

Univerzita Hradec Králové
Filozofická fakulta

Diplomová práce

Univerzita Hradec Králové
Filozofická fakulta
Katedra filozofie a společenských věd

Fenomén tělesnosti
Přírodovědec jakožto tělesná vnímající bytost
Diplomová práce

Autor: Matěj Pudil

Studijní program: N6101 Filozofie

Studijní obor: Filozofie

Vedoucí práce: Mgr. Filip Jaroš, Ph. D.

Hradec Králové, 2017



Zadání diplomové práce

Autor: Matěj Pudil

Studium: F15NP0011

Studijní program: N6101 Filozofie

Studijní obor: Filozofie

Název diplomové práce: Fenomén tělesnosti: přírodovědec jakožto tělesná vnímající bytost

Název diplomové práce AJ: The Phenomenon of Corporeality: Scientist as an Corporeal Sentient Being

Cíl, metody, literatura, předpoklady:

Práce vyloží fenomenologické stanovisko Maurice Merleu-Pontyho k pojmu tělesnosti na pozadí širšího náhledu na fenomenologickou tradici (především E. Husserl). Pokusí se zhodnotit využitelnost tohoto konceptu v přírodovědě. Krom díla švýcarského biologa Adolfa Portmanna se práce v tomto ohledu zaměří také na dílo v našem regionu nepříliš známé biologky a filosofky vědy Agnes Arberové.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Fenomenologie vnímání. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2013, 559 s. ISBN 978-80-7298-485-5. MERLEAU-PONTY, Maurice. Oko a duch a jiné eseje. 1. vyd. Praha: Obelisk, 1971, 153 s. MERLEAU-PONTY, Maurice. Svět vnímání. 1. vyd. Praha: OIKOMENH, 2008, 79 s. MERLEAU-PONTY, Maurice. Viditelné a neviditelné. 2. opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2004, 278 s. ISBN 80-7298-098-x. HUSSERL, Edmund. Karteziánské meditace. 2. vyd., repr. Praha: Svoboda-Libertas, 1993, 209 s. ISBN 80-205-0311-0. HUSSERL, Edmund. Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filosofie. 1. vyd. Praha: Academia, 1972, 568 s. PORTMANN, Adolf. Nové cesty biologie. Scientia & Philosophia. 1997, vol. 7. ISBN 80-7111-023-X. PORTMANN, Adolf. Nové cesty biologie II. Scientia & Philosophia. 1997, vol. 8. ISBN 80-7111-025-6. ARBER, Agnes. The Natural Philosophy of Plant Forms. Cambridge: The University Press, 1950. ARBER, Agnes. The Manifold and the One. London: John Murray, 1957. 146 s. ARBER, Agnes. The mind and the eye: a study of the biologist's standpoint. Cambridge: The University Press, 2009, 145 s. ISBN 978-0-521-31331-5.

Garantující pracoviště: Katedra filosofie a společenských věd,
Filozofická fakulta

Vedoucí práce: Mgr. Filip Jaroš, Ph.D.

Oponent: Mgr. Ladislav Koreň, Ph.D.

Datum zadání závěrečné práce: 15.5.2015

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval (pod vedením vedoucího diplomové práce) samostatně a uvedl jsem všechny použité prameny a literaturu.

V Hradci Králové dne 20. 4. 2017

Poděkování

Děkuji především panu doktoru Filipu Jarošovi za vedení při psaní této práce, zejména za vlídnost a shovívavost, které se mi dostalo, když jsem při psaní textu kolísal.

Veliký dík patří také paní doktorce Elišce Luhanové za cenné rady.

Anotace

PUDIL, Matěj. *Fenomén tělesnosti. Přírodovědec jakožto tělesná vnímající bytost*. Hradec Králové: Filozofické fakulta, Univerzita Hradec Králové, 2017, 67 s. Diplomová práce.

Práce vyloží fenomenologické stanovisko Maurice Merleau-Pontyho k pojmu tělesnosti na pozadí širšího náhledu na fenomenologickou tradici (především E. Husserl). Pokusí se zhodnotit využitelnost tohoto konceptu v přírodovědě. Krom díla švýcarského biologa Adolfa Portmanna se práce v tomto ohledu zaměří také na dílo v českém prostředí nepříliš známé biologky a filosofky vědy Agnes Arberové.

Klíčová slova: Adolf Portmann, Agnes Arberová, fenomenologie, Maurice Merleau-Ponty, přírodní vědy, tělesnost

Annotation

PUDIL, Matěj. *The Phenomenon of Corporeality. Scientist as an Corporeal Sentient Being*. Hradec Králové: Faculty of Arts, University of Hradec Králové, 2015, 67 pages. Master thesis

The aim of this thesis is to perform an interpretation of Merleau-Ponty's phenomenologically viewed term of corporeality on the background of phenomenological tradition as a whole (especially in Husserl's work). It tries to interpret its usability in theory of natural sciences. In this respect it refers to the works of Swiss biologist Adolf Portmann and the works of British biologist and philosopher of natural science Agnes Arber, the latter figure being unknown in Czech academia.

Keywords: Adolf Portmann, Agnes Arber, corporeality, Maurice Merleau-Ponty, natural science, phenomenology

Obsah

Úvod.....	10
1. Oko myslí	15
1.1 Agnes Arberová: letný životopis	15
1.2 Pět a jeden krok ve výzkumu.....	18
1.3 Mysl a oko	23
1.4 Emoce ve vědě.....	27
2. Fenomenologie (vnímání) přírody.....	32
2.1 Fenomén tělesnosti	35
2.2 Otázka: vztah	39
3. Tři případové studie.....	43
3.1 Příklad ilustrace	43
3.2 Náhled do neviditelného světa.....	48
3.3 Vnímání nevnímátného v rozkvétajícím ibišku.....	54
Závěr.....	57
Seznam použité literatury.....	64

Kdyby nic nebylo zastřeno tajemstvím,

život by pustý byl, prázdný a šedivý.

Hermann Hesse

Úvod

Jednou z možností kritiky moderní (galileovské) vědy je výtku směřující k její odtrženosti od naší každodenní smyslové zkušenosti, tedy toho, že se v jistém smyslu zabývá *jiným světem*, než tím, který nám zpřístupňuje běžné smyslové vnímání. Takto svou kritiku formuluje například environmentalisticky zaměřený filosof David Abram¹ a podobné rysy můžeme najít i u Maurice Merleau-Pontyho, z jehož díla ostatně Abram vychází. Merleau-Ponty skutečně ve své přednášce z listopadu roku 1946 říká, že:

„(...) zkušenost vnímání nás vrací zpět do chvíle, kdy se pro nás konstituují věci, pravdy, hodnoty, že nám ukazuje logos ve stavu zrodu, že nás bez jakéhokoli dogmatismu učí skutečným podmínkám objektivitě samotné, že nám připomíná úkoly poznávání a jednání. Nechceme zredukovat lidské vnímání na smyslové pociťování, nýbrž se účastnit zrodu tohoto vědění, pociťit jej se stejnou intenzitou jako to, co je smyslově pociťovatelné, znovu vydobýt vědomí racionality, které ztrácíme, pokud si myslíme, že je samozřejmostí, a které znovu nalézáme naopak právě tehdy, když ukazujeme, že tato racionalita vyvstává na pozadí nelidské přírody.“²

Merleau-Ponty nevolá po odmítnutí tradičního pojetí racionality a objektivitě, nýbrž požaduje, aby oběma byla vykázána jejich místa: bez přeceňování a bez zavrhování. Svou esej *Oko a duch* začíná slovy:

¹ ABRAM, D. *Kouzlo smyslů: vnímání a jazyk ve více než lidském světě*. 1. vyd. Praha: DharmaGaia, 2013.

² MERLEAU-PONTY, M. *Primát vnímání a jeho filosofické důsledky*. Přel. J. Halák. 1. vyd. Praha: Togga, 2011. str. 53–54.

„Věda manipuluje věcmi, ale odmítá v nich pobývat. Vytváří si z nich vnitřní modely a tím, že na základě těchto indicií a proměnných provádí transformace, slučitelné s jejich výměrem, stále víc se vzdaluje současnému světu.“³

Můžeme si ale představit vědu (či řekněme *způsob* vedení vědeckého výzkumu), která se světu zkušenosti pokouší nevzdalovat, která právě naopak programově usiluje o to zůstat u věcí / jevů a v co nejužším styku s nimi - a vědění o nich také patřičně prožít (pocítit). V historii měl takovou představu o vědě například Johann Wolfgang von Goethe, a užíval pro ni termín *jemný empirismus* (*zarte Empirie*). Tento přístup k vědeckému výzkumu jistě nelze považovat za jeden z hlavních proudů současné vědy, a ačkoli je též předmětem badatelské činnosti i pokusů o jeho aplikaci v praxi,⁴ je až na výjimky současnou filosofií a přírodovědou hodnocen poněkud přezíravě. Goetheho myšlením značně ovlivněna byla britská botanička Agnes Arberová (1879–1960),⁵ která byla erudovanou vědkyní, již patří pevné místo v dějinách oboru,⁶ a která zároveň, jak se mi zdá, může sloužit za příklad onoho „zrodu vědění a racionality“, a to ve své analýze přírodovědeckého bádání.

Arberová nám představuje vědeckou teorii jako překlad spletitého badatelova myšlení do lineární podoby, podrobené úzu chladné racionality a impersonalismu. Odosobnělost vědce však neodpovídá její zkušenosti s vlastním výzkumem; ten naopak od osobnosti vědce a jeho zkušenosti odtrhnout nelze. Krátce řečeno, vědecký výzkum pro ni není pouze věcí epistemologické roviny a popisu, nýbrž z podstatné části také věcí ontologie vědce. Především právě na tento aspekt její analýzy se chci podrobně zaměřit

³ MERLEAU-PONTY, M. *Okolo a duch a jiné eseje*. Přel. O. Kuba. 1. vyd. 1. Praha: Obelisk, 1971. s. 7

⁴ Viz: D. Seamon – A. Zajonc (eds.). *Goethe's Way of Science. A Phenomenology of Nature*. New York: State University of New York Press, 1998.

⁵ Prozatím se spokojuji s konstatováním tohoto vlivu, aniž bych v dalším textu na konkrétní jeho projevy poukazoval.

⁶ Viz: TREWAVAS, A. *Plant Behaviour and Intelligence*. New York: Oxford University Press, 2014. s. 76–78

v první části této práce. Krátce se dotýkám také otázky emocí ve vědě, především otázce emocí, které si vědecké prostředí „samo“ vytváří. Tohoto tématu se Arberová ve svém díle dotýká pouze okrajově.

Jsem přesvědčen, že úvahy Agnes Arberové podstatně souznějí se základními body Merleau-Pontyho pozdní filosofie (především z nedokončeného díla *Viditelné a neviditelné* a dalších za jeho života nepublikovaných textů) a to přesto, že Arberová není fenomenologicky vzdělána. Abych mohl provést pokus o syntézu jejich myšlenek, věnuji se ve druhé části práce stručnému pojednání o některých základních pojmech, se kterými Merleau-Ponty pracuje (tělesnost, vnímání, filosofické tázání...) a lehce se přitom dotýkám Husserlova přístupu k nim.

Ve třetí části se věnuji třem filosofickým výpovědím o přírodovědných problémech, které dle mého soudu vypovídají o „zrodu vědění“ v merleau-pontyovském smyslu. Zaměřuji se na problém ilustrace, jak ho najdeme u Arberové, který dle mého soudu vhodně ilustruje problematiku konstituce vědeckého poznání a vyjadřuje také vhodnou metaforu, která nám umožňuje lépe pochopit Merleau-Pontyho přístup k poznávání. Dále se v krátkosti zastavím u Portmannovy úvahy o niternosti a případu jedné noci, kterou Zdeněk Neubauer probděl u rozkvétajícího ibišku.

Přestože narážím na kritiku, které se dostává vědě od fenomenologicky orientovaných myslitelů, o kritiku vědy jakožto praktiky, instrumentu poznání či jako metodického nároku (na nestrannost, odosobnělost, etc.) se mi nejedná. Chci se vrátit k její bázi, tam, kde se vědecké poznání konstituuje a rozvíjí a k poznávajícímu, který skutečně a vědomě „uskutečňuje“ vědu. Právě u něho má význam zkoumat běžně nereflektované předpoklady poznávání.

Proto se domnívám, že je potřeba se nechat vést autory s těžištěm odborné činnosti v biologii (Arberová je rostlinnou morfoložkou, Portmann zoologem), kteří se však otevřeně hlásí k filosofii jakožto disciplíně podstatně obohacující ryze vědecký přístup ke skutečnosti (předmětům zájmu).

Posuzovat práci biologů „prostých“ filosofických úvah mi nepřísluší, zejména pro nedostatečné biologické vzdělání. Ale právě příklon obou zmíněných vědců k filosofizujícím úvahám⁷ mi dodává odvahy jejich dílo reflektovat a srovnávat je s filosofickou tradicí a hledat případnou syntézu obou přístupů – protože už na začátku jaksí stojíme na společné půdě. Již předem učinili vstřícný krok, nabídku ke spolupráci, dialogu.

Takto by měla být tato práce chápána: nejedná se ani tak o kritiku či kritickou analýzu, ale mnohem spíše o pokus o dialog mezi vědci a filosofem, kteří, jak se mi zdá, vědomě vypovídají o „tomtéž světě“ – tj. jejich přístup ke světu je v zásadě podobný. Kde je od počátku přítomna jistá sympatie, můžeme se, jak se domnívám, odvážit i spekulativních úvah, jsou-li alespoň částečně podloženy.

Filosofie a přírodní vědy bývají ke své škodě často stavěny proti sobě buď jako obory, které se svým obsahem a procedurami vzájemně vylučují (tzn. nelze uskutečňovat současně poznání vědecké i filosofické, protože přijetím jednoho činíme druhé bezpředmětným), nebo jsou vnímány jako obory stojící vedle sebe bez vzájemných průniků (tzn., čím se zabývá jeden, nesouvisí s předmětem zájmu druhého a pokud ano, úrovně, na kterých o daném předmětu vypovídají, jsou zcela jiného řádu a vzájemně nepřevoditelné). Obojí chápání vztahu vědy a filosofie vnímám jako zkreslující nebo přinejmenším nevyhnutelné. Nemyslím si ani, že by měla být filosofie redukována na filosofii přírodních věd nebo nějaký jejich komentář.

⁷ U Arberové se, jak ukáží níže, občas jedná spíše o filosofii než o teorii vědy, jak tomu termínu běžně rozumíme. Patrné je to například v pasážích jejího díla, kde otevřeně obhazuje metafyziku.

Některé pasáže textu přebírám v upravené podobě ze svého článku *Oko myslí: přírodovědec jako tělesná vnímající bytost* vypracovaného v rámci projektu Specifického výzkumu 2016 vypsánoho Referátem vědy a zahraničních styků při FF UHK.⁸

⁸ toho času [20. 4. 2017] v recenzním řízení

1. Oko mysli

V následujícím textu přednesu krátký životopis Agnes Arberové a představím základní myšlenky její knihy *Mysl a oko*.⁹ Některé základní životopisné údaje o této svérázné myslitelce nám poskytnou lepší náhled na kontext jejího díla a jeho význam pro následující úvahu.

Arberová analyzuje proces vzniku vědecké teorie od začátku do konce: sleduje mysl přírodovědce a význam oka jako orgánu, jímž pohlíží na předmět svého zájmu, a sleduje také předpoklady, díky kterým může své řešení přednést myslím druhých vědců. Merleau-Pontyho kritika současných věd, kterou byla tato práce uvedena, nás nutí položit si otázku, zda nám Arberová představuje cestu vzdalování se světu naší zkušenosti, nebo zda nám naopak nepředstavuje metodický návod k dosažení co nejkompexnější zkušenosti.

1.1 Agnes Arberová: letný životopis

Agnes Arberová (rozená Robertsonová), ačkoli během života nezastávala žádný akademický či profesionální post, patří mezi významné a svou svébytností výrazné osobnosti oboru rostlinné morfologie, ale také historie a teorie biologie. Publikovala sedm knih a veliké množství odborných článků (uvádí se přes osmdesát) a je první botaničkou přijatou do britské Royal Society. Byla též oceněna zlatou medailí londýnské Linného společnosti. Od malička byla výchovou vedena jak k zájmu o botaniku, tak k umění; její otec, profesionální malíř, jí od tří let věku udílel lekce kresby a

⁹ ARBER, Agnes. *The mind and the eye: a study of the biologist's standpoint*. New York: Cambridge University Press, 2009.

malby. Své pozdější publikace a články si proto z velké části ilustrovala sama a přípravě obrazového materiálu věnovala nemálo času a péče.¹⁰

Zájem o botaniku rozvíjela na North London Collegiate School, kde se seznámila s dílem Johanna Wolfganga von Goetheho, které ji uchvátilo a pro celý zbytek života silně ovlivnilo, a později také na University Colledge of London. Zde se setkala s rostlinnou anatomkou Ethel Sargentovou (1863–1918), v jejíž domácí soukromé laboratoři za studentských let vypomáhala a po studiích v letech 1902 – 1903 zde spolupracovala na výzkumu. Tato zkušenost byla dalším výrazným vlivem na její pozdější vlastní odbornou činnost. Sargentová shledávala snazším vést výzkum soukromě, než se ucházet o jedno z mála profesionálních míst volných v té době pro ženy. Arberová s ní spolupracovala na výzkumu rostlinných semenáčků a osvojila si zde praxi rostlinné morfologie včetně provádění a interpretace sériových příčných řezů.

Arberová s vynikajícími studijními výsledky absolvovala Newham College of Cambridge University a později obor biologie na University College (dokorát získala r. 1905). S manželem, paleobotanikem Edwardem A. N. Arberem se usadila v Cambridge, kde na Newham College prováděla výzkum vodních rostlin. Její vůbec první knihou byla studie věnovaná ilustracím rostlin ve starých herbářích a lékařských spisech patnáctého až sedmnáctého století *Herbals: Their Origin and Evolution* (1912). Následovaly tři publikace věnující se rostlinné morfologii (1920, 1925, 1934), bohatě ilustrované z velké části vlastními kresbami a obsahující kapitoly věnované principům rostlinné morfologie a filosofii rostlinné formy. Od roku 1927 podnikala Arberová výzkum ve své soukromé laboratoři, zřízené improvizovaně v jednom z volných pokojů svého domu za pomoci

¹⁰ Životopisné údaje o Arberové, není-li uvedeno jinak, jsou převzaty z: FLANNERY, M. C. Agnes Arber. In: GRINSTEIN, L. S. et al. (eds.). *Women in the biological sciences: a biobibliographic sourcebook*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1997. s. 14–24

vlastních prostředků; výzkumy podpořené granty Královské společnosti a stipendii zde řešila ponejvíce sama. Toto samotářství ovšem nebylo nějakým vrtochem, nýbrž spíše programem. Arberová shledala, že samostatná práce ji vede k větší pozornosti k průběhu výzkumu jako celku, vyvaruje ji přílišné specializaci na jednu jeho část či zmechanizování jeho procesu a umožňuje holistické porozumění jeho výsledkům a celkovému významu. Takto vnímaná samostatná práce bystří mysl a podporuje nezávislé a originální myšlení, které je v ruchu zaneprázdněné laboratoře ne-li znemožněno, tedy přinejmenším znesnadněno.

V období druhé světové války ovšem nemohla laboratoř udržet v činnosti a tak obrátila svoji pozornost ke svému dosud vedlejšímu souběžnému zájmu, totiž historii a filosofickým základům svého oboru. Z tohoto bádání vzešla kniha *The Natural Philosophy of Plant Form* (1950)¹¹ a o čtyři roky později *The Mind and the Eye*, které se budu dále podrobněji věnovat. Vysloveně filosofickým spisem je pak její poslední kniha *The Manifold and the One* (1957)¹² zpracovávající ideje jednoty a rozmanitosti, které nalézáme ve světě. Její studie se neomezují na rámec západní filosofické tradice a goetheanismu, ale čerpá též z tradičních textů Východu.

Maura C. Flanneryová vidí jeden z hlavních významů Arberové v tom, že ve své osobě spojuje dvě rozdílné vědecké tradice, totiž morfologii srovnávací, tradiční v anglosaském prostředí a sloužící k hledání příbuznosti a vztahů, se starší, ve Francii a Německu rozvíjenou morfologii pěstovanou pro sebe samu (*for it's own sake*).¹³ Setkáme se také s názorem, že Arberová znamenala předvoj vstupu žen do vědeckého výzkumu.¹⁴

¹¹ ARBER, A. *The Natural Philosophy of Plant Form*. Cambridge: The University Press, 2012.

¹² ARBER, A. *The Manifold and the One*. London: John Murray, 1957.

¹³ FLANNERY, M. C. *Agnes Arber*. c.d. s. 21

¹⁴ GODWIN, H. Agnes Robertson Arber. In: KOERTGE, N. (ed). *New dictionary of scientific biography*. Detroit: Charles Scribner's Sons, 2008. sv. 1. s. 206

1.2 Pět a jeden krok ve výzkumu

Arberová tedy tvoří jistou výjimku z hlavního proudu přírodních věd poloviny dvacátého století. Nenajdeme u ní výrazný vliv logického pozitivismu, příznačný například pro fyziku či moderní biologii orientovanou často zejména na genetiku. Důvodem bude jistě krom Goetheho vlivu také její výtvarný talent a holismus projevující se v jejím odporu k stále častější úzké specializaci na vědecké podobory. Tento holismus se ale netýká pouze výzkumu jako celku, ale také (a v pozdním díle především) zasazení tohoto výzkumu do širšího rámce nejen vědeckého, ale i historického a filosofického. Tento nárok najdeme již v úvodu *Mysli a oka*, kde Arberová popisuje fáze biologického výzkumu. Na konec procesu zahrnujícího 1) nalezení otázky, 2) hledání faktů, 3) interpretace faktů, 4) prokázání pravdivosti řešení a 5) předání svých výsledků vědecké obci přidává krok 6) „stopování“ (*tracing*). Toto „stopování“ znamená zasazení své práce (poznamenejme, že Arberová o tom hovoří jako o pohledu zpět, kdy se biolog ohlíží za svou celoživotní prací) do kontextu historického vývoje svého oboru a myšlení v celku. Biolog se zde dostává na půdu filosofie; pozoruje předpoklady ostatních výzkumníků i méně zřejmé předpoklady své vlastní práce; sleduje jak intelektuální základy, které jeho práce obsahuje, tak podmínky vlastní percepce a jejich vzájemnou propojenost.¹⁵

Pozoruhodná je Arberové úvaha o vztahu biologa k jeho výzkumnému problému. Uvědomuje si, že pochopení problému je často složitější, než hledání jeho řešení, že dokonce položení otázky je věcí složitější, než její zodpovězení. A odhaluje také jeden paradox: aby bylo možné efektivně začít s řešením problému, je nutné napřed dosáhnout alespoň částečně jeho rozuzlení.¹⁶ To, co biolog na konci své práce nad daným problémem předvede ostatním vědcům (či ostatním *myslím – minds –*, jak se vyjadřuje Arberová)

¹⁵ ARBER, A. *The mind and the eye: a study of the biologist's standpoint*. c.d. s. 5–6

¹⁶ Tamtéž, s. 6–7

jako jeho řešení v artikulované, většinou psané podobě, bude představovat uzavřený systém důkazů a argumentů, podložený relevantní evidencí, přehledně zformovaný pokud možno do podoby ucelené a uhlazené deskripce. Ovšem cesta k tomuto stavu věci je klikatá a neodpovídá přesně výslednému popisu, kde jedno vyplývá z druhého v přesném a dokonalém pořádku. Je to vlastně rekonstrukce procesu, kterým výzkumník prošel a završil jej právě publikací své práce. Rekonstrukce přizpůsobená vědeckému úzu, tradici a také potřebám čtenáře.

Arberová precizně rozebírá předpoklady vzniku tohoto výstupu a to od samého začátku, kdy si biolog vybírá svůj problém k řešení. Protože právě to je jedna z nejobtížnějších fází celého procesu, pomůže zde často zadání problému žákovi školitelem, protože i „čich na téma“ je věcí praxe a částečně nepochybně také štěstí. Téma také nemůže být vzato příliš ze široka. Jakkoli nesnadné to je, je nutné, aby si výzkumník z nespočtu možností vybral jeden („svůj“) fragment. Tato jeho volba je vždy svého druhu obětí (Arberová v souvislosti s rezignací na komplexní zpracování tématu hovoří o „*art of rejection*“).¹⁷

Následuje fáze hledání dat – vodítek k zodpovězení položené otázky. Arberová odmítá, že by se biolog mohl věnovat praktické a abstraktní práci na řešení problému odděleně: smyslová zkušenost, ze které všechny poznatky o pozorovaném získává, je totiž tak silně propojena s myslí a vzájemně se natolik ovlivňují, že upřednostnění jednoho před druhým ohrožuje potřebnou integritu výzkumu jako celku. Zkušenost působí, že se problém jaksi „proměňuje pod rukama“, mysl reviduje svá stanoviska, vyhodnocuje, zpracovává a umožňuje pak „oku dělat jeho práci mnohem efektivněji, než předtím“.¹⁸

¹⁷ Tamtéž, s. 9–11.

¹⁸ Tamtéž, s. 13.

Interpretace získaných faktů je teoreticky obtížně přístupná, protože jen zřídka dostaneme od vědce výpověď o přesném postupu jeho výzkumu. A krom toho, upozorňuje Arberová, je to většinou nad síly vlastního výzkumníkova vědomí uvědomovat si to nejnaternější, co se v jeho mysli odehrává – *penetralium* – a to ve všech jeho souvislostech.¹⁹ Zpracování poznatků totiž jen zřídka probíhá uceleně a uzavřeně; usilovné vědomé zkoumání musí být často přerušeno, aby rozvířené ideje „dozrály“, usadily se a uspořádaly, a to často mimoděk, nevědomě, aby se výzkumník k problému mohl vrátit, věc precizovat a formulovat. Ukazuje se, že výzkum není jen věcí rozumu, ale také intuice a vášně pro poznání, které dovolují mysli dosahovat vyšší tvořivé síly.²⁰

Je to tato intuice, která také vědci napomáhá svou interpretaci faktů prověřit. Logika, nakolik je nápomocná pro efektivní vedení rozumu, není vševládná. Biologická teorie musí podle Arberové především odpovídat přirozenosti věcí a to ve všech aspektech jejich reality, její prokázání má spíše než ráz logický podobu psychologické pravděpodobnosti (*psychological probability*).²¹ Biologické hypotézy a teorie jsou totiž „cestami pohlížení na přírodu“ a podobně jako umělecké výtvořiny nemohou být vyjádřeny jednoduše definovanými procedurami (dejme tomu jako kroky logického argumentu).²² Proto Arberová soudí, že teorii nelze prokázat, že ji biolog musí především opodstatnit a obhájit. Obšírně se věnuje tématu užívání analogií v biologii a konstatuje, že bez nich není možná žádná široká generalizace a formulace zákonů. Analogie má moc osvětlit problém, ačkoli nedává žádný technický nástroj k jeho řešení. Vychází z určitého „*picture thinking*“, a také z optimální distance: nesmí být příliš vzdálena ani blízka věci, o které vypovídá, protože, a to Arberová obzvláště zdůrazňuje, analogie není identitou. Její síla je podle ní právě v její neúplnosti (imperfekci), která jí vykazuje místo někde na hranici

¹⁹ Tamtéž, s. 18.

²⁰ Tamtéž, s. 18–21.

vědy, kde může prokázat spojení s jinými světy zkušenosti. Arberová neváhá prohlásit, že „génus biologa se může ukázat v jeho výběru analogií spíše než v jeho ortodoxní proceduře“.²³

Celý proces výzkumu se uzavírá předáním závěrů veřejnosti; ale aby k tomu mohlo dojít, musí biolog své závěry sepsat. A to je značně obtížné. Závěru je totiž často dosaženo intuitivně, mysl přeskakuje od jevu k jevu, myšlení je spletité (retikulární) a stejně tak příroda, o níž se má vypovídat. Má charakter sítě spíše než řetězu.²⁴ Při zveřejnění svého objevu musí biolog vystavět ke svému závěru „veřejně přístupnou cestu“, aby věc mohla být ozřejmena jiným myslím. Biolog se nutně musí podvolit tradici, musí zjednodušovat, zkracovat, napřimovat a uhlazovat. Arberová upozorňuje, že styl psaní je velice důležitý, je třeba dosáhnout jisté vyváženosti: ani přílišná strohost, ani přílišná obsáhlost. Toto nemá význam pouze pro čtenáře, ale i pro samého autora, který nyní svůj výzkum završuje. Může mechanicky vytvořit „pouhý“ artefakt, nebo také organický celek, kde všechny části odkazují jedna ke druhé a všechny k celku. Když se Arberová snaží nalézt definici pro biologické vysvětlení jevu, vymezuje jej takto:

„[B]iologické myšlení jevu je objev jeho vnitřního postavení v celku vztahů, rozsáhlých všemi směry. Toto vysvětlení znamená vidět jej zároveň v jeho plné individualitě (jako celek v sobě), a zároveň v jeho podřízené pozici (jako element ve větším celku).

²¹ Tamtéž, s. 31.

²² Tamtéž, s. 29.

²³ Tamtéž, s. 40, 41–44.

²⁴ Tamtéž, s. 45–46.

V úplné izolaci je jev pouhým syrovým faktem, který ze své přirozenosti nemůže být nikdy mentálně zachycen, ale, je-li vyložen, je toto syrové datum přetvořeno ve srozumitelnou entitu – to znamená, v relační formu, která už není více pro mysl vetřelcem.²⁵

Arberové tedy zřejmě nelze vytknout, že by byla zatížena předsudkem světa jako něčeho již objektivně hotového, co může být podrobena objektivní deskripci, jak to současným vědám vytýká Merleau-Ponty. Svět je vědou vysvětlován, nikoli popisován „jak je“ – a zákon vědou přednesený je zjednodušením skutečnosti, zjednodušením umožňujícím porozumění.²⁶ Co jsou jednotlivé vědní obory ve vztahu ke světu, který mají popisovat (jemu odpovídat)? Agnes Arberová nevnímá soubor vědních oborů jako mozaiku výpovědí, které složeny dohromady tvoří celistvý obraz skutečnosti. Naopak, jednotlivá odvětví biologie, třebaže reflektují jeden a tentýž předmět, jsou podle Arberové spíše „jistými mikrokosmy, z nichž každý svým vlastním způsobem reflektuje makrokosmos celého předmětu.“²⁷ Morfolog – jedinec musí pro plné (resp. co nejúplnější) porozumění individuální rostlinné formě, projít třemi základními body: 1) uvědomit si tuto formu prostřednictvím smyslové percepce; 2) vytvořit si co možná nejucelenější obraz této formy „okem myslí“ (*mind's eye*), jež používá poznatky o její tělesné jedinečnosti (*sculptural solidity*), získané i přímým stykem s ní (dosl. *touch; the sense of touch*), a konkrétnější poznatky o její vnitřní anatomické struktuře; 3) postoupit za takto vytvořenou reprezentaci a spatřit jedinečnost této formy, nazřít její životní stránku a její vztah k ostatním formám.²⁸

²⁵ Tamtéž, s. 59.

²⁶ MERLEAU-PONTY, M. *Primát vnímání a jeho filosofické důsledky*. c.d. s. 46.

²⁷ ARBER, A. *The Natural Philosophy of Plant Forms*. c.d. s. 1

²⁸ Tamtéž, s. 4

1.3 Mysl a oko

„Když biolog dokončí nějaký specifický úkol a snaží se nahlédnout své výsledky v širším kontextu, může být porovnán s umělcem v reflektivním obratu mysli, který, stranou od svých palet a štětců, stranou od svého stojanu uvažuje o svém obraze, soustředí svůj upřený vnitřní pohled na ty prvotně přijaté konvence, bez nichž by jeho práce nemohla vzniknout“²⁹

Zkoumání oněch „prvotních konvencí“ se Arberová věnuje ve druhé polovině *Mysli a oka* a zkoumá zde také samotnou povahu vztahu oko – mysl. Mezi základní předpoklady biologického výzkumu počítá například předpoklad racionality univerza a jeho kompletní proniknutelnosti lidským intelektem.³⁰

Hlavní zájem ovšem věnuje antitezím v biologii, protikladům jako jsou látka x forma, forma x funkce, subjekt x objekt, nebo „mechanistické“ x „teleologické“ apod. Představené protiklady podle ní většinou nemůžeme považovat za prosté alternativy, jelikož se většinou první úzce pojí s druhým a naopak. Například nemá při zkoumání živých stvoření smysl odlišovat formu a látku, protože živá bytost „není raženou mincí“. Takové odlišování navozuje nepatřičný dojem, že je živá bytost „pasivní látkou, které je forma udělena nějakou vnější příčinou“.³¹ Forma a funkce jdou vždy ruku v ruce, jsou dvěma aspekty téhož a dle soudu Arberové mezi ně nelze klást jasně rozlišitelnou hranici (v tomto smyslu dochází u Arberové k jistému směřování morfologie s fyziologií).³²

²⁹ ARBER, A. *The mind and the eye: a study of the biologist's standpoint*. c.d. s.76

³⁰ Tamtéž, s. 81–91.

³¹ Tamtéž, s. 93.

³² Srovnejme s ARBER, A. *The Natural Philosophy of Plant Forms*. c.d. s. 3–4.

Postupnou analýzou podobných antitezí dospívá Arberová k základní (metafyzické) antitezi Jedno x Mnohé. Mnohost jevů ovšem nelze jednoduše „vtěsnat“ pod vševládu Jednoty (což Arberová vyčítá například i Goethemu), protože obojí je organicky propojeno: pravé vnímání jednoty jevů v jejich realitě lze popsat jako *jednota-v-pluralitě* či *jednoduchost-v-komplexitě* (*Unity-in-plurality; Singleness-in-complexity*), jedná se o vztah „transcendované multiplicity“ – Totality (dosl. *Totality*).³³ Rozlišení dvojice Jedno a Mnohé implikuje další antiteze, například myšlení a extenze, intelektu a smyslů či – myslí a oka.³⁴ V nich všech se ale jako v předchozích případech jedná o dvojice „částečných pravd“ (*partial truths*), které se nám zdají být v opozici jen proto, že jsou v něčem nekompletní; lze je však spojit v tvrzení (*statements*) vyšší úrovně, blíže plné pravdě, než stojí každá z nich zvlášť.³⁵

O překročení takové dichotomie se Arberová snaží v závěrečné analýze vztahu oka a myslí:

„Každý biolog musí být schopen potvrdit ze své vlastní zkušenosti, že percepce záleží na připravenosti myslí stejně jako na aktuálních vizuálních impresích.“³⁶

Vše, co vidíme, vidíme dle Arberové s myslí, mysl vždy již nějak modifikuje to, co oko přijímá. Proto při čtení špatně rozlišitelného rukopisu automaticky dešifrujeme symboly a z vnímaných jednotlivostí v krajině si skládáme její celkový obraz. Je to jako bychom viděli spíše než očima *skrze* ně.³⁷ Mimo jiné i proto podléháme tak snadno antropocentricky předpojatému pohledu na rostliny i živočichy, když například vidíme podobnosti, které „tu nejsou“.

³³ ARBER, A. *The Mind and the Eye* c.d. s. 106

³⁴ Tamtéž, s. 115.

³⁵ Tamtéž, s. 109.

³⁶ Tamtéž, s. 117.

³⁷ Tamtéž, s. 115–117.

A Arberová se neomezuje pouze na vizuální vnímání. Její důraz na hmatové vjemy jsem již zmínil výše. Snad to byla právě intenzita hmatových vjemů při styku s jevy, která inspirovala dělení na primární a sekundární kvality objektů,³⁸ který dle Arberové vede dodnes, ačkoli většinou ne explicitně, k umenšování role vizuálních vjemů ve vědě.³⁹ Arberová však jako kreslířka a zároveň odbornice na morfologii rostlin viděla, že obojí může „srůstat“ v jedno. Popisuje to právě na příkladu vzniku ilustrace rostlinné formy. Někdy se podle ní „kreslení stává intenzivní formou vizuální percepce, ve které tužka, stejně jako ruka a oko, je organicky jedním s mozkem.“⁴⁰ Kresba tužkou, dávající formu černobílé ilustrace se liší například od malby tím, že přináší spíše než reprezentaci věci její interpretaci.⁴¹ V tomto ohledu není prostým zjednodušením jevu, jak by nám možná předkládala intuice, ale představuje způsob, jakým si naše mysl vytváří jistý mentální obraz jevu, značící „zvědomění“ jeho formy.

To je v souladu s Goetheho pojetím tzv. *Anschauung*, tj. intuitivního poznání získávaného striktně skrze kontemplaci o vizuálních aspektech jevu, a to v podstatě bez užití aparátů, jako je třeba mikroskop.⁴² Arberová jde v tomto ohledu podle Maury C. Flanneryové dále, zkoumá i mikroskopické struktury u rostlin (např. u pylových zrn atd.), aniž by přitom narušila charakter jemného empirismu. Tyto struktury jsou zality do vosku a poté rozřezány na drobné plátky (příčné řezy), jejichž překreslením a opětovným spojením vzniká trojdimenzionální model celku, do kterého by jinak badatel

³⁸ Viz LOCKE, John. *Esej o lidském rozumu*. Praha: Svoboda, 1984. s. 94–96

³⁹ ARBER, A. *The Mind and the Eye* c.d. s. 119.

⁴⁰ Tamtéž. s. 121.

⁴¹ Tamtéž, s. 117.

⁴² SEAMON, D. Goethe, Nature, and Phenomenology. In: D. Seamon – A. Zajonc (eds.). *Goethe's Way of Science. A Phenomenology of Nature*. c.d. s. 2–3.

„neviděl“. Podstatný je zde právě onen moment přímého styku s pozorovaným (*touch*).⁴³

„Dotyk je významnou součástí percepce. (...) Vizuální percepce bez hmatu ztrácí na bohatosti.“⁴⁴

Výrazy *hmat* či *dotyk* ani nemusíme brát zcela doslovně. Jde tu o styk s pozorovaným, s hlubokým promyšlením a vmyšlením se do sledovaného jevu, umožňujícím jej prožít, manipulovat s jeho vnitřně vytvořeným obrazem a nastavit jej novým úhlům pohledu, uvidět jej takříkajíc v novém světle.

Agnes Arberová nám naznačuje, že nejen každý jednotlivec, ale každá vědní disciplína v podstatě představuje vlastní subjekt, který nějak (způsobem sobě vlastním) nahlíží na svět. Není tu „věda jako taková“, nevzniká celistvý pohled na svět, nýbrž mozaika dílčích obrazů světa, z nichž každý vychází z jiného úhlu pohledu.⁴⁵ Vědecký modus myšlení stojí mezi ostatními mody poznávání a může jimi být ovlivňován a podstatně obohacován. Jak metafyzické studium nehmotné „esence“, tak umění a přírodní vědy zkoumající hmotnou existenci mohou přinést netriviální poznání o jevech, s nimiž se setkáváme. Morfolog v pojetí Arberové stojí „uprostřed mezi mechanistickými vědami a uměním – takže jeho práce může přinést syntézu intelektuální logiky a smyslového chápání.“⁴⁶

⁴³FLANNERY, Maura C. Goethe and the Molecular Aesthetic. In: *Janus Head* [online]. 2005, roč. 8, čís. 1. [cit. 10. 4. 2017]. s. 275, 280–282.

⁴⁴ Tamtéž, s. 282.

⁴⁵ ARBER, A. *The Natural Philosophy of Plant Forms*. c.d. s. 1.

⁴⁶ ARBER, A. *The Mind and the Eye* c.d. s. 125.

1.4 Emoce ve vědě

Pokud bychom měli předešlé krátce shrnout, můžeme říci, že Agnes Arberová klade důraz na osobní rovinu vědce jakožto jedince (jeho prožívání, proces nabývání poznatků a práce s nimi, pochopení vlastního postavení v rámci vývoje svého oboru a „myšlení“ obecně, nazření „mohutnosti“ svého vědění a svého vztahu ke zkoumanému a kultivaci smyslového vnímání). Vědu (či vědeckou disciplínu) pak Arberová nazírá jako „prostředek“ či instituci, která umožňuje efektivnější růst tohoto vědění a která nabízí jisté usměrnění.

Mimochodem, tato věda, která, jak by se mohlo na první pohled zdát, podněcuje vědce k „poctivější“ práci, ukázňování vzletného ducha a k dodržování pravidel (objektivity, induktivního postupu, nezaujatosti – impersonalismu) si sama vytváří emoce či vášně, které jsou jí a jejím adeptům vlastní. Toto tvrzení je poněkud v rozporu s představou, že vášně kontaminují čistotu vědecké práce a jejích závěrů.⁴⁷ Takové by patrně bylo stanovisko jednoho z „otců moderní vědy“, totiž Reného Descarta, který nazírá člověka jako bytost disponující kromě těla na něm nezávislým duchem (tedy tělo a duch pojaté jako dvě odlišné substance), přičemž naše pravé „já“ je myslící bytostí, bytostně odlišnou od složky tělesné. Vášně, které se vztahují k onomu tělesnému, jsou z tohoto úhlu pohledu fundamentálně odlišné od mysli. Samozřejmě tu nechci rozvíjet alegorický obraz vědecké obce „přisahající na Descarta“. Myslím si ale, že poznámka Alexandra Koyrého: „[n]ic z konkrétního Descartova díla, vše z karteziánského ducha!“⁴⁸ je v tomto ohledu velice trefná.

⁴⁷ Pro jistotu je třeba poznamenat, že nerozporuji, že emoce a vášně mohou vědeckému výzkumu škodit a „kontaminovat“ jej nežádoucími vlivy (např. chorobná ctižádost, soutěživost a horlivost). Jde mi tu spíše o zpochybnění představy vědecké bez-emočnosti.

⁴⁸ KOYRÉ, Alexandre. *Rozhovory nad Descartem*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2006. s. 91

Jak ve svém článku ukazuje Jack Barbalet,⁴⁹ vědecké výpovědi některých zakladatelů novodobé vědy (např. Isaaca Newtona) se netají tím, jaký význam měly emoce pro posun (motivaci) jejich výzkumu. Moment překvapení, nadšení či vytržení z rovnováhy,⁵⁰ jak se zdá, podněcoval již velké duchy sedmnáctého století k vědecké činnosti a jejímu rozvíjení.⁵¹ Jak výmluvná je myšlenka Edmunda Burkeho, píšícího o půlstoletí později, že má-li nás něco zaujmout, musí to pro nás být v něčem nové!⁵²

Lze toto skloubit s vizí nové vědy, která má nacházet ony základní pravdy o věcech (Descartova vize),⁵³ poznání nezávislé na vědci? Barbalet nahlíží dvě role emocí ve vědě (rozumějme dle výše řečeného – impersonální vědě, dle angl. *impersonal*) přípustnými (a jak ukazuje, také nepostradatelnými), a to jejich význam v *motivaci* vědeckého výzkumu a v *angažovanosti* vědce ve vědě jakožto sociální instituci (či chceme-li jeho závazek k ní, angl. *commitment*).⁵⁴

Motivace a angažovanost mají být základními a zásadními funkcemi, které emoce dávají celkovému duchu vědy. Jistá míra vášně, která vědce motivuje v pozorování je zřejmá. Barbalet hovoří o „radosti objevu“ (*the joy of discovery*), která je jistou pobídkou pro vědce další činnost. Ovšem to, že

⁴⁹ BARBALET, Jack. Consciousness, Emotions and Science. In: HOPKINS, Debra; Jochen Keres; Helena Fram; Helmut Kuzmics (eds.). *Theorizing emotions. Sociological Explorations and Applications*. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2009. s. 39–71

⁵⁰ Mimochodem, např. Machek odvozuje český výraz *cítiti* z litevského výrazu pro *pocítění sebe, probuzení se k vědomí, probuzení*. Viz MACHEK, Václav. *Etymologický slovník jazyka českého*. 2., opr. a dopl. vyd. Praha: Academia, 1968. s. 87

⁵¹ Tamtéž, ss. 42–43

⁵² BURKE, Edmund. *O vkuse, vznešenom a krásnom: filozofické skúmanie o pôvode našich ideí vznešeného a krásneho*. 1. vyd. Bratislava: Tatran, 1981. s. 40

⁵³ Descartes píše: „existuje toliko jedna pravda o každé věci, kdokoli ji nalezne, ví o ní tolik, kolik lze o ní vědět“ Viz: DESCARTES, René. *Rozprava o metodě, jak správně vésti svůj rozum a hledati pravdu ve vědách*. V Praze: Jan Laichter, 1933. s. 23

⁵⁴ BARBALET, Jack. Consciousness, Emotions and Science. c.d. s. 44–45

je vědec jaksi „potěšen“, neznamená, že objev sám je nějak znevážen emocí, která se k němu váže.⁵⁵

Dosud byla řeč pouze o individuální úrovni přítomnosti emocí ve vědě, která je vlastní každému vědci zvlášť a můžeme ji snad považovat za neproblematickou. Možná o něco zajímavější je úroveň kolektivní. Barbalet totiž vyvozuje, že emoce jsou nejen tím, co vědce „drží“ u jeho vědecké činnosti, nýbrž že stojí také za motivy, které tmelí vědu jakožto sociální, potažmo kulturní instituci.

Předpokladem vědy pojaté jako instituce a tedy jako celku, je sada pravidel či předpisů, jimiž se řídí, a hodnot a předpokladů, na nichž staví. Zde je překročena individuální úroveň (vědec a jeho motivace) a nastupuje úroveň institucionální (která váže vědce na institucionální normy). Jak je dosaženo zmíněného impersonalismu ve vědě, kde „vášeň pro vědu“ (*scientific passion*), jak píše Michael Polanyi, pomáhá jedinci rozlišovat mezi prokazatelnými a neprokazatelnými fakty a fakty pro vědu podstatnými a nepodstatnými?⁵⁶ Klíč je zřejmě právě v oné vědě, která tvoří rámec takovýchto otázek. Konec konců, vědec prochází během studií, která předchází jeho vlastní vědecké činnosti, tréninkem, díky němuž nabývá patřičné zkušenosti (jež je dle Barbaleta bází emocionální citlivosti) s oním rámcem, s vědou, která jako pojem zastřešuje jisté „kolektivní myšlení“ (*the thought collective*), jehož je vědec členem.⁵⁷

Vědcovo pozorování potom není v pravém slova smyslu autentické, jelikož je v souladu s kolektivním myšlením. Jeho tázání není vlastní, ale vychází z jistých očekávání, ke kterým se výzkum vztahuje. Tento, podle Barbaleta emocemi významně formovaný základ vědeckého výzkumu a jeho průběhu nejspíše sami vědci většinou nereflektují (ačkoli třeba výše

⁵⁵ Tamtéž, s. 45–46

⁵⁶ Převzato tamtéž, s. 47–48

⁵⁷ Tamtéž, s. 49

jmenovaný Polanyi vědcem stejně jako Arberová je), a to přesto, že skrytě formuje také proces selekce relevantních fakt ve vědě. Angažovaností dané pouto vědce k vědě, jeho odpovědnost k ní, její tradici a postupům, je emočního základu a právě v tom můžeme vidět, jakou roli (můžeme říci fundamentální roli) hrají emoce ve vztahu osobnosti vědce k vědě jako celku a jeho počínání v jejím rámci. Jeho motivy pro vědeckou práci mají základ v emocích (zmíněná „vášeň pro vědu“) a angažovanost, která tuto jeho vášeň ukazuje, vyjadřuje také emocionálně založené pouto vědce k vědě. A nejenže tu emoce jsou přítomny, jsou také implicitně vzbuzovány – a to již v procesu zasvěcování vědce do vědeckých postupů.

Mělo by být jasné, že se mi nejedná o kritiku vědy jako něčeho závadného, co znečišťuje smyslové vnímání. Právě naopak, chci zde vyzdvihnout její roli jako pomocné síly pro mysl vědce. Ostatně, Arberová za jeden z hlavních motivů, které vedou adepta biologie k jejímu studiu, považuje jeho zájem o *pochopení* formy, struktury a chování žijících věcí (dosl. *living things*), přičemž poznání „z první ruky“ se zpravidla omezuje na velice omezenou oblast poznatků. Pro zevrubnější seznámení s věcí je třeba uskutečnit výzkum, tj. formulovat jednoznačnou otázku, nebo najít dostatečně specifické a problematické téma, ze kterého otázka sama postupně vykrytalizuje.⁵⁸ Myšlení musí být zaměřeno, bezcílnost znamená demotivaci:

⁵⁸ ARBER, Agnes. *The mind and the eye: a study of the biologist's standpoint*. c.d. s. 3

„Mysl umdlévá, střetá-li se s hádankou, která postrádá obsah, ale, setkali se s problémem, který je hoden úsilí, ukáže nám síly, které byly předtím zcela netušené.“⁵⁹

Je ale třeba ihned dodat, že tato „posila“ s sebou nese také závazek a mnohá omezení. Přesto, že je znát vliv emocí na výzkum vedený vědcem, není jim tato role patřičně přiznána. Současné přírodní vědy si stále udržují masku chladné racionality, nehledě na pomyslné „spodní proudy“, které výzkumy vědců nezbytně ovlivňují. Robert K. Merton ve své *Studii ze sociologické teorie* (ve které mj. cituje a vychvaluje také A. Arberovou) poukazuje na programové zveličování racionální stránky výzkumů. Také struktura výsledných prací je poplatná úzu soudobé vědy. Nenajdeme v nich popis, jak mysl vědce „přeskakovala“ od jednoho objektu k druhému, jak užíval analogií místo vzorných dedukcí, které ve své práci představuje, apod.⁶⁰

To ovšem, jak ukazuje Arberová, souvisí také s mírou srozumitelnosti a potřebou možnosti překladu, které se při psaní a strukturování práce musí podvolit. Proto, abychom nebyli nespravedliví, bychom měli přiznat těmto postupům jejich význam. Věda, která zastřešuje činnost mnoha vědců, jim poskytuje dostatek motivace (neboť – znovu – mysl bez cíle je demotivována) a zároveň vytváří prostředí, ve kterém mohou kooperovat a dosáhnout ve svých výsledcích dále. Formálně se přitom jako jedinci musí přihlásit k impersonálnímu stanovisku.

Neznamená to však, že je uznána „věda bez emocí“. Věda je spíš jedním z tlaků, které emoce vytvářejí či dotvářejí k jejich konkrétní podobě. Můžeme se pak bavit právě o „radosti objevu“, která je vědomou emocií, kterou vědec zažívá, nebo o emocích, které lze těžko postřehnout, ale které

⁵⁹ Tamtéž.

⁶⁰ MERTON, Robert King. *Studie ze sociologické teorie*. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000. s. 14–15

určují soudržnost a směřování vědy (či v čase specializace lépe řečeno – vědní disciplíny).

2. Fenomenologie (vnímání) přírody

Předchozí text nám poskytuje jistý náhled na povahu myšlení Agnes Arberové, a nyní se obracím k otázce tělesnosti. Za odrazový můstek mi posloužila kritika současných věd od Davida Abrama a Maurice Merleau-Pontyho a k ní se nyní ještě stručně vrátím.

Píše-li Abram v knize *Kouzlo smyslů*, že

„[n]aše spontánní zkušenost světa, nabitá subjektivním, pocitovým a intuitivním obsahem, zůstává vitálním a tajemným základem veškeré naší objektivity. (...) Živoucí, cítící a myslící organismus je pokládán za nějakým způsobem odvozený z mechanického těla, jehož reflexy a „systémy“ byly změřeny a zmapovány, živý člověk je nyní pouhým epifenomémem rozpitvané mrtvolky.“⁶¹

cílí tím zejména na etické důsledky takového postoje. Věda takto představená je v jistém smyslu „pohodlná“, protože ospravedlňuje určitý manipulativní přístup k věcem. Fenomenologii vnímá jako přímou opozici k takovému přístupu, protože svět podle jeho mínění nevysvětluje, nýbrž jej popisuje.⁶²

Toto se mi ovšem nejeví jako neproblematické tvrzení, protože není zcela jisté, že mezi „popis“ a „vysvětlení“ lze klást přímou dělicí čáru. Je otázkou, zda se tu nejedná o jednu ze zdánlivých antitezí, mezi kterými ovšem lze najít pojitko. Arberová ukazuje, že například analogie patří k takovým momentům, kdy se vědec dostává do interakce s jiným modelem myšlení (jiným

⁶¹ ABRAM, D. *Kouzlo smyslů: vnímání a jazyk ve více než lidském světě*. c.d. s. 52.

⁶² Tamtéž, s. 54.

světem zkušenosti), který jemu a jeho tvrzení dodává na síle. Můžeme říci, že stejně jako se vnímání vždy již pojí s myšlením a také jej modifikuje, obsahuje popis vždy vysvětlující či interpretační motivy. Abram vychází z analýzy vnímání provedené Merleau-Pontym a jeho cílem není analyzovat vědeckou činnost, ale znovu objevit živoucí vztah člověka ke světu, najít takřkajíc společnou řeč. Konstatuje, že

„[v]ěci můžeme vnímat jedině proto, že jsme sami plně součástí vnímatelného světa, který vnímáme (...) že jsme orgány tohoto světa, tělem jeho těla a že svět vnímá sám sebe skrze nás.“⁶³

Jak podivuhodně toto koresponduje s Goetheho básní Óda na Přírodu, kde Goethe mimo jiné o Přírodě píše: „Nemá řeč ani jazyk, ale vytváří jazyky a srdce, skrze něž cítí a vyjadřuje se.“⁶⁴ Zejména první zmíněná formulace výstižně vykresluje reciprocitu jednoty-mnohosti, vnímaného-vnímajícího.⁶⁵

Tato reciprocita vychází na světlo v popisu „vnořenosti vědomí do smyslově vnímatelného“ v Merleau-Pontyho *Fenomenologii vnímání*. Zde se doslova píše:

⁶³ Tamtéž, s. 92.

⁶⁴ GOETHE, J. W. von. Fragment. In: *Chronica Botanica*. Vol. 10, No. 2. London: Wm. Dawson and Sons, 1946. s. 123.

⁶⁵ Ostatně téma reciprocit učil Abram svým tématem v jiném, vysloveně environmentalistickém textu. Viz: ABRAM, David. Reciprocita a losos. In: ABRAM, David a ZEMÁNEK, Jiří, ed. *Procitnutí do živé země*. 1. vyd. Nymburk: OPS, 2008. s. 9–36

„Ten, kdo smysly pociťuje, a to, co vnímá, nestojí vůči sobě jako dva navzájem vnější členy vztahu. Počitek není vpádem smysly vnímatelného do toho, co pociťuje. Barva se opírá o můj pohled, tvar předmětu se opírá o pohyb mé ruky či spíše můj pohled se spojuje s barvou, má ruka s tím, co je na věci tvrdé a měkké, a v této výměně mezi subjektem počitku a tím, co pociťuje, není možné říci, že jedna strana působí a druhá přijímá působení, že jedna strana dává smysl druhé.“⁶⁶

Vztah vnímajícího a vnímaného je tedy založen na spojení obojího, vyladění jednoho na druhé, zaostřením:

„Je třeba, abych našel postoj, který vnímanému *teprve* poskytne prostředek, aby se blíže určilo a stalo něčím modrým, je třeba, abych našel odpověď na špatně formulovanou otázku. A přece tak činím jen díky tomu, že jsem jím byl podnícen.“⁶⁷

Merleau-Pontyho úvaha o hledání odpovědi na „špatně formulovanou otázku“ je, jak se mi zdá, v souladu s úvahou Arberové o vztahu biologa k jeho problému. Připomínám, že pochopení problému je podle ní často složitější, než jeho rozklíčování. Dá se říci, že toto rozklíčování je svého druhu interpretací, či lépe – popisem jevu a jeho vztahů s ostatními jevy, zasazením do celé sítě vztahů. To je podle Arberové cílem biologova úsilí a tento motiv stojí za celým jeho perceptivním a myšlenkovým pohybem. Jako oko vnímá jednotlivé stromy a úrovně horizontu, které mysl skládá v jednolité „obraz“ krajiny, je biologická teorie vyabstrahována z vnímaného, vyzorovaných vztahů a spojení mezi jevy. Tato abstrakce a následné explicitní vyjádření vyvozeného v artikulované teorii je plodem komplexní a organicky propojené

⁶⁶ MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologie vnímání*. Přel. J. Čapek. Praha: OIKOYMENH, 2013. s. 268. V této pasáži se Merleau-Ponty také inspiroje Goetheho *Farbenlehre*. Viz s. 264 a dále.

⁶⁷ Tamtéž.

sítě úkonů mysli a smyslových orgánů, založené ve vnímané skutečnosti a odpovídající konkrétní zkušenosti.

Teorie, která je interpretací, vysvětlením problému, je vlastně zároveň obrazem popisujícím a tím osvětlujícím problém. Můžeme říci, že nám pomáhá vidět jev cele, či spíše uceleněji a v jistém rámci a tím nám jej zpřístupňuje, a cosi, co nemohlo být dosud viděno, zviditelňuje tím, že těžko postižitelnou rozmanitost postihne jednotou. A nehovoříme tu o jednotě absolutní, ale – snad paradoxně – dílčí; právě tím je a bude vědecký pohled na svět (fenomenologicky: horizont všech horizontů, pole vší možné zkušenosti) vždy nekompletní, a jak píše Merleau-Ponty, musí si ve vlastním zájmu (rozumějme, aby zůstal konzistentní s vlastním programem objektivit) toto uvědomit.⁶⁸ Jednota a koherence vědeckého vysvětlení jdou na vrub vytržení problému z jednoty *světa*, která ale nemůže být vnímána jako něco ustanoveného, již hotového. Ustanovený je zákon, který věda formuluje. Ale Merleau-Ponty trefně upozorňuje na to, že zákon je „zjednodušením faktu“, které usnadňuje jeho pochopení⁶⁹ a že „konkrétní smyslová danost přisuzuje vědě úlohu nikdy nekončícího projasňování“.⁷⁰

2.1 Fenomén tělesnosti

Fenomenologie čerpá svá východiska ze stejného typu úvahy, jako karteziánství, tj. z obratu k subjektu (tedy – já –). Odlišný od Descartova je ale fenomenologický přístup k otázce tělesnosti (světa i tělesnosti vlastní člověku – „subjektu“). Pro Husserla je tělesnost světa základem toho, co je nám *dáno*. Tomu lze rozumět tak, že vše, co ve světě jest, co lze vidět, čeho se lze

⁶⁸ MERLEAU-PONTY, M. a MÉNASÉ, S. (ed.). *Svět vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2008. s. 12–14. Připomeňme, že také Arberová toto vnímá jako nevyhnutelné, viz výše zmíněné „*art of rejection*“.

⁶⁹ MERLEAU-PONTY, M. *Primát vnímání a jeho filosofické důsledky*. c.d. s. 46.

⁷⁰ MERLEAU-PONTY, M. a MÉNASÉ, S. (ed.). *Svět vnímání*. c.d. s. 14.

dotknout ap., co lze zkrátka nějakým způsobem zakusit – tedy předmět zkušenosti; vše, co lze ve fenomenálním poli nazřít jakožto jev, má svůj základ ve vnímatelné a tedy tělesné skutečnosti. Jedná se o tuto „osobní přítomnost“ (jak to nazývá Renaud Barbaras),⁷¹ co zabezpečuje pravdivost našeho poznání v Husserlově „principu všech principů“, který zní:

„Každý originárně dávající názor je zdrojem oprávněného poznání a vše, co se nám v ‚intuici‘ originárně nabízí (takříkajíc ve své tělesné skutečnosti), je třeba brát jednoduše tak, jak se to dává, ale rovněž jen v těch mezích, v nichž se to dává.“⁷²

Barbaras s odkazem na Husserlova *Logická zkoumání* poznamenává, že tato „tělesná skutečnost“ se vztahuje na vnímané nejen ve smyslu bezprostředně smysly vnímaného, ale také například na vnímané v podobě „primárních vzpomínek“. Zjednodušeně řečeno se jedná o vzpomínky, které živě (a věrně) prezentují (jedná se tedy nikoli o reprezentace, ale o zpřítomnění) již minulé vnímané a v nichž se pro nás „konstituuje minulost“. Podobně jako tyto primární vzpomínky, zakládá se v této tělesné danosti také inteligibilní rovina vnímání (kterou bychom snad mohli nazvat „vnitřní“).⁷³ V souvislosti s tím hovoří Barbaras o tzv. „zdvojení originárna“. Jedno je vyjádřeno smyslovým vnímáním samotným, to druhé je od něho odvozené, ale přitom na ně plně neredukovatelné, protože spočívá v jeho rozšiřování. Rozšiřováním se tu míní zvětšování rámce tělesného (tělesně přítomného) nad rámec bezprostředně smyslově daného. Tělesně skutečné může být totiž nejen to, co tu před námi jako předmět vnímání aktuálně stojí, ale také to, co s sebou

⁷¹ BARBARAS, Renaud. Zdvojení originárna. Tělesnost u Merleau-Pontyho a Husserla. In: MERLEAU-PONTY, Maurice, FULKA, Josef, ed. a TESKOVÁ, Alena, ed. *Založení a podstata*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2011. s. 13

⁷² HUSSERL, Edmund. *Idéje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-085-8. s. 56

⁷³ BARBARAS, Renaud. Zdvojení originárna. Tělesnost u Merleau-Pontyho a Husserla. c.d. s. 14

tento předmět přináší a co na sebe jaksi váže (například již zmíněné primární vzpomínky). V tomto ohledu tělesnost přesahuje úroveň smyslového.⁷⁴

Kvůli určitým kontroverzím, které Husserlovo pojetí tělesna obnáší,⁷⁵ opouští Merleau-Ponty jeho slovník, a hovoří raději o *viditelném* a *neviditelném*, jako o dvou možnostech tělesna, o prvním jako o tělesnu přímo (smyslově) vnímaném a o druhém jako o tělesnu v širším smyslu, kam se vejde i ono inteligibilní, přímo (smyslově) neviditelné. Tělesno tak zaujímá velice široký prostor, ve kterém nevystupuje pouze přímé smyslové vnímání. To samozřejmě zaujímá primární postavení, ale Merleau-Ponty jej odmítá chápat pouze v úzkém smyslu jako nějaké „senzorické funkce“. Nikoli, vnímání podle něho znamená „archetyp původního setkání, jež je imitováno a obnovováno v setkávání s minulostí, imaginaritou i ideou.“⁷⁶

Dá se říci (a je potřeba nenechat se zmást zdánlivě paradoxními formulacemi, které s sebou Merleau-Pontyho slovník nese), že pro nás viditelné nikdy není přítomné pouze jako viditelné, ale vždy jej vnímáme spolu s oním neviditelným, ba dokonce, že pro některé aspekty neviditelného nejsme schopni vidět jiné aspekty viditelného. Neviditelné dává viditelnému smysl, skrze neviditelné viditelné vnímáme, člení ho a samo se v něm ukazuje.⁷⁷

To odpovídá přesvědčení Arberové, totiž že vše, co vnímáme, vnímáme s myslí. Merleau-Ponty už ve *Fenomenologii vnímání* ukázal, že tu není žádné „čisté vnímání“. Každé vnímání je ovlivněno před-sudky, které dopředu organizují naše percepční pole, umožňují, slovníkem gestalt psychologie, „vyvstávat figurám na pozadí“. Každému nyní aktuálnímu vnímání předchází již uskutečněná zkušenost. A dále tu jsou zákonitosti, které, jak se zdá,

⁷⁴ Tamtéž, s. 17–19.

⁷⁵ Pro vyčerpávající analýzu viz tamtéž.

⁷⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Viditelné a neviditelné*. 2. opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 155

⁷⁷ Tamtéž, s. 210

předcházejí naší zkušenost vůbec.⁷⁸ V podstatě se jedná o zákonitosti, o nichž hovoří Goethe ve svém *Smyslově-morálním účinku barev*, když píše, že

„[z] ideje protikladu obsaženého v jevech [tj. světlo a tma], ze znalosti, kterou jsme získali o jeho zvláštních určujících podmínkách, můžeme vyvodit, že není možné zaměňovat navzájem jednotlivé barevné dojmy, ty že působí vždy specifickým způsobem a nutně vyvolávají v živém orgánu specifické stavy.“⁷⁹

V tomto ohledu dává smysl představa o nepřekročitelném horizontu, která se váže k dané zkušenosti (barevného vjemu například), protože není v naší moci se z něho vymanit (vykročit z něj). Už u Husserla ale vystupuje také pojem „vnitřního horizontu zkušenosti“, který „znamená indukci, která z podstaty náleží ke každé zkušenosti samé, indukci, která z podstaty náleží ke každé zkušenosti a je od ní neoddělitelná“.⁸⁰

A nyní snad lépe pochopíme, v jakém smyslu se obojí, smyslově vnímané i inteligibilní vztahuje k originárnu a jak se zakládá v tělesnosti. Jak smyslová zkušenost, ono viditelné, tak s ním neoddělitelně spjaté neviditelné, které má v původním tělesnu své kořeny a které jej přesahuje tím, že jej rozvíjí a dává mu podmínky, ve kterých se nám zjevuje (tím, že například umožňuje diferencovat věci v prostoru apod.) se k originárnu vztahují a v něm se setkávají. Tato podvojnost originárna nikdy nevystupuje v podobě dvou nezávislých možností vnímání. Jsou nerozlučně spjaty, spleteny. Merleau-Ponty hovoří právě o splétání – *chiasmu*. Jeho úvaha je následující: Abychom mohli mít přístup k tomu, co se nám jeví, co je tělesné, o co se opírá náš pohled nebo co můžeme nahmatat, musíme pochopit, že jsme stejné povahy

⁷⁸ Merleau-Ponty se věnuje například reflexivním reakcím na barevné vjemy u lidí s poruchou zpracovávání těchto vjemů, které jsou shodné s reakcemi lidí bez této poruchy. MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologie vnímání*. c.d. s. 268–270

⁷⁹ GOETHE, Johann Wolfgang von. *Smyslově-morální účinek barev*. Hranice: Fabula, 2004. § 761; str. 36

⁸⁰ HUSSERL, Edmund. *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Převzato z BARBARAS, Renaud. *Zdvojení originárna. Tělesnost u Merleau-Pontyho a Husserla*. c.d. s. 22

jako svět (jsme tělesní), že právě naše tělesnost nám umožňuje vykonávat rozumění, které není ani splynutím s pozorovaným (protože se odehrává v rovině „střetání se“ s pozorovaným, v rovině vzájemného dotýkání), ani distancí od pozorovaného (protože je neuskutečnitelné bez tohoto tělesného styku). Podle Merleau-Pontyho se dá říci, že „jsme svět, který se myslí“.⁸¹ Naše vnímání světa je pak komunikací dvou tělesností, která se odehrává ve viditelném, ve kterém je ale obsaženo i neviditelné, jako smysl, který je mu vlastní,⁸² který ale nelze přímo spatřit nebo osahat, protože před pohledem a dotykem ustupuje jako vnitřní vlastnost viditelného, do jejíž existence jsme sice zasvěcení, kterou ale nemůžeme postihnout:

„je to zasvěcení jakožto otevření pro rozměr, který se už nikdy neuzavře, ustavení roviny, vzhledem k níž se napříště bude vymezovat každá jiná zkušenost. (...) je to neviditelno tohoto světa, to, co v tomto světě přebývá, nese jej a dává mu jeho viditelnost, jeho vnitřní a vlastní možnost, Bytí tohoto jsoucná.“⁸³

2.2 Otázka: vztah

Naše poznání v Merleau-Pontyho výhledu neznamena chaotické, náhodně nebo libovolně uspořádané poznatky či nasbírané, již uskutečněné zkušenosti, a neznamena ani absolutní bezprostřednost danou splynutím s vnímaným. Pro popis tohoto vztahu si vypůjčuje Husserlův pojem *Ineinander*, přeložitelný jako „Bytí v sobě navzájem“.⁸⁴

⁸¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Viditelné a neviditelné*. c.d. s. 138

⁸² Tamtéž, s. 155

⁸³ Tamtéž, s. 153

⁸⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Smysl filosofického tázání: dva texty k Viditelnému a neviditelnému*. Vyd. 1. Praha: Filosofia, 2016. s. 27

Poznávání nesplývá a ani nemůže splývat s tím, co je poznáváno, protože plné splnutí s poznávaným by znamenalo buď zánik poznávajícího, případně by vytvářelo poznání bez možnosti vyjádření. Být plně ve věci totiž vylučuje o ní hovořit – jakmile o ní začnu vypovídat, už jí najednou nejsem. A přesto zjevně o pozorovaném hovoříme. A přesto hovoříme i o sobě samých. Dalo by se tedy říci, že nejen svět, ale i my sami jsme pro sebe poznáním plně neproniknutelní. Poznávání je vyjádřeno kladením otázek, tázáním, které uskutečňujeme neustále.

Tázání vnímá Merleau-Ponty jako základní pohyb naší existence a pojímá jej značně široce. Vnímání je hledáním „odpovědi na špatně formulovanou otázku“⁸⁵ a v tomto ohledu jsme vnímaným tázáním, nebo můžeme říci vyzývání k hledání optimálního postoje, z něhož se nám může vyjevit. Ve vnímání se ale také my dotazujeme vnímaného, hledáme jeho smysl. Merleau-Ponty si ale všímá, že toto tázání nemá vždy nový začátek, ale je pokračováním již probíhajícího tázání, vychází z předchozí zkušenosti, že „propracovává určitý výdobytek, který není celý aktuální“.⁸⁶ My sami ani nevíme, o co vše se naše tázání vždy už opírá. Neznáme všechny předpoklady, ze kterých vycházíme při rozkrývání vnímaného, nevíme docela, z čeho pramení ono očekávání, se kterým vcházíme do každé nové situace vnímání. Nevíme to proto, že tento proud očekávání, tázání a zodpovídání není nikdy ukončen, je průběhem: „myšlenka a věc neukončují pohyb ducha, ale završuje se v nich jeho očekávání, aniž by vyhasínalo“.⁸⁷

Stejně nezavršeni jsme my sami, nikdy nejsme cele svým „já“, protože ani ono se nezastavuje, stále se uskutečňuje, je „neustálým rozením“. Stejně jako předpoklady svého vnímání mohou odhalovat vždy jen částečně a časem (ve smyslu běhu času), i sebe samého, své *já*, mohou vnímat pouze na dálku.

⁸⁵ MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologie vnímání*. c.d. s. 268.

⁸⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Smysl filosofického tázání: dva texty k Viditelnému a neviditelnému*. c.d. s. 26

⁸⁷ Tamtéž, s. 27.

Moje já se nezastavuje, přerouzuje se, uniká mému chápání, je průběhem a tak „moje soudržnost je vždy za mými proměnami, má jednota za mou mnohostí...“⁸⁸ Svě já tedy sleduji svým vlastním vnímáním, vidím, jak se uskutečňuje v kontaktu s vnímaným (Merleau-Ponty někdy hovoří o vzájemné směně), rozumím mu v kladení otázek a jejich zodpovídání. Vidím, že jsem sám v přechodu mezi svým já a vnímanou skutečností, v jejich vyladování, ve vzájemnosti.

Takto pojaté tázání nazývá Merleau-Ponty tázáním filosofickým. Ve své studii k *Fenomenologii vnímání* Jakub Čapek píše, že Merleau-Pontyho projekt je návrh určitého pohledu na svět, který ukazuje, že filosofické tázání necílí na problémy, které by bylo možné vyčerpávajícím způsobem rozřešit, nýbrž že znamená vyjádření „záhady, s níž je možné žít, s níž dokonce již žijeme.“⁸⁹ Co mi připadá podstatné, je, že Merleau-Ponty odhaluje jednu podstatnou vlastnost *poznávání* (a je třeba užívat v tomto případě termín *poznávání*, který vhodně naznačuje průběhovost, na rozdíl od ukončeného *poznání*), totiž že je možné pouze v neukončenosti. Ukazuje to už při analýze viditelného a neviditelného, již se chce vyhnout právě statickému chápání poznání. Neviditelné, které dává smysl viditelnému, můžeme nazřít pouze v pohybu, v prověřování viditelného, které ukazuje, jak nezřejmé je, že se nám jeví právě takto. Je to smysl, který nepojmeme nikdy cele, ale neustále se k němu přibližujeme svým tázáním.

Proto je jeho chápání poznávání tak dramaticky jiné od jím kritizované moderní vědy. Přístup, který ke skutečnosti zaujímá ona, nazývá „myšlením zblízka“ a je to myšlení, které vychází z idealizací, předpokladu, že můžeme proniknout k ideálním významům jevů, zachycených (staticky tedy!) v konkrétním čase a prostoru. Jedná se o myšlení, které je z pohledu Merleau-Pontyho kruté, které se nepodvoluje povaze vnímaného, ale naopak si

⁸⁸ Tamtéž, s. 27–31.

⁸⁹ ČAPEK, Jakub. *Maurice Merleau-Ponty: myslet podle vnímání*. Vyd. 1. Praha: Filosofia, 2012. s. 33

podvoluje vnímané tím, že jej omezuje, ustaluje, a proto, že nechápe svět jako děj, přerod, a nahrazuje jej idealizacemi, jako by on byl odvozeninou ideálního a nikoli naopak, právě tím se světu naší zkušenosti vzdaluje. Merleau-Ponty používá velice výmluvný slovník, když naráží na ideál objektivit, vlastní této vědě. Je to podle něho myšlení, které „z výsledků svých snah odečítalo svou cestu, své přístupy, sebe sama“, jako by to nebylo ono, které jich dosáhlo. Je to myšlení, které si chce dosažené ponechat nezměněné, jako by jeho proměna měla znamenat chybu, omyl a nedokonalost. Ale podle Merleau-Pontyho je poznávání vždy ne-dokonané a proto takový přístup považuje spíše než za lásku k pravdě za strach z omylu.⁹⁰

⁹⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Smysl filosofického tázání: dva texty k Viditelnému a neviditelnému*. c.d. s. 27–30

3. Tři případové studie

Merleau-Ponty přednesl fenomenologicky založenou výtku vůči vědě. Tedy alespoň pokud vnímáme vědu jako úsilí o dosažení pravdy či poznání pro ně samotné (tj. jako o sobě hodnotné) a nikoli primárně jako úsilí o dosažení využitelných poznatků a „blahobytu“.⁹¹

Mě se ale nejedná o kritiku vědy. Předmětem mého zájmu je spíše individuální vědcovo poznávání a to, zda může před Merleau-Pontyho koncepcí obstát. Jsem přesvědčen, že může, konkrétně v případě Arberové se dle mého soudu v podstatě jedná o soulad. „Tvář vědy“ a její společenský status a individualita vědce jsou dvě rozdílné věci, a i věda v reflexi jedince–vědce se může ukázat právě jako průběh či dynamické poznávání. Samozřejmě, vědec používá při reflexi své práce a jejího kontextu velice odlišný slovník. V této části své práce se proto chci věnovat interpretaci těch výpovědí vědců, které nahlíženy merleau-pontyovským způsobem odkazují k onomu okamžiku, kdy nahlížíme neviditelné ve viditelném – kdy se pro nás vytváří smysl vnímaného.

3.1 Příklad ilustrace

Vraťme se tedy nejprve v krátkosti k příkladu černobílé ilustrace rostliny, o které byla řeč výše.⁹² Ta je interpretací v tom smyslu, že svou nedostatečností (odejmutím jistých kvalit předloze) nechává jasněji vystoupit danou rostlinnou formu, její linie a proporce. Znamená zaměření na jisté aspekty rostliny potlačením jiných jejích aspektů a dovoluje spatřit něco, co by jinak zůstalo neviděno. Bez vztahu k původně vnímané živé rostlině nám ale ilustrace neřekne nic, není již více ilustrací. Stejně tak rostlina, která leží na

⁹¹ Tento cíl je přisuzován Francisovi Baconovi: „Netouží po blaženosti, touží po blahobytu.“ Viz KOYRÉ, Alexandre. *Rozhovory nad Descartem*. c.d. s. 31

⁹² Viz s. 25

kreslířově stole, je vytržena ze svého prostředí, vyčleněna z celku, do něhož jinak organicky patří (například lesnímu břehu); ale zanořena v něm, nebyla by nám takto přístupná.

Cílem tvorby ilustrace je tedy vytvoření jistého modelu rostlinné formy, který znamená redukci její plnosti (v živém exempláři), který ale nezpůsobuje její ochuzení, právě naopak. Slouží mysli morfologa, aby mohl spatřit běžným pohledem nepřístupné aspekty rostlinného těla. A jakmile je prostřednictvím kresby pojme do mysli, jeho vnímání živé rostliny už nebude stejné jako předtím, protože v jistém smyslu vždy už uvidí i tyto neviditelné aspekty, které v sobě nese.

Z pohledu Arberové naše poznávání právě tímto způsobem nabývá určité mohutnosti. Její nárok na poznání vede k hledání hloubky a k neustálému rozšiřování jeho rámce. Poukazuje na osobní rovinu poznávání, která se odvíjí ve styku s pozorovaným. Objektivita a neosobnost výsledků vědecké práce je „jen“ vnějším projevem této vnitřní roviny, překladem, zprostředkováním svých poznatků ostatním. Je to rekonstrukce cesty, kterou vědec prošel, užívající ve vědeckém prostředí obecně pochopitelné prostředky jako záchytné body, nahrazující spletitý původní postup, který ve své komplexnosti není plně zřejmý ani vědci samotnému. A tato rekonstrukce, pokud ji nebereme jako cíl (tj. vyvrcholení vědecké práce, jímž je už téma vyčerpáno) může být chápána podobně jako ilustrace: jako model, který umožňuje nevšední vhled a širší uchopení problému–otázky.

V mém chápání je právě toto významem Merleau-Pontyho výroku o „nikdy nekončícím projasňování“,⁹³ které je údělem vědy v důsledku nejednoznačné smyslové danosti naší zkušenosti, na kterou je v posledku odkázána.

⁹³ MERLEAU-PONTY, M. a MÉNASÉ, S. (ed.). *Svět vnímání*. c.d. s. 14.

Tím se neútočí na ideál objektivitu a odosobnělosti, ke které by vědecké úsilí mělo směřovat. Pouze je potřeba nepovažovat jejich výsledky za něco skutečnějšího, než je vnímaná skutečnost, jako by ona byla odvozeninou ideality a nikoli naopak (připomínám Merleau-Pontyho „myšlení zblízka“). Zde se totiž rodí odcizenost vědy, její odtrženost od žitého světa, která je jí vyčítána. Žitý svět, ve kterém se odehrává veškerá naše zkušenost, vědeckým konstruktům předchází.⁹⁴ Už podle Husserla je „svět“ nevyčerpatelný, nepostižitelný, protože nás přesahuje (je horizontem všech horizontů našeho vnímání), a jeho pojetí si vytváříme sami skládáním různých perspektivou zatížených pohledů, stejně jako si vytváříme věci. To je přirozené a exaktní vědy jsou v souladu s tím určitým „technickým zvládnutím přírody“.⁹⁵

Problém nastává ve chvíli, kdy se mají vědecké konstrukty od tohoto základu odpoutat, jako by to byly ony, které předcházejí jemu, a podle nichž se řídí. Je to obrácená situace, v níž vědecká teorie, zákon, který věda formuluje, není prostředkem našeho rozumění, ale ideální rovinou, v jejímž stínu se nachází reálný svět.

To je moment, na který poukazuje například David Abram, kterého trápí spíše důsledky přijetí tohoto přístupu na životní prostředí. Ve vztahu k příkladu ilustrace snad můžeme říci, že nastíněný problém odtržení vědy od žitého vnímaného světa spočívá v překocení situace vnímání. Teorie, či zákon, popis a interpretace, které slouží k porozumění vnímanému, které je nejasné a je nutné k němu stále znovu pronikat, je v naší metafoře ilustrací. Tam, kde se věda odcizuje našemu vnímání, vzniká nepatřičný dojem, že je to vnímaná realita, co ilustruje a v čem se ukazuje zákon jako původní a pravá realita.

⁹⁴ Srv. u Husserla: „univerzální apriori objektivně logického stupně, totiž apriori matematických a všech ostatních apriorních věd v obvyklém smyslu, je zakotveno v jiném, o sobě dřívějším univerzálním apriori, v apriori přirozeného světa.“ HUSSERL, Edmund. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filozofie*. Praha: Academia, 1996. s. 163

⁹⁵ Tamtéž, s. 334.

Ilustrace, která je chápána správně, tedy jako zobrazení vnímaného, jeho smysluplná úprava, potlačení celistvosti jevu a zároveň jeho jisté rozšíření, idealizace, která znamená optimalizaci pro porozumění tomu, co právě činíme svým tématem,⁹⁶ je vlastním fenoménem, který vědci umožňuje rozvíjet své poznávání a metaforicky řečeno odhrnovat závoj, který zakrývá neviditelné ve viditelném. Nesmíme ale zapomínat, že ilustrace je z říše viditelného, že nepostihuje smysl vnímaného cele, že má význam v rámci pohybu rozumění, že nic nestanovuje definitivně.

Co nám má tato hříčka říci? Chci jí naznačit, že fenomenologický (či širěji: filosofický)⁹⁷ a „tvrdě“ vědecký pohled na jevy nemusí vůči sobě stát nutně v opozici. Vědecké úsilí, třeba nepostihuje skutečnost cele a beze zbytku, je bezpochyby smysluplnou technikou kladení dotazu, projasňováním oněch „nejasných problémů“ a „špatně formulovaných otázek“, a s přispěním filosofického fenomenologického pohledu můžeme nahlédnout toto projasňování v širším smyslu. Analýza, kterou Arberová v *Mysli a oku* provádí, je v tomto smyslu významným přínosem, jelikož se jedná o svědectví takříkajíc „z první ruky“, podané nám „praktikující“ vědkyní. Mohlo by se říci, že rostlinná morfologie (zvláště v pojetí Arberové) jistě znamená určité specifikum a že výše nadnesené postřehy neplatí takto silně v jiných odvětvích přírodních věd. Arberová si univerzální nárok neklade a zmíněnou specifčnost svého oboru si uvědomuje.⁹⁸ Nicméně dichotomii metafyziky (studia bytí) a přírodních věd (studia tělesného – *corporeal* – světa) sama vnímá jako další

⁹⁶ „Tématem je to, na co jsme zaměřeni.“ Tamtéž, s. 345.

⁹⁷ Je vůbec pozoruhodné, nakolik se některé myšlenky Agnes Arberové vyznačují až podivuhodnou podobností s některými rysy fenomenologické tradice, se kterou však, je-li mi známo, nebyla Arberová blíže seznámena. Myslím si, že je to z velké míry tím, že jak její, tak Merleau-Pontyho úvahy se blíží „typově“ úvahám Goetheho. Viz níže.

⁹⁸ „v práci morfologa hrají vizuální imprese, přítomné či vzpomínané roli, která nemůže být srovnávána s více abstraktními kvantitativními disciplínami.“ Viz: ARBER, A. *The Mind and the Eye* c.d. s. 20.

z antitezí, které nás spíše ochuzují, než aby nám poskytovaly větší sílu a jasnost.

Přímočarost snadno opomíjí spletnost a komplexitu toho, čeho jsme svědky ve zkušenosti. Právě proto klade Arberová takový důraz na to, co nazývá *přírodní filosofií*, kterou vnímá jako sjednocující prvek metafyziky a přírodních věd, zkoumání „esence a existence“.⁹⁹ Je lhostejno, zda se budeme bavit o fenomenologii vnímání (Merleau-Ponty), fenomenologii přírody (Goethe)¹⁰⁰ či o přírodní filosofii: připomínají nám, že *postup* vědeckého bádání *dál* a „kupředu“, může znamenat také *vzdalování se* tomu, na čem vše spočívá, tj. světu naší zkušenosti. Připomínají nám také, jak nesamozřejmé je utváření poznání, kterým se spojujeme s vnímaným a jak poznání proměňuje nás samotné.

Zde si dovolím dvě krátké poznámky, aby nedošlo ke zkreslení. Toto pojetí ilustrace se nevyskytuje ani u Aberové ani u Merleau-Pontyho tak, jak je tu představuji. Arberová spíše vnímá jako podstatný proces vzniku ilustrace, který je pro ni (ilustrátorku svých vlastních publikací) způsobem vmýšlení se do poznávaného.

Není také jisté, zda by Merleau-Ponty souhlasil s takovýmto pojetím černobílé ilustrace, protože, jak upozorňuje Theodore J. Kisiel, při srovnávání Bytí, jak je odhaluje vnímání, a Bytí odhalovaného vědou (přestože ve vědecké proceduře nacházíme shodné prvky s vnímáním ve smyslu percepce) musíme být velice opatrní. Vědecký přístup vytváří svého druhu fyziognomii, když vyvozuje z pozorovaného na vnitřní vlastnosti a vztahy, které pozorovaným jaksi zevnitř vládou. Kisiel hovoří o aporii, protože tím, jak

⁹⁹ Tamtéž, s. 125.

¹⁰⁰ Jako fenomenologii přírody označuje Goetheho koncepci David Seamon. Soudí také, mimochodem, že z fenomenologů stojí nejbliže Goethemu právě Merleau-Ponty. Viz: D. Seamon – A. Zajonc (eds.). *Goethe's Way of Science. A Phenomenology of Nature*. c.d. s. 9

věda k podstatě poznávaného proniká, jak zdokonaluje své chápání jevů, stále se jim vzdaluje, protože čím přesnější je model, jaký si věda utváří, tím více je vzdálený vnímané skutečnosti.¹⁰¹

Tímto neutuchajícím pohybem, který je vlastní poznávajícímu vědci, ale také vlastně veškerému našemu vnímání, se vědec podobá obyvateli Kastálie z Hesseho románu, který si povzdechne:

„Není nám dopřáno bytí. Proud jsme jen
do tvarů všech ochotni se vlít:
ať je to jáma, dóm, anebo noc či den,
my jdeme tím vším, s tou žízní: být.“¹⁰²

3.2 Náhled do neviditelného světa

Za další příklad vědecké výpovědi o nabývání poznání jsem vybral úvahu Adolfa Portmanna o *niternosti*. Není to volba libovolná, protože ve svých *Nových cestách biologie* odkazuje jak na Arberovou, tak na Merleau-Pontyho.

Portmann se v *Nových cestách biologie* snaží o nové pojetí života v biologickém myšlení. Upozorňuje, že

¹⁰¹ KOCKELMANS, Joseph J. - KISIEL, Theodore J. *Phenomenology and the natural sciences : essays and translations*. Evanston : Northwestern University Press, 1970. s. 272–273. Můžeme dodat, že se jedná o zaměření na neviditelné při opomíjení viditelného.

¹⁰² HESSE, Hermann. *Hra se skleněnými perlami: pokus o životopis Magistra Ludi Josefa Knechta včetně jeho spisů z pozůstalosti*. Praha: Argo, 2012. s. 492

„[c]esty, které ve svém nástinu základních otázek biologie sledujeme, vedou až k hranicím vědecké výpovědi. Kdo však stane na hranicích, spatřuje přes ně jinou zemi. Necht' tento pokus – právě tam, kde se pohybuje na samé hranici – prohloubí zkušenost, že Život znamená vždy víc, než o něm může daná doba se svými vědeckými prostředky vypovídat.“¹⁰³

Tady vystupuje zvláštnost, která je vlastní vědám zabývajícím se živými jsoucny, totiž že se v případě předmětů jejich zájmu nejedná o pasivní objekty, které by byly „utvářeny“ a „pohybovány“. Jak píše už Kant, přírodní objekty jsou jiného druhu, než třeba umělecké dílo, které je vytvářeno z vnějšku (umělcem) za nějakým účelem (aby působilo na pozorovatele). Naproti tomu přírodní objekt je tvořen zevnitř (sám sebou) a je také účelem sám sobě. Proto nelze chápat přírodní jsoucna analogicky k uměle vytvořeným mechanismům. Karteziánské vnímání organismů jako mechanismů v Kantově přístupu selhává – organismy nemají tvůrce vně sebe samých, mají nejen sílu *hybnou* (představme si ozubená kolečka hodin, uměle sesazená v celek) ale také *utvářející*.¹⁰⁴ V zásadě podobně uvažuje o živém i Portmann a používá pojem *niternost*, kterým odkazuje k této sebe-utvářející síle v živých jsoucnech.

Konstatuje, že moderní biologie při své snaze postihnout procesy, které stojí za vnější tvářností organismů, odkrývá nové říše a nachází nové mechanismy, které ve hmotě živé tkáně probíhají, nicméně jejich zdroj dosud nenašla. Můžeme se snažit dešifrovat genetický kód, abychom vysvětlili původ ornamentálního zbarvení pokryvu zvířecího těla, a skutečně nacházíme spojitosti a odhalujeme, který chromozom „stojí za“ tímto konkrétním jeho znakem. Ale toto odhalení nás staví před další „proč?“. Pronikáme do závratných hlubin hmoty a hmota tak dostává zcela nový rozměr, pomocí

¹⁰³ PORTMANN, Adolf. Nové cesty biologie, I. In: *Scientia & Philosophia*. 1997. s. 60

¹⁰⁴ KANT, Immanuel. *Kritika soudnosti*. Praha: Odeon, 1975. s. 173–174

elektronových mikroskopů dosahujeme pohledem i zcela nepředstavitelných jednotek tisícín tisíciny milimetru, setkáváme se s říší, kde neplatí pro náš život běžná pravidla a zákony „naší“ fyziky.¹⁰⁵ Musíme se učit chápat tyto nové zákony, abychom se zorientovali. A přece přese všechno úsilí, které podnikáme, zdroj konkrétní podoby živého jsočina nenacházíme.

Obrátíme tedy svůj pohled „ven“. Sledujeme zasazení organismu do prostředí, které je mu vlastní a jeho chování a reakce na změny v tomto prostředí. Nahlížíme, že každé živé jsočno, ať už živočich nebo rostlina etc., má svůj vlastní způsob, jakým ve svém prostředí existuje, že má zřejmě své pojetí světa¹⁰⁶ a že se přitom samozřejmě opírá o své tělo a jeho dispozice.

Vidíme, že je tu jistá souvztažnost mezi „hmotou“ živého těla a jeho vnějšími projevy a že nejsme schopni převést jedno na druhé nebo prvé druhým (a naopak) plně vyložit či přeložit. Vždy nám něco uniká k plnému pochopení.

Živé jsočno má své „Selbst“ („sebe“), do něhož nemůžeme dohlédnout. Nelze jej redukovat na psychično ani tělesno zvlášť, nemá žádné své „centrum“:

„Tento bohatý soubor skrytých způsobů uspořádání nazýváme niterností. Nikdo není s to ji lokalizovat, i když přisoudíme nějakému orgánu – jako třeba mozku – největší význam, přece jen se na celku niternosti spoluúčastní všechny složky celku.“¹⁰⁷

Pojem niternosti odkazuje k vlastnímu prožívání živého jsočina a k jeho vztahu ke světu. Souvisí s jeho tělesnou konstitucí, možnostmi jeho smyslové percepce, orientace ve světě (vlastně bychom měli zvažovat, co je

¹⁰⁵ PORTMANN, Adolf. Nové cesty biologie, I. In: *Scientia & Philosophia*. 1997, s. 63

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 95.

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 101.

vůbec jeho „světem“), chování, to vše ve vztahu s jeho prostředím. Odráží se ve vnější podobě živého jsoucná a odkazuje k „motivům“ jeho projevů, které nelze lokalizovat v nějaké „dimenzi“.¹⁰⁸

Niternost neznamena vědomí. V případě zrakového vnímání nezahrnuje niternost jen vjem, který máme, ale také všechny bezděčné pohyby oka a těla vůbec, které nám umožňují jej získat, motiv, který stojí za tím, že obracíme pohled právě tímto směrem, paměť, kterou přitom máme k dispozici ap.¹⁰⁹

Niternost je neprostorová a nevyměřitelná vlastnost živého jsoucná. Neznamena ale veličinu, jejímž přijetím se nic nemění.¹¹⁰ Naopak se jím mění celkově náš náhled na živé jsoucná. Na jednu stranu nás ochuzuje o schopnost pojmut organismus čistě mechanisticky.¹¹¹ Na druhou stranu nás vybízí k celistvějšímu chápání živého jsoucná, které neuvažuje pouze jeho tělesnou konstituci (a její „vnitřní stavbu“), ale také jemu vlastní prostředí, jeho vnořenost v něm ap. Živé jsoucná slovy Portmanna čeká na „naši plnou duchovní participaci“.¹¹²

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 90–98

¹⁰⁹ Tamtéž, s. 101

¹¹⁰ Ve smyslu veličiny, která nic poznatelného nemění, a tedy postrádá smysl (tj. novopozitivistická kritika metafyziky).

¹¹¹ A tedy ne jako organismus, tedy souhrn orgánů – nástrojů. Více o tom: PORTMANN, Adolf. Nové cesty biologie, I. In: *Scientia & Philosophia*. 1997, s. 106–107

¹¹² PORTMANN, Adolf. Nové cesty biologie, II. In: *Scientia & Philosophia*. 1997, s. 66

Uvažování o niternosti nám umožňuje holistický přístup k živému jsoucnu ve stejném smyslu jako u Arberové. Připomeňme: „biologické myšlení jevu je objev jeho vnitřního postavení v celku vztahů, rozsáhlých všemi směry.“¹¹³ Samozřejmě, že nemůžeme při pohledu na živočicha, kterého máme před sebou, ukázat prstem a říci „zde je niternost“, a stejně nemůžeme ukázat niternost v přepisu jeho genetického kódu. To znamená holismus, který je nám přijetím pojmu niternosti zpřístupněn: pochopení, že niternost prochází tímto živočichem jako celkem, stojí „za“ jeho tělesnou konstitucí, stejně jako „za“ jeho vztahy k vnějšímu, obklopujícímu ho světu a „za“ jeho chováním. On celý ji vyjadřuje, celý *je* touto niterností.

A tak, třebaže je niternost zdánlivě „jen“ pouhým pojmem, který odkazuje k něčemu, co nelze vidět, na co nelze ukázat, co nelze vykázat (protože nemůžeme pojmut najednou celek, nemůžeme jej reprodukovat), přeci vypovídá o něčem podstatném, co nám sice soustavně uniká, ale právě tím se od nás žádá víc. Vyjadřuje tajemství, odkazuje k neviditelnému a svou přítomností nám umožňuje v záblescích jej pocítit.

Husserl soudí, že „nazírání nelze demonstrovat“. Demontrace ale neznamena něco v absolutním smyslu pozitivního, můžeme říci, že stejně zastírá, jako objasňuje. Teorie vynáší jisté vlastnosti fenoménu na světlo a v tomto smyslu je činí jasnými (neproblematickými, totiž fixovanými, v případě, že je bez výhrad přijmeme – bez nutnosti dalšího tázání), zároveň však Husserl říká, že „fyzikální a fyziologické teorie barev neposkytují žádnou viditelnou jasnost o smyslu barvy, jak jej má každý, kdo vidí.“¹¹⁴

Portmann přijímá pojem niternosti, tento pojem je pro něho pobídkou k přehodnocení celého jeho chápání biologie jako takové, diskursu, v němž se

¹¹³ ARBER, A. *The mind and the eye: a study of the biologist's standpoint*. c.d. s. 59.

¹¹⁴ Teorie postrádají samodanost, jakou má vnímání. HUSSERL, Edmund. *Idea fenomenologie: a dva texty Jana Patočky k problému fenomenologie*. Praha: OIKOYMENH, 2015. s. 17–18

on sám pohybuje a který spoluvytváří (v čem se odchyluje od standardního směru jejího vývoje, v čem například obecné chápání zaostává za tím jeho apod.). Zavedení pojmu niternost probouzí potřebu nového promýšlení, přehodnocování, úprav.

Ale to neznamena, že si Portmann myslí, že niternost je něčím, co objektivně v živém jsoucnu je! (S Konradem Lorenzem řečeno: něčím, co jeho rozum „urval mimosubjektivní realitě“).¹¹⁵ Nevyjadřuje ani nějakou „formu“, která náleží všemu živému (neznamená tedy ani alternativu k aristotelskému pojetí duše; niternost různých živých jsoucnů – živočichů, rostlin, člověka – se neliší co do stupně, niternost rostliny je zcela jiná, než živočicha). Nicméně nám tento pojem umožňuje porozumění, a jeho prožití. Jak sám Portmann říká:

„Nemůžeme mluvit o světě ani o vztahu ke světu, o niternosti ani o jevu, aniž bychom předpokladem výpovědi nebyli my sami se svým prožíváním.“¹¹⁶

Je tato úvaha triviální? Může se to na první pohled zdát. Ale to by znamenalo pominout hloubku, kterou s sebou nese. Ta hloubka, jak se domnívám, tkví ve výzvě pokračovat v započatém úsilí, ověřovat nesamozřejmé, (re-) kultivovat své poznávání, nacházet nové způsoby pohlížení a vidění.¹¹⁷

¹¹⁵ Lorenz, K.: *Takzvané zlo*. Praha, Mladá fronta 1992, s. 228

¹¹⁶ PORTMANN, Adolf. Nové cesty biologie, II. In: *Scientia & Philosophia*. 1997, s. 67

¹¹⁷ Tohoto rozměru si byl zřejmě vědom třeba Martin Heidegger, který v dopise Portmannovi píše: „Ten, kdo přináší takovéto výsledky, má velmi svízelnou pozici. Nejprve se namítá, že měřeno obvyklými kauzálními metodami z toho nic nevyčází. Poté, jakmile se to vidí, se vysloví mínění, že je to vlastně samozřejmé. Tím vším ale prostupuje veliké úsilí nadále a neomylně pracovat na jiném způsobu vidění, tzn. pracovat na budování proměněného vztahu ke světu, aniž bychom znali jeho skutečného stavitele.“ In: PORTMANN, Adolf a KLEISNER, Karel, ed. *Biologie ve službách zjevu: k teoreticko-biologickým myšlenkám Adolfa Portmanna*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2008. s. 108

3.3 Vnímání nevnímátného v rozkvétajícím ibišku

Třetí svědectví pochází od Zdeňka Neubauera. Ve svém *Rozkvétání ibišku* vypovídá o noci, kterou věnoval pozorování ibišku, který měl nad ránem rozkvést, aby se stal svědkem tohoto rozkvétání. Situace, která na první pohled vypadá naprosto triviálně, ale v jeho reflexi přináší zajímavé poznatky.

Neubauer si totiž všiml toho, že přestože k rozkvětu došlo, jemu samotnému, který mu byl celou dobu přítomen, se nepodařilo ho zaznamenat. Za svítání zkrátka není schopen vybavit si tu chvíli, kdy vznikl květ v plné kráse, jak tu stojí před ním. Neviděl změnu. A přeci místo poupěte vidí najednou rozvité květ. To ho nutí promyslet celou tu situaci, aby mohl zjistit, z čeho jeho nezdar vychází.

Zjišťuje, že jeho cíl, totiž snaha o postižení rozkvětu ibiškového poupěte, vycházela z mylného předpokladu, že ibišek bude jaksi procházet segmenty přechodu tvarů rozkvétajícího poupěte až k plnému květu. Podle Neubauerovy reflexe by však o něčem takovém bylo možné uvažovat pouze v případě, že by se změna ibišku jaksi trpně děla. Ibišek je ale živé jsoucnó a jako takový sám řídí svou změnu, či lépe, je sám touto změnou, ta se mu „neděje“, nýbrž jí on „udává“. Vyžaduje také, aby jeho rozkvétání bylo takto vnímáno.

Vnímat změnu by bylo možné v případě, že by se jednalo o pohyb předmětu, změnu umístění, která se dá převést na sled postavení v prostoru. Takto bychom mohli sledovat rozkvět ibišku zaznamenaný kamerou do podoby objektivních obrazů. Ale kvetení ibišku

„představuje přirozený děj v čase. Právě tak je tomu u vnímání, které není snímáním, nýbrž vztahem k *bytí* vnímaného, které se zjevuje. Bytí přirozené skutečnosti záleží v plynulém vznikání, povstávání, stávání se atd., které se dává vzhledem, nikoliv sledem: dynamická povaha živé zkušenosti je vnímána jako **podoby**, nikoliv *pohyby*; životní dění se zračí v *podobnostech vypadání*, a nikoliv v *rozdílech postavení*.“¹¹⁸

Neubauer tedy dospívá hned ke dvěma poznatkům – o povaze jím vnímaného i o povaze vlastního vnímání. Přirozené, živé jsoucno, je v přechodu (je přechodem, přecházením), nikoli ve změnách rozlišitelných stavů. S tím ale úzce souvisí pochopení povahy našeho vnímání. Pohyb tvarů přirozených jsoucenc, který nejsme s to vnímat „o sobě“ (nevidíme pohyb v jejich proměnách, ale právě jen tyto proměny samy – pohyb je něčím, co si domýšlíme), je de facto hnutím naší mysli, protože se v pravém slova smyslu o pohyb ani nejedná (pohyb jako něco objektivizovatelného – je dáno „tělesům“, ovšem „těla“, živoucí a přirozená, jsou sebou v přerodu, proměňování své podoby, a to vnímáme vždy cele, jak je, jako plynulé podobání se, nikoliv sled stavů, jež nelze jasně odlišit).

A také obsahy naší mysli jsou takto hnutím v ne-pohybu, jelikož jsou výrazem nás samých, či naší „vnitřní“ roviny, nejsou něčím, co stojí „vedle nás“, jako je pohyb „vlastností“ jsoucnu jaksi vnucenou (tedy čímsi daným mu zvnějšku) z představy, že je něčím statickým (tělesovitým, a nikoli tělesným), ale je naším vlastním (nám vlastním ve smyslu s námi totožným) projevem, podobou naší mysli! Kdyby tomu tak nebylo, kdybychom nebyli tímto myšlenkovým hnutím, vyvstala by otázka, kdo je vnímá a reflektuje a koho jsou výrazem, stejně jako nás otázka po pohybu u rozkvétajícího ibišku vede k zavádějící představě něčeho „za ním“, nějaké síly, která jej utváří, jej jakožto těleso. Tělo je ale samo svým utvářením, je samo výrazem takové síly,

¹¹⁸ NEUBAUER, Zdeněk. *Rozkvétání ibišku: poznámky k eidetické biologii*. [Praha]: Malvern, 2014. s. 33 všechny formy zvýraznění v originálu

je touto silou. Stejně tak mysl není projevem něčeho „za“ ní, nějaké osobnosti či vědomí, je od něho neodlučná, vyjadřuje její/ji, je jimi a to cele.

Dalo by se tedy říci, že v tomto „nezpozorování“, jak tomu říká sám Neubauer,¹¹⁹ se mu právě tím, jaké překvapení mu přineslo, podařilo uvidět neviditelné. Přeci předpokládal, že uvidí změnu, že se mu podaří ji zachytit. Ve skutečnosti mu ale unikla, ztratila se ve svém průběhu. A to odpovídá i povaze jeho vnímání. To není složené z jednotlivých obrazů, jako se skládá z obrazů film, protože film je něčím, co je v trpném pohybu, co stojí a je rozpohybováno. Naše vnímání a myšlení ale z ničeho nevychází, vždy už se odvíjí – mám-li použít Petříčkovu metaforu – je „procesem v procesu“.¹²⁰

¹¹⁹ Tamtéž, s. 5.

¹²⁰ PETŘÍČEK, Miroslav. *Myšlení obrazem: průvodce současným filosofickým myšlením pro středně nepokročilé*. Praha: Herrmann & synové, 2009. s. 30–31

Závěr

Ukazuje nám tedy Agnes Arberová cestu, kterou se přírodovědec vzdaluje světu smyslové zkušenosti? Domnívám se, že nikoli. Její důraz na holistické pojetí rostliny (rostlinné formy) takové tvrzení vylučuje. Právě naopak; zdá se, že nám představuje možnost, jak zkušenosti zpřístupnit i na první pohled nezřejmé a obtížně přístupné jevy. Předpokladem k tomu je určité pojetí tělesnosti přírodovědce – a nutno poznamenat, že také specifické pojetí přírodovědce vůbec. Arberová vidí vědce do jisté míry jako umělce. Je pro ni umělcem, který činí předmět svého zájmu součástí své vlastní tělesnosti a myslí. Tužka, jejímž prostřednictvím překresluje rostlinnou formu, se stává na čas součástí jeho těla a myslí, a vědcovo myšlení se, metaforicky řečeno, v tento okamžik odvíjí právě na hrotu jeho tužky. Přírodovědcovou doménou tedy není rozum distancovaný ode vší tělesnosti, je jí především styk se zkoumaným jevem. V tomto styku se směšuje vnímání a myšlení. Svým tělem, svými smysly a svou myslí se noří mezi jevy a jejich vztahy.

Myšlení Agnes Arberové takto vyloženo naplňuje Merleau-Pontyho obraz „jakési závratné blízkosti“, o níž hovoří při výkladu vztahu člověka a vnímatelných věcí.¹²¹ „Člověk je zcela ve věcech a věci jsou v něm“ říká doslova.¹²² Naše vnímání a poznání o věcech je vždy dáno perspektivou, z níž na ně pohlížíme, a právě tato hlediskem zatížená „závratná blízkost“ působí, že poznání není nikdy vyčerpávající. Přesto je ale předpokladem pro pojmutí jevu do vlastní myslí. Můžeme si tedy představit přírodovědce, který „pobývá ve věcech“ a toto pobývání v nich nepovažuje za slabost či prohřešek proti objektivitě. Tato představa předpokládá vědce, který si je vědom, že každá objektivní výpověď je epistemicky omezenou výpovědí, kompromisem mezi srozumitelnou jednotou jeho koncepce a nepostižitelnou mnohostí a spletitostí

¹²¹ MERLEAU-PONTY, M. a MÉNASÉ, S. (ed.). *Svět vnímání*. c.d. s. 32.

¹²² Tamtéž, s. 29.

skutečnosti jako totality. Takové vědomí je dle mého soudu plodnou syntézou přírodovědeckého a fenomenologického pohlížení na svět, které prvním ani druhému neupírá význam. Takové vědomí vychází z ontologicky dané tělesné vnořenosti přírodovědce do světa, přijímá a rozvíjí jeho pohyb v něm, jeho schopnost vnímání. Tělesnost jej nutí klást otázky, žít svým tázáním.¹²³

Jsem toho názoru, že Arberová, přestože užívá výsady, které jí poskytuje právě vědecké poznávání, nespadá do kategorie vědců „odtržených“ od žité skutečnosti. Naopak, její výpověď o procesu poznávání, jak jej sama představuje v Mysli a oku, vypovídá o hlubokém důrazu na bytí v sobě navzájem v husserlovské smyslu. Jejím cílem je komplexní poznávání, které je umožněno mimo jiné také analýzou vědecké práce a jejích předpokladů, kterou ale musí provést vědec sám, aby pro něho mělo patřičnou váhu. Vědecké prostředí jakožto sociální instituci sice nepomíjí, klade však důraz především na osobní rovinu poznávání vědce. Pro poctivost, s níž sama tuto analýzu provádí, doporučuje Merton její dílo pozornosti nejen přírodovědcům, ale také humanitně zaměřeným badatelům.¹²⁴

Dalším jevem, na který tato práce poukázala je to, že nejen filosofická analýza vnímání a poznávání (v tomto případě fenomenologická) může přispět přírodovědě k jejímu obohacení ale také naopak. Přírodovědec může pozoruhodným způsobem rozvinout vhled do výpovědi filosofie, vedený z pozice jeho poznávacího pohybu (a ukázalo se, že metafora pohybu má také své limity). První případ jsem se pokusil ukázat na filosofické reflexi výpovědi, kterou podává Agnes Arberová o vzniku ilustrace, pro nastínění druhého případu jsem sáhl k příkladům z pera Adolfa Portmanna a Zdenka

¹²³ „Jen proto, že máme tělo, potřebujeme orientaci a jsme schopni se orientovat (...)“ PETŘÍČEK, Miroslav. *Myšlení obrazem: průvodce současným filosofickým myšlením pro středně nepokročilé*. Praha: Herrmann & synové, 2009. s. 31.

¹²⁴ MERTON, Robert King. *Studie ze sociologické teorie*. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000. s. 15

Neubauera, které podle mě vypovídají o jádru vztahu oné „závratné blízkosti“, v níž se poznávající vůči poznávanému ocitá.

Zajímavým rozvinutím tématu by byla reflexe myšlenek Agnes Arberové z pohledu jiných koncepcí filosofie vědy, například „tacit knowledge“ Michaila Polanyie, to by však vyžadovalo zvláštní studii.

Několikrát byla v textu zmíněna postava Goetheho. Emanuel Rádl o Goetheho filosofii píše „[N]ení to skepse o poznání daném a víra v poznání kritičtější“, a pokračuje:

„nerozeznával mezi vědou, která jest soudem *o věcech*, a mezi věcmi samotnými; jeho řeč o přírodě měla mít všechny vlastnosti mnohotvaré a pohyblivé přírody samé, přírodověda měla být identická s přírodou.“¹²⁵

Podle Rádla toto „vidění věcí nevýslovných“ mělo nahradit vědeckou metodu. Troufám si tvrdit, že Arberová nehodlá vědeckou metodu opustit a nahradit ji něčím jiným, nýbrž že ji chce rozšířit o goetheánský rozměr, který zdůrazňuje hluboké prožívání skutečnosti, nevyhýbá se intuitivnímu v našem myšlení a vnímání.

Ukazuje se to, když hovoří o spletnosti našeho myšlení, která je ve vědecké teorii re-konstruována. Ale metoda, která si tuto rekonstrukci žádá, nám umožňuje uskutečnit novou zkušenost. Při výkladu o tvorbě „díla“ své teorie, znamená tato tvorba takřka bolestnou zkušenost, konfrontaci se spletností, neřešitelností vlastních poznatků, obtíž, kterou je nutné překonat za cenu obětování komplexnosti celku. To však není pro Arberovou všechno. Formulace závěrů, psaní, jakkoli je nutné se do něho nutit, nám dává

¹²⁵ RÁDL, Emanuel. *Dějiny filosofie. II., Novověk*. Praha: Votobia, 1999. s. 277 – 278

příležitost vše znovu promyslet, najít v uskutečněném něco nového, pokračovat v poznávání.

Nic neodporuje poznávání tak, jak jsme o něm dosud hovořili, tak, jako představa, že by mohlo ležet, hotové, nerušené a ponecháno samo sobě. Právě naopak. Poznávání je pohyb, splétání i rozplétání. Uskutečňujeme je však sami, my sami jsme jeho uskutečňováním. Arberová v tomto smyslu podněcuje vědu, aby byla činorodější v reakci na analýzu vnímání a *vice versa*.

S trochou nadsázky můžeme říci, že se Arberová vydává onomu základnímu pohybu a hodlá jít dál. Nehodlá se pouze nechat unášet, jako v bezvědomí, v setrvačnosti. Nehodlá se ani jednoduše omezovat předsudky či *a priori* vylučovat jiné způsoby poznávání, než jsou ty „tvrdě“ vědecké. Jistá míra metodičnosti je ctností (a poukazyval jsem na to, že Arberová si metodu práce a pracovní prostředí uzpůsobila tak, aby nedeformovalo její myšlení), ale inspirovat se vědec může v díle filosofů i mystiků a obojí může napomoci jeho poznání růst. To, že jeho „vnitřní hnutí“ zakryje veřejně sdílená forma publikovaných výsledků zkoumání, která může podporovat představu setrvačného vývoje přírodovědného výzkumu jako pomyslného celku, je věc druhá.

Setrvačnost je výrazem mechanického. Je neměnnou stálostí, existencí v přechodu od jednoho stavu ke druhému při zachování pravidelnosti. Překvapení je tu důsledkem nedokonalé znalosti příčin. Nosná je tu danost, hlavní vlastností trpnost, bytí v „se“.

Výrazem organického a sebevědomého je metamorfóza. Impulzivní, samo-daná, podržující si jednotu během svého průběhu. Je plná překvapení, protože není plně postižitelná, nelze ji vyčerpat. Ale máme pro ni cit, protože

je nám vlastní. Nesena je sebe-organizací, přetvářením se ve stálosti jednoty. Znamená kreativitu, výbušnost, svébytnost, tajemství.

Tato úvaha je v jádru mystická. V mystice je vždy vše poněkud zpřeházeno a přitom v dokonalém pořádku – protože jsem to já, kdo sled myšlenek pořádá tak, jak do nich proniká a chápe je (chápe se jich). Takové dílo je mi vlastní – je odrazem mého průběhu, je metamorfózou, myšlením v jednotě. Zadumávám se do sebe, protože ve mně již vše je – v neustálém uskutečňování, ve výkonu, neohraničeno: hotové ve vyhotovování, v nehotovosti.

Umělý argumentační konstrukt je svého druhu šalbou, něčím, čím my sami nejsme – co dokončíme a již to odložíme (někdy s rozčarováním, jako když je náhle přerušen rytmus či melodie, jimž jsme přivykli a propadli jim, jindy s úlevným povzdechem, jako když zvuk příslovečného zvonce na staveništi ohlásí konec práce).

Obojí, mystiku i „pořádné myšlení“, lze sdílet. Argument je jasně čitelný (jakkoli těžko proniknutelný někdy může být). Mystika je spletitá, živelná, ožívá vždy znovu, rozvíjí se každým jejím čtením, každé její čtení ji mění, přisvojuje si ji, činí ji nedostatečnou a působí její přizpůsobení a pokračování. Každé její čtení je plné zkreslení, ale i zkrášlování, zdobení, omlazení. Mystika ve své nehotovosti odkazuje ke všemu – je rozpínává, chce vše, či lépe – chce být vším a v jistém smyslu je vším, protože vše činí sebou, jako by nic jiného nebylo, na všem ulpívá, leží na skutečnosti tak těsně, jak je to jen možné: mystické splynutí.

Dramaticky jiná je setrvačnost, která je *implicite* obsažená v pojetí myšlení jako logického operátoru. Je neměnná a opravdu vytrhující (totiž segmentující), nadnášející, tvořící části a přitom také do sebe vše vtahuje, ale

odlišně – vše si podřizuje, namísto, aby všemu odpovídala (v tom je ona krutost). Poznání chápáno jako setrvačné je necelé a strádá tím, musí být dotvářeno a uzpůsobováno, ale pocítuje to jako svou nedostatečnost, slabinu. Šikovné ruce, které jsou nicméně moc krátké, aby na vše dosáhly. Činí hranici mezi velikým a příliš malým (tam nedohlédne), protíná, rozděluje (co lze a co nelze postihnout) a panuje pevně, ale pouze „svému“.

Arberová usiluje o střední cestu, která se vyvaruje krajností takovéto dvojí expozice. Chce dosáhnout vědění, ale bez obětování dynamiky jeho nabývání. Bezesporu má v sobě goetheánského génia, o němž Neubauer říká, že

„dokázal slovy zpodobnit mnohotvárnost a proměnlivost živé přirozenosti. Přivedl na svět podobu vědění, které nespočívá na údajích a zásadách, ani nezávisí na mentálních spekulacích a racionálních konstrukcích, nýbrž vychází ze smyslových vjemů a zachází s představami. Tvůrčí představivostí (fantazií) a hravou obrazotvorností (imaginací) dospívá jeho poetická věda k poznání tělesné přirozenosti.“¹²⁶

Ale nalezení rovnováhy, která umožňuje komplexní chápání bez obětování srozumitelnosti, předpokládá syntézu zdánlivých antitezí, jako je mystika a logika, intuice a rozum, tělo a duch či jednota a mnohost. Poznávání jako proces, jako pohyb, je cestou odkrývání neviditelného ve viditelném a viditelného v neviditelném, odkrývá vhled, že obojí je od sebe neoddělitelné,

¹²⁶ In: PLEŠTIL, Dušan. *Okem ducha: živá příroda v přírodovědných spisech Johanna Wolfganga Goetheho* Praha: OIKOYMENH, 2006. s. 17

vhled, kterým Arberová zakončuje své poslední dílo a který je stejně triviální jako neuchopitelný – že „Jednota je Mnohostí a Mnohost je Jednotou.“¹²⁷

Jako tělesné bytosti této Jednotě svědčíme a mnohostí své smyslové zkušenosti ji uskutečňujeme.

¹²⁷ ARBER, Agnes. *The Manifold and the One*. London: John Murray, 1957. s. 118

Seznam použité literatury

- ABRAM, David. *Kouzlo smyslů: vnímání a jazyk ve více než lidském světě*. 1. vyd. Praha: DharmaGaia, 2013. 407 s. ISBN 978-80-7436-024-4.
- ABRAM, David a ZEMÁNEK, Jiří, ed. *Procitnutí do živé země*. Překlad Jiří Zemánek. 1. vyd. Nymburk: OPS, 2008. 166 s. ISBN 978-80-903773-9-4.
- [ARBER, Agnes. Goethe's Botany] *Chronica Botanica*. Vol. 10, No. 2. London: Wm. Dawson and Sons, 1946.
- ARBER, Agnes. *The Manifold and the One*. London: John Murray, 1957. 146 s.
- ARBER, Agnes. *The Natural Philosophy of Plant Forms*. Cambridge: The University Press, 1950.
- ARBER, Agnes. *The mind and the eye: a study of the biologist's standpoint*. Cambridge: The University Press, 2009, 145 s. ISBN 978-0-521-31331-5.
- BARBARET, Jack. Consciousness, Emotions and Science. In: HOPKINS, Debra; Jochen Keres; Helena Fram; Helmut Kuzmics (eds.). *Theorizing emotions. Sociological Explorations and Applications*. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2009. ISBN 978-3-593-38972-1. ss. 39–71
Dostupné z:
https://www.academia.edu/15347291/Consciousness_Emotions_and_Science
- BURKE, Edmund. *O vkuse, vznešenom a krásnom: filozofické skúmanie o pôvode našich ideí vznešeného a krásneho*. 1. vyd. Bratislava: Tatran, 1981. 165 s. Knižnica estetiky; Zv. 4.
- ČAPEK, Jakub. *Maurice Merleau-Ponty: myslet podle vnímání*. Vyd. 1. Praha: Filosofia, 2012. 357 s. ISBN 978-80-7007-379-7.

- DESCARTES, René. *Rozprava o metodě, jak správně vésti svůj rozum a hledati pravdu ve vědách*. V Praze: Jan Laichter, 1933. [II] - 103 - [II] s. Laichterova filosofická knihovna; sv. 7.
- FLANNERY, Maura C. Goethe and the Molecular Aesthetic. In: *Janus Head* [online]. 2005, roč. 8, čís. 1. [cit. 10. 4. 2017]. Dostupné z: <http://www.janushead.org/8-1/flannery.pdf>.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Smyslově-morální účinek barev*. Hranice: Fabula, 2004. 111 s. ISBN 80-86600-13-0.
- GRINSTEIN, L. S. et al. (eds.). *Women in the biological sciences: a biobibliographic sourcebook*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1997. ISBN 978-0313291807
- HESSE, Hermann. *Hra se skleněnými perlami: pokus o životopis Magistra Ludi Josefa Knechta včetně jeho spisů z pozůstalosti*. Překlad Vratislav Slezák. Vyd. 3., V Argu 2. Praha: Argo, 2012. 635 s. ISBN 978-80-257-0710-4.
- HUSSERL, Edmund a PATOČKA, Jan. *Idea fenomenologie: a dva texty Jana Patočky k problému fenomenologie*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2001. 103 s. Oikúmené. ISBN 80-7298-023-8.
- HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2004-2006. 2 sv. (339, 380 s.). Knihovna novověké tradice a současnosti; sv. 44, 58. ISBN 80-7298-085-8.
- HUSSERL, Edmund. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filozofie*. Překlad Oldřich Kuba. Vyd. 2. Praha: Academia, 1996, ©1972. 568 s. Filozofická knihovna. ISBN 80-200-0561-7.
- KANT, Immanuel. *Kritika soudnosti*. Vyd. 1. Praha: Odeon, 1975. 271 s. Estetická knihovna; sv. 5.

- KOCKELMANS, Joseph J. - KISIEL, Theodore J. *Phenomenology and the natural sciences : essays and translations*. Evanston : Northwestern University Press, 1970. xxi, 520 stran. Northwestern University studies in phenomenology and existential philosophy. ISBN 0-8101-0314-1.
- KOERTGE, N. (ed). *New dictionary of scientific biography*. Detroit: Charles Scribner's Sons, 2008. sv. 1. ISBN 978-0684313207
- KOYRÉ, Alexandre. *Rozhovory nad Descartem*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2006. 99 s. Krystal; sv. 10. ISBN 80-7021-835-5.
- LOCKE, John. *Esej o lidském rozumu*. Praha: Svoboda, 1984, 403 s.
- LORENZ, Konrad. *Takzvané zlo*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1992. 237 s. Kolumbus; sv. 126. ISBN 80-204-0264-0.
- MACHEK, Václav. *Etymologický slovník jazyka českého*. 2., opr. a dopl. vyd. Praha: Academia, 1968. 866 s.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, FULKA, Josef, ed. a TESKOVÁ, Alena, ed. *Založení a podstata*. Překlad Josef Fulka a Alena Tesková. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2011. 223 s. Filosofické interpretace; sv. 2. ISBN 978-80-7298-458-9.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologie vnímání*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2013, 559 s. ISBN 978-80-7298-485-5.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Oko a duch a jiné eseje*. 1. vyd. Praha: Obelisk, 1971, 153 s.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Primát vnímání a jeho filosofické důsledky*. Vyd. 1. Praha: Togga, 2011. 81 s. Vita intellectiva. ISBN 978-80-87258-72-9.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Svět vnímání*. 1. vyd. Praha: OIKOMENH, 2008, 79 s.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Smysl filosofického tázání: dva texty k Viditelnému a neviditelnému*. Překlad Jan Halák. Vydání první. Praha: Filosofia, 2016. 43 stran. Parva philosophica; svazek 24. ISBN 978-80-7007-458-9.

- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Viditelné a neviditelné*. 2. opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2004, 278 s. ISBN 80-7298-098-x.
- PETŘÍČEK, Miroslav. *Myšlení obrazem: průvodce současným filosofickým myšlením pro středně nepokročilé*. Vyd. 1. Praha: Herrmann & synové, 2009. 201 s. ISBN 978-80-87054-18-5.
- PLEŠTIL, Dušan. *Okem ducha: živá příroda v přírodovědných spisech Johanna Wolfganga Goetheho*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2006. 452 s. Oikúmené; sv. 120. ISBN 80-7298-148-X.
- PORTMANN, Adolf a KLEISNER, Karel, ed. *Biologie ve službách zjevu: k teoreticko-biologickým myšlenkám Adolfa Portmanna*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2008. 250 s., [4] s. obr. barev. příl. Amfibios: práce katedry filosofie a dějin přírodních věd Přírodovědecké fakulty Univerzity Karlovy v Praze, sv. 8. ISBN 978-80-86818-64-1.
- [PORTMANN, Adolf. Nové cesty biologie I.] *Scientia & Philosophia*. 1997, vol. 7. ISBN 80-7111-023-X.
- [PORTMANN, Adolf. Nové cesty biologie II.] *Scientia & Philosophia*. 1997, vol. 8. ISBN 80-7111-025-6.
- RÁDL, Emanuel. *Dějiny filosofie. II., Novověk*. Praha: Votobia, 1999. 668 s. Velká řada. ISBN 80-7220-064-X.
- SEAMON, D. a A. Zajonc (eds.). *Goethe's Way of Science. A Phenomenology of Nature*. New York: State University of New York Press, 1998. ISBN 0-7914-3682-9
- TREWAVAS, A. *Plant Behaviour and Intelligence*. New York: Oxford University Press, 2014. ISBN 978-0199539543