutické klonování zase o krok blíž.* Vesmír. 2014, roč. 93, č. 12. s. 712–713.
- Petříček, Miroslav. 1997.** *Úvod do současné filosofie.* Praha: Herrmann & synové.
- Portmann, Adolf. 1997a.** *Nové cesty biologie I.* In: Fiala, Jiří; Neubauer, Zdeněk; Pinc, Zdeněk (eds.). *Ke 100. výročí narození Adolfa Portmanna.* Scientia & Philosophia 7. Praha: Hrnčířství a nakladatelství Michal Jůza & Eva Jůzová, 1997. s. 49–161.
- Portmann, Adolf. 1997b.** *Nové cesty biologie II.* In: Fiala, Jiří; Neubauer, Zdeněk; Pinc, Zdeněk (eds.). *Ke 100. výročí narození Adolfa Portmanna.* Scientia & Philosophia 8. Praha: Hrnčířství a nakladatelství Michal Jůza & Eva Jůzová, 1997. s. 3–111.
- Portmann, Adolf. 2008a.** *Nové obzory biologie.* In: Kleisner, Karel (ed.). *Biologie ve službách zjevu. K teoreticko-biologickým myšlenkám Adolfa Portmanna.* Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2008. s. 13–25.
- Portmann, Adolf. 2008b.** *Hodnocení zjevu organismů.* In: Kleisner, Karel (ed.). *Biologie ve službách zjevu. K teoreticko-biologickým myšlenkám Adolfa Portmanna.* Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2008. s. 41–55.
- Ruse, Michael. 2011.** *Charles Darwin: filosofické aspekty Darwinových myšlenek.* Praha: Academia.
- Storchová, Zuzana. 2000.** *Homo sapiens sapiens: přečteno!* Vesmír. 2000, roč. 79, č. 8. s. 427–430. [online, cit. 14.12.2014]. Dostupné z: <<http://casopis.vesmir.cz/clanky/clanek/id/325>>.
- Toadvine, Ted. 2005.** *Limits of the Flesh: The Role of Reflection in David Abram's Ecophenomenology.* Environmental Ethics. 2005, vol. 27, summer. s. 155–170. [online, cit. 5.1.2014]. Dostupné z: <[https://www.academia.edu/2977074/Limits\\_of\\_the\\_flesh\\_The\\_role\\_of\\_reflection\\_in\\_David\\_Abrams\\_Ecophenomenology](https://www.academia.edu/2977074/Limits_of_the_flesh_The_role_of_reflection_in_David_Abrams_Ecophenomenology)>
- Velický, Bedřich; Trlifajová Kateřina; Kouba Pavel & al. 2010.** *Spor o přirozený svět.* Praha: Filosofia.
- Wilson, Edward Osborne. 1995.** *Rozmanitost života.* Praha: Nakladatelství Lidové noviny.



**Zavalkoff, Anne. 2004.** *Dis/located in Nature? A Feminist Critique of David Abram.* Ethics & the Environment. 2004, vol. 9, issue 1. s. 121–139. [online, cit. 23.2.2014]. Dostupné z: <<http://www.jstor.org/stable/40339080>>.

**Zemánek, Jiří. 2008.** *Probouzet údiv.* In: Abram, David. *Procitnutí do živé země.* Nymburk: OPS. s. 131–146.

**Zrzavý, Jan; Storch, David; Mihulka, Stanislav. 2004.** *Jak se dělá evoluce.* Praha: Paseka.

## **Ostatní literatura**<sup>108</sup>

**Bacon, Francis. 1974.** *Nové organon.* Praha: Svoboda.

**Barrow, John D. 2008.** *Nové teorie všeho.* Praha: Argo, Dokořán.

**Darwin, Charles. 2005.** *O pohlavním výběru.* Praha: Academia.

**Darwin, Charles. 2006.** *O původu člověka.* Praha: Academia.

**Darwin, Charles. 2007.** *O vzniku druhů přírodním výběrem.* Praha: Academia.

**Dawkins, Richard. 1999.** *The Extended Phenotype: the long reach of the gene.* Oxford: Oxford University Press.

**Galileo, Galieli. 1967.** *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems.* Berkeley: University of California Press.

**Gibson, William. 2010.** *Neuromancer.* Plzeň: Laser-books.

**Kundera, Milan. 2006.** *Nesmrtelnost.* 3. vyd. Brno: Atlantis.

**Naess, Arne. 1996.** *Ztotožnění jako zdroj hlubinných ekologických postojů.* In: Kohák, Erazim; Kolářský, Rudolf; Míchal, Igor. 1996. *Závod s časem. Texty z morální ekologie.* Praha: Ministerstvo životního prostředí, Torst, 1996. s. 82–95.

**Newton, Isaac; Cohen, I. Bernard. 1999.** *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy.* Berkeley: University of California Press.

**Prévert, Jacques. 1986.** *Jsem jaký jsem.* Praha: Československý spisovatel.

**Saint-Exupéry, Antoine de. 2010.** *Malý princ.* Praha: Albatros.

---

<sup>108</sup> Tento seznam obsahuje citovanou beletrii a jiné texty, na něž v práci odkazuji, ale nepracoval jsem s nimi přímo.

**Thoreau, Henry David. 2009.** *Štýry eseje*. Marek Šulík.

**Web 1.** American Psychological Association. *Multitasking: Switching costs*. [online]. (c) 2014, poslední revize 20.3.2006 [cit. 26.10.2014]. Dostupné z: <<http://apa.org/research/action/multitask.aspx>>.

# REJSTŘÍK

## A

Abram, David, 14–19, 23, 24, 30, 38, 41, 53, 56, 63, **67–88**, **89–97**, *98–110*, 111–13, 114

## B

Bacon, Francis, 16, **24–25**, 25, 96

Balharová, Eliška, **113**

## Č

Čapek, Jakub, 53, 54–63, 73, 104

## D

Daněk, Tomáš, **11–16**, 41, 89, 96, 97, 111, 114

Darwin, Charles, 11, 16–17, 28, **30–33**, 34,

39, 40, 45, 48, 51, 52, 91, 93, 111

Dawkins, Richard, **33–37**, **38**, **40**

Descartes, René, 15, 16, **24**, **25**, 38, 57, 70

karteziánství, 16, **23**, 50, 57, 74, 105

Dobešová, Blanka, 76, 112

Dolák, Antonín, 38

Driesch, Hans, 16, 45, **46–47**, **51**, **52**

## E

environmentalismus, **11–16**, 41, 63, 89, **97**, **98**, **99**, 102, **107–10**, **111–13**

etika, 70, **86**, **93**, **99–101**, 105, 110, 112, 113

biocentrická etika, 100

etika tělesnosti, **99–101**, 103

evoluce, 31, 92, 93, 97, 102, 107

darwinismus. viz Darwin, Charles

evoluční teorie (obecná), 11, 28, 30, 33,

46, 91, 92, 97, 108

neodarwinismus, 11, 13, 16, 28, **32–41**, 45,

50, 51, 89–97, 111, 113

sociobiologie, 33, **35–37**, 91

## F

fenomenologie, 16, 29, 30, 32, 41, 51, **53–63**,

53, 67, 71, 86, 92, 94, 100, 101, 104, 109,

111, 112, 114

Floss, Pavel, 23–26

## G

Galileo, 15, 16, **23–24**, 25, 26

gen, 11, 15, **33–41**, 41, 47, 49, 51, 69, 89, 91,

93, 97

genocentrismus, **33–35**, 39, 93, 97, 109

sobecký gen. viz Dawkins, Richard

## H

Hadot, Pierre, 23–26, **96**

Halák, Jan, 51, 60–61, 73, 74

Heidegger, Martin, 63, 67, 75, 96

Helms, Eleanor D., **105**

Husserl, Edmund, 16, **53–56**, 53, 57, 59, 60,

63, 67, 73, 101

## J

Jaroš, Filip, 32, 38, 39, 91

jevy

jevový (smyslově vnímaný) svět, 14, 15,

16, 18, 23, 68, 72, 75, 77, 78, 83, 84, 86,

111

rehabilitace jevů, **15**, 89, *108–9*, 110, 111,

112

vlastní jev. viz Portmann, Adolf

zavržení jevů, **14–15**, 15, 16, **23**, **28**, 33, 39,

40, 41, 51, 52, 53, **68–69**, 90, 111

Jirovský, Jiří, 36, 38

## K

Kohák, Erazim, 12, 101, 102, 110, 119

Komárek, Stanislav, 11, 30–32, 45, 46, 47–51,

91, 94

Koperník, Mikuláš, **23**, 70

Kratochvíl, Zdeněk, 23–25, 40, 95, 97

## L

Leopold, Aldo, 103

## M

Markoš, Anton, 29, 30, 34, 36, 45–47, 45, 46, 94, 97

mechanicismus, 23–27, 28, 38, 39, 41, 46, 50, 52, 70–71, 79, 82–83, 85, 87, 88, 90, 91, 95, 97, 107, 109–10, 111

Merleau-Ponty, Maurice, 16, 30, 51, 53, 54, 56–63, 61, 63, 67, 71–74, 78, 79, 83, 85, 92, 96, 99, 100, 101, 103, 104, 111, 114  
autentická řeč (*parole parlante*), 61, 104  
tělesnost (*la chair*), 58, 59, 63, 73, 99

## N

Náhlíková, Tereza, 94

Neubauer, Zdeněk, 28, 32–34, 38, 39, 40, 45, 91, 94, 97

Newton, Isaac, 25–26

## P

Petříček, Miroslav, 53–56

písmo, 67, 71, 79, 81, 82, 84, 85, 87, 97, 102, 105–6, 112

Portmann, Adolf, 16, 32, 41, 45, 46, 47–52, 92, 94, 111

niternost, 32, 47, 49–51, 92, 94, 100

portmannismus, 46, 100

vlastní jev, 49

přirozenost, 15, 67, 82, 85, 90, 92, 94–95, 96, 100, 110

*fysis*, 40, 95, 112

## R

Rádl, Emanuel, 32, 33, 45, 46, 47, 52

Ruse, Michael, 30, 31–32, 35, 36, 38, 39

## Ř

řeč, 31, 50, 56, 58, 61–62, 67, 71, 76–78, 78, 79, 80, 81, 84, 86–87, 93, 96, 102, 104–6, 112

autentická (*parole parlante*). viz  
Merleau-Ponty, Maurice

## S

Schweitzer, Albert, 100

## T

tělesnost

*la chair*. viz Merleau-Ponty, Maurice  
obecná, 32, 40, 72, 77, 78, 81–88, 89, 92, 98–110

tělesný svět. viz jevový (smyslově  
vnímaný) svět

Toadvine, Ted, 84, 104, 112

## V

vitalismus. viz Driesch, Hans

## W

Wilson, Edward Osbourne, 28, 35–37, 90, 102

## Z

Zavalkoff, Anne, 105–6

Zemánek, Jiří, 87, 88

Zrzavý, Jan, 33–35, 37, 39, 40, 89

# **Přílohy**



## POSTSCRIPTUM ANEB CESTA TAM A ZASE ZPÁTKY

Píšu tyto řádky přesně týden po zimním slunovratu. Za oknem klesla teplota pod bod mrazu, všechno je nehybné: příroda na poslední chvíli konzervuje poslední zbytky uplynulého roku, aby z jeho semen na jaře opět vyrašili stébla toho následujícího. Já, řízením osudu přesně v souladu s aktuální fází ročního cyklu, tímto osobním závěrem završuji dlouhou cestu, jež vedla k sepsání této práce. A nevracím se z ní nezměněn, jak už to s takovými cestami bývá...

Navzdory úporné snaze o proniknutí do mě předtím neznámého a vzdáleného kraje biologie, a jen o něco málo bližšího království filosofie, jsem byl schopen toliko projít skrz ně po těch nejvíc vyšlapaných stezkách. Okolní krajinu jsem zahlédl pouze letmo, temná zákoutí mi zůstala skryta zcela. Lépe jsem poznal pouze magickou říši abramovských mluvících kamenů a stromů. V té jsem se začal učit vnímat svými smysly – chodit bosky, s otevřenými očima i ušima, nasáváje vůně a pachy okolí. (Poznávání svého okolí skrze chutě jsem zatím nedotáhl za občasně pasení se na lesních plodech, nebo procházku vinohradem se sklenkou vína. Že to ale jde i bohatěji a bezprostředněji se lze přesvědčit na osobě rostlinného sociologa Jiřího Sádla, pro kterého je ochutnávání všeho zeleného patrně jedním ze způsobů taxonomického určování rostlin.) Toto ovlivnění na osobní rovině se zřejmě mírně promítlo i do samotné práce, doufám však, že se mi přesto podařilo uchovat odstup a nestrannost adekvátní akademické práci.

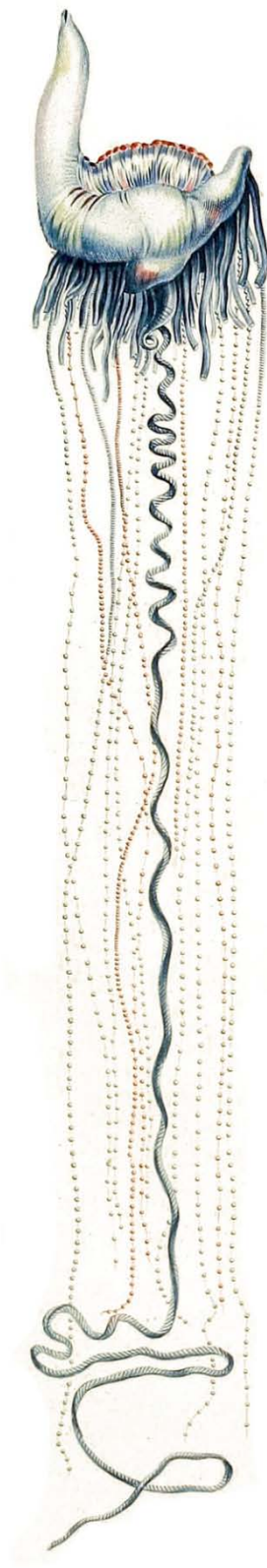
Z jiného úhlu by se na proces psaní této práce dalo dívat jako projití jednoho okruhu po velké spirále točící se kolem nekonečného hermeneutického kopce: ocitl jsem se opět na tom samém svahu, jen s o něco málo lepším vhledem do probíraných témat, zato s mnohem lepším výhledem do okolní myšlenkové krajiny. Dnes bych už pravděpodobně některé části práce napsal jinak a lépe. Ale tak už to s takovými pracemi bývá...

Myslím však, že právě toto rozšíření obzorů, poučení a postoupení na snad alespoň nepatrně vyšší úroveň porozumění světu i sobě by mělo být účelem diplomové práce, a to možná dokonce tím hlavním. Jde o slabší variantu onoho „zasvěcovacího rituálu“, kterým by, podle mého vedoucího a mentora Tomáše Daňka, kromě jiného mělo být zpracování odborné akademické práce v oblasti humanitních věd.\* Osobní význam tohoto zasvěcení jsem v posledních měsících poznal na vlastní kůži. Jestli jsem splnil nároky kladené na závěrečné práce magisterského oboru sociální a kulturní ekologie, ať posoudí oponent a komise.

---

\* Daněk, 2010: XXX-XXXI

## OBRAZOVÁ PŘÍLOHA



Obr. 1 - Měchýřovka portugalská (*physalia physalis*)

(volné dílo, zdroj: [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/de/Physalia\\_physalis1.jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/de/Physalia_physalis1.jpg))



# PROJEKT DIPLOMOVÉ PRÁCE



## Fakulta humanitních studií UK

katedra magisterského oboru

### Sociální a kulturní ekologie

U Kříže 8/661, 158 00 Praha 5-Jinonice

#### Projekt diplomové práce (DP) oboru sociální a kulturní ekologie

1. Jméno studenta, tituly: Luboš Slovák, Mgr.
2. Osobní číslo (UKČO): 84094113
3. Rok imatrikulace na FHS UK (bak. studium, jinak mag. studium): 2011
4. Datum zápisu na katedru sociální a kulturní ekologie FHS UK (alespoň měsíc, rok): 9/2011
5. Názvy všech předchozích bakalářských (magisterských) prací, škola, obor a rok, kde a kdy byly obhájeny:

Bakalářská práce: Authoritative DNS server with DNSSEC support, MFF UK, Správa počítačových systémů, obhájeno 9/2009

Diplomová (magisterská) práce: DNS library for a high-performance DNS server, MFF UK, Softwarové systémy, obhájeno 9/2011

6. Předběžný název DP:

Rehabilitace smyslově vnímaného světa z environmentální perspektivy Davida Abrama.

7. Obecný kontext (souvislosti tématu, širší rámec [zasazení „do světa“]):

Současná ekologická krize má různorodé projevy: ničení biotopů, vymírání druhů, nadužívání „zdrojů“, obecně kořistnický vztah k přírodě, a další, které se navzdory několika dekadám reflexe nedaří zmírnit. Jako možné příčiny této krize se typicky uvádějí, mimo jiné, ekonomika jednostranně zaměřená na (materiální) růst, konzumní způsob života, neschopnost nebo neochota lidí přijmout zodpovědnost za své konání, nebo obecně krize morálky. Odborníci také často píšou o převratných a bezprecedentních změnách, které nastartovala průmyslová revoluce a které souvisí především se způsobem obživy, industrializací, globalizací, vědeckým a technickým pokrokem, atd. Za těmito aspekty a procesy soudobé společnosti je však možno hledat ještě hlubší a fundamentálnější příčiny – způsob vnímání, rozumění světu a jeho poznávání. V mé práci se zaměřím právě na tuto úroveň a to z pohledu epistemologického a environmentálně filosofického.

V konečném důsledku jde jakékoliv ochraně přírody především o ochranu konkrétních přírodních jevů (pomineme-li čistě antropocentrický přístup mající za cíl jediné přežití člověka). A i když mluvíme o vztahu k přírodě v obecnějším smyslu, jak jsem

naznačil výše, jde nakonec právě o chápání konkrétních bytostí nebo konkrétních neživých částí přírody a vztah k nim, které stojí v jeho základu. Současné chápání přírody se odvíjí především od způsobu, jímž k ní přistupuje moderní přírodověda (u živých bytostí pak konkrétněji biologie). V první části práce tedy chci popsat tento přístup, i s jeho hlavními historickými kořeny. Základním motivem bude chápání (smyslově vnímaných) jevů ve filosofii a posléze biologii a tendence k jejich přehlížení, nebo degradaci, která přetrvala i v moderní biologii.

Obecným kontextem tedy bude změna evropského myšlení o světě (a přírodě), která se dá nazvat zavržením smyslově vnímaných jevů. K němu došlo pro současnost nejvýznamnějším způsobem ve filosofii a přírodovědě renesance a baroka, odkud začnu svůj výklad. Chci především shrnout ideje významných renesančních myslitelů v této věci (Bacon, Galilei, Descartes, příp. také Pascal a Newton). Budu však vybírat cíleně jenom ty myšlenky, které se budou nejlépe hodit pro účely mé práce, tj. ty, které vedly k zmíněnému zavržení jevů a které se posléze přetavily ve způsob myšlení charakteristický pro současnou přírodovědu (tedy hlavně ty koncepty, vůči nimž se David Abram se svou ekofilosofií vymezuje).

Na tento obecný filosoficko-přírodovědný kontext navážu exkursem do biologického myšlení, které je pokračovatelem výše uvedené změny pojetí světa. Počínajíc Darwinem, ukážu, jak i moderní a současná přírodověda degradovala jevy – tedy konkrétní živé bytosti, což je obzvlášť patrné v neodarwinismu, jenž je dnes dominantním paradigmatickým a kterému taky chci věnovat největší prostor v tomto přehledu.

Bude však velmi přínosné se stručně zmínit i o některých jiných biologických přístupech, které více zdůrazňují, nebo příkládají hodnotu jevům, resp. konkrétním živým bytostem a dají se tudíž chápat jako svého druhu reakce na zavržení jevů v evoluční biologii. Tady bych zmínil především teorii Gaia a biologii Adolfa Portmanna, případně také proud myšlení, který se dá shrnout pod název vitalismus. Všechny tyto teorie (a další, kterým se věnovat nebudu) byly buď neodarwinismem vytlačeny na (za) okraj vědeckého diskursu, nebo jím byly v nějaké formě pohlceny. Právě tato schopnost současného evolučního paradigmatu pohlcovat, nebo vytlačovat všechny alternativní přístupy, vede k jakémusi monopolu na poznání (živých tvorů) a ten následně k silnému vlivu na celospolečenský diskurs, včetně environmentálního.

K důležité reakci na přehlížení jevů novověkou vědou došlo na poli filosofie s nástupem fenomenologie. Stručně zmíním klíčové autory – Edmunda Husserla a Martina Heideggera, a navážu o něco podrobnějším popisem vybraných myšlenek Maurice Merleau-Pontyho, z jehož práce Abram přímo vychází.

#### 8. Předmět zkoumání (vlastní předmět práce [zasazení „do vědy“]):

Pokud bych měl práci zařadit do nějakého konkrétního oboru, byla by to environmentální filosofie. Spíše se však budu pohybovat někde na hranici filosofie a biologie s příklonem k filosofii.

Hlavním předmětem práce bude především analýza přístupu amerického environmentálního filosofa Davida Abrama k jevovému (smyslově vnímanému) světu obecně a k živým bytostem konkrétně, a jeho srovnání s pohledem současné biologie (tj. neodarwinismu). Na tomto rozdílu chci ukázat, co současná věda opomíjí, ale hlavně

představit Abramův přístup jako úplně odlišný pohled na přírodu, potenciálně vhodnější pro environmentální diskurs.

V českém prostředí je zvykem podkládat a zdůvodňovat environmentální přesvědčení vědeckými daty a poznatky. Environmentalismus se snaží o legitimizaci svých hodnot, myšlenek a tvrzení hlavně skrze vědu, a to ještě konkrétněji převážně v rámci ekosystémového paradigmatu v biologické ekologii. S nástupem (resp. rozšiřováním) neodarwinistického paradigmatu se však environmentalismus dostal do krize, vzhledem k nemožnosti vědecky odůvodnit jakoukoliv ochranu přírody a také nelibosti nové generace vědců k vyvozování hodnotových soudů z vědy. Domnívám se, že ekologismus u nás potřebuje jiné nosné paradigma, a chci představit a rozebrat myšlenky Davida Abrama jako možnou alternativu, nebo přinejmenším inspiraci. V tomto ohledu budu přímo navazovat na disertační práci Tomáše Daňka, který na tyto problémy environmentalismu a jejich příčiny poukázal, a dílo Davida Abrama uvedl jako jedno z možných východisek z této krize.

Abram ukazuje, jak jsme se ve vědeckém myšlení, ale i v každodenním životě, oddělili od jevového světa, a považuje to za jednu z příčin současné environmentální krize. Zdůrazňuje roli, jakou sehrává konkrétní místo se všemi jeho vnímatelnými aspekty, a reciproční vztah k němu, v našem chápání světa. Tvrdí, že lidský intelekt je hluboce zakořeněný v bezprostřední smyslové zkušenosti a je třeba tuto zakořeněnost reflektovat při snaze o poznávání přírody. Z těchto a dalších myšlenek vyvozuje své chápání živých i neživých fenoménů jako veskrze jiných, ne však méněcenných, nebo podřízených vzhledem k člověku.

9. Hlavní vstupní hypotéza nebo hypotézy (2–4 na výběr); pro práci 1–2, možno však formulovat výzkumné otázky, event. jen výzkumný problém:

Pro moji práci není formulace hypotéz vhodná (jelikož spíš než o výzkum potvrzující hypotézy půjde o analýzu a srovnání textů, resp. teorií). Výzkumný problém bude tedy následovný:

Alternativa k převažujícímu vědeckému pohledu na život, kterou nabízí David Abram, a její význam pro environmentální diskurs v ČR.

10. Metodologický postup: metody a techniky, které budou v práci použity:

Hlavním metodologickým postupem práce bude shromáždění, selekce, kritická analýza a komparace klíčových textů, myšlenek a teorií. První dvě části práce (kapitoly 1–4, viz předběžnou strukturu práce níže) budou mít především rešeršní formu s využitím dalších postupů (především komparace a analýzy), kde to bude potřeba (zejména v části věnované současné biologii a části věnované fenomenologii Maurice Merleau-Pontyho). Kde to bude možné a vhodné, budu čerpat z primární literatury, převládat však pravděpodobně budou sekundární zdroje, které pro mé potřeby výstižněji shrnují klíčové myšlenky. V popisu a analýze neodarwinistického paradigmatu (kapitola 2.2) se budu zaměřovat na chápání jevového světa a způsob jeho zkoumání ve vztahu k environmentálnímu diskursu. Kapitola 5 bude popisem a analýzou myšlenek a díla Davida Abrama s podobným postupem analýzy i zaměřením – tj. na jeho chápání živého (obecněji smyslově vnímaného) světa a přístup při jeho poznávání. Kapitola 6 bude komparovat tyto dva přístupy, v nichž se zaměřím na

environmentální kontext, a kapitola 7 bude analyzovat způsob, jakým lze Abramovy myšlenky využít pro legitimaci environmentálních témat.

11. Cíl DP (kromě ověření hypotéz a teoretického přínosu např. *praktický* přínos, vypracování metodologie, základ pro řešení problémů v praxi atd.):

V mé práci si kladu za cíl představit pohled na přírodu alternativní k v současnosti převažujícímu vědeckému pohledu. Na jeho základě pak chci hledat argumenty pro ochranu přírody, postavené na jejím popisu nebiologickými metodami.

12. Čím budou rozšířeny dosavadní znalosti (*vědecká* „přidaná hodnota DP“):

Svou prací chci přispět především k promýšlení otázky ochrany přírody a související krize environmentalismu v českém kontextu, a to hlavně z hlediska motivací k této ochraně a vypořádávání se s námitkami vědecké komunity.

13. Jaké bude (bude-li) jejich *teoretické* zobecnění a přínos:

Má práce je veskrze teoretická, veškerá zobecnění tak jsou zahrnuta v samotném předmětu a cíli práce (viz výše).

14. Struktura DP (*předběžný* obsah – názvy oddílů a kapitol):

Úvod

- i. Motivace a cíle práce
  - a. Co chráníme, když chráníme přírodu?
  - b. Ekosystém ve světle evoluce aneb krize environmentalismu
  - c. Jak z toho ven?
- ii. Definice základních pojmů
- iii. Metodologie

Část první - Zavržení jevů

1. Zavržení jevového světa v novověku a vztyčení chrámu vědy
2. Ztráta jevu v biologii

Část druhá – Reakce v biologii a filosofii

3. Vybrané pokusy o rehabilitaci jevového světa v biologii 20. století
  - 3.1. Biologický vitalismus
  - 3.2. Niternost jako zdroj smyslu organismu (biologie Adolfa Portmanna)

- 3.3. Živoucí planeta (Teorie Gaia)
- 4. Fenomenologická reakce
  - 4.1. Edmund Husserl a Martin Heidegger
  - 4.2. Maurice Merleau-Ponty
- Část třetí – Kouzlo smyslů
  - 5. Smyslově vnímaný svět v podání Davida Abrama<sup>1</sup>
    - 5.1. Problémy současného světa
    - 5.2. Mysl a tělo (kritika současného pohledu na svět)
    - 5.3. Vnímání, jazyk a veskrze tělesná mysl
    - 5.4. Na cestě k ekologické epistemologii
  - 6. Příroda biologů vs. příroda Davida Abrama (rehabilitace smyslově vnímaného světa)
  - 7. Důsledky pro environmentální diskurs
- Závěr

15. Předběžná bibliografie k tématu:

- Abram, David. 2001.** A Reply to 'Phenomenology versus Pragmatism'. *Environmental Ethics*. Fall, 2001, Sv. 23, 3.
- Abram, David. 2001.** Awakening What's Wild Within Us. *Utne Reader*. November/December, 2001, Sv. 108.
- Abram, David. 2010.** *Becoming Animal. An Earthly Cosmology*. New York : Vintage Books, 2010.
- Abram, David.** Between the Body and the Breathing Earth. *Alliance for Wild Ethics*. [Online] [Citace: 5. 1 2014.] [http://www.wildethics.org/essays/between\\_the\\_body\\_and\\_the\\_breathing\\_earth.html](http://www.wildethics.org/essays/between_the_body_and_the_breathing_earth.html).
- Abram, David. 2013.** *Kouzlo smyslů*. Praha : DharmaGaia, 2013.
- Abram, David. 1988.** Merleau-Ponty and the Voice of the Earth. *Environmental Ethics*. 1988, Sv. 10.
- Abram, David. 2008.** *Procitnutí do živé země*. Nymburk : OPS, 2008.
- Abram, David. 2009.** The Air Aware. *Orion Magazine*. 2009, Sv. 28, 5.
- Abram, David. 1991.** The Mechanical and the Organic. [editor] Stephen H. Schneider a Penelope J. Boston. *Scientists on Gaia*. Boston : MIT Press, 1991.
- Abram, David. 1997.** Waking Our Animal Senses: Language and the Ecology of Sensory Experience. *Wild Earth*. 1997.

---

<sup>1</sup>struktura této a následujících kapitol se může v průběhu psaní i výrazně proměnit.

- Čapek, Jakub. 2013. *Maurice Merleau-Ponty. Myslet podle vnímání*. Praha : Filosofia, 2013.
- Daněk, Tomáš. 2010. *Přirozený svět jako ekologický problém*. [disertační práce] Brno, 2010.
- Dawkins, Richard. 2003. *Sobecký gen*. Praha : Mladá fronta, 2003.
- Dobešová, Blanka. 2009. *Filosofie Davida Abrama v kontextu environmentálního myšlení: cesta k obnově prožitku posvátnosti přírody*. [bakalářská práce] Brno, 2009
- Floss, Pavel. 1987. *Proměny vědení*. Praha : Mladá fronta, 1987.
- Holden, M. 2002. A Reply to David Abram. *Environmental Ethics*. Spring, 2002, Sv. 24, 1.
- Holden, M. 2001. Phenomenology versus Pragmatism: Seeking a Restoration Environmental Ethic. *Environmental Ethics*. Spring, 2001, Sv. 23, 1.
- Kleisner, Karel. 2008. *Biologie ve službách zjevu - k teoreticko-biologickým myšlenkám Adolfa Portmanna*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2008.
- Komárek, Stanislav. 2008. *Obraz člověka a přírody v zrcadle biologie*. Praha : Academia, 2008.
- Kratochvíl, Zdeněk. 2009. *Filosofie mezi mýtem a vědou. Od Homéra po Descarta*. Praha : Academia, 2009.
- Kratochvíl, Zdeněk. 1994. *Filosofie živé přírody*. 1. vydání. Praha : Hermann a synové, 1994.
- Lovelock, James. 1994. *Gaia: živoucí planeta*. Praha : Mladá fronta, 1994.
- Markoš, Anton. 2000. *Tajemství hladiny. Hermeneutika živého*. Praha : Vesmír, 2000.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2011. *Primát vnímání a jeho filosofické důsledky*. Praha : TOGGA, 2011.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2008. *Svět vnímání*. Praha : Oikoymenh, 2008.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2004. *Viditelné a neviditelné*. Praha : Oikoymenh, 2004.
- Neubauer, Zdeněk a Fiala, Jiří. 2011. *Sřetnutí paradigmat a řád živé skutečnosti*. Praha : Malvern, 2011.
- Petříček, Miroslav. 1997. *Úvod do současné filosofie*. Praha : Herrmann & synové, 1997.
- Portmann, Adolf. 1997. *Nové cesty biologie. Scientia & Philosophia*. 1997, 7 & 8.
- Svatá, Barbora. 2007. *Ekosofie v díle Davida Abrama*. [postupová práce na Filosofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze] Praha : autor neznámý, 2007.
- Toadvine, Ted. 2005. Limits of the Flesh: The Role of Reflection in David Abram's Ecophenomenology. *Environmental Ethics*. 2005, Sv. 27.
- Velický, Bedřich, Trlifajová, Kateřina a Kouba, Pavel. 2010. *Spor o přirozený svět*. Praha : Filosofia, 2010.
- Wilson, Edward Osborne. 1995. *Rozmanitost života*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 1995.
- Wood, David. 2001. What is Ecophenomenology? *Research In Phenomenology*. 2001, Sv. 31.

**Zavalkoff, Anne. 2004.** Dis/located in Nature. A Feminist Critique of David Abram. *Ethics & The Environment*. Spring, 2004, Sv. 9, 1.

**Zrzavý, Jan, Storch, David a Mihulka, Stanislav. 2004.** *Jak se dělá evoluce*. Praha : Paseka, 2004.

16. Předpokládaný vedoucí DP:

Mgr. Tomáš Daňek, PhD.

17. Důvod volby tématu (dosavadní znalosti, zázemí, praxe a zájem studenta):<sup>2</sup>

Už od počátku mého zájmu o problematiku životního prostředí bylo mým cílem co nejlépe pochopit příčiny a souvislosti environmentální krize. Tato touha po porozumění mě dovedla na katedru Sociální a kulturní ekologie, a posléze taky k environmentální filosofii, jakožto způsobu myšlení, jež hluboce reflektuje vztah člověka a světa. Tomáš Daňek mě ovlivnil svým pronikavým vhledem do této problematiky, ale hlavně mě nadchnul pro filosofický způsob uvažování. Kromě něho mě ovlivnili i díla českých filosofů/biologů (Zdeněk Neubauer, Zdeněk Kratochvíl, nebo Anton Markoš), jejichž myšlenky jsem shledal jako zásadní pro promýšlení vztahu člověka a světa, a kteří také poukazují na „ztrátu jevu“ v současné biologii. Poslední, ale neméně výraznou, motivací mi pak byla dizertační práce Tomáše Daňka, kde upozornil na výše zmíněnou problematičnost stavění environmentálních argumentů na biologii a tudíž na potřebu jiného, svébytného, nahlížení na přírodu. Právě ten se pokouším i touto prací hledat.

Jinonice 22. dubna 2014

  
diplomant

  
vedoucí DP

  
vedoucí katedry SKE