

**Univerzita Hradec Králové
Filozofická fakulta**

DISERTAČNÍ PRÁCE

2022

Matěj Pudil

Univerzita Hradec Králové
Filozofická fakulta
Katedra filozofie a společenských věd

**Žitý svět člověka v teoretické reflexi
vědce**
disertační práce

Autor: Matěj Pudil

Studijní program: P6101 ~ Filozofie

Studijní obor: Filozofie

Forma studia: prezenční

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

Hradec Králové ~ 2022

Zadání disertační práce

Autor:	Mgr. Matěj Pudil
Studium:	F17DP0004
Studijní program:	P6101 Filozofie
Studijní obor:	Filozofie
Název disertační práce:	Žitý svět člověka v teoretické reflexi vědce
Název disertační práce AJ:	Lifeworld of man in a theoretical reflection of the scientist

Cíl, metody, literatura, předpoklady:

Zdá se být zřejmé, že poznání, které přináší vědecké bádání, není redukovatelné čistě na osobní zkušenost přírodovědce. Zkušenost, kterou má vědec v průběhu své práce, totiž není v pravém slova smyslu osobní, protože je utvářena procedurami založenými v dlouhodobé historii jeho oboru. Zkušenost vědce je tedy ovlivněna naučenými postupy apod., které mohou definovat jeho způsob vnímání, aniž by to on sám plně reflektoval. Michail Polanyi (The Tacit Dimension, Personal Knowledge?) v této souvislosti hovoří o tzv. "tacit knowledge", Gilbert Ryle (The Concept of Mind) zase hovoří o "vědění-jak?", které je na rozdíl od explicitního, racionálního a propozičního "vědění-že?" implicitní, neartikulované a "tělesné" (bodily). Záměrem předloženého projektu je osvětlit vztah mezi zkušeností a konstitucí vědecké teorie na základě tří základních (a nutně provázaných) otázek: 1) jakou roli hraje v rámci konstituce teorie smyslové vnímání, 2) jakou roli hraje v rámci konstituce teorie jazyk, 3) jaká (je-li taková) je možnost převodu jednoho na druhé a naopak? Původní motiv k podobným otázkám vychází z výpovědi Helen Kellerové, hluchoslepé spisovatelky, která ve svých autobiografických výpovědích popisuje, jak zásadní pro ni bylo pochopení taktilního znakového jazyka, který jí otevřel cestu k lepší orientaci ve světě a také k přikládání významu jinak bezvýznamným objektům. Tento poznatek lze patrně rozšířit na smyslovou zkušenost obecně. Ve vnímání se vždy odrážejí zkušenosti, které jsme již uskutečnili, a jejichž prostřednictvím strukturujeme své pole vnímání. Vystává však otázka, nakolik je smyslová rovina poznávání světa, která je např. u Kellerové značně omezena její kombinovanou perceptivní vadou, nahraditelná teoretickou průpravou (předanou prostřednictvím jazyka) či nakolik je jedno převoditelné na druhé. Výchozí pozicí projektu je fenomenologicky orientovaná filosofie vnímání, zejména analýza vnímání, kterou přinesl Maurice Merleau-Ponty. Merleau-Pontyho rané práce (Struktura chování, Fenomenologie vnímání) přináší plodnou syntézu fenomenologické tradice a dobově-moderních výzkumů gestalt-psychologie, reflexologie a reflexe soudobých přírodovědných koncepcí, kterou provedl v rámci svých kurzů na College de France, jejichž zápisy vyšly knižně. Spojení této tradice s bližším studiem teoretických prací přírodovědců, jako je Agnes Arberová, Michail Polanyi, ale také koncepcí takových autorů, jako je Adolf Portmann či Jakob von Uexküll (s nimiž se Merleau-Ponty kriticky vypořádává), by mělo poskytnout vhodný rámec pochopení konstituce vědecké teorie ve vztahu ke smyslovému vnímání. Zvláštní roli v rámci projektu hraje zmíněná otázka smyslové zkušenosti u osob s poruchami percepce (různého druhu a kombinací poruch). Vztáhneme-li na tuto otázku koncept Umweltu, jak nám jej osvětluje Uexküll, vzniká otázka, zda je žitý svět těchto osob s postižením stejný či zdaleka jiný, než u osob bez postižení, a pokud přijmeme myšlenku, že se jejich žitý svět nějak liší, zda může být jazyk prostředkem, jímž lze rozdíly v našem pojetí Umweltu jaksi vyrovnávat. Analogicky k tomu se totiž můžeme také ptát, nakolik se liší Umwelt přírodovědce od člověka bez vědecké průpravy, pro něž pro každého budou nositelé významu zásadně odlišní.

[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. 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. ČAPEK, Jakub. Maurice Merleau-Ponty: myslet podle vnímání. Praha: Filosofia, 2012. FÓTI, Véronique M. Tracing Expression in Merleau-Ponty: Aesthetics, Philosophy of Biology and Ontology. Evanston: Northwestern University Press, 2013. GOETHE, Johann Wolfgang von. Smyslově-morální účinek barev. Hranice: Fabula, 2004. GOODMAN, Nelson. Jazyky umění: nástin teorie symbolů. Překlad Tomáš Kulka. Vyd. 1. Praha: Academia, 2007. GOODMAN, Nelson. Způsoby světatvorby. Překlad Vlastimil Zuska. Bratislava: Archa, [1996]. HUSSERL, Edmund. Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2004-2006. 2 sv. HUSSERL, Edmund. Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filozofie. Vyd. 2. Praha: Academia, 1996, ?1972. MERLEAU-PONTY, Maurice, FULKA, Josef, ed. a TESKOVÁ, Alena, ed. Založení a podstata. Překlad Josef Fulka a Alena Tesková. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2011. MERLEAU-PONTY, Maurice. Fenomenologie vnímání. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2013. MERLEAU-PONTY, Maurice. Nature: Course Notes from the College de France. Evanston: Northwestern University Press, 2003. MERLEAU-PONTY, Maurice. Oko a duch a jiné eseje. 1. vyd. Praha: Obelisk, 1971. MERLEAU-PONTY, Maurice. Primát vnímání a jeho filosofické důsledky. Vyd. 1. Praha: Togga, 2011. MERLEAU-PONTY, Maurice. Svět vnímání. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2008. MERLEAU-PONTY, Maurice. Smysl filosofického tázání: dva texty k Viditelnému a neviditelnému. Překlad Jan Halák. Vydání první. Praha: Filosofia, 2016. MERLEAU-PONTY, Maurice. Viditelné a neviditelné. 2. opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2004. I POLANYI, Michail. The Tacit Dimension. University of Chicago Press. 2009. PORTMANN, Adolf a KLEISNER, Karel, ed. Biologie ve službách zjevu: k teoreticko-biologickým myšlenkám Adolfa Portmanna. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2008. [PORTMANN, Adolf. Nové cesty biologie I.] Scientia & Philosophia. 1997, vol. 7. [PORTMANN, Adolf. Nové cesty biologie II.] Scientia & Philosophia. 1997, vol. 8. RYLE, Gilbert. The Concept of Mind. 4th print. New York: Barnes and Noble, 1962.

Zadávací pracoviště: Katedra filosofie a společenských věd,
Filozofická fakulta

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

Datum zadání závěrečné práce: 12.8.2019

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci vypracoval samostatně pod vedením svého školitele Mgr. Filipa Jaroše, Ph.D. a uvedl jsem všechny použité prameny a literaturu.

V Hradci Králové dne

podpis

ANOTACE

PUDIL, Matěj. *Žitý svět člověka v teoretické reflexi vědce*. Hradec Králové: Filozofická fakulta, Universita Hradec Králové, 2022, 113 s. Disertační práce.

Zdá se být zřejmé, že poznání, které přináší vědecké bádání, není redukovatelné čistě na osobní zkušenost přírodovědce. Zkušenost, kterou má vědec v průběhu své práce, totiž není v pravém slova smyslu osobní, protože je utvářena procedurami založenými v dlouhodobé historii jeho oboru. Zkušenost vědce je tedy ovlivněna naučenými postupy apod., které mohou definovat jeho způsob vnímání, aniž by to on sám plně reflektoval. Michael Polanyi (*The Tacit Dimension, Personal Knowledge*) v této souvislosti hovoří o tzv. „tacit knowledge“, Gilbert Ryle (*The Concept of Mind*) zase hovoří o „vědění-jak“, které je na rozdíl od explicitního, racionálního a propozičního „vědění-že“ implicitní, neartikulované a „tělesné“ (bodily). Záměrem předloženého projektu je osvětlit vztah mezi zkušeností a konstitucí vědecké teorie na základě tří základních (a nutně provázaných) otázek: 1) jakou roli hraje v rámci konstituce teorie smyslové vnímání, 2) jakou roli hraje v rámci konstituce teorie jazyk, 3) jaká (je-li taková) je možnost převodu jednoho na druhé a naopak? Původní motiv k podobným otázkám vychází z výpovědi Helen Kellerové, hluchoslepé spisovatelky, která ve svých autobiografických výpovědích popisuje, jak zásadní pro ni bylo pochopení taktilního znakového jazyka, který jí otevřel cestu k lepší orientaci ve světě a také k přikládání významu jinak bezvýznamným objektům. Tento poznatek lze patrně rozšířit na smyslovou zkušenost obecně. Ve vnímání se vždy odrážejí zkušenosti, které jsme již uskutečnili, a jejichž prostřednictvím strukturujeme své pole vnímání. Vyvstává však otázka, nakolik je smyslová rovina poznávání světa, která je např. u Kellerové značně omezena její kombinovanou perceptivní vadou, nahraditelná teoretickou průpravou (předanou prostřednictvím jazyka) či nakolik je jedno převoditelné na druhé. Výchozí pozicí projektu je fenomenologicky orientovaná filosofie vnímání, zejména analýza vnímání, kterou přinesl Maurice Merleau-Ponty. Merleau-Pontyho rané práce (*Struktura chování, Fenomenologie vnímání*) přináší plodnou syntézu fenomenologické tradice a dobově-moderních výzkumů gestalt-psychologie, reflexologie a reflexe soudobých přírodovědných koncepcí, kterou provedl v rámci svých kurzů na College de France, jejichž zápisy vyšly knižně. Spojení této tradice s bližším studiem teoretických prací přírodovědců, jako je Agnes Arberová, Michael Polanyi, ale také koncepcí takových autorů, jako je Adolf Portmann či Jakob von Uexküll (s nimiž se Merleau-Ponty kriticky vypořádává), by mělo poskytnout vhodný rámec pochopení konstituce vědecké teorie ve vztahu ke smyslovému vnímání. Zvláštní roli v rámci projektu hraje zmíněná otázka smyslové zkušenosti u osob s poruchami percepce (různého druhu a kombinací poruch). Vztáhneme-li na tuto otázku koncept *Umweltu*, jak nám jej osvětluje Uexküll, vzniká otázka, zda je žitý svět těchto osob s postižením stejný či zdaleka jiný než u osob bez postižení, a pokud přijmeme myšlenku, že se jejich žitý svět nějak liší, zda může být jazyk prostředkem, jímž lze rozdíly v našem pojetí *Umweltu* jaksi vyrovnávat. Analogicky k tomu se totiž můžeme také ptát, nakolik se liší *Umwelt* přírodovědce od člověka bez vědecké průpravy, pro něž pro každého budou nositelé významu zásadně odlišní.

Klíčová slova: postpozitivismus; žitý svět; osobní poznání; Michael Polanyi; Maurice Merleau-Ponty

ANNOTATION

PUDIL, Matěj. *Lifeworld of man in theoretical reflection of scientist*. Hradec Králové: Philosophical Faculty, University of Hradec Králové, 2022, 113 pp. Doctoral Degree Thesis.

It seems clear that the knowledge that scientific inquiry brings is not reducible purely to the naturalist's personal experience. A scientist's experience in the course of his work is not personal in the true sense of the word because it is shaped by procedures established in the long history of his field. A scientist's experience is therefore influenced by learned procedures, which can define his way of perception without him fully reflecting on it. In this context, Michael Polanyi (*The Tacit Dimension, Personal Knowledge*) talks about so-called "tacit knowledge," and Gilbert Ryle (*The Concept of Mind*) talks about "knowing-how," which is different from explicit, rational, and propositional "knowing-that," implicit, unarticulated and 'corporeal' (bodily). The intention of the presented project is to shed light on the relationship between experience and the constitution of a scientific theory on the basis of three basic (and necessarily interrelated) questions: 1) what role does sensory perception play within the constitution of the theory, 2) what role does language play within the constitution of the theory, 3) what (if so) is it possible to transfer one to the other and vice versa? The original motive for such questions comes from the statement of Helen Keller, a deaf-blind writer who describes in her autobiographical statements how essential it was for her to understand tactile sign language, which opened the way for her to better orient herself in the world and also to attach meaning to otherwise meaningless objects. This insight can probably be extended to sensory experience in general. Perception always reflects the experiences we have already had and through which we structure our field of perception. However, the question arises to what extent the sensory level of knowing the world, which is, for example, greatly limited by Keller's combined perceptual defect, can be replaced by theoretical training (transmitted through language) or to what extent one can be transferred to another. The starting position of the project is a phenomenologically oriented philosophy of perception, especially the analysis of perception brought by Maurice Merleau-Ponty. Merleau-Ponty's early work (*Structure of Behaviour, Phenomenology of Perception*) brings a fruitful synthesis of the phenomenological tradition and contemporary-modern research of gestalt-psychology, reflexology, and the reflection of contemporary natural science concepts. Combining this tradition with a closer study of the theoretical works of natural scientists such as Agnes Arber, Michael Polanyi, but also the concepts of authors such as Adolf Portmann or Jakob von Uexküll (with whom Merleau-Ponty deals critically) should provide a suitable framework for understanding the constitution scientific theories in relation to sensory perception. A unique role within the project is the sensory experience issue in persons with perception disorders (of various types and combinations of disorders). Suppose we relate to this question the concept of Umwelt. In that case, as Uexküll illuminates it for us, the question arises whether the lived world of these disabled people is the same or far different from that of people without disabilities and if we accept the idea that their lived world is somehow different, whether language can be a means by which the differences in our conception of the Umwelt can somehow be balanced. Analogously, we can also ask how different the Umwelt of a naturalist is from a person without scientific training, for whom the bearers of meaning will be fundamentally different for everyone.

Key words: postpositivism; living world, personal knowledge; Michael Polanyi, Maurice Merleau-Ponty

Poděkování

Děkuji Filipu Jarošovi za vlídné vedení při psaní této práce.

Děkuji své rodině (zejména Tobě, Adélko) za veškerou podporu, spočívající už v tom, že jsem nebyl soustavně tázán, proč že to vlastně dělám a kdy to bude hotové.

Děkuji pánům M. Hubálkovi, J. Kloudovi a O. Vinařovi, s nimiž jsem byl během psaní asi v nejbližším kontaktu, za debaty (na nejrůznější témata) a za vzory – někdy toho, jak postupovat nechci, většinou však naopak veskrze následováníhodné.

V neposlední řadě bych rád poděkoval prof. Jaroslavu Peregrinovi za cennou radu, že není záhodno honit příliš mnoho zajců najednou – pevně doufám, že se jednou naučím této rady dbát.

OBSAH

NOC SVĚTLUŠEK ~ PŘEDMLUVA / PŘEDÚVOD	11
SVĚT CHUDÝ ČLOVĚKEM ~ ÚVOD	19
POZNÁNÍ NEVIDĚNÉHO ~ POZNÁNÍ MODELOVANÉ PODLE NEVIDĚNÍ	28
<i>Optická metafora poznání a poznávání</i>	28
<i>Lze uvidět neviditelné? Historický exkurz k Platónovi</i>	30
<i>Myslíci pobled. Na přírodu se neukazuje</i>	34
<i>Ztráta zraku, ztráta kontroly</i>	37
<i>Závěr</i>	43
NEVIDÍM, NESLYŠÍM, PROMLUVÍM ~ SEMIOTICITA HLUCHOSLEPÝCH OSOB	48
<i>Vrozená hluchoslepota. Ještě více překážek</i>	48
<i>Merleau-Ponty k problému expresivity, znaků a jazyka</i>	53
<i>Komunikace a kognice hluchoslepých osob</i>	61
<i>Závěr</i>	66
PLURALITA REALITY ~ REALITA JAKO VYVSTÁVAJÍCÍ VÝZNAM PODLE MICHAELA POLANYIHO	69
<i>Osobní poznání</i>	69
<i>Výlučnost vědy a její limity</i>	72
<i>Subsidiární × fokální vědomí</i>	76
<i>Potenciál Polanyiho osobního poznání pro vědy o živém</i>	80
<i>Závěr</i>	86
ZÁVĚR	96
LITERATURA	107

„Pane, já věřím všemu, jenom ne vědě. To máte jako ty vitamíny; pokud nebyly žádné vitamíny, tak aspoň člověk věděl, co jí, a teď máte v tej roštěnce neznámé životní faktory. Fuj tajksl,“ pravil pan Plečka znechuceně.

(...)

„To máte tak: co se vám prostým okem zdá bílé, to má vědecky všechny barvy. **Zkušenost, pane, to nic neznamená; dnešní člověk dá jenom na exaktní metody.**“

Karel Čapek, Povídky z jedné kapsy

I ve vědě musíme věřit (...), máme tradici, a tu tradici s velikou pietou historicky hledáme a podáváme dále. Vědecká kritika ničí jen tradici lživou, ale tradici opravdovou nikdy. (...) **důvody žádáme, nikoli hranice.**

Tomáš Garrigue Masaryk, V boji o náboženství

Vědecká díla jsou jistě stejně tak projevy individuality, jako díla umělecká; neméně jisté je, že dnes jsme ve vědě málo ochotni to uznat; dnes věda jako sociální fenomén získala takovou moc, že se v ní zájem jednotlivce zcela ztrácí. Ale to je jistě jen přechodná nálada, která brzy ustoupí nějaké lepší. **Věda přestane být babylonskou věží a badatelé už nebudou považováni za její zedníky.** Triumf vědy už nebude spatřovat v pyšných stavbách, v přístrojích z kovu a skla, v akademiích a učené společnosti, všeobecnému hlasovacímu právu odporníků už nebude dovoleno, aby diktovalo jednotlivci, co smí a nesmí. (...) přijde čas, kdy se význam těchto činů [velkých génů] bude oceňovat nikoli podle jejich vztahů k lidstvu, nýbrž podle toho, co je nad ně povzneseno, podle jejich individuality.

Emanuel Rádl, Dějiny biologických teorií novověku II.

NOC SVĚTLUŠEK ~ Předmluva / předúvod

„Být zvířetem je taky zdravý. Je to dokonce ta nejzdravější věc, která se může v tomto světě člověku stát.“

Pavel Landovský¹

Pomalou procházím po stezce vedoucí pralesem a smráká se. Kolem mě se nepravidelně pohybují stovky světlušek v různých výškách a různých vzdálenostech. Když se k některým z nich přiblížím, pohasnou a já v rostoucí tmě hádám další trajektorii jejich letu. Poté, co jsem cestou sem musel projít mrtvými porosty uschlých smrků a vyprahlými holinami, cítím nyní konejšivé vlhko, co tiší dech i tlukot srdce.

Kousek níž usedám na okraj stezky. Stezku neopustím, už nyní je tma skoro nepropustná a já docela silně cítím, jak hluboce je ve mně zakořeněné nevyslovené přesvědčení, že pokud některé stezky opustíme, nelze je již znovu najít. Kdykoli jsem cestou podlézal nějaký padlý kmen nebo musel obcházet, probouzely se ve mně ozvuky pohádkové bázně z bludných kořenů a nezřetelných bran vedoucích do jiných světů. Co když už se nevrátím do světa, z něhož jsem sem přišel – nebo – co když se do toho světa z lesa vrátí jiný člověk? Tohle si samozřejmě člověk naší doby připouští pouze jako žert k pobavení.

Teď sedím pod mohutným bukem, který je dutý. Je tu poněkud více světla, protože jeho koruna je rozlámaná a tvoří trhlínu spojující nebe a zemi. Sedím, sleduji ta světélka mihotající se všude okolo a slyším stále více rozmanitých zvuků. Cupitání, škrábání, tukaní. Náznak zpěvu nějakého ptáka a výkřik jakéhosi poplašeného tvora, jinde něco padá z korun stromů, naráží do větví a jaksi zpomaleně dopadá na měkkou zem vystlanou tlejícím listím a mrtvým dřevem. Šumění, ševlení, hrabání. Celkově se ty zvuky slévají v šum, podobně jako když plane oheň a dřevo praská. Les působí

¹ LANDOVSKÝ, Pavel. *Hodinový hotelier a jiné hry*. Praha: Akropolis, 2013.

dojmem nekončícího pohybu, změny. Jako by nic nestálo na místě; na nespočtu malých nožek se hmota lesa přesunuje sem a tam. S nastupující tmou mizí obrysy jednotlivých stromů, vše se rozpouští a jakoby kmitá. Už není snadné určit vzdálenost světlušcích světélek, není dokonce snadné ujistit sám sebe, že jsou to světla existujících živých bytostí, spíše než efekt, který si vytvářejí moje oči samy, podobně jako když vidáme ve tmě nad postelí obrazce poté, co uleháme k spánku. Zvuky jsou všudypřítomné a není snadné je lokalizovat. Přichází to cupitání zepředu nebo zezadu? Je onen tvor, jehož tlapy zlehounce dopadají na listy pokrytou zem, několik metrů ode mě, nebo je na dosah mojí ruky? Jak nevidím nic, co by nemohlo být výplodem mé představivosti a jak nedokážu rozlišit dostatečně přesně zvuky lesa, ztrácím své centrum – povědomí o jakémsi bodu, ze kterého je veden můj pohled a ke kterému směřují vnímané zvuky – mé vědomí se přesouvá za nimi, projektuje se do tmy okolo různými vidinami. Napadá mě pošetilá myšlenka, že když tudy půjde nějaký tvor, třeba kuna, mine mě bez povšimnutí, že ani jeden druhého nezaregistrujeme. Napadá mě dokonce, že by kuna mohla projít skrze mě, pokud si bude sama sebou více jista nežli já. Odkášlu si. Když vydám zvuk, nic takového se přeci nemůže stát a pokud tu nějaké zvíře skutečně je (jistěže tu někde je!), vyvolám tím jeho reakci – a to je lepší než nevědění. Cupitání se, jak se mi zdá, vzdaluje. A pak najednou slyším ohlušující zvuk a uvědomuji si, že to určitě nevychází ze mě, ale je to shora sem pronikající hukot prolétajícího letadla. Zvuk, který bych za běžných okolností buď ani nezaregistroval, nebo by zanikl na pozadí mé pozornosti, ale zde v tomto tichu přehluší vše ostatní, takže les již nešumí, už se zastavil a nekmitá, už je jen bodem, vůči němuž se vzduchem posunuje letadlo, věc z jiného světa, něco naprosto cizího. Jak dlouho, proboha, mu bude ještě trvat, než nás zde na zemi zase ponechá svému klidu?! Ohlušuje to veškerý život kolem stejně jako mě? Zastaví liška, zastaví plšík, čekají, až to přejde a zase se tu objeví les? Nebo jim les nezaniká, protože je jejich primárním prostředím, zatímco pro mě, přivandrovalce z polidštěného světa, je burácení stroje prořezávajícího si cestu masou vzduchu mnohem přístupnější, než tento pozemský nevtíravý šum?

Letadlo je pryč, les zase prastaře praská jako věčný oheň. Po chvíli, když se duše utiší, zní to naprosto přirozeně a samozřejmě. O kolik takových samozřejmostí

jsme asi přišli, když jsme přestali bdít v zešeřelých lesích a když nám nad hlavami začala létat proudová letadla?! O kolik zvuků jsme se připravili, když jsme nechali zaniknout prastaré lesy? O co prázdnější je krajina bez svatojánských mušek?! Oč plnější je krajina, ve které je nás samých méně?

Po chvíli se zvedám, tma už je neprostupná, ale oči si přivykly a stezku mezi stromy přeci jen vytuší. Umanutě si zapovídám rozsvěcet svítilnu, a tak klopýtám starým zarostlým úvozem dolů. Člověk se instinktivně příkrčí a s rukou napřaženou před obličej, aby hlavou do něčeho nenarazil, se krok za krokem posunuje podrostem. Les se poznenáhlu rozvolňuje a prosvětluje (lze-li něco takového říci o nočním lese) a brzy v pozadí vytuším obrys roviny střechy místní hájovny. Jak snadno se lidské oko upne ke známce lidského výtvoru! I cesta je tu již upravená a chůze prakticky nevyžaduje zvláštní vypětí pozornosti. Napětí opadá. Na zahradě také rejdí pár světlušek, ale působí spořádaným, uklidňujícím dojmem, tak nějak domácky se mihotají pod úpravnými korunami ovocných stromů. A po chvíli v okně jiného domu – „konečně“ – přízračné namodralé světlo televizní obrazovky. A mě připadá nepochopitelné, že tu někdo sedí s pohledem upřeným na tu nepřirozenou zář, z níž se vynořují postavy a předměty, které tu ale nejsou fyzicky přítomné, sedí a věnuje tomu hemžení tvarů na obrazovce svoji pozornost a nechá tak zaniknout veškerý svět okolo, protože to je skutečně to nejděsivější, co moderní audiovizuální technologie dělají – že nás odstřihují od světa vůkol, jelikož není možné být v obou světech zároveň jaksi rozkročen a propadneme-li jednomu, těžko se již vracíme ke druhému a naopak. Jenže tento, technizovaný a lidským proporcím (podbízivě – vnucuje se mi tu) přizpůsobený svět má zvláštní moc nás vtahovat, uspávat a konejšit. Co nás v lese může děsit, když ztrácíme sebe tam, kde se hranice smyslového vnímání stírají, zde činíme bez obav: odevzdáváme se smyšleným příběhům, vkládáme se do prostředí seriálových scén a filmových záběrů a v zásadě rezignujeme na vnímání světa, který je tu bez našeho přičinění a který tu není vlastně pro nás, a který si vynucuje projevy toho našeho já – ať už je to já ustrašené v temnotách lesa, kde palčivě pocítíme nedokonalost vlastních smyslů, nebo já povznesené estetickým vytržením nad úžasným přírodním výjevem, či já radostné při volném pohybu prostorem – vždyť je to příjemné, když se nám daří přelézat padlé kmeny a vyhýbat se větvím stromů,

překonávat mechem pokrytá kamenná moře, zkrátka brouzdat prostředím, které se neptá na náš názor, které nám není uzpůsobeno a přece mu naše těla odpovídají, takže to jde!

* * *

Řád pěstěný k dokonalosti se zvrhá v neřád. Přírozená tendence člověka hledat ve všem, co jej obklopuje, řád, se v našem vývoji posledních staletí extrapolovala v touhu po maximální kontrole. Zvolili jsme si (svévolně!) jednu úroveň popisu světa jako primární (a tato se žel bohu tak docela neslučuje s úrovní, na níž běžně svět zakoušíme) – tj. úroveň, na níž lze počítat, měřit, predikovat, ovládat. Jsme schopni mnohé ovládat ke svému prospěchu – ale copak se to děje se světem? Je stále nevyočitatelnější, i počasí, zdá se, je stále svévolnější, svět stále méně přívětivý, nebezpečí vzrůstají! Řád se zvrhá v neřád; tak jak jsme ztratili rovnováhu, jak jsme se zapomněli ptát, co je skutečně prospěšné, potřebné a žádoucí – prospívá nám kontrola nad světem? Je dobré naučit se přinutit koně k trysku, když nevíme, jak ho potom zastavit?

Takové je vyznění varování environmentálních filosofů. Setrvačnost, která se projevuje ve vývoji technologií ale i mechanismů našeho myšlení se odráží ve stavu světa, jeho ekosystémů, ale také v určité nevyváženosti našeho nitra. Filosof hledá lék; ale aby se mu to mohlo podařit, musí se zastavit a zjednat si odstup od každodennosti.² Teprve potom může začít myslet, tedy nespoléhat na zavedené fráze a postupy. Moderní člověk dost možná ani nemyslí. Heidegger by řekl, že *ještě* nemyslí. A to přesto, že máme vědu, která toho mnoho ví.

Chtěl jsem se v tomto textu věnovat epistemologickému pohledu na vědu ne z hlediska otázky po pravdě, nýbrž z pohledu lidského sebezpytu: co provozováním a směřováním vědeckého úsilí sledujeme za cíle a jak věda proměňuje nás? Nietzsche

² Odstup od každodenního života (*bios*) se tradičně spojuje se základy filosofování – filosof je *atopos*, tedy odlišný, jiný, z „normality“ vytržený. Viz HADOT, Pierre. *Chvála antické filosofie*. Praha: Rybka Publishers, 2012, ss. 20–21.

by snad řekl, že věda je projevem lidské vůle k moci – věda je tedy jistou mocenskou strukturou; a moc má za účel ovládnutí. Co chceme ovládat, čemu a jak chceme vládnout? Jaký je člověk, který volí právě takovou formu vlády? Co pokud je pravdivý onen odhad (intuice), že věda vytrhuje člověka z žitého světa? Vzniká pak paradoxní situace: na základě snahy o konstituci světa chudého člověkem (takový je, má-li být objektivní) se buduje svět člověkem ovládnutý a jím prostoupený. Ale jak, či ve jménu čeho k podobnému ovládnutí dochází?

Co například snaha ochránit se před předčasnou smrtí? Neváhal bych říct, že se jedná o stanovení umělé představy, že smrt může být předčasná (tedy že by existoval stanovitelný čas po který člověk *má správně žít*). Je nepřirozené zemřít na nemoc ve dvaceti? Vždyť tomu lze předejít, smrt lze oddálit, a tedy jí částečně ovládnout. Jenže toto má i svou druhou stránku: co vypovídá o nás. Nejsme-li ochotni smrt přijmout, možná odmítáme přijmout i život s jeho riziky. A zde najednou nejsme těmi, kdo ovládají smrt, ale těmi, kteří jsou jí ovládnuti! Takže jak to je, jsme to my, lidé moudří a dovední, kteří dokážou eventuálně oddalovat smrt a kteří mají moc smrt částečně ovládnout, nebo jsme to my, lidé pošetilí, kteří jsou ovládnuti strachem ze smrti a pohnuti k tomu, že podnikáme vše pro to smrt nepřipustit? Člověk snažící se ovládnout smrt je dost možná člověk nikoliv moudrý a mocný, ale vlastně křehký a slabý – je to člověk, který si uvědomil, jak zranitelný je a který na základě tohoto poznání zpanikařil a šílí. A blouzní přitom o moci – sní o tom, že vlastně ve své ubohosti vládne, že ji překonal a vyšel silnější. Je to člověk propadající své slabosti a také sebeklamu. Kdo zde tedy vládne mocí?

Moc je v zásadě převlečená důvěra, že se s tím, co vládne světu, nějak dohodneme. My dnes převážně věříme, že touto entitou je rozum, tj. jsme přesvědčeni, že svět má jakousi rozumově uchopitelnou podstatu. A pokud světem vládne rozum, lze se s ním domluvit. Myslím, že z tohoto přesvědčení čerpá technooptimismus, se kterým důvěřujeme, že každá krize má řešení, které nás nebude

bolet, protože v pravý čas najdeme způsob, jak z problému vymanévrovat. My nepadneme, dokud víme, jak funguje Svět.³

Jenže světy odumírají – mohou odumírat. Světy lidí dávno zesnulých, z těch zbývají jen střípky toho, co je ještě srozumitelné ve světech nás živých. Svět dnešního člověka, obávám se, je z velké části neskutečný. Je totiž závislý na mnoha velmi křehkých předpokladech a může se tedy snadno zborit. Je podobný virtuální realitě, co slouží k pobavení, ale při bližším zkoumání nebo zvýšené zátěži rychle projeví své nedostatky, zranitelnost. Základním z nich je to, že většina našich poznatků nemá využití třeba při řešení našich úzkostí a pocitu odloučenosti. Jsou to vědomosti, které mi neříkají nic o tom, *jak jsem ve světě já*, co mě v něm drží.

Co drží Svět pohromadě, jsou přeci jen věci pevné – základy – fundamenty. Svět složený bez ladu a skladu, co postrádá princip, ten neodolá krizi (osobní ani společenské ani ekologické)⁴ – a to přesto, že jej mohou obývat lidé chytří – tato vlastnost totiž ještě nikoho nespasila, naopak, uplatňována neuváženě, stává se nejprímější cestou do pekel. *Někdy se cesta zdá přímá, ale nakonec přivede k smrti* (Př 16, 25).

Jak se zorientuje ve světě človíček zapouzdřený v prostředí moderních technologií a médií, ten, co se živí obrázky, co se rozpustil v „ono se“ – ví, co „se“ říká, co „se“ sluší dělat, co „se“ dobře prezentuje..., pokud pozbude své vetché fundamenty – přelétavé uznání, dobré zaměstnání, pohodlí? V lepším případě zjistí,

³ Jedná se tedy o překroucení velmi staré představy, podle které je pro dosažení spokojenosti nutné pochopit, jaká je podstata světa a žít v souladu s ní. Takto byl epikureismus postaven na démokritovské atomistické fyzice, ale podobný základ měly všechny významné antické filosofické školy (srov. tamtéž, ss. 27–29). Posun je charakteristický tím, že nyní je odhalené „podstaty“ světa a jeho fungování využíváno k zajištění určitého životního standardu, který se chápe v zásadě materialisticky.

⁴ Z našich autorů např. Milan Machovec vyčítá filosofii to, že se zpronevěřila srozumitelnosti obyčejným lidem – těm nezasvěceným –, ztratila schopnost vyprávět příběhy, zasáhnout posluchače (MACHOVEC, Milan. *Filosofie tváří v tvář známku*. Praha: Akropolis, 2006). Vědě se dnes patrně děje něco podobného. Obraz světa, který se zdá být budován pro nás všechny ke sdílení, očividně leckoho neuspokojuje – konspirační a „pavědecké“ teorie nejsou dnes vůbec ničím vzácným. Kolikrát jsem slyšel otázku „A co když je ta Země přecijen placatá?!“ míněnou docela vážně! Na mnohé důkazy předkládané vědou si nemůže obyčejný člověk nijak sáhnout a ve spojení s nedůvěrou vůči autoritám je zaděláno na babylonské zmatení... Bylo by příliš snadné svést vinu na „postmodernisty“ za to, že rozkládají zavedené pořádky. Toto si způsobuje věda sama: její úspěchy jsou fenomenální, ale já a zástupy dalších lidí jim zkrátka nerozumíme, neoslovují nás, nezasahují.

že cosi hlubšího zapomněl mít položeno pod jejich nánosy, v horším případě ustrne ve svém starém standardu a dostaví se krize (protože svět, jak má být, se náhle nekryje se skutečným stavem věcí).

Bylo by lépe budovat svůj Svět, jako by (podmiňovací způsob je na místě, protože některé věci zkrátka nejsou plně v naší moci, tj. platí vždy s jistým omezením) měl být nepodmíněný současným stavem naší civilizace. Příliš jsme se vymanili základní úrovni srozumitelnosti. Představme si, že jsme postaveni do izolace – dejme tomu na příslovečný pustý ostrov nebo jen do světa bez dodávek elektřiny apod. – a zeptejme se – jak mi nyní poslouží mé vědomosti? Jakou bychom budovali fyziku a biologii ve světě, kde by naše obživa a přežití spočívaly na nás samých?⁵ Jak bychom filosofovali v místech, kde máme vydržet sami se sebou, kde neexistuje nic jako obecný vkus či diskurs, zato však hrozba nicoty vyvstává jako reálná – a náhle není žádný televizní vypínač, rozhlasový program, novinový článek, jímž by bylo možné ji zaplašit? Na základě událostí tohoto roku se hrozba (a také záhadná přitažlivost, jak se zdá) podobného rozpadu jeví jako něco reálného. Tak si je blízká utopie s distopií.⁶

Pevný Svět je svět autonomie, svět samostatnosti. Ne snad svět solipsistický – ale suverénní, na němž lze stavět a na nějž se lze spolehnout jako na východisko. Svět základních principů, svět srozumitelnosti a odkazů k nápovědě. A život v něm je víc než rejstříkem toho, co a jak nás formovalo. Je to svět žitý.

Ze zamyšlení nad těmito tématy vychází tato práce. Postupoval jsem při jejím psaní nespojitě a s oklikami, takže se možná bude zdát, že je tento motiv poněkud nezřetelný. Zkoumal jsem, jak se nám svět ustavuje či zakládá, co to vlastně je

⁵ Mám podezření, že podobnými cestami vedl úvahu už např. H. D. Thoreau, když se pustil do svého projektu pobytu u rybníka Walden. Srov. THOREAU, Henry David. *Walden aneb Život v lesích*. Praha: Paseka, 2006.

⁶ Krátký úryvek básně může posloužit za ilustraci: „(...) želvušky / už to dotáhly / na měsíc / a i kdyby jak žaludky / vyvrhla se moře / a vzplály všechny lesy / pravda a láska časem / zase zvítězí / protože princip nezabiješ / a stvoření tihne / k jednoduché a přímé kráse / bez masek a faset / jsme prachem hvězd / a v prach se obrátíme (...)“ rapuje básník Jakub Čermák. CERMAQUE. „CTRL-S“. In: *Lament*. [zvukový záznam na CD]. Brno: Indies Scope, 2020. Dostupné online: <https://www.youtube.com/watch?v=syZTMzWgXOM>

nadosobní Svět a svět žitý; podíval jsem se na případ oslepnutí, kdy se struktury (za)žitého světa rozpadají a znovu budují, i na případ hluchoslepoty, která je překážkou v naladění se na „společný svět“ a která dokládá, že člověk, kterému je tento sdílený svět odepřen, trpí; zaměřil jsem se na práci jednoho chemika, který se rozhodl znovu a důkladně promyslet, jak funguje věda a jaké je postavení vědce–jednotlivce v jejím rámci.

SVĚT CHUDÝ ČLOVĚKEM ~ Úvod

„Zmínil jsem se o tom, že je materialista, tak jako šílenec, v zajetí jedné myšlenky. Teď to vypadá, jako by mělo být velmi povzbudivé, bude-li jeho vězení hodně velké. Jenomže samotné rozměry vědeckého vesmíru neposkytují nic nového, byť by byly sebevětší. Vesmír i nadále pokračuje ve svých daných konstelacích, a ani v jeho nejdivočejších zákrutách neobjevíme nic takového, jako je svobodná vůle nebo možnost odpuštění.“

Gilbert K. Chesterton⁷

Pocitujeme jistý rozpor mezi rostoucím množstvím poznatků o fungování světa, v němž žijeme (množství, jež nelze z hlediska jedince ani zdaleka pojmout) na jedné straně a na druhé straně určitým rozčarováním z toho, že se nezdá, že by nám naše kolektivní znalosti pomáhaly k lepšímu vztahu s životním prostředím – naopak to se jeví stále více ohrožováno lidskou činností a jaksí křehčí. A toto vědomí má pochopitelně dopady na naše lidské naladění. Hovoří se o společnosti rizik,⁸ o společnosti postižené environmentálním smutkem či dokonce žalem.⁹ Spolu se změnami, ke kterým dochází v životním prostředí jako by chudlo i naše nitro – přehnané obrácení k lidskému (příliš lidskému?), které možná bylo v minulosti rizikem, ze kterého se lze vymanit obratem zpět k přírodě (motiv stále se v historii vracející) se v našem současném světě stává ještě problematičtější – tam, kde je člověk obklopen svými produkty a krajina podvolena jeho záměrům. Varují před tím

⁷ CHESTERTON, G. K. *Ortodoxie*. Praha: Leda, 2016, s. 74.

⁸ S Ulrichem Beckem bychom mohli říci, že jsme *společností rizik* – společností, která si díky jisté míře blahobytu může dovolit dopřát reflexi vlastního fungování a s hrůzou si uvědomuje komplexitu rizikových faktorů spojených s modernizací (většina inovací přináší další rizika) a dramatických dopadů, jaké mohou mít, včetně asymetrie distribuce těchto dopadů na různé skupiny společnosti. Srov. BECK, Ulrich. *Riziková společnost. Na cestě k jiné moderně*. Praha: SLON (2004), zejm. první část.

⁹ Glennem Albrechtem zavedený pojem *solastalgie* popisuje takový smutek vztahující se k životnímu prostředí zasaženému člověkem: „Je to bolest, kterou zakoušíme, když zjistíme, že místo, které obýváme a které máme rádi, čelí bezprostřednímu ohrožení (fyzickému zpusťování).“ ALBRECHT, Glenn. “Solastalgia. New Concept in Health and Identity“. *PAN: Philosophy, Activism, Nature* no. 3 (2005) s. 48. Bylo by vhodné poznamenat, že sám Albrecht věří, že solastalgie bude jedním ze spouštěčů příchodu symbiocénu – období, kdy nadvláda člověka nad životním prostředím (charakteristika tzv. antropocénu) bude nahrazena snahami o zachování života a funkčních ekosystémů jakožto společenskou normou. Viz ALBRECHT, Glenn. “Negating Solastalgia“. *American Imago*, vol. 77, no. 1 (2020), ss. 21–22.

hlubinní ekologové, když volají po prohlubování našeho vztahu k mimolidskému světu a k jeho ochraně jakožto zdroje hlubšího prožívání svého vlastního já (potřebujeme tedy změnu nastavení lidského vztahu ke světu i vlastnímu sebepojetí);¹⁰ z podobného důvodu Edward O. Wilson důtklivě nabádá k zakládání rozsáhlých rezervací k ochraně velkých přírodních celků – jednak pragmaticky: jedná se o zdroje budoucího poznání, jednak jaksi ontologicky: poznávání přírody jako samotná činnost je nejspolehlivější kultivací ducha a základem nedestruktivního vztahu člověka ke světu (potřebujeme tedy nejen více rezervací, ale také více přírodovědců!).¹¹

Hlubinně-ekologický přístup ke krizi lidského vztahu ke světu s tím Wilsonovým celkem kontrastuje. V posledním století se často ozývá výtko vůči moderním přírodním vědám, výtko, která je označuje za jeden z pramenů této krize. Řekne se, že „vědy“ budují vypočitatelný, objektivní a vlastně neosobní svět, že jsou to nakonec „vědy“, které produkují všechna ta udělátka, kterými se zabavujeme a jimiž zaplavujeme svět a že jsou to „vědy“, které nám umožňují svět zvěčňovat a podrobovat svým záměrům. A skutečně se může zdát, že vývoj vědy a techniky jako by mířil ke světu, kde bude člověk lidským konstruktem jaksi pohlcen – jak výmluvné jsou v tomto smyslu plány společnosti Meta (a dalších) na vytvoření „metaversa“ (což nám, laikům, může silně evokovat proslulý Matrix). Ale také daleké cesty člověka kosmickým prostorem na život nehostící planety v zásadě míří tamtéž – do prostředí, kde má člověka obklopovat jen to, co sám stvořil či co si vydobyl (myšlenka, že si na chvíli „vystoupíme“ z modulu kosmického plavidla a necháme na sebe bezprostředně působit vnější prostředí je zjevně absurdní!).

¹⁰ „Výzvou dnešní doby je uchránit planetu před dalším ničením, které narušuje uskutečnění nejhlubšího potenciálu lidských i mimolidských bytostí a zmenšuje možnost radostné existence pro všechny.“ prohlašuje Arne Naess v jakémsi programovém prohlášení a zavádí pojem „ekologického já“. NAESS, Arne. „Sebeuskutečnění: ekologický přístup k bytí ve světě.“ In: SEED, John et al. (eds.). *Myslet jako bora. Shromáždění všech bytostí*. Prešov: Abies (1993).

¹¹ Wilsonův program zní: „Cílem trvalé přírodní etiky nebude jen uchránit zdraví a svobodu našeho druhu, ale také zachovat pro všechny svět, ve kterém se zrodil lidský duch.“ WILSON, E. O. *Rozmanitost života. Umožní poznání zákonů biodiverzity její záchranu?* Praha: Lidové noviny (1995), s. 362.

Na druhou stranu ale hlubinné ekology s Wilsonovým přístupem něco podstatného spojuje – a to důvěra v lidské nitro jako zdroj obnovy (přestože pohled na toto nitro se pochopitelně liší). Naess a ostatní důvěřují, že je v člověku více, než pouhé ego a že je člověk (lidstvo) schopen se nad zmrzačené sebepojetí povznést. Wilson vidí kořen tohoto hlubšího vztahu lidského individua k nadlidské přírodě v naší evolučně vzniklé přirozenosti – protože náš duch se zrodil v kontaktu s mimolidským prostředím a jsme na ně tedy naladěni.¹² Nápravou je pak opět vztah k přírodě, ovšem vztah reflektovaný, obohacený perspektivou moderně vybaveného přírodovědce.¹³

Motivací mé práce je podívat se na tento problém z trochu jiného hlediska, oklikou. Každý z výše nastíněných světonázorů s sebou nese doslova jistý názor na povahu světa. Není explicitně vyjádřený ani definovatelný a ani plně reflektovaný a přesto má nepopíratelné důsledky na naše smýšlení o všem, s čím se setkáváme a spolu s ním na naše konání. Není neměnný. Prochází vývojem, je stavěn a přestavován.

Pokud ale lze náhled světa, „horizontů všech horizontů“, který v našem smyslu zde vymezuje to, co je myslitelné (tj. to, o čem si *dovolujeme uvažovat*), přebudovávat, je nasnadě, že je třeba to dělat opatrně, protože důsledky jsou dalekosáhlé. Konec konců v tom tkví jedna z výtek vůči moderní vědě a filosofii: že se svými úspěchy v posledních několika málo stoletích nechaly natolik unést, až se začaly stávat pouhými procesy, ve kterých je člověk spíše oním nechvalně známým „lidským

¹² Wilson ostatně tomuto tématu věnoval celou knihu: WILSON, E. O. *Biophilia. The Human Bond with Other Species*. Cambridge: Harvard University Press (1984).

¹³ Otevřeně se hlásí k tradici osvícenství, srov. WILSON, E. O. *Konsilience: jednota vědění. O nezbytnosti sjednocení přírodních a humanitních věd*. Praha: Lidové noviny, 1999, kap. 3. Je zábavné sledovat, že Wilson „vzdává hold postmodernistům“ a ostatním „rebelantům“ jako užitečným vnějším nepřítelům, jejichž výpady jsou pro vědeckou práci posilou, a to jaksi motivační (ss. 50–52). O tom, že právě neschopnost vědy klást si tento odpor sama je možná součástí problému, bude řeč později.

faktorem“, tedy zdrojem chybovosti. Že ztrácíme žitou rovinu myšlení, protože, slovy Milana Machovce „věci jsou studovány, nikoli prožívány“.14

Nietzsche s razancí sobě vlastní vysvětluje, proč tomu tak je. Akademická věda pro něho není ničím víc, než „dobře odvedenou prací,“ či řemeslem, které se vykonává tak, aby na nás naši předchůdci mohli být hrdí – a učenost je v tomto smyslu jen řemeslem předávaným „z otce na syna“, jehož výsledky se schvalují „většinou“.15 Proto je věda pouze tak veliká, jak velicí jsou učenci, kteří ji pěstují. A Nietzsche neváhá odsoudit původ například darwinismu, v jehož tezi o „boji o přežití“ tuší „jakési anglické dusno z přelidnění,“ jímž se Darwinovi zastírá fakt, že boj o přežití je jen výjimečným stavem v přírodě, která spíše hýří nadbytkem a plýtvá zdroji, stavem, který ale učenci, sami vzeší z bídy a nedostatku, zveličují.16

Proto je podle jeho názoru věda svrchovaně předsudečná. Ukvapeně se v ní dochází k závěrům, které odpovídají přání badatele (stojícího vždy ve stínu svých předchůdců). Nietzsche poukazuje na hrozbu ztráty komplexity světa – pro výmluvnost jeho slov si dovoluji uvést zde delší citaci z *Radostné vědy*:

„Stejně je tomu i s vírou, s níž se dnes spokojuje tolik materialistických přírodovědců, s vírou ve svět, který má mít svůj ekvivalent a svou míru v lidském myšlení, v lidských hodnotových pojmech, s vírou ve „svět pravdy“, do něž by člověk nakonec dokázal proniknout svým malým neohrabaným lidským rozumem – jakže? chceme si opravdu nechat takto ponížít bytí na počtářské cvičení zápečných matematiků? Především je nesmíme chtít zřavit mnohoznačného charakteru: toho si totiž žádá dobrý vkus, pánové, vkus úcty ke všemu, co překračuje náš obzor! Že by měla být v právu jediná interpretace světa, jež opravňuje vaši existenci, u níž lze vědecky zkoumat a postupovat ve vašem smyslu (- máte na mysli vlastně mechanisticky?), taková interpretace, která nepřipouští nic než počítání, vážení, vidění a uchopování, to je velká neomalenost a naivita, pokud to ovšem není nemoc, idiocie. (...věda zkoumá povrchy věcí...) „Vědecká“ interpretace světa, jak jí

14 MACHOVEC, Milan. *Filosofie tváří v tvář zániku*, ss. 64–65. Zde Machovec kritizuje především filosofii za to, že se nechala do tohoto trendu vtáhnout.

15 Učenci jsou dle Nietzscheho názoru předně zastánci demokratického principu; domyslíme si snadno, že toto míní opovržlivě. NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda*. Olomouc: Votobia (1996), s. 209. Srov. ale také výše uvedený citát z Rádlových *Dějín biologických teorií novověku II*, s. 105: až pomine zmatené, „babylonské“ období vývoje přírodních věd, pak „všeobecnému hlasovacímu právu odborníků už nebude dovoleno, aby diktovalo jednotlivci, co smí a nesmí.“

16 NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda*, s. 210.

*rozumíte vy, by tedy stále ještě mohla být jednou z nejhloupějších, to znamená smyslem nejchudších interpretací světa: právě to chci říci do ucha a do svědomí pánům mechanikům, kteří se dnes s oblibou pletou mezi filosofy a naprosto vážně se domnívají, že mechanika je nauka o prvních a posledních zákonech, na niž musí být jako na pevném základě zbudováno veškeré bytí. Ale svět bytostně mechanický by byl svět bytostně nesmyslný!*¹⁷

Zde se ukazuje rozkol mezi jeho filosofickým a „provozně-vědeckým“ přístupem nahlížení na vědu: filosof zde žádá, aby věda umožňovala vědci růst, aby jej osvobodila a proměňovala, zatímco věda žádá naopak věrnost zavedenému postupu, zachování rutiny a kontinuity vědecké tradice, rigorózní přístup. Filosof se obrací k sobě a zkoumá, co s ním poznání o světě dělá, vědec se obrací ke světu, jehož fungování usiluje rozkrýt. Nietzsche v zásadě upozorňuje na fakt, že vědecký přístup není křišťálově čistý a že vědecká metoda má de facto tuto primární předpojatost (tj. nutkavé polidšťování světa – podřizování zkoumaného lidským kategoriím) zamaskovat (řekne se, že tak je to „objektivně“).

Osobně nechci být takto tvrdý, ačkoli také považuji za znepokojivé, že máme tendenci volit raději vypočitatelný objektivní neosobní svět než matoucí nejednoznačný svět života a chápat to nikoliv jen jako pozici v určitých situacích výhodnější, nýbrž za pozici „správnější“. Výraz „svět chudý člověkem“ s poukazem na vědecké poznání lze chápat dvojím způsobem. Na jedné straně se jedná o popis ideálu odosobnělé vědy, vědy objektivní, zbavené zátěže subjektu, a tedy vědy odlidštěné. Toto je ideál, kterému už dnes (takto) patrně nikdo nevěří, jelikož je to představa systematicky podkopávaná už někdy od padesátých let mnoha filosofy vědy. Druhý význam se pojí s tendencí moderních věd srovnávat problémy na jednu či několik málo základních úrovní popisu. V tomto pojetí je pak člověk ztotožněn s živou hmotou podléhající týmž základním mechanismům, které jej staví na roveň ostatním živým jsoucům a ze které proto nemůže nijak zásadně vyčnívat. Člověk tedy ve světě nevystupuje jako unikátní entita, která si žádá zvláštní přístup, nýbrž jako jeden z mnoha živočichů, na které lze uplatňovat tytéž postupy zkoumání. Oba způsoby pak svět odlidšťují; jeden tím, že člověku zapovídá uvažovat o světu jako o

¹⁷ Tamtéž, ss. 242–243.

místě, které má *pro něho* jisté hodnoty či kvality, a lidský svět je tak osekán na rigorózní svět popisu (tj. tento postup útočí na svět jako lidský domov); druhý člověku upírá jeho jedinečnost (tj. útok je veden proti člověku jako jedinečné entitě). Jako když se řekne, že svět má svou hloubku. Je rozdíl, zda se tím myslí jakýsi rozměr za prahem naší vnímavosti, kam lze „sáhnout“ pomocí mikroskopu, nicméně jen jako pozorovatel, méně dokonalé čidlo; nebo když hloubkou označujeme vše to, co na nás působí rovněž podprahově, protože nevyzpytatelně, co nevnímáme jednoznačně a co nás překvapuje a přitom přitahuje.¹⁸

Mohlo by se říci, že je to ale právě pojetí světa (nebo Světa?), co činí člověka člověkem. Konec konců Heidegger, (jehož výrok o zvířeti, které je narozdíl od člověka „chudé světem“,¹⁹ název tohoto úvodu jaksí vykrádá), něco takového naznačuje. Zatímco mimo-lidský živočich si žije ve svém umwelte,²⁰ druhově charakteristickém žitém světě, který s nereflektovanou samozřejmostí obnáší sít významuplných struktur, v jejichž rámci se tvor orientuje, člověk nic takového – vrozeného – nemá. Nebo třeba i takovou strukturu má (protože přeci víme, že člověk se leká odložené zahradní hadice zhruba podobně pohotově jako kočka podstrčené jí okurky hadovky), ale je do značné míry překryta strukturami získanými v rámci kulturně-historického prostředí. Je to struktura, o které máme tendenci uvažovat jako o nadosobní, protože dopomáhá překonat perspektivu jedince, který je nutně omezen jak v čase, tak v prostoru. Na pozadí našeho každodenního „starání“, kde jsme každý vlastním středobodem, je řečí a jazykem konstruovaný svět, kterému centrum rozhodně netvoříme. V tom se vyjevuje rozdíl mezi lidským žitým světem (Husserlův

¹⁸ Mohli bychom uvažovat o *fysis*, jak se tento pojem vykládá např. u Zdeňka Kratochvíla. Viz: KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Filosofie živé přírody*. Praha: Hermann a synové, 1994, zejm. první dvě kapitoly.

¹⁹ Vycházím zde z textu Antona Markoše, který se tématem „chudoby světem“ (*Weltarmut*) zabývá při rozboru Heideggerova textu *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1929–1930). MARKOŠ, Anton. Kámen – zvíře – člověk. In: MARKOŠ, Anton (ed.). *Jazyková metafora živého*. Červený Kostelec: Pavel Mervart (2010). Srov. také MICHÁLEK, Jiří. *Corpus Organicum*. Praha: Oikoymenh, 2000, s. 57.

²⁰ Napříč textem budu tento a další užívané německé termíny počesťovat a tedy mj. psát s malým počátečním písmenem.

Lebenswelt, v tradici filosofické antropologie je pak řeč vysloveně o *weltu*)²¹ a žitým světem (ostatních) zvířat. Ty tradice, které navazují buď na fenomenologický nebo filosoficko-antropologický proud, které ale zároveň chtějí akcentovat fundamentální spřízněnost mezi lidským a mimo-lidským zvířecím prožíváním, se drží termínu *umwelt*, jehož druhovou specifikací se teprve vykresluje specifikum vztahu daného druhu ke světu. Namísto pojednání o *umweltu* v kontrastu *weltu* se tak například v biosemiotice pracuje s pojmy, jako je „konceptuální *umwelt*“²² nebo „virtuální *umwelt*“²³ které nenavádějí k implicitnímu náboji termínu *welt* jakožto objektivního světa. V souladu s těmito přístupy k pojednávání žitého světa se budu držet i v případě lidského vztahu ke světu (životnímu a žitému prostředí) termínu *umwelt* a schelerovské představy „otevřenosti světu“ jako naší druhové zvláštnosti, která neznamená ani tak kapacitu pro rozumové uchopení dějů, jimž jsme svědky, jako spíš určitou výzvu, která je nám vlastní (a níže v textu ukazuji, jak nemožnost jejího rozvíjení vede u hluchoslepých lidí k frustraci, ačkoli se jedná o postrádání něčeho, čeho – ještě – nebylo dosaženo).

Mohlo by se ale také poznamenat, že důsledkem představy o *weltu* je právě vytrhnutí lidského individua z naivního postoje – protože s přesností vědeckého náhledu přichází nabourání fundamentů našeho vnímání sebe i prostředí. Odmítnutí zakoušené „nehybnosti“ Země odporuje naší běžné zkušenosti, ve které slunce naopak vstává nad Zemí jako pohyblivý prvek, nicméně se většinou dokážeme shodnout na tom, že argumenty ve prospěch heliocentrické soustavy dávají smysl. Naivní zkušenost tím ovšem nezaniká, stále leží v podkladu našich intelektuálních konstrukcí; dokážeme ji ale potlačit, nepřikládat jí takový význam.²⁴ Přijali jsme

²¹ O tematizaci tohoto problému u Uexküll, (zejm.) Schelera a Portmanna ve vztahu k fenomenologické filosofii, zejm. Husserla i Heideggera pojednává ve své nové knize Filip Jaroš: *Portmannova filosofická biologie a antropologie*. Praha: Togga, 2022, kap. 2.4. Zde je toto téma rozebráno v pasáži níže, kde se věnuji Merleau-Pontyho rozvinutí této představy.

²² TØNNESSEN, Morten. “The ontogeny of the embryonic, foetal and infant human *umwelt*”. *Sign Systems Studies*, 42(2), 2014. O tomto konceptu více níže.

²³ MARKOŠ, Anton a kol. *Biosemiotika 2*. Olomouc: UPOL, 2014, s. 112

²⁴ HUSSERL, Edmund. „Věc a prostor“. In: Benyovszky, Ladislav (ed.) *Fenomenologické studie k prostorovosti 2*. Praha: Univerzita Karlova, 2006, s. 166. Můžeme srovnat s Hadotovou myšlenkou stídnání prométheovského

distinkci subjektivní \times objektivní jako něco, s čím je třeba počítat a z opatrnosti pak můžeme říci: „Je to jen můj subjektivní dojem, objektivně vzato to samozřejmě může být jinak!“

Z tohoto postřehu vychází kritika, která zaznívá vůči moderní vědě, ale možná dokonce i vůči všemu soudobému myšlení vůbec: to „pravé“ myšlení jako by se zdálo probíhat někde *za* nebo *nad* naším každodenním uvažováním, jako proces, který se nezastavuje, i když od něj odbíháme k běžným starostem, jemuž se ale přizpůsobujeme my i náš životní rytmus, náš žitý svět. „Pravé“ myšlení pomáhá přírodu „technicky zvládat“,²⁵ ale paradoxně se jí tím vzdaluje.²⁶

Svět chudý člověkem je tedy svět, který je popisován jako cosi nezávislého na svých lidských obyvatelích, ovšem s ohledem na jejich potřeby a s cílem tomuto světu vládnout. Paradoxní svět, ve kterém člověk jako by nebyl, svět zamlčující, že je to právě lidský zpytavý pohled, jímž se rozkrývá. Tento svět námi prochází, stojí na pozadí každé naší úvahy, má nad námi jistou moc – a proto bychom měli jakoukoliv úvahu o světě vést nanejvýš opatrně!

Ve své úvaze o moci tohoto pojetí pojmu *svět* jsem se odrazil od rozboru těch případů, ve kterých se tento svět rozplývá, či lépe řečeno kde se začíná rozcházet se zkušeností člověka. Jelikož je mnoho z našich poznatků nějak vázáno na vizuálno, a

a orfického přístupu k přírodě, viz. HADOT, Pierre. *Závoj Isidín. Esej o dějinách ideje Přírody*. Praha: Vyšehrad, 2010, zejm. ss. 97–104.

²⁵ HUSSERL, Edmund. *Kříž evropských věd a transcendentální fenomenologie. Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha: Academia, 1996. s. 334.

²⁶ „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 měřem, stále víc se vzdaluje současnému světu.“ píše výmluvně Maurice Merleau-Ponty a dalo by se to považovat za programové heslo fenomenologicky orientované kritiky provozu přírodních věd v druhé půli 20. st. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Oko a duch a jiné eseje*. Praha: Obelisk, 1971, s. 7. Cenný postřeh k tomuto tématu ovšem přikládá Z. Kratochvíl ve svém příspěvku v antologii na téma přirozeného světa: problém nemusí být tak docela ve vědě; možná se jedná mnohem spíše o rozvinutí přirozených tendencí lidské povahy (jako jsou hamižnost, sebestřednost) zvrhající se do hybridních poloh. Je pak na místě ptát se, zda „kamenujeme“ Galileho, nebo jisté stránky své vlastní (všelidské?) povahy. Viz: KRATOCHVÍL, Zdeněk. „Přirozenost a přirozený svět“. In: VELICKÝ, B. & TRLIFAJOVÁ, K. & KOUBA, P. (eds.). *Spor o přirozený svět*. Praha: Filosofía, 2010.

zároveň se zdá, že vidění je naším nejplastičtějším způsobem vnímání, přišlo mi zajímavé zaměřit se na ty případy, kde člověk zrak buď ztrácí – a zažité struktury tím docházejí radikálního přehodnocení, protože jakékoli koncepty jsou neudržitelné tam, kde se v praxi podstatně rozcházejí se zkušeností –, nebo kde zrakem vůbec nedisponuje – a je konfrontován se sociálním prostředím, které je tvořeno převážně vidoucími lidmi a pro ně a kterému se snaží přizpůsobit. To je v nástinu téma první kapitoly.

Aby lépe vystoupil motiv toho, jak se lidský jedinec naladuje na své prostředí, lidskou komunitu a její svět (nyní míním svět jakožto *welt* ve výše naznačeném smyslu), zaměřil jsem se na velmi specifický případ, který toto dle mého názoru dobře odhaluje. Jedná se o proces učení a osvojování si jazykových schopností u osob od narození hluchoslepých. Zatímco u běžného člověka probíhá naladění na svět víceméně neproblematicky a lze jej tedy obtížně sledovat, u lidí hluchoslepých je každý krok spojený s nutností překonávat obtíže, a základní komponenty potřebných schopností se tak lépe odhalují. Tomuto problému se věnuje druhá kapitola.

Pokud se chceme podívat vědci nikoliv jak se říká „pod ruce“, ale „do hlavy“, nabízí se možnost najít si autora / autory, kteří svým dílem reflektují vlastní vědeckou práci a její fundamenty. Pro účely této práce se stal tímto autorem zejména Michael Polanyi se svým konceptem *osobního poznání*. Třetí kapitolou se snažím obhájit myšlenku, že jeho koncepce je obzvláště hodnotná při zvažování výše zmíněných případů znevýhodněných osob s poruchami percepce,²⁷ ale také pro zhodnocení vědeckých přístupů, které z různých příčin vybočují ze standardního vědeckého procesu, třeba tím, že jim předmět zkoumání neumožňuje spoléhat zejména na měřitelná data. Soudím také, že Polanyi dobře ukazuje, že věda je mnohem více, než nietzscheovská „dobrá práce“.

²⁷ Pojem „znevýhodnění“ je ovšem třeba brát s rezervou – například nevidomý biolog Geerat Vermeij dosáhl některých svých objevů díky, řekněme, „zrakové nepředpojatosti,“ díky které dokázal efektivně rozlišovat některé velikosti a zbarvením velmi podobné, avšak morfologicky drobně se lišící druhy měkkýšů, které jeho vidoucím kolegům splývaly. VERMEIJ, Geerat. *Privileged Hands. A Remarkable Scientific Life*. New York: W. H. Freeman and Company, 1996.

POZNÁNÍ NEVIDĚNÉHO ~ Poznání modelované podle nevidění

„„Slovní popis poskytuje kontext, bez něhož by neměla hmatová zkušenost příliš velký smysl, jenže dotykem se slova jakoby zhmotní. (...) Tak získám pocit reálného poznání.“

John Hull²⁸

Optická metafora poznání a poznávání

Richard Rorty vyčítá filosofii, že modeluje poznání podle vidění²⁹ – máme ale nějakou rozumnou alternativu? Samozřejmě že jeho argumenty pro opuštění představy poznání jako (víceméně přesné) reprezentace jsou vážné a dle mého názoru i správné. Mysl patrně nefunguje jako zrcadlo a lidské poznání není schopno uchopit cosi neměnného. Intelekt nechápeme prostě jako schopnost vhledu (*intus legere*) ve smyslu duchovního pojmání univerzálního a tedy stálého. Tyto představy vzešlé od zakladatelů evropského myšlení o poznání dávno v antice jsou z našeho pohledu problematické, protože se zdá být zjevné, že se ve vidění a uvažování děje mnohem více než jen prosté zrcadlení toho, co je „vně“, do našeho „uvnitř“. Ale kritika „optické metafory“ vůbec tím nemusí být zcela znevážena – pokud je pojata správně jako proces. Problém spočívá (a domnívám se, že tak je to i Rortym myšleno) ve chvíli, kdy je autentické vidění v optické metafoře zaměněno za představu ve smyslu „představení“ poznatku před vnitřní zrak.³⁰

Pokud budeme brát vidění jako dynamický proces otevřený proměnám, dalo by se říci, že je to právě takové vidění, co může sloužit za příklad vhodné metafory

²⁸ HULL, John M. *Pout' do říše slepoty. Deníky pádu do vědomí*. Praha/Kroměříž: Triton, 2012, s. 42.

²⁹ RORTY, Richard. *Filosofie a zrcadlo přírody*. Praha: Academia, 2012, např. s. 45.

³⁰ srov. tamtéž 154–155.

pozná(vá)ní. Zdravé poznání může být pojato jako vidění – protože to je nepřetržitě otevřené pro změnu, ale je také zároveň dostatečně konzervativní, aby se v něm nejednalo o chaos. Pokud je na vědeckém (ale i filosofickém) poznání něco nezdravého, pak je to zamlčený fakt, že je ve skutečnosti blíže zkušenosti slepce, který si svět pracně skládá a na změny zavedeného pořádku reaguje jen velmi neochotně. I proto je věda spíše blízká nevidění (odhlédněme teď od zavedené metafory tmy jako nevědomosti – tak to zde není myšleno!). Nevidomý člověk často konstruuje své okolí jako určitou představu, poslepovanou dohromady z částí, které je schopen vnímat, protože mnohé, s čím se setkává, mu zkrátka není dáno jako celek naráz.³¹ Pokud je poznání viděním, pak musí být vymezeno vůči představě, jakožto manipulaci s objekty zkoumání před jakýmsi „vnitřním okem“. Potřebu takového vymezení výstižně vystihuje Michal Ajvaz ve svých *Úvahách o vidění*:

Aktualita viděného se projevuje jako odpor proti dosavadním rozvrhům smyslu, zatímco v představě se rozvrhy naplňují bez takového odporu, ale právě proto vystávají jen ve světě daného smyslu; imaginace je v něčem vždy konvenční a krotká.³²

Ajvaz si také všímá, že naše představy mají tendenci se bortit v konfrontaci s viděným, spíše než s myšleným, protože myšlení není na rozdíl od vidění schopno svižné a podstatné restrukturalizace. Vidění je tedy nutno chápat nikoliv jako doménu optiky (v níž by bylo možno uvažovat o zrcadlení), ale zcela vážně jako vnímání, se vší ambivalencí, která k němu patří.

Například viděné živé jsoucno nelze pojímat jako mechanismus tak snadno, jako živé jsoucno myšlené. Vidíme-li živého tvora takřkajíc v akci, mechanistickému náhledu se vzpírá. Bylo by třeba ho zabít – tj. zbavit života, čímž ovšem zakryjeme i fenomén života samotný. Rorty si díky své pragmatické pozici dobře uvědomuje, že „přesná reprezentace“ je prostě jen automatický a prázdný kompliment, jež skládáme

³¹ Tento motiv bude rozveden podrobněji v textu níže.

³² AJVAZ, Michal. *Světelný prales. Úvahy o vidění*. Praha: Oikoymenh, 2006, s 88.

těm přesvědčením, která nám úspěšně pomáhají dělat to, co dělat chceme.“³³ Inu, dobrá otázka by byla, zda se skutečně jedná o to, co dělat *chceme*, nebo zda už vlastně nejde více o to, co si myslíme, že dělat *máme* (jako příklad takového mechanismu může posloužit už výše uvedený lékařsko-vědecký problém uchování života za každou cenu). Řešené problémy jsou historicky-sociálně podmíněné,³⁴ a pozadí současného výzkumu ani teoretizování jistě není plně reflektováno a vývoj věd není řízeným procesem. Ostatně jsou dobré důvody pro to myšlenku „řízení“ vědy (ze strany autorit ovšem) kritizovat a odmítnout. Na druhou stranu je záslužná Rortyho (a jiných!) snaha o reflexi ustanovených postupů teoretického myšlení a odhalování těch míst jeho vývoje, kde se dala jaksi unést a kde podlehla setrvačnosti vlastních postupů.

Na následujících stranách rozvedu téma oprávněnosti metafory poznání jako vidění a vědeckého výzkumu jako nevidění.

Lze uvidět neviditelné? Historický exkurz k Platónovi

Nejdříve si dovolím velmi krátce vrátit k Platónovi, který by podle Rortyho patřil ke strůjcům onoho neblahého trendu „optického“ chápání poznání. Lze zde totiž podle mého soudu vysledovat předpoklady k velmi modernímu uvažování o „podloží“ našeho poznání, má-li být stále chápáno v analogii k vidění.

V Platónově dialogu *Timaios* se totiž setkáváme s myšlenkou, že svět – kosmos má dokonalou neviditelnou duši, kterou nelze smysly postihnout, ale přesto z ní lze cosi „zahlédnout“. Tento problém by se dal označit jako „vidění neviditelného“ a má v jeho teorii poznání hlubší pozadí.³⁵

³³ RORTY, Richard. *Zrcadlo přírody*, s. 19.

³⁴ K tomuto srov. ŠÍP, Radim. *Richard Rorty. Pragmatismus mezi jazykem a zkušeností*. Brno: Paido, 2008, s. 96.

³⁵ Zde se nejedná o vyčerpávající rozbor tohoto dialogu, ale o naznačení specifického filosofického problému, který se zde dá vysledovat a který má své místo v další filosofické tradici.

Předně se jím poněkud zmírňují nároky, které jsou na pravé poznání kladeny v Menónovi, kde se možnost „vypozerovat“ pravdu z tohoto světa v zásadě vylučuje: tělesný, tj. smyslově vnímaný či vnímatelný svět je zde líčen jako něco nedokonalého a adekvátní poznání je možné jen jako rozpomínání – *anamnésis*.³⁶ Zjednodušeně řečeno, je-li možné poznání, pak jako vzpomínání si na to, s čím jsme se již někdy (konkrétně před svým zrozením) setkali. Pravda je nám tedy vrozená, přestože musí být náročně odhalována, vyvozována.

Schopnost vyvozování je spjata s mohutností rozumnosti. Platón nepopírá, že se v mnoha případech vnímání jakožto nižší mohutnost obejde bez zapojení této mohutnosti, protože „některé věci v oboru smyslových vjemů nevyzývají rozumu, aby se na ně podíval, protože jsou vnímáním samým dostatečně rozhodovány.“³⁷ Některé vjemy jsou ale ambivalentní (slovy Platóna „vstupují do vědomí se svými opaky“)³⁸ a potřebují rozum, aby je lépe utřídil. Věci se nám jeví jako velké či malé relativně podle vzdálenosti, která nás od nich dělí a podle srovnání s jinými okolními objekty, podobně jako jejich konzistence – dřevo je zjevně tvrdé, srovnáme-li ho s vodou, je ale měkké ve srovnání se železem apod. Toto srovnání je však již produktem rozumové úvahy.

Vztah vnímání a vědění je pak více pojednán v Theaitetovi. Theaitetós se v dialogu nerozvážně vyjádří v tom smyslu, že vědění a vnímání je totéž. Sókratés tento unáhlený předpoklad naborává nejprve poukazem na nutnost přítomnosti jakési jednotící síly, která dokáže překonat rozdílnost vjemů jednotlivých smyslů – zhruba ve smyslu aristotelského *Sensus communis*.³⁹ Vnímání samo, pokud se jím míní nabývání vjemů jednotlivými čidly, nemůže být věděním. Potřebuje nějakou rozlišovací

³⁶ Viz zejm. kultovní pasáž, kde Sókratés zpovídá otroka: PLATÓN. *Menón*. Praha: Oikoymenh, 2003. 82b–85b, s. 354–359.

³⁷ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Oikoymenh, 2001. 523b, s. 222.

³⁸ Tamtéž 524d, s. 224.

³⁹ Srov. ARISTOTELÉS. *O duši*. Praha: Petr Rezek, 1996. s. 85–89; ARISTOTELÉS. *O paměti a vzpomínání*. In: *Člověk a příroda*. Praha: Svoboda, 1984. s. 360–361.

schopnost, aby určila, který ze smyslů se hodí k získávání jakého poznatku („čím získáme poznání, zdali je věc slaná?“ ptá se Sókratés) a ve finále se ukazuje, že jde Sókratovi o to demonstrovat, že rozumové schopnosti jsou nad smysly, protože dokážou překonat jejich nejednoznačnost – duše uchopuje jsoecnost vyjevovaného: „Tedy vědění není v smyslových dojmech, nýbrž v soudném myšlení o nich; neboť zde, jak se podobá, je možno dosáhnouti jsoecnosti a pravdy, ale tam to je nemožné.“⁴⁰ Závěr je tedy takový, že vědění a vnímání není totéž a že je vědění vnímání nadřazeno. Nicméně je zároveň jasné, že je vnímání něčím odlišným od úplného nevědění.

V dialogu *Timaios* se ale ukazuje zásadní role, jakou vnímání pro naše myšlení vůbec má. Platón zde rozpracovává svůj mýtus o stvoření kosmu a na něm zakládá i teorii poznání. Jak už bylo zmíněno, kosmos, jehož části sice jsme schopni zakoušet smysly, ale pouze nedokonale – tělesně, má podle tohoto mýtu neviditelnou „světovou duši“; ovšem vtip je v tom, že ačkoli je tato duše našim smyslům nepřístupná, něco z ní uvidět přeci jen lze. Tedy ne přímo, ale pouze odvozeně, jako nesrovnalosti ve viděném (jako je třeba postřeh, že se stálice na obloze „hýbou“) – a tyto nesrovnalosti jsou tím, co nás vede k rozumové úvaze (ptáme se, jak je to možné) a tedy blíže k poznání!⁴¹ V *Timaiovi* je zároveň velký důraz kladen (a můžeme podotknout, že to už následující filosofické tradici v zásadě „zůstane“) na zrak a sluch, tedy distanční smysly, jakožto zprostředkovatele poznání světové duše.⁴² Skrze pozorování zrakem podle Platóna vnímáme a chápeme pohyby kosmu a to je základ našeho myšlení:

„bůh nám proto vynalezl a daroval zrak, abychom vidouce dráhy rozumu na nebi, užili jich pro oběhy myšlení v nás, které jsou s oněmi sourodé – ač jsou samy plny poruch a ony bez poruchy – a abychom poznajíce to a nabydouce účasti v přirozené

⁴⁰ PLATÓN. *Theaitétos*. Praha: Oikoymenh, 1995. 186d, s. 71.

⁴¹ Srov. RITTER, Martin. Konstitutivní rysy Platónova *Timaiu*. In: *Reflexe* 29, 2005, pozn. 18.

⁴² PLATÓN. *Timaios*. Praha: Oikoymenh, 2006. 47a–e, s. 44.

přesnosti vědeckého myšlení napodobováním cest božích, prostých všeho bloudění, uspořádali bludné cesty ve svém nitru.“⁴³

Není snad příliš troufalé myšlenku rozvést a říci, že aby pro mě bylo možné cokoli o univerzu zjistit, musí tu být jakási základní spřízněnost mezi jeho fungováním a mým myšlením (jejichž oběhy jsou přeci sourodé). Mé myšlení může být nedokonalé, ale může zároveň čerpat ze srovnání s dokonalostí, se kterou se v náznacích setkávám (znovu – nic z neviditelné duše kosmu nezakoušíme přímo!) a mohu tak sám myslet dokonaleji, respektive alespoň při myšlení méně bloudit.

Rozum tedy na základě této úvahy můžeme chápat dvěma způsoby (zde už se od Platóna lehce vzdalujeme), a to jako princip, na kterém stojí fungování univerza (vyjádřený pohyby stálic apod.) a také jako hlavní princip správného myšlení (myšlení v souladu s fungováním univerza).⁴⁴ V tomto ohledu lze filosofii přisoudit jistý terapeutický význam, protože jejím cílem je právě náprava způsobů myšlení, které vedou k nesouladu s takto vymezeným rozumem, a tedy také k rozčarování a nespokojenosti.⁴⁵ Tento „rozum“ se pak uplatňuje ve vnímání také dvěma způsoby. Jednak jako to, co „nese“ význam vnímaného, jednak jako to, jak s vnímaným nakládáme – a obojí se uplatňuje zároveň.⁴⁶

⁴³. tamtéž, 47b–c, s. 44.

⁴⁴ Výmluvný je v této souvislosti příklad helénistických filosofických škol, pro které je pochopení tohoto fungování samotným základem rozumové úvahy a tedy i dosažení spokojenosti (souladu). Vezměme si příklad z Epiktétových rozprav: „Proto je nám především potřeba vzdělání, abychom se naučili přizpůsobovat obecný pojem tomu, co je rozumné a co je nerozumné, jednotlivým případům v souladu s přírodou.“ EPIKTÉTOS. *Rukojet' / Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1972, s. 56.

⁴⁵ Srov. HADOT, Pierre. *Co je antická filosofie?* Praha: Vyšehrad, 2017, s. 118. Rozčarování a utrpení vyplývá z nesouladu s aktuálním stavem věcí a je tedy výrazem pomýlenosti. Pregnantně to vyjadřuje opět Epiktétos slavným výrokem: „Kdo porozumí nutnosti, je moudrý mezi lidmi a božským rozumí věcem.“ EPIKTÉTOS. *Příručka / Pestrá stoa*. Praha: Dybbuk, 2021.

⁴⁶ V podobném smyslu vede svoji úvahu o *viditelném a neviditelném* mnohem později Maurice Merleau-Ponty, a tomu se věnuji v textu níže. Zde se pohybujeme blíže epistemologické rovině, Merleau-Ponty dle mého soudu cílí více na tu ontologickou.

Myslíci pohled. Na přírodu se neukazuje

Tento letný návrat k Platónovi je myslím vhodným úvodem k problému procesu, kterým se myšlený smysl přenáší „ven“ do vnímaného. A samozřejmě to nefunguje pouze u vnímání zrakového, naopak se zdá, že se jedná o cosi vlastního i dalším způsobům vnímání u rozumem nadaných bytostí. Tak například v Descartově *Optice* najdeme tento text připodobňující zrakový vjem k vjemu hmatovému:

*„Jistě se vám někdy stalo, že jste šli v noci bez pochodně dost obtížnými místy, takže bylo třeba si pomáhat holí, aby vás vedla, a mohli jste si všimnout, že jste pomocí této hole vnímali různé předměty, které byly kolem vás, a dokonce jste mohli rozlišovat, zda to jsou stromy, nebo kameny, nebo písek, nebo voda, nebo tráva, nebo bahno, nebo nějaká podobná věc. Je pravda, že vnímání tohoto druhu je poněkud matné a chabé u těch lidí, kteří s ním nemají dost dlouhou zkušenost, avšak zkoumáte-li je u těch z nich, kteří jsou od narození slepí a používali je celý svůj život, shledáte, že je tak dokonalé a tak přesné, že by se téměř mohlo říci, že **tito lidé vidí rukama nebo že jejich hůl je orgánem jakéhosi šestého smyslu, který jim byl dán v náhradu za zrak.** Abychom z toho vyvodili porovnání, chci, abyste si mysleli, že světlo v tělesech, která zveme světelnými, není nic jiného než určitý pohyb nebo velmi rychlá a velmi živá akce směřující k našim očím prostřednictvím vzduchu a jiných průhledných těles, způsobem stejným jako směřuje pohyb nebo odpor věci, s nimiž se střetává onen slepec, k jeho ruce prostřednictvím jeho hole. To vám zabrání pokládat za divné, že světlo může šířit své paprsky okamžitě od Slunce až k nám: **víte totiž, že akce, která pohne jedním koncem hole, musí právě tak vmžiku přejít na konec druhý, a že by tak musela přejít, i kdyby vzdálenost byla větší, než je vzdálenost mezi zemí a nebem.**“⁴⁷*

Nemám v úmyslu se zaměřovat na místo, jaké tato metafora hraje v rámci Descartovy optiky, chci poukázat na její implikace pro teorii poznání v širším smyslu a jaksi mimoděk. Ostatně ve filosofii vnímání není podobný přístup k otázce vidění „světelných těles“ až tak originální, podobně ho najdeme u Aristotela, pro kterého je zrakové „čidlo“ ve skutečnosti drážděno nikoli předmětem samým, nýbrž prostředím, které přenáší pohyb vyvolaný vnímaným předmětem. Takto barva působí na průhledné prostředí (které je vyplněno vzduchem či vodou), a prostředí působí na zřítelnice.⁴⁸ Světlo je pak tím, co činí prostředí (vzduchem a vodou vyplněné)

⁴⁷ DESCARTES, René. *La dioptrique / Optika*. Praha: Oikoymenh, 2010, s. 13. (zvýraznění MP)

⁴⁸ ARISTOTELES. *O duši*. Praha: Petr Rezek, 1996. ss. 67–68.

průhledným – a tma je jeho absencí, kvůli které průhlednost zaniká. Aristotelés se tak vyhrazuje vůči starším koncepcím, které chápaly vidění jako spojení vnitřního ohně vycházejícího z očí s ohněm vnějším, vyzářujícím od viděných předmětů (známe např. od Platóna).⁴⁹ Podobně nahlíží na fungování sluchu a čichu. Zvláštní je pak v Aristotelově pojetí hmat, protože u toho se podobné transparentní prostředí nalézt nedá. Aristotelés dospívá k závěru, že prostředím hmatu je samo tělo, respektive jeho hmota – maso (čímž se vysvětluje, proč hmatové vjemy zakoušíme po celém těle). Descartem naznačená schopnost člověka „číst“ povrch objektů pomocí hole pak poukazuje na Aristotelem vyjádřené základní vymezení smyslového vnímání, a to jakožto schopnosti „přijímat smyslové tvary bez látky“.⁵⁰ Podobně jako nevidíme vzduch, jehož průhlednost umožňuje vidění barev, dokážeme po patřičném tréninku cítit nikoliv hůl, ale povrch, do kterého konec hole naráží, namísto naší dlaně.

Descartes používá výklad o slepecké holi jako analogii k působení světla. Světlo je jako hůlka, umožňující okamžitý přenos obrazu předmětu, který je od nás prostorově vzdálen (tj. kterého se přímo nedotýkáme) na naše zřítelnice. Je nasnadě, že právě schopnost okamžitého celistvého uchopení vnímaného předmětu (věci) je důvodem, proč se ve filosofii i vědách tradičně klade důraz na distanční smysly („smysly dálky“) a zejména pak na zrak. Zrak se zdá nejlépe odpovídat potřebám tvorby různých konceptů, protože umožňuje „věcné uchopení“ předmětů (tj. věcí ustanovených jako celky, můžeme říci – jako určité koherentní entity) či jevů v celku a zároveň jsou zrakové vjemy poměrně plastické, otevřené změnám ve významu či zaměření na specifické aspekty vnímaného. Více než ostatní typy smyslové zkušenosti umožňuje vidění dynamičtější proměny zakoušeného smyslu, protože kontaktní

⁴⁹ PLATÓN. *Timaios, Kritias*. Praha: Oikoymenh, 1996, ss. 42–43.

⁵⁰ ARISTOTELÉS. *O duši*. s. 80.

smysly mají „věcný smysl“ spíše na pozadí a nejsou proto vystaveny jakýmkoli jeho prudkým proměnám (tím zároveň ustálený věcný smysl chrání).⁵¹

I z hlediska etymologie je patrný vztah mezi českými výrazy *viděti* a *věděti*,⁵² který naznačuje, že je to zpravidla zrak, který tvoří arbitr vědění či jeho zkušenostního potvrzení. Na druhou stranu se někdy hovoří o „světle rozumu“. Světlo rozumu – podobně jako zrak – dokáže zpřítomňovat věci a tvořit okamžitě smysl, vnášet do nejednoznačnosti řád, rozptylovat tmu nevědění. Podobně se pohledem na jevy, které chceme zkoumat, můžeme dožadovat potvrzení svých domněnek; a je to opět to viděné, co nás může vyvést z našich předpokladů tam, kde nás překvapí, zaskočí.⁵³

Pokud bychom tedy metaforu myslícího pohledu vzali skutečně vážně, pak můžeme říci, že nám ukazuje, proč se na přírodní jsoucna „neukazuje“. Je tomu tak proto, že je nutné buď 1) přímo se jich dotýkat (nebo být tak či onak v kontaktu – jistě že vidění či slyšení je v rámci naší metafory jistou formou dotyku) nebo 2) stát v odstupu a pokoušet se o jejich popis, jinými slovy začít tvořit jejich model. My se věcí buď dotýkáme, nebo si z odstupu přenášíme internalizovaný smysl ven. Právě představa toho, že lze zkoumané přírodní jevy popisovat jako obrázek, jehož jednotlivé části lze „vypíchnout“ ukazovátkem“ je jedním ze základních projevů ztráty citu pro živoucí charakter přírodních jsoucna. Pokud např. Merleau-Ponty kritizuje moderní přírodovědu za to, že „manipuluje věcmi, ale odmítá v nich pobývat“, pak míří právě na toto. Citace ostatně pokračuje: „Vytváří si z nich vnitřní modely a tím, že na základě těchto indicií a proměnných provádí transformace, slučitelné s jejich

⁵¹ Takto vykládá problém vztahu vidění a ostatní smyslové zkušenosti Michal Ajvaz, později lépe vyložím na rozboru Merleau-Pontyho koncepce sedimentace, jak tyto procesy přeměn a ustalování fungují. Viz: AJVAZ, Michal. *Světelný prales. Úvahy o vidění*, ss. 38–40.

⁵² MACHEK, Václav. *Etymologický slovník*. Praha: Lidové noviny, 2010, heslo „viděti“, s. 688.

⁵³ Proto se někdy u tématu vnímání hovoří o „vytváření věci jako o odpovědi na výzvu“ (Ajvaz) nebo „hledání správného postoje jako odpovědi na špatně formulovanou otázku“ (Merleau-Ponty) – čímž se poukazuje na nejednoznačnost danou na obou pólech – jak na straně vnímajícího, který do situace vnímání vchází vždy již s nějakými předpoklady, tak na straně vnímaného, které si jaksí vynucuje určitý přístup, aby se vyjevilo. Viz AJVAZ, Michal. *Světelný prales. Úvaha o vidění*, s. 18; MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologie vnímání*. Praha: Oikoyomenh, 2013, s. 264.

výměrem, stále víc se vzdaluje současnému světu.“⁵⁴ Poznámka o „slučitelnosti s výměrem“ je zde podstatná. Věda (a jakékoliv poznávající úsilí, filosofické nevyjímaje) vždy pracuje se zjednodušením, které samozřejmě mnoho stránek zkoumaného jevu potlačuje, ale to je cena za to, že jsou jiné jeho aspekty lépe zvýrazněny. Například černobílá ilustrace morfologické stavby živého organismu postrádá komplexitu živého exempláře, ale dopomáhá nám lépe pochopit její určité rysy.⁵⁵ Každý model či ilustrace jevu má své limity, protože drží pohromadě jen díky vyloučení mnoha jevů, které do něho nezapadají (K. R. Popper dokonce prohlašuje, že vědu lze popsat jako „umění přílišného zjednodušení či umění rozlišit, bez čeho se dokážeme výhodně obejít“.)⁵⁶ Tento postup není samozřejmě sám o sobě závadný, je v jistém smyslu běžnou součástí našeho vnímání, které vždy nějak potlačuje komplexitu vnímaného pole, aby něco mohlo lépe vystoupit (jako figura na pozadí ve slovníku gestalt teorie). Kritika zjevně směřuje k okamžiku, kdy se „pohled myslí“ nevrátí zpět k původnímu jevu, ale místo toho prodlévá u jeho modelu a z něho vyvozuje modely další. Proto se na přírodu neukazuje: protože ukazovat můžeme na něco, co je uchopeno naším rozlišováním, co již známe; tím se ale svébytnost „ukazovaného“ potlačuje a jeho komplexita se redukuje.⁵⁷

Ztráta zraku, ztráta kontroly

„V lesích vracíme se k rozumu a víře. Zde cítím, že nic nemůže se mi přihoditi v životě – žádná nemilost, žádné neštěstí (nepozbudu-li zraku), jež příroda by mi

⁵⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Oko a duch a jiné eseje*. Praha: Obelisk, 1971, s. 7.

⁵⁵ Tomuto tématu jsem věnoval článek o botaničce Agnes Arberové a nebudu jej zde tedy více rozvádět. Viz: PUDIL, Matěj. *Oko myslí*. „Agnes Arberová k otázce biologického hlediska“. *Teorie vědy* 40 (1), 2018.

⁵⁶ POPPER, K. R. *The Open Universe. An Argument for Indeterminism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, sec. 15.

⁵⁷ Již zmiňovaný Zdeněk Kratochvíl hovoří o provázání vznikání a zanikání přirozenosti živého. Zdá se, že sama povaha přírody pevně vědecké uchopení vylučuje – a naše otázka by tedy měla být, co jaké míry má či může naše uvažování o přírodních jevech této její povaze odpovídat. Srov. KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Filosofie živé přírody*. zejm. kap. 1. a 2.

*nemohla vynabraditi. (...) Stávám se průhlednou bulvou oční, jsem nic, vidím vše, proudy Všebytnosti krouží mnou, jsem část anebo kousek Boha.*⁵⁸

V tomto citátu jako by R. W. Emerson naznačoval, že není většího neštěstí a nenahraditelné ztráty, než jakou znamená ztráta zraku. Díky zraku lze narušit bariéru mezi mnou a světem, který mne obklopuje: zrak mne pohlcuje, takže se stávám cele svým pohledem a je v tom cosi božského. Zrak mi umožňuje vykročit ze sebe, překonat svoji omezenost, občerstvit se tím, co je mimo mne – jak ve fyzickém, tak psychologickém smyslu.

Zkušenosti lidí, kteří o zrak přišli, se zdají Emersonova slova potvrzovat. Znovunastolení orientace ve světě, ze kterého se vytratila závažná množina vodítek, je bolestný a dlouho trvající proces. Za obzvláště působivou výpověď v tomto ohledu můžeme označit autobiografii Johna Hulla.⁵⁹ Hull, který disponoval filosofickým vzděláním a vydal záznam o své zkušenosti po ztrátě zraku ve formě deníkových záznamů, ukazuje následující:

A) Lidé, kteří ztratí zrak, procházejí prudkým šokem, který souvisí s náhlou ztrátou dominantního smyslu dálky, který jim dával povědomí o objektivním světě, který je stále přítomný a na dosah se všemi svými podrobnostmi.

B) Dezorientace je provázána také rozpadem smyslu pro celek a detail – pojmy, které jsou v taktilním médiu obtížně přístupné, zvláště pokud se nejedná o lidské artefakty. Taktilní vnímání je charakteristické tím, že ve vztahu subjektu k zakoušenému objektu je vnímán výrazný pokles aktivní role subjektu.

C) Pokud má být krize oslepuvaného subjektu překonána, musí se tento vzdát snahy převádět vjemy hmatové a sluchové na mentální vizuální reprezentaci celku. Pak naopak může dojít k výrazným pokrokům např. ve schopnosti orientace v prostoru.

⁵⁸ EMERSON, R. W. *Příroda a duch*. Praha: Jan Laichter, 1927, ss. 8–9.

⁵⁹ HULL, John M. *Pout' do říše slepoty. Deníky pádu do vědomí*. Praha/Kroměříž: Triton, 2012.

„Flow“ se dostavuje, pokud se subjekt vzdá nároku na kompletní kontrolu nad tím, co činí.

D) Pocit pasivity (bod B) je spojený s tím, že vjemy sluchu, čichu a hmatu nelze ignorovat, jsou až příliš konkrétní – jedná se o smysly neintencionální (toto se ukáže důležité později při rozboru osobního poznání u Polanyiho, podle kterého veškerá objektivita věd spočívá v tělesném nakládání s věcmi).

Příklad tohoto člověka, který ztratil zrak a popsal potíže, kterým poté čelil, ukazuje, jak vázaní běžně jsme na vizuální vnímání a na vizuální reprezentace a také to, jak se jejich spolehlivost rozpadá, jakmile zrak pozbudeme. Objektivita světa se pak spíše než ve srozumitelnosti internalizovaného modelu světa manifestuje střety s vnějším světem tam, kde tyto modely selhávají. Ukazuje to jak slabinu reprezentační teorie poznání, na kterou cílí svou kritikou Rorty, tak slabinu chápání poznání jako vědomého procesu obecně.

Hull nazývá zrak a sluch (smysly dálky) smysly intelektuálními.⁶⁰ Slepčův svět (tj. hmatový a sluchový) se mění na

„svět vyplněný výhradně skutky, činností. Každý znak poukazuje na nějakou aktivitu. Tam, kde se zrovna nic neděje, je ticho. Ona část světa právě zemřela, zmizela“

a konstatuje, že nežije

„ve světě bytí, nýbrž ve světě povstávání. Svět bytí, onen mlčenlivý, nehybný svět, v němž věci prostě jsou, pro mne neexistuje. (...) Je pouze svět událostí, pohybu a střetu.“⁶¹

Mění se také vnímání prostoru. Nevidomý člověk si skládá prostor postupně, vizuální prostor se ukazuje naráz. A podobné je to s vnímáním větších objektů. Celý svět jako by se smršťil a zároveň zintenzivňoval – dosah vnímání nevidomého je značně omezen a zároveň je dán vjemy, které naprosto nejsou v moci vnímajícího,

⁶⁰ Tamtéž, s. 98

⁶¹ Tamtéž, s. 106

který je ve velkém množství situací pasivní. Problematické se také vztah mezi částí celku a předmětem jako celkem – nevidomý člověk je odkázán na detaily předmětu, se kterým se chce seznámit, zatímco člověk vidoucí nejdříve uchopuje celek a detailům se věnuje až posléze. Toto Hull popisuje, když hovoří o své zkušenosti z výstavy sochařských výtvorů pro nevidomé:

*Začít s detailem je na druhou stranu kuriózní, protože nevíte, zda jde o detail, dokud ho nepřesáhnete. Zpočátku je to totiž celek, neboť je vším, co dokážete prstem či rukou obsáhnout najednou. Detailem se stane teprve v důsledku následného přezkoumání, ale ani po značně rozsáhlém přezkoumání ještě nemusí být jasné, čeho detail to může být.*⁶²

Tato pasáž jde poněkud proti fenomenologickému pojetí věcí primárně jako věcí pro-mne. Vyznívá tak, jako by zde skutečně byla nějaká věc tak jak je či „o-sobě“, ze které nevidomá osoba buď zachytí několik detailů, nebo se poměrně pracně postupně dopracuje k celku, který ale vystupuje jako poněkud abstraktní reprezentace na konci zkoumání řady konkrétních aspektů předmětu. Ovšem Hull zde hovoří o lidském výtvoru (skulptuře), u kterého se jistě dá očekávat celek jako účel. Také je důležitý fakt, že jako osoba oslepnuvší v dospělém věku čelí krom slepoty také neschopnosti odstoupit od perspektivy vidoucí osoby jakožto od perspektivy primární. Hull sám odhaluje, že má tendenci o sobě uvažovat nikoliv jako o člověku nevidomém, nýbrž jako o vidoucím, který zrovna nevidí.⁶³

Toto je ale potíže, se kterou se musí vypořádat i osoba od narození nevidomá kdykoli, kdy je konfrontována s vidoucími. Jana Moravcová rozpracovala toto téma jako „zaměřenou nepřítomnost“, tedy snahu o uchopení světa jako viditelného, ačkoliv neviděného. Světy vidoucího a nevidomého jsou vzájemně svými kvalitami nesdělitelné, nicméně soužitím a společným prožíváním, „akrobacií domýšlení“, jak

⁶² Tamtéž, s. 302

⁶³ Tamtéž, s. 60

to nazývá sama Moravcová, se lze dobrat určitého náhledu toho, v čem odlišnost spočívá a v čem je jiné prožívání toho druhého.⁶⁴

Jako celoživotně nevidomá prožívá Moravcová prostor jinak než Hull, pro kterého je přinejmenším zpočátku orientace v prostředí značně intelektuálně náročnou činností. Pro ni je primárním a spolehlivým vodítkem tělesnost:

„Protože můj vztah ke světu vychází z mé tělesnosti, jednotu světa nezakládá intelektuální poznání, ale tělesné vnímání, což je zjevné v bezpočtu situacích, v nichž mé tělo jedná jakoby automaticky, aniž musím své jednání promýšlet, např. v neznámé místnosti jsem sto rychle najít vypínač či kliku u dveří, protože ruka „ví“ kam sáhnout.“⁶⁵

Nicméně přes veškerou schopnost dobře se orientovat a naladit se na sociální prostředí je nevidomým člověkem jeho situace pocíťována jako deficitní.⁶⁶

Co je však ještě důležitější pro můj pozdější výklad, jsou Hullovy poznámky o proměně vědomí. Oslepnutí je pro něho ztrátou kontroly, zakoušenou jako ztráta světla či zkušenost s temnotou.⁶⁷ Je to ztráta integrity, kdy vnímá sebe samého jako by byl „pouhý duch, jako pouhý přízrak, jako ryzí paměť“.⁶⁸ Osvěžení z této bezútěšnosti přinášejí výzvy – Hull hovoří o zrcadlení, ovšem ve zdaleka jiném smyslu, než Rorty:

„Řekl bych, že kdysi je všechno poznávané samo o sobě různorodé, složité a libozvučné, má znalost reality stejný charakter. Jsem naplněn niterným pocitem různorodosti, složitosti a libozvučnosti. Poznávání je krásné samo o sobě, protože

⁶⁴ MORAVCOVÁ, Jana. *Zaměřená nepřítomnost. Pohled jako interpretace světa – pokus o analýzu situace nevidomého*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2006, s. 53–54.

⁶⁵ Tamtéž, s. 32.

⁶⁶ Tamtéž, s. 50–51.

⁶⁷ HULL, John M. *Pouť do říše slepoty*, s. 40–41. Michal Janata ve své knize na podobné téma připodobňuje slepotu dokonce ke smrti. JANATA, Michal. *Rozbřesk soumraku. Kniha o vidění*. Praha: Malvern, 2018.

⁶⁸ Tamtéž, s. 39

*v mém nitru buduje zrcadlo všeho, co je třeba poznat. Zatímco naslouchám dešti, stávám se obrazem deště. Já sám jsem dešť.*⁶⁹

Myslím, že tento krátký úryvek stojí za rozvedení – v čem tkví ona rozdílnost metafory zrcadlení, která se tu opět objevuje, u Rortyho a u Hulla? Rortyho zjevně popuzuje představa zrcadlení jako neproblematického přenosu obrazu z jednoho místa na druhé, kde si jedno s druhým odpovídá, je identické. Hull to míní jinak. Vjemy, které má, jsou značně objektivní – hmatové a sluchové vjemy má bez ohledu na to, zda o ně stojí či nikoliv, přicházejí k němu bez odkazu k viditelnému zdroji. Jeho vědomí se jich chápe zprvu tak, jak jsou, tj. neroztříděně, ještě nemají přidělen význam. Mají ovšem ohromnou hodnotu, protože znamenají výzvu, vytahují jej z temnoty odloučenosti od světa, jsou vodítkem, jak si něco z něho přisvojit. Zrcadlo není plochou, v níž je dán zřetelný odraz skutečnosti, ale místem, kam dopadá to, co „je třeba poznat“, co se teprve musí zrcadlit. Zrcadlení je cílem, a je ho dosaženo až tehdy, kdy vnímané do sebe zapadá a *vydá* smysl. Nevidomý člověk nemůže tolik lokalizovat zakoušené vně, je mnohem více „zatlačován do těla“,⁷⁰ tedy více se soustředí na vlastní prožitky, odezvu těla. V tomto smyslu Hull uvažuje o zrcadlení (deště) – že to, co k němu v proudu vjemů přichází, neovládá, ale musí nechat působit. A to je také zřejmě nejpodstatnější rozdíl mezi zakoušením vidoucích a nevidomých – ovladatelnost, respektive neovladatelnost světa. „Vidoucí nežijí ve svých očích, nýbrž v místnosti; nevidomí žijí ve svých prstech, nikoliv v místnosti,“ rozvádí to Hull.⁷¹

Proměna vědomí je dána tím, že ztráta zraku člověka vybičuje k „pádu do vědomí“, jak to Hull nazývá, a tento pád znamená vrženost do myšlenkového toku, kterou ale nevidomý člověk z větší části skutečně reflektuje, a tedy intenzivně prožívá. Nedostatek jiných stimulů vede k přichýlení pozornosti nevidomého k procesům jeho

⁶⁹ Tamtéž, s. 50.

⁷⁰ Tamtéž, s. 98. Je pozoruhodné, že Hull, Janata i Moravcová hojně čerpají z prací Merleau-Pontyho, jehož pojetí tělesnosti zjevně odpovídá jejich zkušenosti. Např. na Hulla nejvíce působí pasáž *Fenomenologie vnímání*, kde se Merleau-Ponty věnuje problému fantomových bolestí po amputaci končetiny a vidí v ní analogii ke své situaci, kdy zrak ztratil, ale stále uvažuje, jako osoba vidoucí.

⁷¹ Tamtéž, s. 239.

vlastního myšlení, které u člověka vidoucího probíhají z velké části jaksí na pozadí, tedy neuvědoměle. Tato zkušenost je dokonce někdy až paralyzující, protože znemožňuje vykonávat jednoduché úkony – tam, kde se nevidomý chodec příliš zaměřuje na prožitky svého těla při chůzi a počítání kroků a vzdáleností mezi jednotlivými úseky cesty, kterou potřebuje ujít, vypadá z rytmu chůze, ztrácí jistotu pohybu. Plynulý pohyb uskutečňuje paradoxně až ve chvíli, kdy se mu podaří částečně se zřítí kontroly a nechá tělo, aby „počítalo“ kroky samo (což se spojuje s návykem, „automatizací“ trasy). Potom se dokonce dostavuje tzv. „obličejové vnímání“, tedy fenomén tělesného vnímání prostoru kolem sebe, zpravidla pocitově koncentrovaný v oblasti obličeje, vzdáleně podobný echolokaci, kdy i bez přímého kontaktu s předměty jako jsou dopravní značky či kmen stromu dochází k intenzivnímu cítění jejich vzdálenosti a rozměrů.⁷²

V tomto případě zmíněná ztráta kontroly vyjadřuje vlastně výhodu, protože je zde kontrola nad vnímaným nahrazena „flow“, kdy je tělo v souladu s prostředím. Pozoruhodné je, že v případě obličejového vnímání zřejmě nedochází k omylům, tj. že se nedostavuje tam, kde není nějaký skutečný předmět, jehož přítomnost je v něm pocíťována.

Závěr

Nechceme modelovat poznání podle vidění. Navrhl jsem proto možnost užít spíše metaforu nevidění, protože se zdá, že by mohla lépe odpovídat náročnému vkusu těch vědců, kteří na poznání kladou maximální nároky, jako jsou objektivita, odosobnělost vědeckého výzkumu a přísný metodický postup. Můžeme stručně shrnout, na čem tato metafora stojí:

Nevidomý člověk je v míře mnohem větší než člověk vidoucí vystavován vědomě zakoušeným vjemům, které jsme označili jako „objektivní“, protože jsou na

⁷² Tamtéž, ss. 43–45.

jeho vůli nezávislé. Především zvuky zasahují jeho pozornost jaksi bez vyzvání a náhle, nedoprovázeny patřičným (pro vidoucího „normálním“) kontextem, k němuž náleží. Tím je narušena určitá samozřejmost výkladu situace, protože vyžaduje uměle navozený odstup nevidomého, který teprve úvahou a reflektovaným zasazením zakoušeného do kontextu vlastní zkušenosti hledá vodítka k dešifrování toho, co vnímá. Toto se ukazuje lépe v případě osob oslepnuvších v průběhu života než u osob nevidomých od narození, protože pro první skupinu se jedná o radikální vystoupení z přirozeného modu vnímání. Ještě názorněji se tento fenomén ukazuje v případě hmatových vjemů. Jak ilustroval Hull na příkladu své zkušenosti z výstavy sochařských děl (uvedeném výše), hmatové vjemy bez spojení s vjemy zrakovými vytvářejí nepřilíš zřetelnou stopu k určení celku hmataného předmětu a vyžaduje nemalé úsilí docílit toho, aby se „sešly“ v představě tohoto celku.⁷³

Postup tohoto skládání je, jak popisuje Hull, v zásadě induktivní:

„Vidoucí se nejprve zabývají celkem a pak se soustřeďují na jednotlivé podrobnosti. Postupují od obecného ke konkrétnímu. Nevidomí postupují obráceně, od detailu k celku. Reprezentanti obou stran se musejí dost snažit, aby se do postupu druhé strany dokázali vcítit. Vidoucí má potíže začít s detaily, neboť mu obecný přehled, již dopředu zajištěný zrakem, znemožňuje k dílu přistupovat přes konkrétní podrobnosti.“⁷⁴

Na druhou stranu není na místě si naše přirovnání poznání k nevidění jakkoliv idealizovat. Když totiž Hull hovoří o „pádu do vědomí“ myslí tím to, že pokud jsme plně ponořeni ve vědomí, do sebe koncentrovaného vnímání, vzniká v určitých situacích zmatek a dezorientace. Vnímání je pak příliš konkrétní, je obtížné ba přímo nemožné získat obecný náhled, vědomí je strhováno k zaměření na samotný prožitek vjemu. Člověk nevidomý je odkázán zejména na sluchový kanál, který je ale doslova svévolný, nemá nad ním kontrolu, a na hmatový kanál, který je ale příliš konkrétní a neumožňuje náhled celku. Tyto vjemy je ale těžké v jejich konkrétnosti *potlačit* tam,

⁷³ Při patřičném tréninku a s dobrou pamětí ovšem může být tento postup velmi efektivní tam, kde se jedná o drobné nuance, protože pro jejich registraci je pro změnu vidoucí člověk jaksi indisponován. Viz případ Vermeij, pozn. 22 výše.

⁷⁴ HULL, John. *Pout' do říše slepoty*, s. 301.

kde nepřispívají k orientaci, například při chůzi po ulici apod. Situace se ještě zhoršuje, pokud se dříve vidoucí osoba zoufale snaží porovnávat vodítka, která má při chůzi k dispozici, s vizualizací prostoru, které je samozřejmě stále ještě schopna.

Tento příklad také ukazuje, jak významná je pro plynulost a efektivitu pohybu tělesná paměť, která je na rozdíl od vizuální stránky paměti spolehlivější – je to paměť úkonů. Jelikož vizuální vjemy jsou vždy intencionálně podmíněny (!), neumožňují zpětně v paměti vyvolávat náhled dříve nezaznamenaných detailů či nezaostřených stránek jevů (v tom tkví limity vzpomínek na dětství).⁷⁵ Důraz (!) je zde na místě, protože právě situace nevidomého výborně ilustruje, že kontaktní smysly, hmat, čich i sluch jsou neintencionálními smysly (resp. intencionálně nepodmíněnými) a proto se do paměti těla vtiskují tak silně – nelze je ignorovat či upozadit – nemáme nad nimi kontrolu.

Ztráta kontroly ale v mém výkladu znamenala pozitivní motiv. Příklad pohybu v prostoru a příklad tzv. obličejového vnímání měly ukázat, že teprve upuštění od pokusů „zvládat“ prostor vědomě vede k uvolnění prostoru pro schopnosti těla a jeho paměť, založenou na uskutečněných úkonech. Třebaže poznání na rovině nabývání znalostí či schopností se odehrává vědomě (když nevidomý člověk trasu mnohokrát projde a „krokuje“, spočítá schody, zažije si zatáčky a přechody přes silnici), ale završeno je až v okamžiku, kdy je mnoho z těchto vědomých procesů potlačeno. Potlačení vědomých procesů je tedy klíčovou stránkou (troufám si říci i vědeckého) poznání. Až s přijetím ztráty kontroly se vynořuje něco na způsob objektivity. Objektivita je tu míněna bez vztahu k ovládnutí – je naopak objektivitou ovládaného. Objektivita se projevuje v souladu i nesouladu s prostředím – v odezvě prostředí na moje myšlenky i činy, nejedná se tedy o nic, co by bylo obsaženo v mých myšlenkách nebo činech samotných.

⁷⁵ Naproti tomu vjemy hmatové a čichové, tedy vjemy kontaktních smyslů, nás i po letech mohou překvapit intenzitou, s níž se nám vtiskly do paměti. Jsou tak objektivní, až to může být bolestné. Nepřináší nám jevy, které si z univerza jevných věcí vybíráme intencionálně (jako ve vizuálním poli), naopak nám některé jevy vnucují bez ohledu na naši vůli.

Tím ale předbílám úvahu, ke které se vrátím v části věnované M. Polanyiimu, jeho rozlišování na subsidiární a fokální vědomí (umožňující lépe vystihnout onen motiv, který zde nazývám „potlačení vědomí“) a důrazu na praktické aspekty vědeckého výzkumu (experimentální praxe). Pro mě je v tuto chvíli podstatné vyzdvihnout důsledek naší úvahy o poznání modelovaném podle nevidění. Perspektiva získané slepoty je cenným obohacením našeho náhledu na proces poznání. Vykazuje nejednoznačnost, s jakou se vjemy vztahují k „celkům“ objektů, tj. že tyto celky jsou vždy konstruovány a musí se „osvědčit“ v praxi dalšího vnímání. Tuto ambivalenci by bylo možné klást analogicky k nejednoznačnosti jednotlivých poznatků, které se jeví jako pevné pouze, jsou-li zahrnuty do určitého teoretického rámce, který se utvrzuje rovněž potvrzením v další praxi. Tato další praxe pak v sobě nese prvky toho, co jsem označoval jako ztrátu kontroly. Tím mám na mysli fakt, že pevné (protože osvědčené) poznání se stává neuvědomovaným předpokladem všech dalších aktivit (či teoretického myšlení) a pouze pokud se „mu“ podaří dosáhnout tohoto stavu, lze uvažovat o tom, že má skutečně podíl na realitě. Cílem získávání teoretických poznatků tak nejspíše není přicházet s něčím novým nebo změnit celý výkladový rámec, ale dosáhnout určitého rozpuštění, rozpuštění v duchu Kafkova výroku z *Vesnického učitele*:

„Každý objev bývá hned uveden do celého úhrnu vědy a tak do jisté míry přestává být objevem, rozpustí se v celku a zmizí, je třeba mít už vědecky školený pohled, abychom jej pak ještě rozpoznali.“⁷⁶

Pokud lze připodobnit vědecké poznání či spíše vědeckou praxi k nevidění, pak spíše hovoříme o „řízené slepotě“. Vezmeme-li si za základ vědecky metodického postupu Descartovy čtyři principy vědecké metody (zejména první tři, tj. skeptický odstup, analýzu a syntézu),⁷⁷ což je patrně základ, který si pod pojmem vědecké metody filosof typicky vybaví, můžeme v nich vidět úmyslné vytržení z běžného (a

⁷⁶ KAFKA, Franz. *Povídky*. Praha: SNKLU, 1964, s. 73.

⁷⁷ DESCARTES, René. *Rozprava o metodě*. Praha: Svoboda, 1992. viz „Druhá rozprava“

tedy omylného) způsobu nazírání jevů za použití nástrojů, které jsou ovšem nevidomému vnuceny okolnostmi.⁷⁸

⁷⁸ A skepse, jak ji popisuje Descartes ve svých *Meditacích*, kde se praktikuje „od stolu“ a z níž ho „jakási lenost táhne zpět k navyklému životu“ (srov. DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia / Meditace o první filosofii*. Praha: Oikoymenh, 2010, I. Meditace, cit. ze str. 37) se pochopitelně drasticky liší od skepse, kterou zažívá Hull po svém oslepnutí, když se mu rozplývají zažité struktury prostoru i času a on si přestává být jistý, zda sní či bdí. Každá analogie má zkrátka své meze.

NEVIDÍM, NESLYŠÍM, PROMLUVÍM ~ Semioticita

hluchoslepých osob

„Připusťme, že bych si odepřela všechna slova jako vidění, sluch, barva, světlo, krajina, tisíc jevů, nástrojů a krás s nimi souvisejících. Pak bych utrpěla výrazné smrštění údivu a potěchy ze získávání poznání; také – a to je horší ztráta – mé emoce by byly otupeny a tak bych nemohla být dotčena věcmi, které nemohu uvidět.“

Helen Keller⁷⁹

Vrozená hluchoslepota. Ještě více překážek

Získaná i vrozená slepota dobře ilustruje limity pojetí poznání jakožto vidění, ale zároveň i hodnotu této metafory. Na jednu stranu ukazuje, že poznání by šlo modelovat i podle nevidění – pokud tedy má být poznání vědomou a pokud možno explicitní činností. V takovém případě je takovým zvláštním a řízeným případem „pádu do vědomí“. Na stranu druhou, pokud má být poznání podobné vidění, pak ho budeme muset přehodnotit a zkrátka uznat, že je v něm mnoho nevědomého, a tedy nereflektovaného a jistě také neexplicitního. Moje přesvědčení je, že se v pozná(vá)ní pohybujeme mezi těmito dvěma póly a věřím, že se mi to podaří lépe osvětlit s poukazem na ontologicko-epistemologický systém Michaela Polanyiho ve druhé části této práce. Předtím chci ale udělat ještě jeden krok a zamyslet se nad tím, jaký je předpoklad pro poznání u lidí, kteří postrádají nejen zrak, ale také zároveň sluch, tedy oba distanční smysly.⁸⁰

V této kapitole se tedy zaměřím na téma komunikace u hluchoslepých osob jako na filosofický problém se širšími důsledky. Vrozená hluchoslepota (*congenital*

⁷⁹ KELLER, Helen. *The World I Live In & Optimism*. New York: Dover Publications, 2017, s. 55.

⁸⁰ Koncept tohoto pojednání jsem rozpracoval jako příspěvek pro konferenci *Bílá místa filosofie* pořádané Ostravskou univerzitou, kde také ve stručné formě vyšel v konferenčním sborníku. Viz: PUDIL, Matěj. „Nevidím, neslyším, promluví. Fenomenologická reflexe hluchoslepoty.“ In: Michlová, B. & Hronovský, M. (eds.). *Bílá místa filosofie. Sborník příspěvků doktorandů a mladých badatelů*. Ostravská univerzita, Filozofická fakulta, 2020 [konferenční sborník].

deafblindness; dále zkr. CDB) představuje specifickou formu duálního senzoričného postižení, která vážně postihuje schopnost orientace člověka ve světě, získávání informací a komunikace. Právě proto, že je osoba s CDB připravena o oba smysly dálky, vyžaduje v komunikaci a předávání informací specifický přístup, který lze považovat za výzvu pro rozličné teorie komunikace.

V současné době se v „*CDB studies*“ patrně nejvíce uplatňuje teorie tzv. dialogismu (*dialogism theory*) či jeho rozšířené formy (*extended dialogism*) rozšiřující rámec interdependence (vzájemné závislosti) lidských individuí, postulovaný klasickým dialogismem, o prvek sebepojetí, vztahování se k prostředí a o kulturní kontext. Teprve díky interakcím v sociálním prostředí, sebevědomí lidského individua a jeho smyslu pro kulturní kontext, se z lidského jedince stává osobnost (*person*): a např. P. Linell v tomto smyslu neváhá tvrdit, že se „nikdo nerodí jako osobnost“.⁸¹

Já se pokusím ukázat, že fenomenologická analýza tělesnosti, intersubjektivní a semiotičtosti, provedená Merleau-Pontym a jeho následovníky, představuje hodnotný příspěvek k této debatě a vhodný výchozí teoretický rámec pro CDB studie.⁸² Inspirován konceptem *umweltu* (Jakoba von Uexküll) Merleau-Ponty postuluje schopnost přechodu lidského jedince z jeho *umweltu* k představě *weltu* – schopnost vázanou na lidský jazyk a smysl pro kulturní souvislosti.

Ve spojení s praktickými poznatky z oboru CDB studies se níže pokusím ukázat prospěšnost podobného teoretizování, které může napomoci lepšímu pochopení situace osob s CDB a zvýšení kvality interakcí těchto osob s jejich pečovateli. Na druhé straně se mi jedná o vykázání svého přesvědčení, že právě analýza specifické situace hluchoslepých osob může napomoci lépe pochopit fundamentální aspekty funkční komunikace lidí obecně.

⁸¹ LINELL, Peter. “Dialogue and the birth of the individual mind“. *Journal of Deafblind Studies on Communication*, 3, 2007, s. 63.

⁸² Ostatně tento trend již započal, viz např. příspěvek S. Gallagera odkazovaný níže.

Výchozím bodem je rozbor vztahu mezi komunikací a sebe-vědomím, tedy dvěma fenomény, které jsou úzce propojeny. Maurice Merleau-Ponty ve své filosofické práci ukazuje, že „já“ zůstává vždy nehotové, je procesem neustálého vznikání. Nejsem nikdy plně svým „já“. Abych své „já“ nahlédl, potřebuji dosáhnout distance, stejně jako u jakéhokoliv jiného objektu svého zájmu. Toto „já“ je silou, která je v neustálém pohybu, silou, která uniká mému vlastnímu chápání, protože toto chápání se odehrává vždy mezi mým sebezpytem a vnímanou realitou: jsem nucen vnímat své „já“ skrze své vlastní vnímání a vidím, že toto moje „já“ se projevuje právě v kontaktu s vnímaným fenoménem.⁸³

Mým cílem je pomocí fenomenologicky založeného výkladového rámce ukázat některé elementární rysy či předpoklady tohoto sebe-pochopení, konkrétně ty předpoklady, které umožňují genezi plně rozvinuté subjektivity. To je totiž první poznatek, ke kterému (v souladu s P. Linellem) docházím: že se člověk nerodí osobou, tedy rozvinutou subjektivitou, ale že se jí stává. Takový poznatek samozřejmě nepůsobí nijak zvlášť originálně – každý *nějak* ví, že se lidský jedinec rodí s určitými vlohami, ale ty se musí rozvinout v průběhu růstu, vývoje a tréninku (to souvisí s tzv. problémem *nature x nurture*). Jenže tento proces ve většině případů probíhá s takovou samozřejmostí, až se může zdát, že je něčím naprosto přirozeným, co se daří „samo od sebe“. Příklad situace hluchoslepých osob má naznačit, jak nesamozřejmé to je a kolik předpokladů vstupuje do hry, pokud jde o získání schopnosti plnohodnotné komunikace a orientace dané osoby ve světě. „Být osobou“ se může jevit jako základní vymezení lidské bytosti, která je nadaná rozumem (tradiční atribut lidství postulovaný filosofy napříč historií), která žije reflektovaně ve vztahu ke světu, k druhým lidem i k sobě samé a své osobní historii – tot’ minimum vymezení pojmu *osoba*. Nicméně krátká ukázka z memoáru Helen Kellerové, poměrně slavné hluchoslepe spisovatelky, snadno ukáže, že přestože má lidská bytost typicky jistě dispozice k těmto charakteristikám (na rozdíl od valné většiny hluchoslepých lidí se u

⁸³ Zde vidíme, proč se pro Merleau-Pontyho stal koncept *umweltu*, jak jej rozvíjel Jakob von Uexküll, tak hodnotným. I ten totiž vychází v zásadě z perspektivy daného organismu, jeho vnímání a působení v prostředí, z jeho schopností vztahovat se ke světu. Pro lepší náhled na originální koncept *umweltu* viz. KLEISNER, Karel & KLIKOVÁ, Alena. *Umwelt. Koncepte žitého světa Jakoba von Uexkülla*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2006.

Kellerové hluchoslepota nepojila s dalšími poruchami), jejich rozvinutí není automatické a zároveň teprve jejich rozvoj (vysvitnutí – *dawn* – jak to sama nazývá) zakládá „oduševnělost“:

„Než ke mně přišla má učitelka [ve věku sedmi let, pozn. MP], nevěděla jsem, že mám nějaké „já.“ Žila jsem ve světě, který byl ne-světlem. Nemohu ani doufat, že se mi podaří adekvátně popsat onen nevědomý a přeci vědomý čas nicoty. Neměla jsem tušení, že něco vím, ani že žiji, že jedním, že toužím. Neměla jsem vůli ani intelekt. Byla jsem vedena k předmětům a úkonům jistou slepou přirozenou silou. Měla jsem mysl, díky které jsem cítila vztek, uspokojení či touhy. Tyto dvě skutečnosti vedly lidi kolem k přesvědčení, že mám vůli a myšlenky. (...) Můj vnitřní život byl prázdný, bez minulosti, přítomnosti nebo budoucnosti, bez naděje či očekávání, bez údivu, radosti či víry. (...)

Nebylo tu hvězd – ani Země – ani času

Nebylo kontroly – ni změny – dobrého – ni zlého“⁸⁴

A tím narážím na druhý poznatek, který čerpám z již zmíněného Heideggerova výroku o zvířeti, které je „chudé světem“ na rozdíl od člověka, který je specifický tím, že svět „tvoří“. V podobném smyslu uvažuje i Merleau-Ponty. Mimo-lidská zvířata žijí v jistém druhově-specifickém *umweltu* (žitém světě), jehož rámec nejsou schopna překročit, zatímco člověk si buduje pojem *weltu*. Nebuduje si ho nicméně sám a nejedná se v žádném případě o solipsistický systém. Právě naopak, je to produkt intersubjektivního prostředí, ve kterém se člověk pohybuje. Zjednodušeně se dá říci, že intersubjektivní shoda udává *weltu* smysl, či že teprve ona *welt* ustanovuje.⁸⁵ V kontextu naší úvahy o situaci osob postižených hluchoslepotou půjde o to sledovat, jaké předpoklady musejí být splněny, pokud má hluchoslepý člověk překonat překážky, které jsou mu kladeny na jeho cestě k tomu, aby se mohl naladit na sociální kontext, bez kterého, jak ukážu níže, není fungující komunikace možná. Člověk totiž nemůže neproblematicky zůstat „chudý světem“, jeho přirozenost tomu odporuje.

⁸⁴ KELLER, Helen. *The World I Live In & Optimism*, kap. „XI. Before the Soul Dawn“, s. 48.

⁸⁵ V následující části věnované M. Polanyimu se pak pokusím ukázat, že se z ideje *weltu* může stát jev patologický tam, kde se objevuje ideál „světa chudého člověkem“.

Nabízí se tedy heideggerovsko-nagelovská otázka a její zdánlivě triviální rozuzlení:

„*What is it like to be poor-in-the-world?!*“

„*Well, it's not that good once you're born a human being.*“⁸⁶

V článku, který jsme publikovali s Filipem Jarošem,⁸⁷ jsme toto téma řešili s ohledem na otázku antropologické diference a s využitím biosemiotické perspektivy. Navázali jsme přitom na výzvu formulovanou Mortenem Tønnessenem,⁸⁸ který soudí, že fenomenologický výzkum, většinou zaměřený na zkušenost lidských individuí, by mohl být výrazně obohacen o biosemioticky orientovaný výzkum zkušenosti zvířat, protože na základě takového podkladu by se mohla lépe vykázat specifika lidského prožívání. Sám Tønnessen učinil v této oblasti první kroky, když zahrnul do svého výzkumu postřehy Merleau-Pontyho fenomenologie vnímání.⁸⁹ Podobně David Abram výrazně zpopularizoval Merleau-Pontyho dílo, které mu svým důrazem na interkorporealitu nabízí dobré východisko k environmentálně laděným úvahám o více-než-lidském světě.⁹⁰ Všímá si, že lidský jazyk, jakkoli je sofistikováný,

⁸⁶ Z výše řečeného by mohlo vyplynout vzhledem k současnému etickému úzu kontraintuitivní tvrzení, totiž že člověk se specifickým postižením vlastně není plně rozvinutou lidskou bytostí, protože nemá některé základní atributy toho, jak běžně vymezujeme člověka vůči mimo-lidským zvířatům – atributy jako je rozvinutá schopnost řeči, již zmíněný vztah ke světu a s nimi související intersubjektivní vazby, nebo schopnost těchto charakteristik nabýt. Někdo by mohl namítnout, že se tu hájí nehumánní tvrzení, že jsou takto postižení lidé „méně lidmi“. Pro jistotu to uvádím již zde v úvodu, třebaže to vyplyne z textu níže: to, že se lidem s různým postižením (a nemusí se jednat pouze o ta senzoričká) nedaří naladit na sociální prostředí, jehož jsou součástí, plně anebo vůbec, neznamená, že se jedná o „zvířata v lidském těle“. Nesnáze s tímto naladěním jsou vždy provázeny utrpením a frustrací a jak ukazují odborné studie na toto téma, jediné, co z tohoto faktu plyne, je morální povinnost society snažit se všemi prostředky napomoci k překonání těchto bariér.

⁸⁷ JAROŠ, Filip & PUDIL, Matěj. “Cognitive Systems of Human and Non-Human Animals: At the Crossroads of Phenomenology, Ethology and Biosemiotics“. Následující kapitola je založena na těch pasážích tohoto článku, jichž jsem autorem.

⁸⁸ TØNNESSEN, Morten et al. “Phenomenology and biosemiotics”. *Biosemiotics*, 11(3), 2018.

⁸⁹ TØNNESSEN, Morten. “Uexküllian phenomenology”. *Chinese Semiotic Studies*, 11(3), 2015.

⁹⁰ „more-than-human world“, ABRAM, David. *Becoming animal: An earthly cosmology*. New York: Vintage Books, 2010. ABRAM, David. *The spell of the sensuous: Perception and language in a more-than-human world*. New York: Vintage Books, 2017.

nemůže být primárně pochopen na základě naší schopnosti popisovat svět a fixovat významy. Lidský jazyk lze chápat jako specificky lidskou formu expresivity (výrazu), která nicméně v základu čerpá z expresivních schopností všech živých bytostí.

Tento přístup je mi blízký, ale myslím si, že není nezbytně nutné jít až tak daleko – tedy ke zkoumání toho, jak zakouší svět mimo-lidská zvířata. Proto vztáhnou svoji analýzu na žitý svět – *umwelt* – těch lidských bytostí, jejichž zkušenost se podstatně liší od běžného způsobu prožívání světa. Zaměřím se tedy na zkušenost lidí postižených vrozenou hluchoslepotou. Hluchoslepé osoby mi budou sloužit jako příklad pomyslného „jádra lidství“, totiž k ilustraci těch lidských specifíků, která jsou podstatná pro naše chápání sebe samých jako zásadně odlišných od jiných živých bytostí. Abramův postřeh, že žijeme ve světě, který je více-než-lidský, pak vyjadřuje pouze jednu možnost z obrovské komplexity rozlišení, která je možné vést; protože stejně jako lze porovnávat zakoušení světa mezidruhově, i v kontextu lidského prožívání lze nalézt více úrovní, než je úroveň „normální“ lidské zkušenosti. Takto upravené hledisko by nám mělo umožnit nahlédnout hluchoslepotou osobu nejen jako handicapované individuum, které čelí jistým překážkám, a které vyžaduje speciální přístup, ale také jako osobu, která s ostatními sdílí stejné předpoklady pro plnohodnotnou komunikaci, jako jakékoliv jiné lidské individuum.

Merleau-Ponty k problému expresivity, znaků a jazyka

Svůj výklad začnu stručným rozбором Merleau-Pontyho příspěvku k analýze subjektu a role, jakou má intersubjektivita a komunikace na jeho vývoj. Ačkoli se zdá, že Merleau-Ponty odvozuje subjekt z jeho sebe-pochopení (tj. např. z jeho vztahů k jeho vlastním pohybům v prostoru, příkládání významu těmto pohybům),⁹¹ ve svém důrazu na tělesnost subjektu a jeho vztahy k ostatním tělesným strukturám tento rozměr překračuje.

⁹¹ Zkráceně *aperçeu*, jak je podána u Kanta.

Tělesností je v Merleau-Pontyho filosofii míněn primárně *vztah* spíše než hmota. Žádná tělesná bytost není myslitelná mimo své vztahy k ostatním tělesným strukturám a jiným tělesným bytostem. Skrze setkávání se s okolím subjekt nabývá poznání o světě a ostatních subjektech, ale také o sobě samém a svých vlastních schopnostech. Věci se subjektu pouze „nedějí“ (tj. subjekt není pasivní) – každá bytost je „otevřena světu“, což znamená, že pro živou bytost je vše okolo, s čím se setkává, smysluplné či nesoucí význam. Význam v tomto smyslu vyjadřuje vztah a ten je zdokonalován s každou další zkušeností. Merleau-Ponty s oblibou ukazuje, že vidoucí bytosti jsou zároveň bytostmi viditelnými apod.

Pochopitelně se tu nezpochybňuje, že naše těla jsou tvořena hmotou, Merleau-Ponty pouze odmítá zjednodušující karteziánskou představu těla jako čehosi odlišného a odděleného od mysli – ducha –, nebo představu těla jako organismu v nejvulgárnějším smyslu, redukováného na soubor procesů látkové výměny. Zároveň ale zaměřuje naši pozornost k faktu, že základem našich poznávacích schopností je právě to, že jsme tělesnými bytostmi a že je to tato spřízněnost se světem, rovněž tělesným, která nám umožňuje porozumění. Užívá přitom pojem splétání – *chiasmus*: naše vnímání světa je možno vidět jako komunikaci dvou tělesností – světa a naší. Nejedná se ale o vnímání v čisté, bezprostřední formě. Naše vnímání je vždy předsudečné, ovlivněné předchozími zkušenostmi a také zákonitostmi, které naši zkušenost předcházejí.⁹² Terminologií Merleau-Pontyho, s viditelným se vždy pojí neviditelné, smysl vnímaného, který je mu vlastní, přestože není hmatatelný, je jeho vnitřní vlastností,

„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 neviditelnost tohoto světa, to, co v tomto světě přebývá, nese jej a dává mu jeho viditelnost, jeho vnitřní a vlastní možnost, Bytí tohoto jsoucna.“⁹³

⁹² Pro detailní rozbor můžeme nahlédnout do *Fenomenologie vnímání*, kde se Merleau-Ponty věnuje například reflexivním reakcím na barevné vjemy u lidí s poruchou zpracovávání těchto vjemů, které jsou v zásadě shodné s reakcemi lidí bez těchto poruch; MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologie vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2013, ss. 268–270. Merleau-Ponty obecně vychází ve velké míře z psychologické Gestalt teorie.

⁹³ MERLEAU-PONTY, M. *Viditelné a neviditelné*. Praha: Oikoymenth, 2004, s. 153.

Ale toto „zasvěcení“ není nikdy ukončeno, spíše rozvíjí naše vnímání, otevírá nový horizont, přináší nové otázky. A naše vnímání je tedy vždy pokračováním probíhajícího tázání, vychází z předchozí zkušenosti, „propracovává určitý výdobytek, který nikdy není celý aktuální“.⁹⁴ Tázání v tomto smyslu považuje Merleau-Ponty za základní pohyb naší existence.

Je to tak proto, že jakmile se nějaký pohyb odehrává v interkorporeálním prostoru, stává se expresivním pohybem, který leží v základu našich jazykových schopností. Tento fakt poukazuje na to, že se komunikace může odehrávat na více úrovních. Merleau-Ponty píše, že „chování tvoří významy, které jsou transcendentní ve vztahu k anatomickému aparátu, a přitom imanentní tomuto chování jako takovému, jelikož je samo komunikací a je takto chápáno“ a dodává, že řeč je „pouze jedním určitým případem“ takového chování.⁹⁵ Touto poznámkou Merleau-Ponty popírá jakoukoli fundamentální lidskou nadřazenost nad ostatními živočišnými druhy.⁹⁶

S odkazem na Jakoba von Uexkülla využívá Merleau-Ponty koncept *umweltu*, aby popsal vztah organismu k prostředí založený na jeho tělesné struktuře a aktivitě.⁹⁷ Jako takový je pro nás *umwelt* jakéhokoli živočicha pochopitelný pouze pokud zjistíme, čemu je „otevřený“ či „co pro něho má význam v rámci rozsahu jeho možných aktivit.“⁹⁸ Tělesné bytosti se snaží fixovat významy. Významy nejsou pouze produkty náhody a momentálního naladění jistého organismu. V kontinuu své zkušenosti každý individuální organismus vytváří jisté struktury – tzv. normy, ve kterých mu svět dává smysl (tj. jeho *umwelt*) a tyto struktury přehodnocuje a vylepšuje

⁹⁴ MERLEAU-PONTY, M. *Smysl filosofického tázání: dva texty k Viditelnému a neviditelnému*. Praha: Filosofia, 2016.

⁹⁵ MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologie vnímání*, s. 241.

⁹⁶ Nicméně, lidský jazyk se zdá být jedním z klíčových elementů antropologické diference a z tohoto důvodu se jeví jako oprávněné srovnávat tuto dovednost s mimo-lidskými zvířaty. Srov. HALÁK, J., & KLOUDA, J. “The institution of life in Gehlen and Merleau-Ponty”. *Human Studies*, 41(3), 2018, s. 371.

⁹⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Nature. Course notes from the Collège de France*. Evanston: Northwestern University Press, 2003, ss. 167–173.

⁹⁸ HALÁK, J., & KLOUDA, J. “The institution of life in Gehlen and Merleau-Ponty”, s. 383.

na základě odchylek od norem, které jsou již založeny. Normy poskytují jedinci jistý „referenční systém“ umožňující interpretovat probíhající situace a zaznamenávat strukturálně významné jevy, které s sebou přinášejí. Pomocí těchto norem se svět ustanovuje (instituuje) jako smysluplný, obsahující stálé struktury, které lze odhalit v řadě dalších situací.⁹⁹ Proces, kterým k tomu dochází, nazývá Merleau-Ponty sedimentací.¹⁰⁰

Norma tedy vyjadřuje významuplnost, kterou s sebou nese každá nová zkušenost. Podle Merleau-Pontyho nemá stimul formu kauzálního efektu, ale vždy už smysluplného znaku. Naše hodnocení aktuální situace a nových podnětů je podmíněno předchozími zkušenostmi, které (re-)strukturují naše vnímání do budoucna. Merleau-Ponty soudí, že „to, co chápeme pod pojmem instituce, jsou ty události ve zkušenosti, které jí udávají trvalý rozměr, ve kterém celá série dalších zkušeností nabude významu“ a že význam právě tímto způsobem v subjektu „sedimentuje.“¹⁰¹

Tyto dosud zmíněné charakteristiky jsou právě těmi sémiotickými charakteristikami, které sdílíme s mimo-lidskými zvířaty, a které jsou – pokud jde o znaky – všechny více či méně založeny na principu sedimentace.¹⁰² Lidský jazyk je pak krajním případem této sedimentace, protože vytváří zásobu výrazů, které jsou nám dány k použití v rámci intersubjektivních interakcí (tj. sdílení smyslu a významu). Už jen tím, že jazyk vytváří zásobu fixovaných významů, které nám umožňují popsat nevyčerpatelné množství situací a které mohou být použity v téměř nevyčerpatelném počtu kontextů, se jazyk stává velice silným prvkem našeho myšlení. Merleau-Ponty v tomto kontextu neváhá tvrdit, že lidský *umwelt* je „otevřený, transformovatelný“ a

⁹⁹ Srv. tamtéž, ss. 388–389.

¹⁰⁰ Velmi zjednodušeně můžeme přirovnat ke geologii: v tomto procesu jsou normy, které jsou „usazené“, užívány jako něco solidního a je pak těžké je nějak fundamentálně restrukturalizovat.

¹⁰¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Themes from the lectures at the College the France, 1952–1960*. Evanston: Northwestern University Press, 1970, s. 40.

¹⁰² Pro podrobné rozlišení mezi znaky a signály a jejich vztahem ke zvířecím *umweltům* viz TÖNNESEN, Morten et al. „Phenomenology and biosemiotics“, s. 4.

že je otevřený světu, protože naše tělo „vyzbrojuje [zvláštními] nástroji pozorování a akce,“ které nám umožňují tvořit „projekce systému podobností a nepřirozených rozlišení.“¹⁰³ V krátkosti, jazyk umožňuje sedimentaci na úplně jiné úrovni – na úrovni, která umožňuje lidským bytostem vystoupit ze svého umweltu k představě weltu.¹⁰⁴

Merleau-Pontyho popis dále ukazuje, že:

- (1) Komunikační role je v rámci procesu vývoje jazyka primární, tj. postulát *primátu aktivity*, kterou lidský jazyk sdílí s komunikačními systémy ostatních zvířat.
- (2) Sociální kontext má v rámci vývoje jazyka nezastupitelnou roli, což mají lidé také společné (přinejmenším) s vyššími zvířaty.
- (3) Zvláštní stránkou lidského jazyka je rekurzivita,¹⁰⁵ která lidem umožňuje uplatňovat omezené jazykové prostředky v rámci (teoreticky) neomezeného množství situací, včetně formulování velmi obecných či velmi abstraktních vyjádření

Tento poslední bod připisuje lidskému jazyku a komunikaci zvláštní vlastnost. Rekurzivita je charakteristická nejen pro užití znaků, které jsou již sedimentovány, ale také se uplatňuje v tom, jaké podoby mohou znaky mít; jazyková komunikace se nemusí odehrávat pouze ve sluchovém kanálu, ale také ve vizuálním (jako např. znakový jazyk pro neslyšící) nebo v kanálu taktilním (např. taktilní znakový jazyk pro hluchoslepé). V této variabilitě užití rozmanitých komunikačních médií se

¹⁰³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Nature. Course notes from the Collège de France*, s. 221–222. Anglický originál zní: „(...) projection of a system of equivalences and nonnatural discrimination.“

¹⁰⁴ Tamtéž. Právě v kontrastu k této lidské schopnosti hovoří Heidegger o zvířatech jakožto „chudých světem“; srov. BUCHANAN, Brett. *Onto-ethologies: The animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*. Albany: SUNY Press, 2008, s. 38.

¹⁰⁵ Užívám zavedený pojem „rekurzivita“, který ovšem Merleau-Ponty nepoužívá. Srov. CHOMSKY, Noam. *Language and mind*. New York: Cambridge University Press, 2006, s. 32.

manifestuje multimodalita lidské komunikace. Rozmanitost vnější výrazové formy pak odkrývá další stránku specifičnosti lidského jazyka, a to, že:

- (4) Vnější stránka výrazu v průběhu vývoje lidského jedince v typickém případě ustupuje do pozadí (tj. dochází ke „zvnitřnění“ jazyka). Zároveň jednotlivé konkrétní akty řeči překračují rámec struktury významů již stanovených (jako vhodná ilustrace se nabízí žert, který typicky zachovává gramatickou stavbu vět apod. neporušenou, a přeci přináší docela jiný kontext).

Bod (4) se úzce pojí s bodem (2), protože je to interakce komunikujících, která zajišťuje tvorbu takových struktur. „Zvnitřnění“ jazyka dobře ilustruje Tønnessen, když poznamenává, že nabytí jazykových schopností je provázeno jistou ztrátou neverbálních stránek lidské zkušenosti, a že „umwelt dospělých lidí posléze sestává z větší části pouze z těch objektů, které dokáže pojmenovat.“¹⁰⁶

Abych sociální založení jazyka popsal detailněji, vrátím se k Merleau-Pontyho interpretaci. Navzdory tomu, že jsem výše naznačil, že lidský jazyk má výlučné charakteristiky v porovnání se zvířecími komunikačními systémy, neměla by zapadnout poznámka, že lidské jazykové schopnosti stále vycházejí z animálních základů „expresivních pohybů“, jak je Merleau-Ponty popisuje. Expresivní pohyb může být popsán jako pohyb, který je zaměřený na nějaký cíl a jako takový je subjektem vnímaný jako smysluplný a působí, že daný subjekt pocítuje sám sebe jako entitu odlišenou od ostatních.¹⁰⁷

Podle Merleau-Pontyho gesta, jako základní expresivní pohyby, tvoří základní jádro jazyka. V Merleau-Pontyho náhledu nemá žádný stimulus pro organismus význam pouhého kauzálního účinku, ale vždy vystupuje jako smysluplný znak. Je

¹⁰⁶ TØNNESSEN, Morten. “The ontogeny of the embryonic, foetal and infant human umwelt”, s. 302.

¹⁰⁷ Expresivita znamená vyjádření „sebe“. Viz MARRATTO, S. L. *The intercorporeal self. Merleau-Ponty on subjectivity*. New York: SUNY Press, 2012, ss. 167–168. Není ale nutné uvažovat o cíli tohoto pohybu v nějakém druhém individuu.

tomu tak díky procesu sedimentace, který zabezpečuje onu předpojatost, v níž nás každá nová zkušenost zastihuje. Extrémním případem takové sedimentace je lidský jazyk, který fixuje významy na konkrétní slova.

Již zmíněná dvojznačnost tělesné bytosti *vnímající – vnímaný* má ukázat, že veškeré aktivity tělesného individua se odehrávají v interkorporeálním poli vztahů mezi tělesnými jedinci. Každý pohyb uskutečněný jedincem je tedy nutně pohybem expresivním (vnímatelným a smysluplným). Expresivní pohyby leží v základu našich komunikačních schopností. Gesta jsou pro Merleau-Pontyho fundamentálním základem expresivních pohybů, jádrem jazyka. V rámci sociálních interakcí, v intersubjektivním poli, gesta (coby pohyby vykonávané subjektem) získávají postupně institucionalizovanou formu primitivního znaku (pohyb v rámci interakce s jinými subjekty). Je zřejmé, že komunikace může probíhat na vícero úrovních. Sám Merleau-Ponty k tomu říká, že „jednotlivá chování utvářejí významy, které jsou vzhledem k anatomické výbavě transcendentní, a přece jsou imanentní vůči chování jako takovému“ a dále poznamenává, že řeč („promluva“) je „pouze jedním konkrétním případem“ takového jednání.¹⁰⁸ V gestu subjekt vytváří něco víc (význam) než pouhé postavení těla (to je míněno onou transcendentí), ale toto „víc“ nelze oddělit od kontinuity našeho jednání (a to je ona imanence). Jazyk lze pak chápat jako systém, ve kterém se pohyby individua stávají gesty se záměrem mít smysl – tělesné gesto se stává jazykovým výrazem (úmyslně se vyhýbám výrazům navozujícím konotace s mluveným jazykem, protože se mi v dalším průběhu výkladu jedná zejména o znakovanou komunikaci).

V sociální interakci gesta (tj. pohyby vykonávané subjektem) nabývají institucionalizovanou formu primitivních znaků (tj. *tento* konkrétní pohyb v interakci s druhými). Jazyk je systém, ve kterém se pohyb daného individua stává gestem, které dává smysl – tělesné gesto je nahrazeno jazykovým výrazem. Jazyk nás proměňuje, rozvíjí nás o plně subjektivní rozměr, jímž se obracíme ke světu, protože prostupuje naše vnímání, mění je, ale zároveň zůstává flexibilní. V tomto smyslu se jazyk stává

¹⁰⁸ MERLEAU-PONTY. *Fenomenologie vnímání*, s. 241.

způsobem, jakým žijeme.¹⁰⁹ Tønnessen v této souvislosti rozlišuje tři aspekty umweltu, jejichž charakteristiky snad napomohou pochopit tento gradualistický přístup: *umwelt jaderný (core umwelt)*, který se zakládá na automatických aktech vnímání a automatických mentálních úkonech; dále *mediovaný umwelt (mediated umwelt)* charakterizovaný volnými akty vnímání a volnými mentálními úkony; a *konceptuální umwelt (conceptual umwelt)*, charakteristický pro vyšší živočichy, je aspektem umweltu odlišujícího se navyklymi akty vnímání a navyklymi mentálními úkony, které Tønnessen definuje jako „naučené spojování něčeho s něčím jiným“.¹¹⁰ V případě lidí se tento aspekt umweltu typicky pojí s užitím jazyka. Na této vyznačené stupnici můžeme rozlišit a popsat vývoj představený Merleau-Pontym: vyšší živočichové jsou událostmi ve vnějším světě ovlivňováni ne ve smyslu kauzálních efektů, ale spíše ve smyslu znaků, které mají jistý význam v rámci určité struktury a tedy je „umwelt stále méně a méně orientován k určitému cíli a stále více a více se zaměřuje na interpretaci symbolů.“¹¹¹ Toto, jak Merleau-Ponty věří, je základní událostí vznikající kultury.

Specifikem lidského jazyka je to, že jeho vnější strukturu si v zásadě osvojuje vždy znovu každý lidský jedinec opakovaně napříč generacemi a že (necháme-li stranou skrytý základ gramatické struktury jazyka, která typicky nemusí být mluvčím daného jazyka vůbec reflektována)¹¹² se lidské jazyky geograficky zásadně liší, postrádaje nějaký čistě biologický základ. Navzdory této své „materiální nezakotvenosti“ hraje jazyk podstatnou a symbolickou roli v našem intuitivním chápání pojmu „osobnost“.¹¹³ Lidská bytost, která postrádá schopnost užívat jazyk,

¹⁰⁹ Srov. TØNNESSEN, Morten. „The ontogeny of the embryonic, foetal and infant human umwelt“, s. 291: „Pokud jde o umwelt, tj. subjektivní zkušenost, postupně se individualizujeme, stáváme se nejprve zvířetem, poté člověkem a následně eventuálně osobou.“

¹¹⁰ Tamtéž, s. 288.

¹¹¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Nature. Course notes from the Collège de France*, s. 176.

¹¹² Srov. CHOMSKY, Noam. *Language and mind*. CHOMSKY, N. Cartesian linguistics: A chapter in the history of rationalist thought. New York: Cambridge University Press, 2009.

¹¹³ Neslyšící lidé bývají lidmi slyšícími předsudečně vnímáni jako intelektuálně nedostačiví, protože se nedokážou plynule vyjadřovat nebo vyluzují nekontrolované zvuky. I výraz „barbar“ vychází z historického předsudku vůči národům, jimž „není rozumět“.

se nám jeví jako „nehotová“, protože nemůže být plně integrována do našich běžných sociálních aktivit.

Komunikace a kognice hluchoslepých osob

Hluchoslepota je typem duálního senzorního postižení, které způsobuje problémy v komunikaci, pohyblivosti a schopnosti získávat informace.¹¹⁴ Stupeň postižení se liší případ od případu, nicméně hluchoslepá osoba vždy vyžaduje specifickou pomoc. V prostředí studia hluchoslepoty (tzv. *deafblind studies*) se setkáme s principem $1 + 1 = 3$.¹¹⁵ Tato asymetrická „rovnice“ má vyjádřit situaci hluchoslepé osoby, která má více než pouhý součet dvou postižení. Kombinace těchto postižení neumožňuje hluchoslepé osobě v rámci synestézie substituovat zrakové vnímání posílením sluchového vnímání a naopak. Hluchoslepá osoba je zbavena obou smyslů dálky.

Obecně se dá říci, že můžeme rozlišit dvě základní kategorie hluchoslepoty. Častější z nich je kategorie tzv. „získané hluchoslepoty“, která zahrnuje všechny ty osoby, které se narodily neslyšící či s podstatným defektem sluchu, a později v průběhu života ztratily zrak či jeho podstatnou část (například v důsledku Usherova syndromu), nebo naopak, a ty, kteří se narodili bez postižení a ztráta zraku a sluchu se dostavila později. Já se níže zaměřím na druhou kategorii tzv. „vrozené hluchoslepoty“, protože se mi jedná o jedince, kteří zrak i sluch ztratili v prelingválním období života.

¹¹⁴ Pro potřeby své studie vycházím z oficiální definice britského Ministerstva zdravotnictví, která zní: „Osoba je považována za hluchoslepu, pokud má kombinaci poškození zraku a sluchu, která jí způsobuje obtíže v komunikaci, přístupu k informacím a pohyblivosti. Toto se vztahuje na osoby s progresivní ztrátou zraku a sluchu“ (cit. dle Department of Health 2014, s. 5). Pro více informací o hluchoslepotě, její definici a problematice v České republice lze doporučit oficiální stránky české *Společnosti pro hluchoslepe LORM* (<https://www.lorm.cz>).

¹¹⁵ Např. HART, Paul. *Moving beyond the common touchpoint: Discovering language with congenitally deafblind people*. [disertační práce], University of Dundee, 2010, s. 26.

Zvnějšku může působit situace hluchoslepé osoby naprosto nepřístupně.¹¹⁶ Na druhé straně se ale tímto tématem zabývají nejen sociální pracovníci a pečovatelé, ale i akademičtí pracovníci. *Deafblind studies* je seriózním akademickým oborem, který překračuje rámec pouhé akademické zvědavosti a má úctyhodný cíl: pomoci pečovatelům zlepšit jejich práci *pro* hluchoslepou osobu a s ní. Tato oblast hojně čerpá ze společenských věd a filosofie.¹¹⁷

Obzvláště vlivné jsou různé formy tzv. dialogismu. Dialogismus je nejednotný proud ve společenských vědách. V základu postuluje interakční vztah (tzv. *interdependenci*) mezi individuem a ostatními individui v určitém sociálním kontextu (tj. klasický dialogismus) a schopnost lidského druhu tvořit společně smysl či význam. To znamená, že naše rozumění prostředí, v němž žijeme, není věcí čistě individuální, nýbrž že jeho smysluplnost tvoříme s odkazem na druhé (ať už zde přítomné, či jinak v patrnosti vedené). Lidské individuum podle této teorie spontánně interpretuje perspektivu, z níž k ní ostatní promlouvají na základě určité sociální reprezentace (Marková nazývá tento fenomén *dialogickou epistemologií*).¹¹⁸

Ve své rozšířené verzi (*extended dialogism*) dialogismus zahrnuje tyto interakce v širším smyslu. P. Linell navrhuje do pojmu dialogismu zahrnout i samostatné aktivity individua, jako je vnímání prostředí / okolí, či reakce na jeho vlastní emocionální projevy, které k ostatním lidem odkazují pouze nepřímou:

Svět, který nás obklopuje, již byl obydlen jinými lidmi, ať už těmi stále žijícími, nebo těmi patřícími k minulým generacím (...) kteří jej učinili smysluplným svými kategorizacemi, slovními označeními, a diskurzivními praktikami. (...) Smyslové vnímání je tedy také nepřímou závislé na, či spíše interdependentní se, smyslem tvořeným ostatními lidmi. Tedy, rozšířený dialogismus zahrnuje jak přímé interakce

¹¹⁶ Za zmínku jistě stojí, že si hluchoslepota našla místo i ve slavném článku *Jaké je to být netopýrem?* Thomase Nagela – třebaže formou pouhé poznámky v rámci diskuze o předpokladu subjektivního rozměru u jiných lidských bytostí, viz. NAGEL, Thomas. “What is it Like to Be a Bat?” *The Philosophical Review*, vol. 83, no. 4, 1974, s. 440.

¹¹⁷ Skvělým příkladem může být časopis *Journal of Deafblind Studies on Communication* vydávaný univerzitou v Groningenu (<https://jdbsc.rug.nl>).

¹¹⁸ Viz MARKOVÁ, Ivana. *Dialogicality and social representations: The dynamics of mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003; MARKOVÁ, Ivana. *The dialogical mind: Common sense and ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

s ostatními, tak interakce s (přírodním i lidmi pozměněnými) prostředími, jimž (jsme já a) ostatní dali smysl.¹¹⁹

Tato teorie je na první pohled velmi podobná některým Merleau-Pontyho výkladům. Rozšířený ani klasický dialogismus nejsou myslitelné bez přijetí pozice embodimentu, která je jeho filosofií také ovlivněna.¹²⁰ Linell také tvrdí, že „se nikdo nerodí jako osoba“, protože osobnost je něco, co povstává v procesu interakce ve smyslu jím představovaného dialogismu. Osobnost Linell považuje za fenomén úzce vázaný na nabytí jazyka, sebevědomí a smysl pro kulturní souvislosti.

Mezi lidmi s vrozenou hluchoslepotou je jistý stupeň podobnosti, co se týče získávání jazykových schopností. V první řadě pokusy komunikovat pomocí znakového jazyka jsou zamýšlenou aktivitou, ve které dominantní a aktivní roli hraje strana průvodce hluchoslepé osoby. Tato asymetrie se projevuje zejména mírou nadšení, s jakou se průvodce snaží upoutat pozornost svého hluchoslepeho partnera.¹²¹

Zadruhé, chápání znaků jakožto prostředků komunikace vždy nastává v kontextu sdíleného narativu. Musí tu být spojení mezi znakem a situací, k níž se jeho užití vztahuje. Průvodce nemůže znak „vnutit“ pozornosti hluchoslepeho partnera pouhým repetitivním memorováním. (Je potřeba uvážit, že pro člověka, který se se znakováním setkává poprvé není prvotní znakování zakoušeno jako artikulované – splývá v jedno. Nejdříve musí být prolomeno vůbec pochopení principu symboličnosti samotné, poté je cesta memorování znaků pochopitelně schůdná.) Anne Sullivanová, která byla učitelkou pravděpodobně nejslavnější hluchoslepé osoby, Helen Kellerové, v tomto smyslu selhala ve své prvotní snaze naučit Helen určité znaky tak, že by je jednoduše spojila s objekty. Slabinou této

¹¹⁹ LINELL, Per. “Dialogue and the birth of the individual mind“, ss. 62–63.

¹²⁰ Srov. NOË, Alva. *Action in Perception*. Massachusetts: MIT Press, 2005.

¹²¹ LINELL, Per. “Dialogue and the birth of the individual mind“, s. 69.

strategie bylo to, že během tohoto typu interakce se Kellerová oddávala pouze samoučelné hře „opičího napodobování“ znaků, které jí Sullivanová hláskovala za použití znakového jazyka do dlaně, vděčná za samotný kontakt s druhým člověkem. První úspěch a následný rychlý pokrok v rozšiřování slovní zásoby Helen Kellerové úzce souvisel s příhodou při čerpání vody ze studny. Při této události Sullivanová upoutala Heleninu pozornost tím, že jí na ruku pustila proud vody a zároveň s dynamikou napodobující měnící se sílu proudu vody hláskovala slovo „w-a-t-e-r“ do její dlaně. Samozřejmě nechci sugerovat dojem, že předchozí období několika týdnů, kdy se Sullivanová snažila postupovat mechanicky, nemělo nezastupitelný vliv na to, že Kellerová nakonec její snahu pochopila. Nicméně si troufám soudit, že rozhodující moment byl spojen s výše popsanou sdílenou aktivitou, fyzickým kontaktem s fluidním proudem vody a sugestivním způsobem znakování.¹²²

Jiným příkladem tohoto typu může být interakce 24 let staré hluchoslepé Ingerid s průvodcem Gunnarem Vegem, tím hodnotnější, že je nám dostupný videozáznam a Vegeho vlastní komentář.¹²³ Na záběrech je vidět že Vege při interakci s Ingerid využívá malého živého kraba jako objektu, ke kterému se mohou oba upnout svou pozorností. Vege ukazuje Ingerid tento podivný „předmět“, poté nechá kraba lézt po její ruce, aby následně „shrnul“ průběh celé situace pomocí několika znaků a gest (zde se nejedná o užití znaků typu Lormovy abecedy). Celá situace se několikrát opakuje. Ingerid nakonec zkouší zopakovat celou zprávu sama (což bohužel na záběru nevidíme, takže jsme odkázáni na Vegeho výpověď) a začíná si uvědomovat, že každý pohyb její ruky reprezentuje určitou část celé situace a že je možné, aby situaci zkusila vyjádřit ze své vlastní perspektivy.¹²⁴

¹²² Jak ostatně popisuje sama Kellerová ve své autobiografii, viz KELLER, Helen. *The story of my life*. New York: Dover Publications, 2012, ss. 11–12.

¹²³ Ke shlédnutí zde, zejm. 1:01:40 – <https://www.youtube.com/watch?v=PfSpYljl7AA>

¹²⁴ Linell, který se tímto případem také zabývá, si při popisu této situace vypomáhá Trevarthenovou analýzou intersubjektivit; LINELL, Per. “Dialogue and the birth of the individual mind“. Trevarthen popisuje tři základní úrovně intersubjektivit, které lze vysledovat ve vývoji lidského individua. Primární intersubjektivita je úrovní, na které jedno individuum interaguje s druhým. Na úrovni sekundární intersubjektivit začínají v těchto interakcích hrát roli třetí objekty a jedinec se učí analyzovat celou situaci tak, že ji rozdělí na části, na které lze ukázat a pojmenovat je. Třetí stupeň intersubjektivit vyjadřuje vztah k subjektům a objektům, které nejsou

Paul Hart ukazuje, že primitivní komunikace, která se zakládá jen na několika málo instrumentálně používaných znacích ve smyslu „here-and-now“ modu komunikace (tj. v zásadě ukazování na objekty), nemůže být dostatečná a vždy nezbytně selhává, protože postrádá dialogický rozměr.¹²⁵ Tento dialogický rozměr lze považovat za základní prvek funkčního sociálního kontextu, který je předpokladem osvojení si plně rozvinutých jazykových schopností. Jedním ze specifík lidské komunikace je fakt, že se odehrává ve „světě sdílených zkušeností“¹²⁶ a také to, že lidští jedinci spontánně interpretují perspektivu, ze které k nim druhá osoba promlouvá.¹²⁷

Pokusy o jakýsi primitivní proto-jazyk založený na znacích či gestech si samozřejmě hluchoslepá osoba tvoří spontánně sama,¹²⁸ nicméně k rozvoji jazyka ve výše uvedeném smyslu je nezbytnou podmínkou spoluúčast obou účastníků, která se

přímo přítomny, a to například prostřednictvím psaných textů; TREVARTHEN, Colwyn. “Communication and cooperation in early infancy: a description of primary intersubjectivity“. In: M. Bullowa (Ed.), *Before speech: the beginning of human communication*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. To, co představuje naše situace, kde Ingerid a Gunnar Vege zkoumají kraba, je Ingeridin přechod z fáze primární intersubjektivit do fáze sekundární intersubjektivit. Sama Ingerid není schopna udělat tento krok sama – spoléhá na Vegeho trpělivé pokusy něco jí předat, při nichž Vege používá své ruce jako prodloužení jejích vlastních smyslů a pokouší se ji cílevědomě zasvětit do konceptualizovaného světa. Tato nová kompetence analyzovat situaci jí otevírá možnost sebevyjádření a plnohodnotné komunikace (srov. LINELL, Per. “Dialogue and the birth of the individual mind“; GALLAGHER, Shaun (2017). “Embodied intersubjective understanding and communication in congenital deafblindness“. *Journal of Deafblind Studies on Communication*, 3). Terciární subjektivita ve smyslu, v jakém ji líčí Trevarthen, je zvláštní podskupinou toho, co označujeme jako kulturu: dosažení této úrovně intersubjektivit je možné pouze v sociálním kontextu se zasvěceným průvodcem, který sám již této fáze dosáhl; viz níže.

¹²⁵ HART, Paul. *Moving beyond the common touchpoint: Discovering language with congenitally deafblind people*.

¹²⁶ VEGE, Gunnar. “From shared experiences to co-created narration: Reflections on an explorative case study“. In M. Daelman, A. Nafstad, I. Rødbroe, J. Souriau, & A. Visser (Eds.), *The emergence of communication - part II*. Paris: Centre National du Suresnes.1999, s. 192.

¹²⁷ Ivana Marková tento fenomén nazývá *dialogickou epistemologií*, viz MARKOVÁ, Ivana. *Dialogicality and social representations: The dynamics of mind*; MARKOVÁ, Ivana. *The dialogical mind: Common sense and ethics*.

¹²⁸ Helen Kellerová ve své autobiografii například popisuje svou dětskou vášň pro hledání vajec perliček ve vysoké trávě za domem, kterou se oddávala se svou přítelkyní Martou. Píše k tomu: „Nemohla jsem sice Martě Washingtonové říci, že chci jít lovit vajíčka, co jsem ale mohla udělat, bylo spojit své ruce a položit je na zem, což mělo znamenat něco spojeného s vysokou trávou a Marta to vždycky pochopila.“ KELLER. *The story of my life*, ss. 5–6. Tento popis ukazuje spontánní užití primitivních znaků v jejích pokusech s Martou komunikovat a také to, že je tu jistá historie sdílené zkušenosti, která Martě umožňovala Heleniny primitivní zprávy pochopit. Na druhou stranu Kellerová popisuje hlubokou frustraci, kterou pocítovala kvůli své neschopnosti komunikovat plnohodnotně, čímž ukazuje totéž, co Hart a Vege, totiž že instrumentální používání znaků není dostačující. Srov. tamtéž ss. 8–10.

vědomě zaměřuje na snahu o jeho další rozvíjení. Proto se jazykové schopnosti u hluchoslepečého člověka vyvíjejí v plnohodnotné formě pouze za splnění stejných podmínek jako u osob bez postižení, tj. pouze v rámci sociálních situací.¹²⁹

Závěr

Doposud řečené se vztahuje ke třem základním oblastem, které jsou pro náš případ podstatné:¹³⁰

Interkorporeální základ – základ komunikace leží v tělesné interakci, která je oběma stranami vnímaná jako smysluplná. S. Gallagher tento princip nazývá „*participatory sense-making*“,¹³¹ což je ekvivalent k Merleau-Pontyho konceptu interkorporeity. Spočívá ve skutečnosti, že oba účastníci jsou schopni interpretovat jednání druhé strany jako něco, co je více než souhrnem daných pohybů, pozic těla či gest.

¹²⁹ K tomu více HART. *Moving beyond the common touchpoint: Discovering language with congenitally deafblind people*, ss. 18–19; SOURALOVÁ. „Nemanuální prostředky znakového jazyka v komunikaci hluchoslepých“. *e-Pedagogium*, 2(Suppl. 2), 2004, ss. 96–97. Sociální izolace spojená s hluchoslepotou pak pro autory zabývající se CDB studií znamená morální výzvu, která udává morální povinnost hledat účinné cesty, jak hluchoslepe osoby vytrhnout ze sociální izolace a jak je integrovat do sociálního prostředí. Více k tomu viz VEGE, Gunnar. *Co-Presence is a Gift. Co-Presence as a Prerequisite for a Sustained and Shared Here and Now*. [Diplomová práce]. University of Groningen, 2009; SOURALOVÁ, Eva. „Nemanuální prostředky znakového jazyka v komunikaci hluchoslepých“. *e-Pedagogium*, 2 (Suppl. 2), 2002. Učitel Laury Bridgemanové, S. G. Howe v tomto smyslu píše: „Někdy mi připadalo, že byla jako osoba osamocená a bezmocná v hluboké a tiché propasti a že já se jí snažil dolů spustit lano a houpal s ním v naději, že jej nalezne; a pak, konečně, že se ho chopí a přilne k němu a bude vytažena na denní světlo a do lidské společnosti. A to se také nakonec stalo a ona se zprvu nevědomě a instinktivně vydala na cestu k šťastnému vykoupení.“ HOWE, Samuel Gridley. *Education of Laura D. Bridgeman*. London: Forgotten Books, 2012, s. 6.

¹³⁰ Zde uvádím upravenou verzi textu, který se původně zaměřoval na problém antropologické diference. V něm jsme s Filipem Jarošem vytyčili tři úrovně komunikace – tělesnou, sociální, kulturní – zahrnuté do struktury koncentrických kruhů. Přestože se zde věnuji jinému problému, chtěl bych poznamenat, že smyslem naší úvahy bylo poukázat na příznivost mezi komunikací člověka a ostatních zvířat, ovšem tak, aby zároveň nedošlo k potlačení vzájemných rozdílů. To platí v otázce antropologické diference obzvlášť. Podobnosti mezi člověkem a jinými živočišnými druhy se ukazují, pokud člověka vymežíme v rámci jedné úrovně (např. jeho tělesnost, kognice...), rozdíly se ukazují, pokud jeho obraz opět skládáme mnohověrně.

¹³¹ GALLAGHER, Shaun. “Embodied intersubjective understanding and communication in congenital deafblindness“, s. 52.

Sociální kontext – osvojení si jazyka je nemyslitelné mimo sociální kontext. Sociální kontext na této úrovni odkazuje k interaktivnímu charakteru situace, ve které je znak (nebo slovo, věta, zpráva...) rozpoznán jako smysluplný a související s nějakým určitým prvkem celku dané situace. Důležité je, že úkony prováděné jedním subjektem jsou chápány jako nějaký druh zprávy zaměřené k druhému subjektu.

Přechod umwelt–welt – sociální kontext je úzce spjatý s kulturním a historickým pozadím. Tento rozměr nejlépe ilustruje asymetrii, která se projevuje v počáteční fázi interakce mezi hluchoslepou osobou a jejím průvodcem (ale projevuje se pochopitelně i v interakcích rodičů a dětí). Průvodce je zástupcem sociálního kontextu a kultury v širším smyslu, tedy kontextu, na který se má hluchoslepá osoba naladit. Naladění na tento kontext pak umožňuje oběma účastníkům překročit modus komunikace „tady-a-ted“.

Zároveň můžeme shrnout:

A) CDB osoba není jednoduše osobou, která zrak a sluch *postrádá*. Protože se již narodila hluchoslepá, prožívá specificky hluchoslepým způsobem a *nemá smysl uvažovat tu o kompenzaci* chybějících smyslů (specificky hluchoslepý způsob synestézie).

B) Třebaže u CDB osoby dojde k pochopení jazyka opožděně ve srovnání s „normálním“ jedincem, ukazuje se, že i tak musí projít všemi fázemi vývoje nastolení jazykové komunikace (i dospělý CDB projde fází „peek-a-boo“ her – v našem případě reprezentovaných opakovanou interakcí s krabem a vodním proudem u studny).

C) CDB osoba, které neschopnost plnohodnotné komunikace umožňuje pouze instrumentální užití znaků, je frustrována. I pouhá instrumentální úroveň komunikace je výrazně ztížena, pokud se odehrává v omezeném poli sdílené zkušenosti, a snadno pak selhává.

D) Konceptuální uchopení objektů skrze jazyk či znaky?, které CDB osoba nemůže taktilně vnímat jinak než parciálně, jí může jejich jednotu přiblížit.

Funkční komunikace není možná mimo sdílený svět zkušenosti, protože mé promluvy nemají takovou deskripční sílu, aby se obešly bez aktivní participace při pochopení mého sdělení. Merleau-Ponty ukazuje, že toto je výrazně zjednodušeno tvorbou institucionalizované zásoby výrazů, která nám umožňuje hovořit i o poměrně abstraktních věcech bez usilovného přemýšlení. Tyto výrazy jsou součástí lidského strukturování světa, které člověku usnadňuje orientaci stejnou měrou, jako omezuje svobodu jeho vnímání. Hluchoslepému člověku nicméně může jazykově zprostředkovaná reprezentace jevu, který není schopen vnímat, pomoci s jeho základním pochopením.

PLURALITA REALITY ~ Realita jako vystávající význam

podle Michaela Polanyiho

„Reálné je to, o čem se předpokládá, že se to bude v budoucnu nevyčerpatelně projevovat.“

Michael Polanyi¹³²

Osobní poznání

Michael Polanyi (1891–1976)¹³³ začal svoji kariéru jako chemik, ale od třicátých let 20. století se setrvale věnoval tématu vztahu přírodních věd a společnosti, od roku 1948 působí jako vedoucí oddělení sociálních studií na univerzitě v Manchesteru a věnuje se již výhradně tématům spojeným s filosofií vědy. Postupně vystavěl komplexní teorii osobního poznání, která je často redukována na základní a populární teze, které lze stručně shrnout. Michael Polanyi je znám především jako autor konceptu tzv. mlčenlivého či nevysloveného poznání (*tacit knowledge*), zkráceně vyjadřovaného větou „*můžeme vědět více, než jsme schopni vyslovit*“.¹³⁴ Toto programové prohlášení v sobě nese odkazy k těm aspektům jeho myšlení, které došly širšího přijetí. Ve stručné a jasné podobě je najdeme především v knize *The Tacit Dimension* (1966), která se stala patrně nejčtenější a nejcitovanější Polanyiho prací na poli filosofie vědy, nicméně jeho základní prací k tomuto tématu je *Personal Knowledge* z roku 1958.

¹³² POLANYI, Michael. *Science, Faith and Society*. Chicago: The University of Chicago Press, 1964, s. 17.

¹³³ Zájemce o hlubší vhled zejména do vztahů Polanyiho k dalším významným autorům jeho generace lze odkázat na knihu M. J. Nye, *Michael Polanyi and His Generation: Origins of the Social Construction of Science* (Chicago: The University of Chicago Press, 2011). Bylo by nad rámec práce tohoto rozsahu sledovat zjevné i méně jasné „podobnosti“ mezi Polanyim a větším množstvím dalších autorů. Do souvislosti s dílem Rortyho, Rylea, Kuhna a dalších filosofů jej ve své práci klade i Boris Cvek, viz. *Vědění jako nástroj: instrumentalizmus ve filozofii přírodních věd*. Praha: Univerzita Karlova, [disertační práce], 2014.

¹³⁴ POLANYI, Michael. *The Tacit Dimension*. Chicago: The University of Chicago Press, 2009, s. 4, zvýraznění orig.

Předně ne vše, co se ve vědě odehrává, lze podle Polanyiho verbálně artikulovat; vědecký objev čerpá z praktické zkušenosti badatele s předmětem výzkumu, z opakovaných úkonů či kontaktů se zkoumaným předmětem.¹³⁵ Polanyi, sám disponující laboratorní praxí chemika, si je vědom, že nezastupitelnou roli ve vývoji přírodovědce hrají jeho praktické zkušenosti. Praxe, zkušenost zacházení s předmětem, který je zkoumán, je základem, na němž veškerá teoretická práce staví, ačkoliv tento základ zůstává v pozadí. Tento nevyslovený základ řádově přesahuje rámec učebnicových znalostí, přesahuje dokonce rámec toho, co si sami v oblasti poznávacího procesu uvědomujeme. To je důvod, proč zejména v biologických oborech tolik záleží na „přenosu dovedností a znalosti z mistra na žáka“.¹³⁶ Tento přenos je společným projektem, jedná se o spolupráci, která vyžaduje aktivitu na obou stranách: „svou znalost problému můžeme žákovi předat pouze díky tomu, že s námi inteligentně spolupracuje svou snahou zachytit smysl toho, co je mu demonstrováno.“¹³⁷

Už při takto stručné charakterizaci problému *tacit knowledge* se ukazuje, že ideál pozitivistického pojetí věd požadující odosobnělou objektivitu výzkumu je nedosažitelný, protože každý výzkum má pro vědce osobní rovínu, kterou sám při nejlepší vůli nedokáže plně kontrolovat. V první řadě je každý vědec ve věci svého výzkumu angažován, tj. přistupuje k němu s určitým nasazením a očekáváním. Jeho myšlení je ve výše naznačeném smyslu formováno vědeckou komunitou: „mlčenlivý souhlas a intelektuální vášně, sdílení idiomů a kulturního dědictví, příslušnost ke

¹³⁵ Polanyi se jedná primárně o oblast přírodních věd (většina jím užívaných příkladů je z oborů fyziky a chemie), nicméně se nezdá, že by se jeho koncept osobního poznání vztahoval pouze na ně (základní mechanismy fungování vědecké komunity, které popisuje, se vztahují jak na vědy přírodní, tak na ty společenské).

¹³⁶ POLANYI, Michael. *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1962, s. 55.

¹³⁷ POLANYI, Michael. *The Tacit Dimension*, s. 5.

stejně smýšlející komunitě (...) tvaruje naše vidění povahy věcí, na němž závisí naše zvládání věcí.“¹³⁸

V rámci celého jeho díla, a především jeho hlavní práce na toto téma, knihy *Personal Knowledge*, se však jedná o pouhý zlomek těchto několika stále opakovaných bodů, které se uchytily v širším povědomí. Přitom se jednalo o knihu s velkým potenciálem. Polanyi v knize předjímá témata, která se později v šedesátých letech stala pro filosofii přírodních věd klíčovými. Představuje sociální rozměr vědeckého poznání a vliv vědecké komunity na jejího konkrétního člena. Při svém líčení jednotící síly, která spojuje komunitu vědců, užívá mj. pojem „paradigma“ a poukazuje na „logickou trhlinu“, která vzniká mezi hlavním vědeckým rámcem a novými způsoby řešení problémů. Vidí jasně, že tuto trhlinu nelze překlenout převedením jednoho rámce na druhý, že přechod od jednoho ke druhému vyžaduje heuristickou proměnu ve vývoji badatele jako individua, tj. sebe-přetváření pod dojmem nového poznání.

Tyto motivy (především pojem paradigmat a jejich vzájemné nepřevoditelnosti) známe především ze *Struktury vědeckých revolucí* T. S. Kuhna, která ovšem vychází až roku 1962.¹³⁹ Podobně jako Kuhn si i Polanyi uvědomuje, že k proměnám vědeckého paradigmatu nedochází prostřednictvím plynulých posunů, ale skrze prudké transformace, které připodobňuje k náboženské konverzi. (Zde narážíme na patrně hlavní problém, kvůli kterému jeho myšlení nedošlo širšího uznání, totiž religiózní rozměr a slovník, který užívá – viz níže). Ačkoliv se věnuje sociálnímu rozměru vědy, v centru jeho zájmu je individuální vývoj vědce a jeho sebe-přetváření.¹⁴⁰ Jasně však rozlišuje, že názor vědecké komunity, společenská očekávání, která jsou na výzkum kladena a také ideologie do jeho práce mocně zasahují. Možná nejvíce Polanyi proslul jako kritik centralizace vědeckého výzkumu a

¹³⁸ POLANYI, Michael. *Personal Knowledge*, 266–267.

¹³⁹ KUHN, Thomas S. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: Oikoymenh, 1997. V souvislosti s výše zmíněným pojmem „paradigma“ a v souvislosti s Polanyim viz odkaz samotného Kuhna na s. 55, pozn. 37. Polanyi ovšem tento pojem užívá sporadicky a dosti volně.

¹⁴⁰ Jacobs např. charakterizuje Polanyiho perspektivu jako „problem-solver’s psychology“. JACOBS, Struan. „Limits to Problem Solving in Science“. *International Studies In The Philosophy Of Science*, vol. 15, no. 3, 2001.

jeho ideologizace. Se znepokojením sledoval ve třicátých letech vývoj politické situace a jejího vlivu na vědeckou komunitu v Sovětském svazu a vzestup moci v Lysenkem vedeném vědeckém křídle, z něhož ostatně povstalo příslovečné označení ideologizované vědy či pseudovědy jako „lysenkismu“.¹⁴¹ Spor mezi genetiku odmítajícím Trofimem Lysenkem na jedné straně a jejím propagátorem Nikolajem Vavilovem na straně druhé, který skončil likvidací Vavilova ve vykonstruovaném procesu a následným odklonem sovětské biologie od trendu převládajícího na Západě, nebyl podle Polanyiho sporem vědeckých argumentů, ale sporem dvou autorit, čerpajících z odlišné filosofie vědy a ideologického základu. Polanyi si dobře všímá, že věda je nemyslitelná bez propojení se svou nevyslovenou složkou (*tacit*), vypěstovanou specifickým tréninkem a setrváním ve vědecké komunitě, které je pro člověka, který neprošel standartní vědeckou přípravou, nepochopitelné. Proto Polanyi kritizuje vizi plánování ve vědě „z vnějšku“ a prosazuje její nezávislost.¹⁴²

Výlučnost vědy a její limity

Situace ve třicátých letech 20. století nejen v SSSR, ale samozřejmě také v nacistické Třetí říši, vybízí k novému promyšlení statusu vědy a jejího propojení s mimovědeckou oblastí kultury. Polanyi se nezabývá historickými kořeny přírodních věd příliš podrobně, ale všímá si, že od začátku jejich moderní historie je v nich silně přítomna snaha vymezit se vůči mimovědeckým autoritám. Takto se vymezující věda, v raném novověku považovaná někdy za protináboženskou, se v moderní době stává

¹⁴¹ Tento motiv prostupuje celým jeho dílem, především se mu ale věnuje ve své studii z roku 1946, viz POLANYI, Michael. *Science, Faith and Society: A Searching Examination of the Meaning and Nature of Scientific Inquiry* Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

¹⁴² Viz zejm. POLANYI, Michael. “The Republic of Science“, In: *Knowing and Being: Essays by Michael Polanyi*, ed. Marjorie Grene, Chicago: The University of Chicago Press, 1969.

„svrchovanou intelektuální autoritou post-křesťanského věku“, který jiný než vědecký světonázor (a náboženství především) soudí a odsuzuje jako nevědecký.¹⁴³

Kromě zmíněného důrazu na svobodu vědeckého výzkumu Polanyi vidí důležitost promyšlení mechanismů fungování věd a jejich hlavních předpokladů. Pokud věda chápe sebe samu jako jediný legitimní nástroj na posuzování našich názorů na svět, dopouští se podle něho nebezpečného zjednodušení vlastního sebepojetí. Jakkoli nelze legitimně zasahovat do vědeckého prostoru a ovlivňovat vývoj ve vědě z nevědecké pozice (kvůli absenci specificky vědeckého *tacit*), musí si také moderní věda uvědomit své limity. V první řadě tato věda vzhledem ke své široké rozdrobenosti na specializované subdisciplíny netvoří zcela jednotný proud s všeobecně přijímanými a jasně definovanými (explicitními) pravidly. Dále je třeba uznat, že vědecká komunita není odtržena od zbytku kultury: „moje pojetí povahy ospravedlnění vědy zahrnuje celek myšlení ve společnosti“,¹⁴⁴ a součástí tohoto celku je také „akceptace autority, zvyklostí a tradice“,¹⁴⁵ píše Polanyi. Přísně racionalistický přístup a důraz na empirickou indukci, které nepochybně patří mezi proklamované charakteristiky přírodních věd v jejich novopozitivistickém vylíčení, ale často narážejí na aktuální světonázor daného výzkumníka: „každá interpretace přírody, ať už vědecká, nevědecká či proti-vědecká, je založena na jisté intuitivní koncepci obecné povahy věcí“ – a takový systém vydrží nápor mnoha nových informací, které na zástupce odlišného myšlenkového tábora působí jako zjevně jej vyvracející.¹⁴⁶ Polanyi zde naráží na to, že lepší argumenty a spolehlivější data nevedou k pozvolné proměně „obecného náhledu“, jak by se mohlo zdát. Vědec na jedné straně nemá plnou kontrolu nad svým vlastním vnímáním (v tomto tvrzení se Polanyi odkazuje na teorii Gestalt psychologie) a na druhé straně také sám reguluje své úvahy a vylučuje z nich

¹⁴³ POLANYI, Michael “The Two Cultures,” In: *Knowing and Being: Essays by Michael Polanyi*, ed. Marjorie Grene Chicago: The University of Chicago Press, 1969, s. 40.

¹⁴⁴ POLANYI, Michael. *Science, Faith and Society*, s. 9.

¹⁴⁵ POLANYI, Michael. “The Two Cultures,” s. 41.

¹⁴⁶ POLANYI, Michael. *Science, Faith and Society*, s. 10. Tento postřeh opět silně evokuje Kuhnovo líčení předrevolučního stavu „normální vědy“.

to, co by mohlo působit „nevědecky“. Moderní věda tak podle Polanyiho sebe sama žene do pasti, když musí popírat zjevné a uchýlovat se k vysvětlování nevysvětlováním: ze strachu z teleologie při výzkumu orgánů organismů se biologové uchylují k rozborům jejich chemické a fyzikální stavby a fyziologické funkce, čímž se vlastně nic nevysvětluje. Ještě absurdnější je to podle jeho soudu ve výzkumu neurologů, v popírání „vědomí“ – vědomí (*consciousness*, patrně ve významu intencionálního vědomí a s ním související vůle) je vylučováno s ohledem na vědu, protože jejímu pojetí odporuje – a to i přesto, že se bez tohoto pojmu nelze smysluplně obejít (v běžné řeči, ve vztahu k druhému člověku, interpretaci jeho činů apod.). Vědci se výrazům jako je „vědomí“ vyhýbají ze strachu, aby neutrpěla jejich pověst, přestože je v běžném kontextu sami běžně užívají, a dopouštějí se tak rozdvojování vlastního myšlení (Polanyi užívá výrazy „double-talk“ či „double-think“).¹⁴⁷ To vše má podle Polanyiho ukazovat, že nedotknutelnost intelektuální autority vědy je neudržitelná. Už jen proto, že ani konkrétní vědci nejsou s to plně se jí podřídit. Věda zkrátka nespočívá v odosobněném generování vědeckých poznatků v jakémisi racionálním prostoru mimo vlastní osobnost vědce.

Při takto stručném líčení Polanyiho náhledu na autoritu vědy by se mohlo zdát, že je relativistou či „anarchistou“ podobně jako později např. Feyerabend. To však není pravda. Co Polanyimu vadí, je představa dosažitelnosti neměnného obrazu skutečnosti, nebo „mechanistického vysvětlení univerza“. Naopak postuluje přítomnost „náznaku skrytého poznání, (...) blízkost čehosi nepoznaného, za čím se usilovně a vášnivě jde.“¹⁴⁸ Přítomnost něčeho, co lze objevit, je dle Polanyiho hlavní hnací silou vědeckého zkoumání světa. Jako rozumný interpretační rámec pro Polanyiho koncepci nabízí S. Jacobs zavedený pojem „kognitivního relativismu“,

¹⁴⁷ POLANYI, Michael. „The Two Cultures“, s. 42. Polanyiho komentář k „odmítání vědomí“ působí v této podobě příliš silně; co mu vadí je fakt, že přírodní vědy jeho doby mají tendenci podobně komplexní fenomény příliš redukovat na základní procesy (zde činnost mozkových center), jako by se tím vyčerpávaly, přestože je lze zkoumat v širším spektru možných hledisek. Více k problému komplexity zkoumání níže.

¹⁴⁸ POLANYI, Michael. *Personal Knowledge*, ss. 395–396.

který odmítá vzájemnou souměřitelnost různých paradigmat s přihlédnutím k jejich odlišnému historickému a konceptuálnímu vývoji.¹⁴⁹

„Data jsou nevyčerpatelná a tedy nekonečná, zatímco hypotéza je určitá – vyčerpávající – a tedy konečná,“ objasňuje Marjorie Grene ve své reflexi Polanyiho odkazu pro filosofii vědy a pokračuje: „veškerá tvrzení ve vědě jsou tedy pouze vyjádřením názorů, nikoli poznáním v tradičním smyslu, poznání jako jistého, stálého a v zásadě odlišného od ‚pouhého‘ přesvědčení.“¹⁵⁰ Toto přesvědčení ale nemá vést ke skepsi ohledně vědy. Vědecké prostředí je specifické svou sociální strukturou, která tvorbu hypotéz kultivuje a která vytváří tlak na rozlišování lepších a horších hypotéz. Ačkoli je Polanyiho vědecké snažení paralelou k aktivitám člověka mimo vědu, protože v zásadě vykazují podobné struktury, neznamena to, že názor laika je v kontextu odborné debaty stejně validní, jako názor odborníka. Člověk vědecky neškolený nemá vštípeno ono vědecké *tacit*, základní sadu pravidel vedení výzkumu, praxi apod., kterou se od něho člen odborné komunity odlišuje.¹⁵¹ Oba mají své intuice, tj. své názory na věci nedokážou plně explicitně vyjádřit, nicméně intuice odborníka školeného ve svém oboru je ovlivněna tlakem na formalizaci myšlení, která mu pomáhá tvořit mechanismy precizního myšlení. To, že je vědecké myšlení přesnější a systematictější, Polanyi nepopírá. Popírá možnost plné formalizace, či získání plné kontroly nad myšlením zavedením explicitních pravidel. Taková vize, kterou lze vystopovat zejm. v logickém pozitivismu, je dle něho „systematicky pomýlená a kulturně destruktivní.“¹⁵²

Narážíme zde tedy na další rozměr Polanyiho nároku na svobodu přírodních věd. Nejprve se jednalo o svobodu od ideologických zásahů z vnějšku ze strany

¹⁴⁹ JAKOBS Struan. „Michael Polanyi, Tacit Cognitive Relativist“, *The Heythrop Journal* (42), 2001.

¹⁵⁰ GRENE Marjorie. „Tacit Knowing: Grounds for a Revolution in Philosophy“, *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 8, no. 3, 1977.

¹⁵¹ Zevrubnou studii věnovanou mj. tomuto motivu v díle M. Polanyiho viz BENDA Libor. „Expertí a laici v demokratické společnosti: tři pohledy na problematiku demokratizace vědy“, *Teorie vědy*, vol 37, no. 4, 2015.

¹⁵² POLANYI, Michael. „The Logic of Tacit Inference“, in: *Knowing and Being: Essays by Michael Polanyi*, ed. Marjorie Grene. Chicago: The University of Chicago Press, 1969, s. 156.

mimo-vědecké veřejnosti (kvůli kterým došlo v rámci ideologických bojů v SSSR k likvidaci Vavilova), nyní se jedná také o příliš těsné omezování pravidly, která si vytváří sama vědecká komunita, a která mohou v důsledku vést k izolaci či likvidaci celých vědeckých větví, které z jakéhokoli důvodu „nesplňují kritéria vědy“, převládající v jejím hlavním proudu. Polanyi sám se znepokojením sledoval vzestup neodarwinismu, který podle něho mohl splňovat ambice podobného hráče udávajícího pravidla v biologii, a zejména pak prudký obrat ke zkoumání struktur DNA, ve kterém viděl hrozbu redukce živého jeho ryze mechanistickým a deterministickým pojetím.¹⁵³

Subsidiární x fokální vědomí

Polanyi neklade rozdíl mezi znalosti praktické a teoretické, protože je v rámci jeho konceptu *tacit knowledge* nelze smysluplně rozlišovat. Jedním ze základních rysů *tacit knowledge* je to, čemu říká „transpozice smyslu“, tj. spontánní spatřování smyslu ve věcech, se kterými se setkáváme a které jsou běžně nereflektovanými spouštěči našich vjemů, kterým smysl sami přikládáme. To je smyslem termínu „zabydlenost“ (*indwelling*), který si Polanyi vypůjčuje od Diltheye. Polanyi jako ilustraci nabízí příklad slepce užívajícího slepeckou hůl:

Abychom jasněji viděli oddělení smyslu od toho, co tento smysl nese, představme si příklad (...) způsobu, jímž slepec pocítuje svou cestu prostřednictvím poklepávání holí, protože je zde oddělení těchto dvou způsobů široké, můžeme zde také pozorovat proces, jímž toto oddělení vzniká. Osoba užívající hůl zpočátku pocítuje její účinky na své prsty a dlaň. Ale jak se učí (...) hůl užívat při svém vnímání cesty, pozornost věnovaná účinkům na ruku se transformuje ve smysl jejího konce dotýkajícího se objektů. Toto je způsob, jak interpretativní úsilí posunuje bezesmyslné pocity ve smysluplné, a jak tento smysl posouvá do jisté vzdálenosti od původních vjemů.¹⁵⁴

¹⁵³ POLANYI, Michael. "Life's Irreducible Structure", in: *Knowing and Being: Essays by Michael Polanyi*, ed. Marjorie Grene. Chicago: The University of Chicago Press, 1969, zejm. ss. 234–236, 229.

¹⁵⁴ POLANYI, Michael. *The Tacit Dimension*, ss. 12–13. Tento příklad Polanyi užívá také na mnoha místech *Personal Knowledge*, kde se věnuje instrumentalitě, viz. např. s. 58. Nám nyní připomíná výše citovaný příklad u Descarta.

Pokud má nevidomý člověk úspěšně používat slepeckou hůl k orientaci v prostoru, musí dokázat odhlédnout od konkrétních pocitů vibrací, kterými hůl působí na dlaň, když se její konec dotkne překážky, musí potlačit vnímání pohybů své paže apod. Tyto vjemy se u trénované osoby stávají součástí „subsidiárního povědomí“ (*subsidiary awareness*). Není si už vědoma hole jako takové, ale je v rámci svého „fokálního vědomí“ (*focal awareness*) zaměřena na „čtení“ terénu. Fokální a subsidiární vědomí jsou dva póly našeho vnímání, které jsou vzájemně vylučné. Pokud se nevidomý chodec začne vědomě zaměřovat na pohyb vlastní paže či na pocity v dlani, například na tíhu hole, původně fokálně zaměřená činnost se rozpadá a on nutně „vypadne“ z plynulého čtení terénu.¹⁵⁵

Polanyi se zde hlásí k poznatkům Gestalt psychologie. Vnímané tvary vystupují v našem vnímání tím, že potlačujeme části (subsidiární pól), z nichž se zaměřený objekt (fokální pól) skládá, aniž bychom tento proces plně kontrolovali, a aniž bychom si těchto částí byli plně vědomi (klasickým případem jsou rysy tváře, která je nám důvěrně známá, ale pokud jsou od celku separovány, nedokážeme si je zařadit ke konkrétní osobě). Polanyimu je blízké instrumentální pojetí tohoto procesu. Příklad se slepeckou hůlí je samozřejmě analogický k užívání jakýchkoli pomůcek a nástrojů, od kladiva po vědecké přístroje jako je třeba mikroskop, ale na základní úrovni stejně funguje i vztah našeho vědomí k vlastnímu tělu. Za běžných okolností si vlastní tělo neuvědomujeme, protože splývá s našimi záměry či aktivitami. Prožívání těla je tedy přítomno v subsidiárním vědomí, jako to, co nám umožňuje fokálně vnímat to, k čemu se naše vědomí vztahuje a čemu se subsidiární podřizuje. Prožíváme ho zkrátka skrze náš vztah k něčemu jinému. Vztah subsidiárního k fokálnímu je součástí mlčenlivého poznání, protože nepodléhá plně naší reflexi a kontrole; Polanyi hovoří o „funkčním“ či „vektorovém“ aspektu *tacit knowledge* (s odkazem na pojetí *intencionality* u F. Brentana).¹⁵⁶

¹⁵⁵ Pro základní výklad tohoto problému u Polanyiho viz POLANYI, Michael. *Personal Knowledge*, ss. 55–57.

¹⁵⁶ POLANYI, Michael. “The Logic of Tacit Inference“, s. 141.

Tacitní poznání se projevuje v tom, co lze chápat jako jednotící sílu vnímání, která sjednocuje rozličné znaky či vlastnosti objektu, který je díky tomu vnímán jako „koherentní entita“. K tomuto aspektu se dále přidává *ontologický nárok tacitního poznání*, implikující přesvědčení, že tato „koherentní entita“ je reálným aspektem reality, který se jako takto ustanovený bude neomezeně projevovat i v budoucnosti. Základem významu, který je transponován vně našeho těla, jako by se jednalo o objekt nezávislý na našem vnímání, je ale právě nereflektované tělesné zakoušení:

Zvažme ještě jednou proces vnímání; jak vycházíme z řady vodítek – některých na hraně našeho vidění, jiných uvnitř našeho těla – k jejich významu, který je tím, co vnímáme. Tato transpozice tělesných zkušeností do vnímání věci vně pak vystupuje jako instance procesu, kterým přenášíme významu prosté zkušenosti do jejich významu vzdáleného od nás, podobně jako když užíváme nástroje či pomůcky.¹⁵⁷

Je pro nás přirozené používat nástroje a pomůcky jako rozšíření své „tělesné výbavy“. Obdobné je to s užíváním jazyka. Všechna tato „prodloužení“ (termíny zde evokují novodobé teorie vtělené kognice či rozšířené mysli) jsou přirozeně *interiorizována*, jako by byla součástí našeho těla a posléze v nich „začneme přebývat (...) vytváří v nás nové schopnosti; celé naše vzdělání takto funguje; každý z nás interiorizuje naše kulturní dědictví.“¹⁵⁸

Když vidíme, co vše se projevuje v tacitní komponentě přechodu od subsidiárního základu (či substrátu) našeho vědomí – všeho od propriocepce, přes smyslové vnímání, paměť, jazykovou výbavu i vzdělání – k fokálnímu vědomí, které umožňuje explicitní poznání, je jasné, že myšlení nelze zcela kontrolovat, nýbrž že je jeho vlastností, že se stále (a v jisté míře nepředvídatelně) *rozvíjí*. Konec konců i snahy o jeho formalizaci jen posunují intuici formalizované mysli dál k mechanismům preciznějšího myšlení.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Tamtéž, s. 146.

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 148.

¹⁵⁹ Tamtéž, s. 156.

Tacitní poznání má své místo jak v praktických aktivitách, tak v teoretickém bádání. Tento postřeh zpochybňuje možnost plného ovládnutí či formalizace myšlení a také dokonalé deskripce přírodních mechanismů (takovouto představu Polanyi nazývá „laplaceánským bludem“). Nezpochybňuje ale možnost lepšího poznávání, ani toho, že se věda dobírá k jistým základním aspektům reality, které v dalším vývoji poznání přetrvávají. Jeho dílem prostupuje následující definice reality:

Chápat přírodní zákon jako skutečný znamená věřit, že se jeho přítomnost bude projevat v nejasném rámci zatím neznámých a pravděpodobně zatím nemyslitelných okolností. Znamená to považovat zákonitost za reálnou vlastnost přírody, která jako taková existuje mimo naši kontrolu.

Setkáváme se zde s novou definicí reality. Reálné je to, u čeho očekáváme, že se to bude projevat v budoucnu nevyčerpatelně.¹⁶⁰

V této definici se ukazuje základní struktura tacitního poznávání (zejm. jeho výše zmíněný ontologický nárok spojený s transpozicí objeveného významu do vnějšího prostoru mimo naše tělo, který vlastně znamená chápání jeho existence jako nezávislé na našem zakoušení), ale také se tu naznačuje kritérium pro výběr nejlepší hypotézy. Nejlepší hypotéza je taková, která odolá zkoumání v co nejširším rámci okolností a nenarazí na limity, nevyčerpá se. Právě taková hypotéza ukazuje, že jsme narazili na něco, co není pouze výplodem našeho subjektivního vnímání či spekulací. A nejen našeho, v rámci vědecké komunity je přezkoumání hypotéz otevřeno každému, kdo je náležitě obeznámen s procesy vědeckého výzkumu.

Otevřenost hypotézy je podstatnou součástí problému tacitního poznávání. Jelikož Polanyi zastává tezi, že veškerá tvrzení ve vědě předcházejí své evidenci, a také že empirická data jsou nevyčerpatelná (z důvodu nespočtu úhlů pohledu, ze kterých mohou být vědci nahlížena, a také mj. z důvodu technického pokroku, který umožňuje získání dalších dat v oblastech, kde to bylo dříve nemyslitelné), zatímco hypotéza je určitá (formulovaná explicitně), a tedy vyčerpatelná či „konečná“,¹⁶¹ je

¹⁶⁰ POLANYI, Michael. *Science, Faith and Society*, s. 10.

¹⁶¹ Tato teze odpovídá duhemovskému problému nedourčenosti teorií z evidence.

přirozeně veden k náhledu, že rozhodujícím faktorem při přijetí hypotézy je badatelova důvěra ve schopnosti svého tacitního poznávání, nikoli mechanické následování zavedených formálních pravidel. Tacitní poznávání mu poskytuje rámec, v němž dokáže věci „zvládat“ (*mastering of things*).¹⁶² Jak ukazuje Boris Cvek, *zvládání* leží v základech objektivit přírodních věd: objektivita věd spočívá pouze v reprodukovatelnosti experimentů, nikoli ve vědecké teorii.¹⁶³

Potenciál Polanyiho *osobního poznání* pro vědy o živém

Marjorie Grene, která již byla na několika místech zmiňována jako editorka Polanyiho díla, trefně odhalila, že jeho potenciál je zejména v tom, že by mohl posloužit jako výchozí rámec pro ty biologické teorie, které stojí na okraji hlavního proudu přírodních věd. Ve své přednášce *The Language of Nature Reread*¹⁶⁴ nabízí jako příklad biologickou práci Adolfa Portmanna, kterou považuje za potenciální reformu věd o živém, reformu, jež ovšem potřebuje novou teorii poznání, která by umožnila nahlédnout poznávající subjekt vědce jako součást přirozeného světa, v tomto smyslu reformu filosofickou.

Název přednášky odkazuje na známý Galileův výrok připodobňující universum ke knize, ve které může číst každý, kdo ovládne jazyk, jímž je psána – tj. jazyk matematiky a geometrie.¹⁶⁵ Metafora knihy a „čtení“ je přírodním vědám od sedmnáctého století vlastní (konec konců i dnes hovoříme o „čtení genetického kódu“), problém je však podle Grene v tom, jak galileánská tradice povahu tohoto

¹⁶² POLANYI, Michael. *Personal Knowledge*, s. 266.

¹⁶³ CVEK, Boris, *Vědění jako nástroj*, s. 59.

¹⁶⁴ GRENE, Marjorie. “The Language of Nature Reread“, in: *Adolf Portmann: A Thinker of Self-expressive life*, Filip Jaroš and Jiří Klouda (eds.). Dordrecht: Springer, 2021. Tuto přednášku z pera M. Grene lze jednoznačně doporučit jako precizní shrnutí toho nejhodnotnějšího z myšlení M. Polanyiho v kontextu filosofie a historie vědy.

¹⁶⁵ Srov. GALILEO Galilei. “The assayer“, in *Discoveries and opinions of Galileo*. Stillman Drake (ed.). New York: Doubleday & Company, 1957.

čtení nahlíží. Metafora knihy sugeruje dojem, že jakmile bude jazyk, jímž je psána, ovládnut, otevřou se nám veškerá data, která obsahuje, tj. „veškerou pravdu budeme mít před očima – nebo lépe, jakožto matematici, před naší myslí.“¹⁶⁶ V tomto duchu uvažuje také Descartes; podobné myšlení, představující si vědecké poznávání jako racionalisticky transparentní, v zásadě mechanickou záležitost, je vědě vlastní i v podobě novodobého pozitivismu první půle 20. století.

Jenže Polanyiho rozbor duální struktury tacitního poznávání ukazuje, že tento ideál je reálně nedosažitelný. Fokální vědomí uchopuje smysluplné celky, které jsou ve vnímání podprahově složeny z jistých částí. Svou pozornost můžeme zaměřit na tyto části samotné a snadno si dovodíme, že také původní „celky“ se v jiném kontextu mohou jevit jako části větších či komplexnějších celků. Vezměme si příklad, který Greneová přejímá od Adolfa Portmanna: jako celek může být pojímána živočišná buňka, celek organismu, jako je třeba vážka, ale také třeba jednota zásnubního tance této vážky.¹⁶⁷ Celek, či jednota (protože se nejedná pouze o rozprostraněné entity, ale také o jejich aktivity, vývoj apod.) je chápán poměrně volně: „kdykoliv rozeznáme, že nějaká řada událostí nebo charakteristik tvoří nějakou – jakoukoliv – stabilní a zajímavou formu jednoty, rozeznáváme zde existenci nějakého bytí.“¹⁶⁸ Grene tvrdí, že naše epistemologie (ve smyslu kognitivního vztahu subsidiárního k fokálnímu) zrcadlí ontologii (organický vztah části k celku), a tedy že Polanyi postuluje „multiplicitu forem bytí“.¹⁶⁹ Můžeme snad poznamenat, že citem pro rozlišování ontologických rovin (zejména u živých jsoucen) se v dějinách filosofie vyznamenávali zejména naturfilosofové a Goethe se svými nástupci. Ti rozlišovali

¹⁶⁶ GRENE, Marjorie, “Language of Nature Reread“.

¹⁶⁷ Srov. PORTMANN, Adolf. *Animals as Social Beings* New York: Harper & Row, 1961, ss. 11–31.

¹⁶⁸ Tamtéž. Je nutné poznamenat, že v pojetí tohoto tématu u Greneové se setkáváme s autorkou filosoficky profesionálně školenou, takže se k její interpretaci přidružují inspirace dalšími autory, zde především Aristotela, ale také fenomenologické tradice, s níž byla důvěrně obeznána; srov. GRENE, Marjorie. *Understanding Nature: Essays in the Philosophy of Biology*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1974 např. 37–38, 44. Později v sedmdesátých letech rozvinula vlastní, filosoficky fundovaný výklad tohoto tématu v knize *Knower and the Known*. London: The University of California Press, 1974.

¹⁶⁹ Grene ve svém výkladu poněkud projasňuje Polanyiho koncepci tzv. „sukcesivních ontologických úrovní“ a teorii „stratifikovaného universa“. Viz POLANYI, Michael. “The logic of Tacit Inference“, s. 155.

nutnost jisté míry autonomie částí organismu vůči celku (končetiny se vyznačují svou funkcí, odlišnou od funkcí ostatních částí těla; podobně jako buňky musí být relativně samostatné, aby mohly plnit svoji úlohu), a zároveň nutnost jejich provázanosti s celkem jako takovým (čím je končetina či buňka bez svého vztahu k ostatnímu tělu?). Za vrchol takového uvažování můžeme označit Goetheho *Fragment* (někdy zvaný *Óda na přírodu*),¹⁷⁰ který klade do podobného vztahu i jedince vůči přírodě (Přírodě): jednotlivé živé bytosti jsou očima a ušima, jimiž se příroda sama zkoumá a v nichž manifestuje sebe samu. Naturfilosofické i goetheánské úsilí se však bohužel časem stalo ekvivalentem spekulativního myšlení a popírání principů seriózního výzkumu, ačkoli jeho střízlivější podoba (např. v Goetheho vysloveně přírodovědných pojednáních) může být považována za snahu o nereduktivní přístup k výzkumu přírodních jsoucen, který se nevzdaluje „jevům“. Tak lze ve zkratce postihnout význam „jemného empirismu“ (*zarte Empirie / delicate empirism*), který ale našel odezvu spíše mezi filozofy a estetiky.¹⁷¹

Tvrzení, že lze bytí stratifikovat do více úrovní, je primárně odmítnutím tendence moderního naturalismu, který se dle Greneové snaží vtěsnat vše do rámce jedné univerzální úrovně, pro niž platí stejná pravidla a v níž „věci buď jsou anebo nejsou“.¹⁷² Takto striktní kritérium Polanyi nemůže přijmout, je si vědom, že komplexní jevy organického světa si vynucují přístup na mnoha úrovních. Sám to ilustruje příkladem řeči. Tu lze zkoumat od úrovně fyziologických předpokladů umožňujících tvorbu hlásek, přes rozbor jednotlivých slov či gramatické stavby věty, až po kritický rozbor užívaného stylu či stavby proslovu. Každá z naznačených úrovní

¹⁷⁰ [GOETHE, J. W. „Fragment“.] In: ARBER, Agnes. „Goethe’s Botany“. *Chronica Botanica*. Vol. 10, No. 2. London: Wm. Dawson and Sons, 1946. Vznik *Fragmentu* se ovšem datuje před Goetheho vlastní pokusy o biologický výzkum.

¹⁷¹ Srov. SEAMON, D. & ZAJONC A. (eds.). *Goethe’s Way of Science. A Phenomenology of Nature*. New York: State University of New York Press, 1998. K tématu Goetheho morfologie a fyziologie viz. PLEŠTIL, Dušan. *Okem ducha: žívá příroda v přírodovědných spisech Johanna Wolfganga Goetheho*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2006, kap. 6. Viz také kapitulu o Schellingově filosofii živého v Michálkově *Corpus organicum*: MICHÁLEK, Jiří. *Corpus Organicum*. Praha: Oikoymenh, 2000, ss. 44–53.

¹⁷² GRENE, Marjorie. „The Language of Nature Reread“. Poměrně silné tvrzení, v němž sama Greneová neodkazuje na žádné konkrétní jméno.

se podřizuje té vyšší, a vzrůstá také míra volnosti daného projevu u konkrétního mluvčího. Podobně lze (velice hrubě) stratifikovat i biologické jevy od vegetativních funkcí, přes možnosti růstu či pohybu daného organismu, ke znakům jeho chování, inteligence až po zodpovědnou volbu v případě lidských bytostí.¹⁷³ Každá úroveň se zakládá na té předchozí, kterou překrývá, aniž by ji rušila. To mj. znamená, že přijetím stratifikace bytí nerezignujeme na naturalistické zkoumání základních složek, které jsou čistě materiální, ale že se neomezujeme pouze na ně a přijímáme možnost, že v různých případech lze sáhnout po různých způsobech zkoumání.

Moderní pozitivismus v návaznosti na galileovské pojetí reality klade důraz na predikovatelnost (v analogii universa jako knihy znamená ovládnutí jazyka, kterým je napsaná, rozkrytí celku napsaného textu, a tedy jeho ovládnutí), vychází z představy ověřitelnosti verifikačním procesem, tedy tím, že hypotéza bude potvrzena, pokud se naše predikce experimentálně potvrdí jako pravdivá, či popperovskou koroborací, kdy naopak odolává pokusům o její falzifikaci.¹⁷⁴ Polanyi naopak možná poněkud kontraintuitivně zdůrazňuje nepředvídatelnost jako klíčovou vlastnost pro rozlišení věcí jako reálných. Proč to?

Při úvodním líčení Polanyiho konceptu tacitního poznání bylo řečeno, že jedním z jeho nejnápadnějších projevů je fenomén vědeckého objevu, který pramení z ne zcela reflektovaných pochodů a sám nejdříve vystupuje v nejasné (neartikulované) podobě očekávání. Nově se rodící teorie nemůže obsahovat predikci, která by vyčerpávala všechny konsekvence, které její přijetí může mít, právě naopak, vědec se spoléhá na to, že jeho teorie obstojí i za okolností, které nepředjímá, a že vyvolá mnoho nečekaných důsledků. Nepravdivá teorie žádné důsledky nepřináší (*is empty of consequences*).¹⁷⁵ Dobrá teorie vyvolá celou řadu důsledků, z nichž mnohé jsou neočekávané, a tedy i mimo naši kontrolu. V jistém smyslu se dá říci, že právě tato

¹⁷³ Volně dle POLANYI, Michael. "The Logic of Tacit Inference", ss. 154–155.

¹⁷⁴ Srov. POPPER, Karl R. *Logika vědeckého zkoumání*. Praha: Oikoymenh, 1997, ss. 286–290.

¹⁷⁵ GRENE, Marjorie. "The Language of Nature Reread".

nekontrolovatelnost hraje ve prospěch nové teorie, protože poukazuje na to, že se nejedná o pouhý náš konstrukt, ale o zachycení skutečného „aspektu reality“¹⁷⁶ který promění náš interpretativní rámec. Realita tedy v Polanyiho chápání nesouvisí nutně s hmatatelností či měřitelností. Přijetí podobné redukce by naopak mohlo vést k oslabení výpovědi přírodních věd, protože redukce na měřitelné aspekty redukuje také jejich konsekvence a snáze se tak vyčerpá.

Polanyiho rozšíření pojetí reality do různých jejích úrovní, které se vzájemně nevylučují, poskytuje ospravedlnění těm koncepcím v biologii, jejichž autoři se podobně jako on odmítají podvolit pouze jedné úrovni popisu (naturalistická redukce na materii).¹⁷⁷ Již zmíněný Adolf Portmann píše:

Zkoumání života lze započít dvěma směry: od látky, živé hmoty, do jejíhož tajemství se snažíme proniknout všemi prostředky vědecké techniky, ale také od nitra, vnitřního prožitku, jak je nám především přístupný v našem vlastním bytí.

Obě cesty jsou nutné – teprve úhrn jejich výsledků představuje vědecky použitelnou pravdu o životě. V našem nárysu základních otázek budeme muset sledovat oba postupy.¹⁷⁸

Obě cesty jsou nutné, pokud se ze zkoumání živého organismu nemá vytratit právě povědomí života. Pokud se biolog plně fokálně zaměří na zkoumání anatomické stavby organismu, může se mu rozpadnout povědomí nadřazeného celku, jímž je živá bytost, která se projevuje i jinak než metabolickými funkcemi uvnitř svého těla. Vybrat jednu z těchto úrovní (anatomickou stavbu, behaviorální projevy, nebo třeba niternost v portmannovském slovníku) jako primární pro účely poznání daného tvora je *volní akt*, nikoliv příznak objektivního přístupu – a volba s sebou také nese případnou neúplnost dosaženého náhledu. Proto vzniká nárok na pojímání živých tvorů holisticky, tzn. neopomíjet žádný z aspektů jeho reality, pokud užijeme Polanyiho epistemicko-ontologický slovník. Dá se říci, že také to je programem

¹⁷⁶ POLANYI, Michael. “The Logic of Tacit Inference“, s. 146.

¹⁷⁷ GRENE, Marjorie, “The Language of Nature Reread“.

¹⁷⁸ PORTMANN, Adolf. „Nové cesty biologie I.“, *Scientia & Philosophia* 7 (1997), s. 61.

Portmannových *Nových cest biologie*,¹⁷⁹ které však byly ze strany hlavního proudu biologie druhé poloviny 20. stol. vnímány často negativně.

Podobné prohlášení, jaké nacházíme u Portmanna výše, nemá v galileovském chápání poznání místo, protože proklamuje potřebu zkoumání živých jsoucen na více úrovních, zatímco galileovská věda zná jen jeden klíč k interpretaci přírody. Naproti tomu Polanyiho chápání poznání jako osobního podobné rozvrstvení neodsoudí a neodsoudí ani Portmannem přiznaný osobní vztah a primární srozumitelnost fenoménu života analogickou k našemu vlastnímu prožívání. Grene v tomto vidí překonání galileovského paradigmatu,¹⁸⁰ které vytrhlo člověka z přírody (neboť on je čtenářem knihy universa – jaksí zvnějšku a v rámci jedné vybrané úrovně), protože legitimizuje naše sebepojetí jako součásti přírodního světa, ačkoli odlišenou od jiných forem života svou druhovou specifičností.¹⁸¹ „Mysl druhých lidí zakoušíme jako společný význam jejich aktivit tak, že přebýváme v jejich aktivitách zvnějšku,“ soudí Polanyi,¹⁸² a je to důsledek základního prvku tacitního poznání, které se vždy upírá ke smyslu sledovaného jevu, nikoli k jeho jednotlivým aspektům. To, nakolik budeme v tomto „čtení mysli“ úspěšní, závisí na našem

¹⁷⁹ Rozvíjet zde výklad Portmannova myšlení by dalece přesahovalo intenci tohoto textu a v rámci českého intelektuálního prostoru by se jednalo o nadbytečný krok. Čtenáře lze odkázat na novou výbornou studii Jiřího Kloudy „Hermeneutický rozměr Portmannovy teoretické biologie“, *Reflexe* 58 (2020). Pro srovnání tzv. portmannismu s darwinismem viz např. JAROŠ, Filip. „Darwinismus a portmannismus: střetnutí dvou nesouměřitelných biologických paradigmat?“, *Teorie vědy*, vol. 32, no. 3, 2010.

¹⁸⁰ Používám zaužívané označení „galileovské paradigma“, přestože to s Galileem je podobně jako s rovněž často kritizovaným Descartem: další tradice si bere jaksí vše z jich ducha (extrapolují se určité nosné momenty, jako je metafora knihy v případě Galileho či motiv matematizace), ale málo z celého jejich konkrétního díla. Parafrazuji zde Koyrého zvolání „nic z konkrétního Descartova díla, vše z karteziánského ducha!“ KOYRÉ, Alexandre. *Rozhovory nad Descartem*. Praha: Vyšehrad, 2006. s. 91. Ke komplexnosti Descartova díla viz NOVÁK, Aleš. *Zázračná věda. Filosofie Reného Descartesa 1618–1620*. Praha: Togga, 2012. Podle Neubauera se ale totéž dá říci o Darwinově evolucionismu, který také nabral s časem radikálně jinou podobu, než jakou mu vtisknul sám Darwin. Viz: NEUBAUER, Zdeněk. „Darwinův objev přirozenosti, jak jej lze vyčíst z Rádlá.“ In: MARKOŠ, Anton (ed.) *Jazyková metafora živého*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010.

¹⁸¹ GRENE, Marjorie. *Approaches to a Philosophical Biology*. New York: Basic Books, 1968, ss. 49–50. Chápání pojmů jako je „život“ nebo „mysl“ v obecném významu jsou součástí biologova tacitního poznání, přestože je exaktní věda může odmítat.

¹⁸² POLANYI, Michael. „The Logic of Tacit Inference“, s. 152.

tacitním poznání. A principiálně stejné je to při vědeckém zkoumání mimolidských bytostí, ačkoliv zde se již projevuje nárok na expertní znalosti mnohem více.

Polanyi nabízí svou koncepci teorie poznání jako zacházení s věcmi či jevy; toto zacházení se uplatňuje od roviny praktické (pokus, vynucování si reakce) po teoretickou (konfrontace naší teorie s realitou) – jedná se tu o podobný princip. Zároveň ale ukazuje na míru zvnitřnění poznání, ve kterém pak de facto žijeme, protože se stalo součástí našeho tělesného prožívání (úkony) i myšlení (tj. určitá předpojatost, ke které dochází ve vnímání gestaltu). V takovém pojetí poznání nelze uvažovat o člověku ve vytrženosti ze světa nebo z nadhledu nad světem, protože se struktura světa stává v jistém smyslu součástí poznávajícího subjektu, a nejen tohoto subjektu jako jedince, ale celé komunity, takže dochází k jeho přenosu a modifikacím mezi generacemi. Zároveň ale Polanyi poukazuje na důležitost jistého stupně spontánnosti tohoto procesu a na ohrožení, které by pramenilo z cenzury myšlení. Protože věda je jen jednou formou přirozeného vztahu člověka ke světu, cvičenou k preciznosti myšlení.¹⁸³

Závěr

To, že Polanyiho práce poněkud zapadla, má svůj důvod v tom, že se jedná o komplexní, rozsahem i hloubkou obsáhlou práci s nezanedbatelnou mírou nesrozumitelnosti některých svých pasáží.¹⁸⁴ Práce byla kritizována například pro svůj „religiózní rozměr“.¹⁸⁵ Je nutno uznat, že Polanyi někdy volí slovník obsahující pro vědeckou komunitu těžko uchopitelné termíny. Například užívá výraz „víra“, aby

¹⁸³ Blum hovoří v souvislosti s Polanyiho *Personal Knowledge* o „antropologii vědění“. Viz: BLUM, Paul Richard. “Michael Polanyi: The Anthropology of Intellectual History“. *Studies in East European Thought*, vol. 62, no. 2, 2010.

¹⁸⁴ Jako obzvláště matoucí je shledávána závěrečná kapitola *Personal Knowledge* “The Rise of Man“, ve které Polanyi nastiňuje svůj pohled na epistemologii jako rozšíření biologie a teleologický pohled na vývoj člověka podobný pojetí u Teilharda de Chardin. Viz POLANYI, Michael. *Personal Knowledge*, zejm. ss. 381–404.

¹⁸⁵ NYE, Mary Jo. “Michael Polanyi: Science as Personal Knowledge and Social Practice“, *Angewandte Chemie International Edition* 56, 2017.

popsal, co vědci umožní „překročit logickou trhlinu mezi problémem a jeho řešením tím, že se spolehne na nespécifikovatelný impuls naší heuristické vášně,“¹⁸⁶ ve chvíli, kdy ještě hypotéza není ustálena. Jinde zase přirovnává vědecký výzkum k uctívání Boha a „Bůh“ je i poslední slovo, kterým končí celé dílo *Personal Knowledge*.¹⁸⁷ Přestože Polanyi byl konvertitou ke katolické církvi, jeho chápání náboženství není jednoznačné a jsou doložené případy, kdy se v teologických debatách stavěl spíše na stranu nevěřících diskutujících.¹⁸⁸ Tam, kde pojednává o přechodu vědce k novému vědeckému rámci, hovoří o *konverzi*,¹⁸⁹ čímž chce naznačit náhlý přechod od jednoho rámce k druhému, prudkou změnu, kterou náš „interpretativní rámec“ projde. Přimět ostatní členy své vědecké komunity ke konverzi v tomto smyslu je zároveň cílem každého, kdo s novou hypotézou přichází. Poněkud škodolibě zde můžeme poznamenat, že právě v tomto kroku Polanyi v případě své koncepce osobního poznání selhal. Jeho *opus magnum* slavilo úspěch zejména u jeho věřících a teologickým tématům se věnujících kolegů, které de facto nebylo nutné ke konverzi vést a kteří si v jeho díle našli „své“ motivy.¹⁹⁰ Svou stopu

¹⁸⁶ POLANYI, Michael. *Personal Knowledge*, s. 143.

¹⁸⁷ Tamtéž., s. 428.

¹⁸⁸ NYE, Mary Jo. *Michael Polanyi and His Generation*, s. 275.

¹⁸⁹ POLANYI, Michael. *Personal Knowledge*, s. 151.

¹⁹⁰ Viz např. TORRANCE, Thomas F. „Michael Polanyi and the Christian Faith“, *Tradition and Discovery* 27, no. 2, 2000. Zde je Polanyi líčen jako přesvědčený křesťan, který byl ve svých náboženských projevech zdrženlivý především proto, že věděl o protináboženském přesvědčení většiny svých kolegů, především M. Grene. Je pravda, že Grene jako editorka Polanyiho prací jej přesvědčovala, aby své texty spíše zjednodušoval a aby se místo spekulativních pasáží věnoval uchopitelnějším aspektům svého konceptu *tacit knowledge*; nezdá se ale, že by na jeho dílo měla jakkoli podstatný vliv, pomineme-li její rady týkající se pasáží věnovaných historii přírodních věd (viz citované části korespondence v NYE, Mary Jo., *Michael Polanyi and His Generation*, s. 272). Nicméně se dá říci, že pasáže, kde Polanyi v *Personal Knowledge* hovoří o křesťanství, jsou dost často nejednoznačné: někdy slouží k demonstraci nesouměřitelnosti náboženských studií s přírodními vědami, kdy ukazuje, že se naprosto mýjí; jindy ukazuje, že i náboženství prochází vývojem, který může čerpat ze svých střetů s moderní vědou a týká se ho v zásadě podobné procesy, jako ve vývoji věd (ss. 294–302); závěrečná pasáž *Personal Knowledge*, která byla zmiňována výše, zase může být vykládána v kontextu Polanyiho realistické pozice nahlížející vědecký výzkum jako usilování o objevení dosud nepoznaného (s. 404). V tomto duchu lze číst i jeho výrok (v návaznosti na předcházející výklad na ss. 197–199) „křesťanství posměšně podněcuje, a v jistém smyslu permanentně uspokojuje, lidskou touhu po mentální neuspokojenosti tím, že mu nabízí útěchu v podobě ukřižovaného Boha“ (s. 199). Zdá se tedy, že Polanyi má obecně blíže ke křesťanské mystice a že se mu jedná především o hledání smyslu jaksi obecně, což je problém, který může ilustrovat jak na vědeckém výzkumu, tak na náboženské kontemplaci. Nejedná se mi zde o popření faktu, že Polanyi byl otevřeně religiózní, nesouhlasím ale se zjednodušujícím náhledem na jeho dílo, které bylo někdy čteno jako anti-racionalistické či

zanechal také v oblasti teorie religionistiky a teologie, zejména tam, kde je hledána analogie mezi úsilím teologa a jinými disciplínami – pokud je totiž základem úsilí k dosažení poznatků víra ve výše nastíněném smyslu spojená s touhou po poznání, pak do tohoto rámce práce teologa zapadá.¹⁹¹ R. G. A. Dolby si všímá analogie mezi tradicí vědeckou, odmítající „pseudovědu“, a tradicí náboženskou, potírající herezi, mj. s odkazem na tacitní rozměr obou prostředí.¹⁹² Jindy je zase odkaz k Polanyiho dílu užíván teology jako odkaz k vědecké autoritě, která poskytuje teologickému prostředí argumenty k relativizaci naturalizovaného obrazu světa.¹⁹³ Jakkoli se může jednat o projekty zajímavé, lze bohužel konstatovat, že nepřispěly k právě pozitivnímu ocenění původního Polanyiho díla mezi přírodovědci.

Obecně lze také říci, že Polanyi nemá dobrou historickou koncepci vývoje věd (což mu vyčítal např. Feyerabend),¹⁹⁴ z níž by vycházel. Domnívám se, že je to proto, že jeho hledisko bylo zaměřeno spíše na vědce-jednotlivce pohybujícího se v rámci jistého mechanismu než na vývoj vědy jako takové. Jeho popis vědecké praxe a způsobu, jak se vědecké paradigma proměňuje, nijak nevysvětluje, zda a jak lze odlišit lepší hypotézu od horší; naopak navozuje dojem přílišné volnosti. To souvisí s absencí jasné demarkace mezi vědou a mimo-vědeckými prvky kultury. Přestože se můžeme shodnout, že trénink a těsný kontakt vědce s vědeckou komunitou vytváří specifické *tacit*, které k této demarkaci patří, není jasné, jak vědu rozlišit „zvnějšku“, tj. jaká vodítka podle Polanyiho koncepce má laik pro rozlišení skutečně vědeckých hypotéz od těch mimo– či přímo pseudovědeckých. Také není jasné, nakolik je podle něho legitimní hodnocení přírodních věd např. z pozice věd humanitních a naopak, protože

ezoterické (srov. dobové recenze *Personal Knowledge*, např. BROEDBECK, *May American Sociological Review*, vol. 25, no. 4, 1960).

¹⁹¹ srov. DULLES, Avery. “Faith, Church, and God: Insights from Michael Polanyi“. *Theological Studies* (45), 1984.

¹⁹² DOLBY, R. G. A. “The Authority of the Scientific Rejection of Pseudo-Science“. *Bulletin of Science, Technology and Society* (9), 1989.

¹⁹³ např. SCOTT, William T. “A Course in Science and Religion Following the Ideas of Michael Polanyi“. *The Christian Scholar*, vol. 47, no. 1, 1964.

¹⁹⁴ FEYERABEND, Paul Karl. *Rozprava proti metodě*. Praha: Aurora, 2001, s. 406.

je zřejmé, že o nich můžeme na základě jeho koncepce uvažovat jako o navzájem neprostupných (nebudeme-li uvažovat o nemnoha výjimečných případech autorů, kteří se paralelně vzdělávají v oblasti jak přírodních tak společenských věd – ostatně i subdisciplíny obou těchto množin oborů vykazují často značnou vzájemnou neprostupnost). Polanyi v zásadě svěřuje demarkační kompetenci samotné vědecké elitě, což bylo některými dalšími autory vnímáno jako projev „elitářství a tmářství“.¹⁹⁵

Nicméně přes tyto nedostatky lze říci, že jeho filosofické hledisko může poskytnout dobrý konceptuální rámec pro disciplíny mimo hlavní proudy vědeckých oborů. Jako rozumný se zdá být přístup Marjorie Grene, která dokázala z jeho díla vybrat ty motivy, které se ukázaly být hodnotné pro další debatu, a zasadit je do širšího filosofického kontextu. Hlavním motivem je pak v její interpretaci důrazné upozornění, že neexistuje jeden univerzální „jazyk“, který by determinoval všechnu skutečnost, ani jedna metoda aplikovatelná na všechny problémy, kterými se věda zabývá. V této kritice samozřejmě nestojí Grene s Polanyim sama. Ukazují ale, že stejně jako ideologie společenské, také mechanismy vědeckého procesu vyžadují reflexi, která by vytvářela tlak na přehodnocování pozic, z nichž vědecký výzkum vychází. Přístup Polanyiho, který se Grene podařilo upravit do podoby přijatelné jak filosofie vědy, tak vědci samotnými, je cenný v tom, že neodkazuje k potřebě nového přístupu k přírodě pouze v podobě větší vnímavosti k přírodě,¹⁹⁶ ale poskytuje také

¹⁹⁵ Viz Popperova kritika „post-racionalismu a elitářství“ v předmluvě k *Logice vědeckého zkoumání* z r. 1958: „(...) zachránit vědu a filosofii před úzkou specializací a před *tmářskou vírou ve speciální dovednost expertů a v jejich osobní věděni a autoritu*, vírou, která tak zapadá do našeho ‚post-racionalistického‘ věku, pyšně zasvěceného destrukci tradice racionální filosofie a racionálního myšlení samého.“ POPPER, K. R. *Logika vědeckého zkoumání*, XXV., zvýraznění MP. K problematickému vztahu obou autorů viz JACOBS Struan & MULLINS.Phil. „Relations Between Karl Popper and Michael Polanyi“. *Studies in History and Philosophy of Science* (42), 2011. Proti tomuto vnímání jde interpretace, podle které se Polanyi snaží svou post-kritickou filosofií vědy najít způsob, jímž by mohly moderní vědy fungovat jako pokračování osvícenské linie vedení věd, ovšem bez hrozby propadnutí nihilismu a „morální inverze“, které sledoval v první polovině 20. stol. Viz LOWNEY C.W. „Michael Polanyi: A Scientist Against Scientism“. In: CALLAHAN G. & MCINTYRE K.B. (eds.). *Critics of Enlightenment Rationalism. Palgrave Studies in Classical Liberalism*. Palgrave Macmillan, 2020, ss. 154–155. Schopnost vědy podléhat svobodně vlastním, spontánně tvořeným demarkačním charakteristikám však stojí v samém základu Polanyiho vize svobodné vědy. Viz rozbor tzv. „republiky vědy“ (*republic of science*) v CORDNER, Colin. „Michael Polanyi and the Society of Explorers“. *Tradition and Discovery: The Polanyi Society Periodical*, vol. 45, no. 3, 2019, zejm. ss. 48–50.

¹⁹⁶ Srov. ABRAM, David. *Kouzlo smyslu: vnímání a jazyk ve více než lidském světě*. Praha: DharmaGaia, 2013. Nechci zde Abrama obviňovat ze subjektivismu, uvádím jej pouze jako příklad alternativního přístupu k našemu problému.

vodítka k tomu, jak zároveň nepropadnout čírému subjektivismu a nerezignovat na představu progresu ve vědě. K progresu ve vědě ale patří také schopnost revidovat a přezkoumávat vlastní fungování vědeckého prostředí, jeho předpoklady a mechanismy¹⁹⁷

* * *

Jedním z ústředních problémů dosavadního výkladu byl *pojmem osoby*. Nejen proto, že se jednalo o osobní poznání, jak o něm hovoří Polanyi. Konstatovat, že každé poznání je osobní, protože se v něm koncentrují síly dané osoby nebo proto, že jej nelze plně předat osobě jiné, je nedostačující. Předchozí studie zaměřená na situaci hluchoslepých osob měla naznačit, že samo „bytí osobou“ (omlouvám se za tento krkolomný výraz), které nám patrně intuitivně připadá velmi samozřejmé, je ve skutečnosti velmi nesamozřejmé. Člověk se osobou nerodí, ale vyrůstá do ní – právě představené případy porušení běžného pořádku vývoje lidského jedince ukazují, jak nesamozřejmé to je.

V pracovním vymezení pojmu osoba výše jsem tento výraz dával do vztahu s několika základními charakteristikami, jimiž bylo hlavně uvědomování si vlastního já, plnohodnotná komunikace, socializace, rozvinuté myšlení a chápání časovosti. Můžeme si zde pomoci (ačkoli je to poněkud riskantní) Heideggerem a jím užívaným pojmem před-stavování (*vor-gestellte*).

Když se Heidegger zamýšlí nad vlastním pojmem myšlení, vrací se k Nietzschemu a k jeho tezi o člověku jako mezičlánku mezi zvířetem a nadčlověkem: „Člověk jest provaz natažený mezi zvířetem a nadčlověkem – provaz nad propastí,“

¹⁹⁷ Prakticky Polanyiho dílo k tomuto účelu užívá například ORMEROD, Owen. “Michael Polanyi and the Epistemology of Intelligence Analysis“. *Intelligence and National Security*, vol. 36, no. 3, 2020. Ormerod poukazuje na bezpečnostní rizika spjatá s chybným vyhodnocováním dat např. ve vojenském zpravodajství či lékařské vědě a shledává Polanyiho koncepci *Personal Knowledge* užitečnou při analýze fungování těchto disciplín. V souvislosti s vyhodnocováním bezpečnostních rizik se ukazuje schopnost revidovat své závěry na základě analýzy vlastních východisek, ale také vlivu organizační struktury zpravodajství jako nezbytná součást účinnosti zpravodajské služby v moderním dynamickém prostředí. Polanyiho koncepce se tak ukazuje užitečná právě tím, že se nejedná pouze o filosofii vědy, ale o návod k prohloubení našeho „myšlení o myšlení“ obecně. Tamtéž s. 7.

zní slavný Zarathustrův výrok.¹⁹⁸ Člověk je líčen jako bytost kolísající mezi projevem animality (která je systematicky krocena) a rozumu. A protože ani jednu ani druhou tuto svou stránku nepřijímá zcela, zůstává nehotový. Přesto je schopen přijmout určitou roli, stát se „personou“ (tj. osobou) – nasadit si masku, skrze kterou se představuje: „Osoba, persona, je maska herce, skrze níž zaznívá jeho promluva.“¹⁹⁹ Aby se člověk dokázal vyjádřit, musí si metaforicky řečeno vypůjčit masku, vybavit se něčím, co není jeho autentickou součástí.

Z toho pak vychází jisté zmatení: Mluvíme o myšlení, ale přitom tu myšlení ještě ani není; podobně mluvíme o člověku, ale ani člověčenství ještě nenašlo svoje místo.²⁰⁰ Jsou to spíše takové pracovní názvy; když je používáme, tváříme se, jako by tu už byly, ale jsou tu zatím pouze jako nárok. Toho si ovšem nejsme vědomi, a tak podléháme klamu, že už máme hotovo, jenže hotovo není. Nasazujeme si masku a ona je moudřejší, vědoucejší než my – myšlení se nás dotýká, ale není skutečně naše.²⁰¹ A pokud je naše, pak jaksí mimoděk. Jako když zachytáváme smysl nějaké úžasné básně, což by nebylo možné, kdyby se nějak neodrážel v nás samých, ne však jako v zrcadle, spíše jako dráždění, působení, co nás rozechvívá.

Heideggerovo *Co znamená myslet?* je patrně nejznámější kvůli větě o vědě, která nemyslí. Ve výše vyjádřeném popisu základního postavení člověka není mnoho prostoru pro originalitu ani pravé poznání, protože naše běžné vztahování ke světu a naše vyjadřování poznatků o něm není založené na zdroji, od kterého by se mělo odvíjet (tj. samo bytí), ale od různých kombinací vypůjčovaných poznatků:

„Myslitel není závislý na jiném mysliteli, nýbrž když myslitel myslí, drží se toho, co je třeba myslet, tedy bytí. A jenom pokud se drží bytí, může být otevřen vlivu toho, co již bylo myšleno jinými mysliteli. Je tedy proto výhradním právem největších myslitelů

¹⁹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. Tak pravil Zarathustra. Kniha pro všechny a pro nikoho. Praha: Vyšehrad, 2021, s. 14.

¹⁹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Co znamená myslet?* Praha: Oikoyemh, (2014), s. 35.

²⁰⁰ „Člověk je neustavené zvíře.“ NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo*. Praha: Aurora, 2003, s. 63. Tento citát uvádí sám Heidegger.

²⁰¹ Nabízím toto jako svůj výklad kap. VII Heideggerova textu.

*nechávat se ovlivňovat. Jen ti malí trpí svou nepodařenou originalitou, a zdaleka proudícímu vlivu se proto uzavírají.*²⁰²

Není zcela zřejmé, co se míní „držením bytí“, ale vnímám tuto úvahu jako určitou kritiku myšlení, které je pouze přežvykováním již myšleného (tj. pokroucený význam „ovlivnění“) a výzvu k tomu, aby myšlení vyrůstalo z hlubší vrstvy, než je ono samo. Ostatně „něco“ důležitého, podstatného, za čím směřuje úsilí vědeckého výzkumníka je i podle Polanyiho hybnou silou jeho činnosti. Na druhou stranu Polanyi sám vidí ve vědě, své primární intelektuální domovině, prostředí uzpůsobené právě k tomu, aby tento impuls stimulovala a rozvíjela. Ona vědecká „maska“ je prostředkem jeho vyjádření, prostředkem artikulace. Polanyiho současnice Agnes Arberová v tomto duchu výstižně upozorňuje na to, že sám proces přizpůsobování vlastní výpovědi standardům dané vědní disciplíny je součástí zrání myšlení výzkumníka, které se završuje teprve tehdy, když je koncentrováno do lineární podoby jazykové výpovědi.²⁰³ Badatel tak přispívá k rozvoji prostředí, které mu v jistém smyslu poskytlo vůbec hlas k tomu, aby se vyjádřil. To je plně v souladu s již zmiňovanými principy dialogické teorie. Vnímat tento motiv kultivace myšlení prostřednictvím podřízení se tradici jako úplnou ztrátu individuality, spontánnosti a originality (a netvrdím, že toto je smyslem Heideggerova spisu, ale až příliš často je podobně zjednodušeně interpretován) by bylo velice zjednodušující.

* * *

Poukazoval jsem na spřízněnost mezi myšlením Michaela Polanyiho a Maurice Merleau-Pontyho, ovšem v některých ohledech se ve svých náhledech výrazně

²⁰² Tamtéž, s. 48.

²⁰³ ARBER, Agnes. *The mind and the eye: a study of the biologist's standpoint*. Cambridge: The University Press, 2009

vzdalují. Ukazuje se to zejména v Merleau-Pontyho vymezení vůči experimentální praxi, která je pro Polanyiho naopak těžištěm vědecké práce:

„Klasická věda si však uchovala pocit neproniknutelnosti světa, k němuž se nicméně chtěla dostat svými konstrukcemi, a proto se domnívala, že pro své operace musí nalézt transcendentní nebo transcendentální základ.“

Dnes je podle Merleau-Pontyho za tento základ považován experiment, „konstruktivní praxe“:

„Myslet znamená zkoušet, provádět a měnit s jedinou výhradou experimentální kontroly, kde zasahují jen vysoce „opracované“ fenomény, jež naše přístroje spíše produkují, než by je registrovaly.“²⁰⁴

Zde se tedy objevuje vymezení vůči experimentu pojímanému jako základ, na kterém staví objektivita věd (ona transcendence). Experiment je vnímán negativně proto, že pracuje s upravenými fenomény, *produkty* našeho konání, tedy něčeho, co není pouze „vykoukané“, a tedy na nás nezávislé, ale něčeho již předem nalezeného. Potud se Merleau-Ponty blíží Polanyiimu, protože ten také poukazuje na to, že nemůže být nalezeno, co není předpokládáno, jelikož hledání přeci není nikdy hledáním do prázdna či do nediferencovaného pole. V čem se tedy oba autoři názorově liší? Merleau-Ponty pokračuje:

„Vědecké myšlení – myšlení z ptáčí perspektivy, myšlení o obecných předmětech – musí se vrátit ke svému východisku, k dané výchozí situaci, k půdě smyslového a opracovávaného světa, s nímž v každodenním životě přichází do styku naše tělo, konkrétní živoucí tělo, jež nazývám svým tělem a jež pod všemi mými slovy a činy stojí v mlčenlivé strážci; živoucí tělo nemá nic společného s oním „možným“ tělem, o němž je dovoleno tvrdit, že je strojem na informace. Je třeba, aby se s mým tělem probudila těla přidružená, „druzí“, kteří nejsou mými stejnorodými exempláři, jak tvrdí zoologie, nýbrž jsou v důvěrném styku se mnou a já jsem v nejtěsnějším styku s nimi a společně hledáme jediné přítomné živoucí Bytí, jak živočich nikdy nevyhledává jiné téhož druhu, z téhož území nebo prostředí. Jaré a improvizátorské myšlení vědy se v této primordiální historicitě naučí věnovat se věcem samým i sobě samému: stane se opět filosofií...“²⁰⁵

²⁰⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Oko a duch a jiné eseje*. Praha: Obelisk, 1971, s. 7.

²⁰⁵ Tamtéž, s. 8.

Merleau-Ponty se dle mého soudu dopouští totiž chyby, že žádá po vědě nemožné: tj. aby přestala být sebou a stala se opět formou filosofie. Co je věda bez experimentu? Dost možná „jarým a improvizátorským myšlením“, nikoliv však vědou. Shodneme se na tom, že je žádoucí zkoumat spíše („primordiální“) podklad teorií, než pouze jejich spekulativní produkty. Věda je ale nástrojem moci – a jako takové jí nejde primárně o nalezení jediného Bytí, ale o ovládnutí fenoménu. Věda není ontologií ani mystikou, je věcí do značné míry pragmatickou, je nástrojem, který má v povaze umocňovat svůj vliv. Je to nástroj, co se musí replikovat – a chápe tak pravdu jinak. Pravda je ve vědě to, co poskytuje moc, co umožňuje vládu. Když Merleau-Ponty v dalším pokračování textu chválí malíře za to, že otevírá svět tím, že „vydává své tělo světu“²⁰⁶ a vyčítá neschopnost podobného výkonu vědci, pak zjevně toto nechápe: Vědec nechce se zkoumaným splývat – to není jeho úkolem. Chce mu vládnout, to, co mu je ze strany filosofa vyčítáno, je přesně jeho cílem! Vláda určuje pravdivost jeho teoretických závěrů.

Proto vědecké zkoumání přírody či přirozenosti vede mimo ně – chce víc, než nám samy dávají, chce dosáhnout dokonale umělých materiálů a světů (metaversa, cesty do vesmíru – tam, kde je člověk plně ponořen do sebou samým vytvořeného prostředí – tj. nevyhnutelným důsledkem je opuštění báze, její překonání, dosažení absolutní pravdy bude tedy patrně vyjádřeno uzavřením se do sebe sama).

Ale ani Polanyi v tomto nevidí nevyhnutelné vyvrcholení stávajícího trendu. Věří, že je možná reforma věd, jejich opětovné přichycení ke světu skrze obnovení poznání své vlastní přirozenosti. Nepředstavuje si ale, že by měl vědec postupovat jako malíř. Tedy ne primárně: protože i on si někdy jako malíř počíná a tato zkušenost samozřejmě ovlivňuje jeho práci. Kritizuje znetvořování sebepojetí věd odepřením si tohoto rozměru – protože věda bude tím opravdovější (a snad i pravdivější, lidštější), bude-li provozována rozvinutými osobnostmi, které sebe sama nevnímají jako stroje

²⁰⁶ Tamtéž, ss 9–10; vidím v tom v podstatě parafrázi goetheánského sebezpytu Přírody, který jsem zmiňoval dříve.

na produkci teorií, kalkulátory, tedy osobnostmi reflektujícími své postavení ve společnosti, historii i životním prostředí.

Jenže obecný trend je blíže odosobnělému pojetí vědy. Polanyi, ale i biologové jako byl Portmann, Arberová a další filosofující vědci jsou jistou deviací z normy, ale snad právě proto stojí za pozornost – stojí totiž jako otazník: Lze od vědy žádat víc? Zjevně totiž o „víc“ usilovali. Ono víc je posouvá k filosofii, a proto se hovoří o filosofické antropologii nebo filosofující biologii. Podobné deviace jsou ovšem žádoucí, pokud se jedná o odchylky; stanou-li se normou, věda se rozpadne a nebude již možno o něčem jako je „věda“ hovořit. Podobně se vše veliké či malé vymezuje proti normě (jak opojné je klanění se Nejvyššímu ale i paní Chudobě!) a podrobuje ji tím zkoušce. Potud tedy pramen poznání více než lidského (či ne až tak příliš lidského) – umenšení sebe sama, otevření se světu – vyjadřuje zisk: že se neomezuje na konstruování, ale chce se podrobit mimo-lidskému, že cílí na nesubjektivní, protože smysl hledá mimo sebe, že je myšlením otevřeným, snažícím se o maximální poctivost ve vztahu k pozorovanému.

ZÁVĚR

Záměrem celého projektu bylo osvětlit vztah mezi zkušeností a tvorbou vědecké teorie na základě tří základních (a nutně provázaných) otázek:

- 1) jakou roli hraje v rámci konstituce teorie smyslové vnímání,
- 2) jakou roli hraje v rámci konstituce teorie jazyk, a
- 3) jaká (je-li taková) je možnost převodu jednoho na druhé?

Odpovědět na ně jsem se snažil jak s ohledem na hluchoslepotu, tak s ohledem na specifické prostředí moderní vědy.

Nejdříve je považuji za důležité zmínit předpoklad, který přejímám od Polanyiho a to, že vědecký výzkum a vědecké sociální prostředí je v zásadě pouze specifickým projevem jevů, které se uplatňují i v dalších lidských činnostech. Pokud se mi podařilo vykázat shodu i u tak speciálního případu, jako je situace CDB osob, pak to podle mě jednoznačně hovoří ve prospěch Polanyiho (a Merleau-Pontyho) ontologicko-epistemologického projektu. Není možné žádnou ze tří otázek zodpovědět samostatně, protože jsou úzce provázány. Pokud na ně zde v závěru odpovídám popořadě, pak se jedná o schematický přístup, který má své limity:

1) Jakou roli hraje v rámci tvorby teorie smyslové vnímání?

V rozboru Merleau-Pontyho fenomenologického výzkumu vnímání se ukazuje, že smyslové vnímání je aktivitou tělesné bytosti, formou jejího chování. Dále se ukazuje, že při něm dochází ke spontánnímu fixování významů a tvorbě významuplných struktur. Vnímání je tedy předpojaté, vnímané je jím tvarováno do podoby, která dává subjektu smysl. Tvorba jakékoliv teorie se nemůže svévolně rozcházet se zkušeností subjektu. Zároveň Polanyi ukazuje, že vznik teorie vždy předchází evidenci, která ji má podporovat. Zjednodušeně můžeme říci, že u subjektu proběhne nejprve prudká změna vnímaného gestaltu (ta se děje vždy naráz, dva

překrývající se gestalty jsou neudržitelné zároveň) a teprve potom může přijít přehodnocení detailů tohoto celku (analogicky k vnímání ukazuje Polanyi totéž u vědeckých teorií).

U CDB osoby, podobně jako u osoby „pouze“ nevidomé lze sledovat podobný efekt. Řada zdánlivě nesouvisejících vjemů nevytvoří svým seskupením celek, jako např. detaily hmataného předmětu, který se nedá nahmatat naráz – dejme tomu u sochy; ale naopak, pokud dojde k odhalení toho, že je tu celek sochy, detaily začnou v tomto kontextu dávat smysl.

(Mimořádně, pro Polanyiho je tento princip základem prověřování vědeckých teorií: špatná teorie prostě netvoří koherentní celek a časem se rozpadne z toho důvodu, že je tu mnoho „detailů“, které do ní nezapadají. Dobře postavená teorie / reprezentace vede k tomu, že nám umožňuje „zvládat věci“. Pokud v Polanyiho epistemologii figuruje objektivita, pak nespočívá v racionální stavbě teorie, ale v opakovatelnosti experimentu. Podobně běžné koncepty v našem životě stojí a padají s tím, nakolik se osvědčují, když pod jejich dojmem konáme.)

2) Jakou roli hraje v rámci konstituce teorie jazyk?

Lidský jazyk je specifickým projevem sedimentace významů, jak k ní dochází přirozeně u všech zvířat a jak to vyplývá z obecně animálního normativního charakteru. Nicméně Merleau-Ponty soudí, že lidský jazyk je předpokladem, který nám umožňuje překročit rámec svého umweltu k představě o weltu, o tom velkém a ne zcela definovatelném světě, konceptuálním prostoru, který spolutvoříme s ostatními členy society (to je ve smyslu známého Heideggerova výroku kontrastujícího člověka – „světatvůrce“ – s živočichem, který je „chudý svět“). Na tento konceptuální prostor se musíme naladit – a předpokladem k tomu je funkční sociální prostředí, kde můžeme jazykově interagovat; jazyk v rámci těchto interakcí postupně prostupuje naše struktury vnímání. Kouzlo jazyka je mj. v tom, že je flexibilní, může být jako expresivní prostředek využit v nepřehledném množství situací (které nelze nikdy plně anticipovat) a zároveň umožňuje tvorbu natolik abstraktních

konstrukcí, jako jsou například úvahy o světě ležícím mimo dosah našeho vnímání. Pracovně nazývám vyhrocenou verzi této konceptuální konstrukce „svět chudý člověkem“ (tzv. objektivní svět) a soudím, že je extrapolací tohoto spontánního přechodu z umweltu k představě weltu, biasem moderní vědy, která si neuvědomuje, že je projevem přirozené lidské činnosti, a ne generátorem vyšších pravd (v tomto duchu směřuje výtku jak Merleau-Ponty, tak Polanyi, ostatně toto je motiv post-positivistického či post-moderního proudu 2. pol. 20. stol. obecně).

Nicméně je to také tato schopnost naší práce s jazykem, která dovoluje CDB osobám „vstoupit“ do světa ležícího mimo dosah jejich autentických smyslových vjemů („zaměřená nepřítomnost“).

3) Jaká (je-li taková) je možnost převodu jednoho na druhé?

Tato otázka byla částečně zodpovězena, je ale potřeba upřesňující poznámka: Pokud má dojít k přenosu individuální zkušenosti z jednoho subjektu na druhý, vyžaduje to jejich dlouhodobý a intenzivní kontakt. To se ukazuje jak v případě výuky zákl. praktik přírodovědeckého výzkumu, jako je laboratorní provoz, kdy jedinou osvědčenou cestou předání zkušenosti je sdílené opakování činnosti, ke které se zkušenost vztahuje, tak v případě snahy o výuku znakového jazyka osoby s CDB. Ani v jednom ani ve druhém případě neposlouží popisný výklad ani teoretické memorování (tj. popis práce s chemickými sloučeninami potřebné k provedení experimentu nemůže nahradit praktické provedení experimentu; memorování jednotlivých slov jejich vyklepáváním do dlaně CDB osoby nemůže nahradit jejich užívání přímo v kontextu – v obou případech něco podstatného uniká, a to je tacitní rozměr, který spočívá v úkonu, v jeho praktickém provedení). Například případ „zaměřené nepřítomnosti“ ukazuje, že za velkého vypětí mentálních sil se lze zkušenosti druhého, která je nám nepřístupná (jako třeba zrakové vnímání pro nevidomého), podstatně přiblížit.

Takže si můžeme znovu položit otázku: pokud Rorty kritizuje připodobňování poznání k vidění, jaká je pak alternativa? Pokud se tedy nechceme vzdát celostního pojmání vědy – protože vidění právě vyjadřuje vhodnou metaforu tím, že se chápe celků a tvarů (gestalt) dříve než detailů. Ne-vidění nevykazuje strukturu fokálně–subsidiárního přechodu, nebo jen zanedbatelně. Výrazy, které Hull sám užívá pro stav svého poznávání světa jsou: „útržkovité“, „pasivní“; jeho svět je „svět událostí, pohybu a střetu“²⁰⁷ – a věda si přeci tvoří „obraz světa“ klade si nárok na „svět bytí, onen mlčenlivý, nehybný svět, v němž věci prostě jsou“,²⁰⁸ který je ale nevidomému odepřen.

Rorty hovoří především o jazyku (navazuje na obrat k jazyku v druhé polovině 20. stol.). Svět je pak to, o čem mluvíme na základě „většiny přesvědčení, která momentálně nezpochybňujeme, protože nevykazují žádné problémy a nikdo neměl dosud potřebu k nim vymýšlet alternativu“.²⁰⁹ Mluvení je náš způsob, jak se adaptujeme na svět.

Polanyi naopak hovoří o poznání mlčenlivém (*tacit knowledge*). Svět je to, s čím jsme tělesně konfrontováni, v rámci čeho se pohybujeme a čeho struktury odhalujeme prostřednictvím opakovaných činností. Poznání se odvíjí v rámci našeho zacházení se světem/věcmi.

Jsem přesvědčen, že obojí pojetí se doplňují, tj. že se v naší poznávací schopnosti uplatňují oba principy. Příkladem, který toto propojení vhodně ilustruje, je případ situace nevidomé osoby, která přirozeně nepodléhá Rortym odmítané reprezentační obrazové teorii poznání. Na příkladu nevidomého biologa Vermeije je

²⁰⁷ HULL, John M. *Pout' do říše slepoty*, s. 106.

²⁰⁸ Tamtéž.

²⁰⁹ RORTY, Richard. "The World Well Lost". *The Journal of Philosophy*, Vol. 69, No. 19, 1972, s. 661.

vidět, že i nevidomá osoba může dosáhnout excelentních výsledků ve vědeckém výzkumu ne navzdory své slepotě, ale díky ní.

Situace nevidomé osoby je také výbornou ilustrací vztahu mezi subsidiárním a fokálním vědomím: Když Hull hovoří o „pádu do vědomí“, myslí tím právě to, že pokud jsme plně ponořeni ve vědomí, do fokálního vnímání, vzniká zmatek a dezorientace. Poznávání je v něm příliš konkrétní, je obtížné, ba přímo nemožné získat obecný náhled. Věci nelze vyvolat ve vizualizaci – člověk nevidomý je odkázán na sluchový kanál, který je ale doslova svévolný, nemá nad ním kontrolu, a na hmatový kanál, který je ale příliš konkrétní a neumožňuje náhled celku – je bytostně fokálním smyslem. Nevědomí je tedy klíčovou stránkou každého (i vědeckého) poznávání. Tento příklad také ukazuje, jak významná je pro paměť tělesná paměť, která je na rozdíl od vizuální stránky paměti spolehlivější – je to paměť úkonů (zřejmě spojení s Polanyiho *tacit*). Jelikož vizuální vjemy jsou vždy intencionálně podmíněny (!), neumožňují zpětně v paměti vyvolávat náhled dříve nezaznamenaných detailů či ne-fokalizovaných stránek jevů (vzpomínky na dětství).²¹⁰ Důraz (!) je zde na místě, protože právě situace nevidomého výborně ilustruje, že kontaktní smysly, hmat, čich i sluch jsou smysly neintencionálními (resp. intencionálně nepodmíněnými) a proto se do paměti těla tak silně vtiskují – nelze je ignorovat či upozadit.

Polanyi nám vlastně svojí koncepcí úrovní reality (*degrees of reality*) představuje anti-deterministický trend v posuzování jsoucn / jsoucího. Co nás překvapí (*is empty of consequences*), je méně reálné než to, co se vzpírá vazbě na zákonitosti²¹¹ a co nelze jednoduše determinovat, přestože obecné povědomí o determinovanosti (/kauzalitě) je nutným (/apriorním) předpokladem naší schopnosti poznávat²¹². To

²¹⁰ Naproti tomu vjemy hmatové a čichové, tedy vjemy kontaktních smyslů, nás i po letech mohou překvapit intenzitou, s níž se nám vtiskly do paměti. Jsou tak objektivní, až to může být bolestné. Nepřináší nám jevy, které si z univerza jevených věcí vybíráme intencionálně (jako ve vizuálním poli), naopak nám některé jevy vnucují bez ohledu na naši vůli.

²¹¹ Tj. humeánský přístup k zákonitostem jako něčemu nereálnému, co si sami tvoříme a co nemá vlastní ontologickou hodnotu. Srov. HUME, David. *An Enquiry Concerning Human Reasoning*. Oxford: Oxford University Press, 2007, ss. 55–56.

²¹² Podle Humea i Kanta.

znamená, že o co usilujeme, je to nedeterminované (tj. vědecky zajímavé) předvést jako důsledek kauzálních vztahů (tj. svázat do aposteriorní podoby zákonitosti), jenže na rozdíl od jiných koncepcí zde není předpoklad uspokojivého konce (tzv. laplaceanský blud). De facto tedy Polanyi postuluje, že nelze realitu pojmout zcela deterministicky.

I když se nám podaří odhalit kauzální zákonitosti pohybů vesmírných těles a podobné jevy, stále zbude prostor našeho reflektujícího vědomí, který z naší omezené perspektivy není plně determinovatelný²¹³ a takto vždy determinace uniká absolutní platnosti, resp. dokonalému popisu. Krom toho je tu onen Humem představený fakt, že nejsme schopni postihnout realitu dokonale a že představa determinace v podobě vykázání kauzálních vztahů je vlastně jen pracovní verzí našeho stále se rozvíjejícího poznání.

Sem vstupuje pojem *tacit*, který je potud v opozici ke *cogito* (vědomí sebe), že popisuje prožitkovou úroveň poznání, která nepodléhá plně reflexi a díky tomu do něho vnáší prvek neočekávaného (řekněme „nad rámec rovnice“) ale je potud v souladu s *cogito*, že *cogito* recipročně tvoří apriorní strukturu, která se v *tacit* nutně uplatňuje! *Tacit* vyjadřuje ono nepostihnutelné podhoubí našeho explicitního poznání, bez kterého není poznání uskutečnitelné (průběhově – uskutečňovatelné; poznání jako pohyb, jako růst) ale *pouze* z něhož nemůže ani poznání vycházet.

Greeneová velmi dobře odhalila, že Polanyi může vyplnit prázdné místo ve fenomenologicky laděné filosofii vědy – ono už např. Heideggerem poukázané rozpojení věd a filosofie, tj. zkoumání faktů na jedné a pojmů na druhé straně. Je to proto, že si je vědom osobního rozměru jakéhokoliv bádání, v němž se tradice či intersubjektivno naplňuje nebo spíše koncentruje – jako když plachetnici vítr napne plachty a ona konečně může naplnit svůj potenciál. Můžeme k tomu uvést jako ilustraci poněkud vzletný Heideggerův citát:

²¹³ Srov. POPPER, K. R. *The Open Universe. An Argument for Indeterminism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, sekce 15.

„Člověk je animal rationale, rozumné zvíře. Díky rozumu se člověk pozvedl nad zvíře, ale tak, že na ně musí stále dávat pozor, stále je krotit, snažit se být nad ním. Pojmenujeme-li to zvířecí jako smyslové a rozum jako to ne-smyslové a nad-smyslové, pak se člověk, animal rationale, jeví jako smyslově-nadsmyslová bytost. (...) Člověk jest, pokud si sám sebe představuje jako animal rationale, fyzično, které fyzično překračuje; krátce řečeno: v bytování člověka jako animal rationale se usebírá přesah od fyzického k metafyzickému, nadfyzickému – člověk je meta-fyzično samo.“²¹⁴

Heidegger zároveň představuje svůj výklad pojmu osoba: „persona“ je jako maska herce, skrze kterou „zaznívá jeho promluva“.²¹⁵ Člověk, pokud má být osobou, je aktérem představení. Jako herec dává výraz něčemu, co jej přesahuje, ale čemu právě on vdechuje život (jako psaná role s jejími replikami).

Z toho pak podle něho vychází jisté zmatení: Mluvíme o myšlení, ale přitom tu myšlení ještě ani není; podobně mluvíme o člověku, ale ani člověčenství ještě nenašlo svoje místo.²¹⁶ Jsou to spíše takové pracovní názvy; když je používáme, tváříme se, jako by tu už byly, ale jsou tu zatím pouze jako nárok. Toho si ovšem nejsme vědomi, a tak podléháme klamu, že už máme hotovo, jenže nemáme. Nasazujeme si masku a ona je moudřejší, vědoucnejší než my – myšlení se nás dotýká, ale není skutečně naše.²¹⁷ A pokud je naše, pak jaksi mimoděk. Jako když zachytáváme smysl nějaké úžasné básně, což by nebylo možné, kdyby se nějak neodrážel v nás samých, ne však jako v zrcadle, spíše jako dráždění, působení, co nás rozechvívá.

Základní spřízněnost mezi Heideggerem a Polanyiim se ukazuje v myšlení o povaze reality a časovosti – reality jako zpřítomňování (u Polanyiho je to „reality of emergent meaning“, u Heideggera je řeč o „bytí a čase“, kde „jsoucno je ve svém bytí nezávislé na čase“),²¹⁸ je to spřízněnost, které si všimla i Marjorie Greneová. Je ale podle mého soudu prospěšné, že Polanyi šel svou cestou a použil odlišný slovník (což

²¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Co znamená myslet?* Praha: Oikoymenh, 2014, s. 32.

²¹⁵ Tamtéž, s. 35.

²¹⁶ „Člověk je neustavené zvíře.“ NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo*. Praha: Aurora, 2003, s. 63

²¹⁷ Nabízím toto jako svůj výklad kap. VII Heideggerova textu *Co znamená myslet?*

²¹⁸ Tamtéž, s. 52.

mu naopak Greneová vyčítala) – tím téma znovu promyslel a uchopil jej z jiného úhlu. Proto hovoří o tom, že důležitá je činnost a snaha sama, jako to, co činí vědu vědou – nikoliv primárně její výsledky! V tom můžeme vidět obdobu „věčného návratu téhož“. Ale protože se (už u Heideggera je tento motiv) věda sama takto nemyslí, má tuto možnost zastřenu a stále „trestá“ svět, v němž nic není stálé, vše pomíjí – a přitom se domnívá, že jej „jednou“ ovládne. Nic takového se ale nestane, ovládnout může (může ale skutečně?) pouze sebe samu.²¹⁹

A zde se vracím zpět na začátek, kde byla řeč o vztahu moci, poznání a environmentální krize, o otázce kontroly. Tato krize je spojena s uvědoměním, že staré osvědčené postupy (namátkou zmiňme výrobu a nakládání s energiemi nebo zastarávající postupy v zemědělství – tzv. rostlinné a živočišné výrobě) nejenom že nepomáhají naší situaci řešit, ale že naopak krizi posouvají dále a situaci zhoršují. Environmentální literatura navozuje dojem, jako bychom náhle prozřeli a uviděli něco, co bylo nabíledni, závadné už od počátku (od Descarta patrně). To je pochopitelně schematický pohled na vývoj našeho vztahu ke světu. Kritika má v zásadě tři rozměry, v jejichž rámci se vymezuje vůči vědotechnice jakožto „nástroji zkázy“:

Čistě epistemologicky: Těžko říci, kde přesně se bere vědecká autorita – ale je zřejmé, že nikoliv z čistého rozumu. Běžně by se řeklo, že lepší myšlení (tj. pravdivější) se vytříbí v rámci debaty – protože rozvoj poznání je vlastně taková hra, cvičení v argumentaci. Jinak by si přeci mohl říkat kdokoli cokoli – a šířit třeba bludy. Proto má věda představovat soutěžní mechanismus, ve kterém zvítězí nejlepší (protože nejpřesvědčivější a nejvíce odpovídající situaci) tvrzení proti těm slabším. Rozum je ale úzce spjat s nerozumem; jako je atomová bomba de facto produktem rozumu, je její reálné uvedení v existenci projevem svrchovaně nerozumným, připustíme-li si myšlenku, že válečné úsilí je projevem extrapolované lidské pošetilosti.

²¹⁹ Srov. tamtéž, ss. 52–53.

Epistemologicko-ontologicky: Objektivita není v rozumu, ale v činu. Pokud se čin zdaří, hle – zde jsme narazili na cosi podstatného – a ostatní jsou jen dohady.²²⁰ Hume na toto naráží, když přijde na problém kauzality. A toho si všímá i Polanyi a je to možná jeho největší zásluha: Můžeme si myslet, co chceme, ale ve svém chování se pravdě/objektivitě podřizujeme stejně přirozeně jako nevyhnutelně. Myšlení může čerpat z praxe zejména analýzou omylů a odchylek od predikcí – kde se nezadařilo, tam zřejmě není realitou manipulováno, naopak realita si podřizuje nás, když si vynucuje zvláštní, jiný přístup.

Ekologicko-environmentálně: Důležitý rozměr této škály *rozum – tělo – prostředí* je právě dopad myšlení v oblasti ekologické, protože jelikož se myšlení manifestuje změnami v prostředí (naše epistemologie má v důsledku za cíl efektivní manipulaci se světem), můžeme na stavu prostředí posoudit, nakolik je naše myšlení (manifestované právě svými dopady „tam venku“) prospěšné či zhoubné. Všeobecné uvědomování si environmentální krize poukazuje spíše na druhou možnost.

Snadno se řekne: „Když už napadáte vědu pro její údajné nedostatky, pak nám ukažte jiný, spolehlivější nástroj poznání!“ Takové zvolání v sobě většinou nese implicitní přesvědčení, že lepší nástroj tu není – ovšem on tu samozřejmě je a vždy tu byl! Je skrytý ve všech úkonech, které jsou tak samozřejmé, že samozřejmě nikoho nenapadne je zohlednit. A přece – jedná se o základ našeho vědění, o podporu veškerého *pozitivního poznání* (x poznání hypotetické, negativní, spekulující...). Není bezchybné, ale projevuje se v neochvějně důvěře, s níž (částečně *bezmyšlenkovitě – a tedy vlastně objektivně*) konáme – jako když kráčíme. Nic jiného objektivního není, jen efektivita pohybu není zatížena úhlem pohledu.

²²⁰ (Tady je nápověda, proč se kdekdo vysmívá filosofii, která o sobě tvrdí, že vychází z úžasu, tedy ze situace, kdy myšlení narazí na obstrukci, limit, nepravidelnost, neočekávané, nezvyklé – a škoda, že toto nebereme více vážně; protože právě v tomto úžasu by snad mohlo tkvět vysvobození z fetišizace rozumu – protože ten se napájí úžasem nad novým, novotou a možnostmi, které nám nové přináší, nebo nad novým jakožto manifestací excelence intelektu – vysvobození by naopak mohlo čerpat z nesrovnalostí v našich postupech, odhalení jejich krátkozrakosti, nedomyšlenosti myšleného, iracionality racionálního, nedostačivosti mocného.)

I tradice vědy je udržována předáváním specifického know-how, které může být adeptovi předáno pouze spoluprodáváním s již zaběhnutými odborníky. Nikdo rozumný také nepopře, že s vyrážkou je vhodné jít za kožním a se zhoršeným zrakem potřeba vyhledat pomoc očaře. Je tu ale zároveň dobrý důvod nevěřit zaběhnutým odborníkům. Alespoň pokud se jedná o teoretické záležitosti. V typickém případě jsou totiž tak či onak zkorumpováni. Nemusí se jednat o korupci v onom vulgárním smyslu přímých úplatků, kdy se z nich de facto stávají námezdní dělníci zájmových skupin. I moc korumpuje, jak se říká, i touha po moci. Také snaha zavděčit se; snaha udržet si svůj status; žít v pohodlí (odvést „dobrou práci“ řekl by Nietzsche).

Člověk leckdy udělá cokoli, aby nebyl o pohodlí a pocit bezpečí připraven; je ochoten přijmout restriktce, zákazy, pohybovat se ve vyznačených koridorech, stát se i manipulovaným cvičencem na hřišti, jež je mu vyhrazeno. Rád se vzdá své svobody, je-li mu dáno bezpečí a (zdánî) pohodlí. Svoboda je v tomto smyslu opakem pohodlí a bezpečí – a obzvláště má-li se jednat o svobodu myšlení! Je-li totiž myšlení svobodné (a je potřeba říci, že svobodné neznamena zcela svévolné, takže tu nelze lacině zvolat „To by si přece mohl každý myslet a říkat co chce!“), tj. nezátížené striktními hranicemi pravidel a zavedených postupů, pak je to myšlení vystavené možnosti omylu, myšlení mimo jistoty, myšlení ohrožené. (A je fér poznamenat, že hrozbě výsměchu a odmítnutí se vystavuje ten, který jakkoli nabourává status quo, nikoli ten, kdo jej hájí, a že tedy v jakékoli odlišnosti od zavedených norem je skutečně kus odvahy).

Co nás ale ohrožuje více – jistota anebo svoboda nejistoty? Nejistota s sebou nese ochotu hledat nové cesty, uznat omyl, zkoumat jiný směr. Jistota je pevně nastavený kurz a čím pevnější je, tím více překážek a alternativ – ale i hrozeb (!) je ochotna ignorovat. Jistota vylučuje, co ji podřívá a je ochotna překračovat body zvratu, přičemž tvrdí, že jich není. Jistota je to, co vede ke kolapsu, nejistota je snahou kolaps překonat (a nikoliv tedy jeho příčinou). Jistota může být zkorumpovaná, samolibá a záštiplná; je to soupevník nejistoty, hledá, upozorňuje, že „tu“ něco „nesedí“, je to ovšem soupevník, který si sebevědomě myslí, že je tím „starším a moudřejším“ v debatě, že nepotřebuje změny.

Je zjevné, že Polanyi, Merleau-Ponty i Heidegger chtějí od myšlení něco víc, než opakování zavedeného postupu. A vydávají se tím na nejistou půdu (ostatně např. Polanyi postupně v pozdějších letech svého života ztratil tvář uznávaného vědce).

Zvíře je chudé světem, řekne se. A naše poznání usiluje o nalezení světa chudého člověkem. Jak nám pak takový svět (třebaže ho vlastníme) může být domovem?! Možná stojí za to uvažovat o objektivitě bez vztahu k ovládnutí – naopak jako o objektivitě ovládaného – tj. docenit význam ztráty kontroly podobně, jako se volnost pohybu nevidomého J. Hulla dostavuje teprve poté, co rezignuje na snahu mít své tělo o okolní prostor pod kontrolou. Objektivita pak vystupuje jako soulad i nesoulad s prostředím – jeho odezva na moje myšlenky i činy, tedy nic, co by bylo v mých myšlenkách nebo činech samotných.

LITERATURA

- ABRAM, David (2010). *Becoming animal: An earthly cosmology*. New York: Vintage Books.
- ABRAM, David (2017). *The spell of the sensuous: Perception and language in a more-than-human world*. New York: Vintage Books.
- AJVAZ, Michal (2006). *Světelný prales. Úvahy o vidění*. Praha: Oikoymenh.
- ALBRECHT, Glenn (2005). "Solastalgia. New Concept in Health and Identity". *PAN: Philosophy, Activism, Nature*, no. 3.
- ALBRECHT, Glenn (2020). "Negating Solastalgia". *American Imago*, vol. 77, no. 1.
- ARBER, Agnes (1946). "Goethe's Botany". *Chronica Botanica*. Vol. 10, No. 2. London: Wm. Dawson and Sons.
- ARBER, Agnes (2009). *The mind and the eye: a study of the biologist's standpoint*. Cambridge: The University Press.
- ARISTOTELÉS (1984) *Člověk a příroda*. Praha: Svoboda.
- ARISTOTELÉS (1996). *O duši*. Praha: Petr Rezek.
- BECK, Ulrich (2004). *Riziková společnost. Na cestě k jiné moderně*. Praha: SLON.
- BENDA, Libor (2015). „Experti a laici v demokratické společnosti: tři pohledy na problematiku demokratizace vědy“. *Teorie vědy*, vol. 37, no. 4.
- BLUM, Paul Richard (2010). "Michael Polanyi: The Anthropology of Intellectual History". *Studies in East European Thought*, vol. 62, no. 2.
- BROEDBECK, May (1960). [Review]. *American Sociological Review*, vol. 25, no. 4.
- BUCHANAN, Brett (2008). *Onto-ethologies: The animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*. Albany: SUNY Press.
- ČAPEK, Karel (1978). *Povídky z jedné kapsy / Povídky z druhé kapsy*. Praha: Československý spisovatel.
- CHESTERTON, Gilbert Keith (2016). *Ortodoxie*. Praha: Leda.
- CHOMSKY, Noam (2006). *Language and mind*. New York: Cambridge University Press.
- CHOMSKY, Noam (2009). *Cartesian linguistics: A chapter in the history of rationalist thought*. New York: Cambridge University Press.
- CORDNER, Colin (2019). "Michael Polanyi and the Society of Explorers". *Tradition and Discovery: The Polanyi Society Periodical*, vol. 45, no. 3.

- CVEK, Boris (2014). *Vědění jako nástroj: instrumentalizmus ve filozofii přírodních věd*. [disertační práce], Praha: Univerzita Karlova.
- DESCARTES, René (1992). *Rozprava o metodě*. Praha: Svoboda.
- DESCARTES, René (2010). *La dioptrique / Optika*. Praha: Oikoymenh.
- DESCARTES, René (2010). *Meditationes de prima philosophia / Meditace o první filozofii*. Praha: Oikoymenh.
- DOLBY, R. G. A. (1989). "The Authority of the Scientific Rejection of Pseudo-Science". *Bulletin of Science, Technology and Society* 9.
- DULLES, Avery (1984). "Faith, Church, and God: Insights from Michael Polanyi". *Theological Studies* 45.
- EMERSON, Ralph Waldo (1927). *Příroda a duch*. Praha: Jan Laichter.
- EPIKTÉTOS (1972). *Rukojet' / Rozpravy*. Praha: Svoboda.
- EPIKTÉTOS (2021). *Příručka / Pestrá stoa*. Praha: Dybbuk.
- FEYERABEND, Paul Karl (2001). *Rozprava proti metodě*. Praha: Aurora.
- GALILEO, Galilei (1957). "The Assayer". In: Stillman Drake (ed.). *Discoveries and opinions of Galileo*. New York: Doubleday & Company, 1957.
- GALLAGHER, Shaun (2017). "Embodied intersubjective understanding and communication in congenital deafblindness". *Journal of Deafblind Studies on Communication*, 3: 46–58.
- GRENE, Marjorie (1968). *Approaches to a Philosophical Biology*. New York: Basic Books.
- GRENE, Marjorie (1974a). *Knower and the Known*. London: The University of California Press.
- GRENE, Marjorie (1974b). *Understanding Nature: Essays in the Philosophy of Biology*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- GRENE, Marjorie (1977). "Tacit Knowing: Grounds for a Revolution in Philosophy", *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 8, no. 3.
- GRENE, Marjorie (2021). "The Language of Nature Reread", in: *Adolf Portmann: A Thinker of Self-expressive life*, edited by Filip Jaroš and Jiří Klouda. Dordrecht: Springer.
- HADOT, Pierre (2010). *Závoj Isidín. Esej o dějinách ideje Přírody*. Praha: Vyšehrad.
- HADOT, Pierre (2012). *Chvála antické filozofie*. Praha: Rybka Publishers.
- HADOT, Pierre (2017). *Co je antická filozofie?* Praha: Vyšehrad.
- HALÁK, Jan, & KLOUDA, Jiří (2018). "The institution of life in Gehlen and Merleau-Ponty". *Human Studies*, 41(3).

- HART, Paul (2010). *Moving Beyond the Common Touchpoint: Discovering Language with Congenitally Deafblind People*. [disertační práce], University of Dundee.
- HEIDEGGER, Martin (2014). *Co znamená myslet?* Praha: Oikoymenh.
- HOWE, Samuel Gridley (2012). *Education of Laura D. Bridgman*. London: Forgotten Books.
- HUME, David (2007). *An Enquiry Concerning Human Reasoning*. Oxford: Oxford University Press.
- HUSSERL, Edmund (1996). *Kříže evropských věd a transcendentální fenomenologie. Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha: Academia.
- HUSSERL, Edmund (2006). „Věc a prostor“. In: Benyovszky, Ladislav (ed.) *Fenomenologické studie k prostorovosti 2*. Praha: Univerzita Karlova.
- JACOBS, Struan (2001). „Limits to Problem Solving in Science“. *International Studies In The Philosophy Of Science*, vol. 15, no. 3.
- JACOBS, Struan (2001). „Michael Polanyi, Tacit Cognitive Relativist“, *The Heythrop Journal* 42.
- JACOBS, Struan & MULLINS, Phil (2011). „Relations Between Karl Popper and Michael Polanyi“. *Studies in History and Philosophy of Science* 42.
- JANATA, Michal (2018). *Rozbřesk soumraku. Kniha o vidění*. Praha: Malvern.
- JAROŠ, Filip (2022). *Portmannova filosofická biologie a antropologie*. Praha: Togga.
- JAROŠ, Filip (2010). „Darwinismus a portmanismus: střetnutí dvou nesouměřitelných biologických paradigmat?“, *Teorie vědy*, vol. 32, no. 3.
- JAROŠ, Filip & PUDIL, Matěj (2020). „Cognitive Systems of Human and Non-human Animals: At the Crossroads of Phenomenology, Ethology and Biosemiotics“. *Biosemiotics*, vol. 13, no. 5.
- KAFKA, Franz (1964). *Povídky*. Praha: SNKLU.
- KELLER, Helen (2012). *The story of my life*. New York: Dover Publications.
- KELLER, Helen (2017). *The World I Live In & Optimism*. New York: Dover Publications.
- KLEISNER, Karel & KLIKOVÁ, Alice (eds.) (2006). *Umwelt. Konceptce žitého světa Jakoba von Uexküllla*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- KLOUDA, Jiří (2020). „Hermeneutický rozměr Portmannovy teoretické biologie“, *Reflexe* 58.
- KOYRÉ, Alexandre (2006). *Rozhovory nad Descartem*. Praha: Vyšehrad.
- KRATOCHVÍL, Zdeněk (1994). *Filosofie živé přírody*. Praha: Hermann a synové.
- KRATOCHVÍL, Zdeněk (2010). „Přirozenost a přirozený svět“. In: VELICKÝ, B. & TRLIČKOVÁ, K. & KOUBA, P. (eds.). *Spor o přirozený svět*. Praha: Filosofia.

- KUHN, Thomas S. (1997). *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: Oikoymenh.
- LANDOVSKÝ, Pavel (2013). *Hodinový hotelier a jiné bry*. Praha: Akropolis.
- LINELL, Per (2017). "Dialogue and the birth of the individual mind". *Journal of Deafblind Studies on Communication*, 3: 59–79.
- LOWNEY Charles W. (2020). "Michael Polanyi: A Scientist Against Scientism". In: CALLAHAN G., MCINTYRE K.B. (eds.). *Critics of Enlightenment Rationalism*. London: Palgrave Macmillan.
- MACHEK, Václav (2010). *Etymologický slovník*. Praha: Lidové noviny.
- MACHOVEC, Milan (2006). *Filosofie tváří v tvář žániku*. Praha: Akropolis.
- MARKOŠ, Anton (ed.) (2010). *Jazyková metafora živeho*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- MARKOŠ, Anton a kol. (2014). *Biosemiotika 2*. Olomouc: UPOL.
- MARKOVÁ, Ivana (2003). *Dialogicality and social representations: The dynamics of mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MARKOVÁ, Ivana (2016). *The dialogical mind: Common sense and ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MARRATTO, Scott L. (2012). *The intercorporeal self. Merleau-Ponty on subjectivity*. New York: SUNY Press.
- MASARYK, Tomáš Garrigue (1947). *V boji o náboženství*. Praha: Čin.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1970). *Themes from the lectures at the College the France, 1952–1960*. Evanston: Northwestern University Press.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1971). *Oko a duch a jiné eseje*. Praha: Obelisk.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (2002). *Phenomenology of perception*. New York: Routledge.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (2003). *Nature. Course notes from the Collège de France*. Evanston: Northwestern University Press.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (2004). *Viditelné a neviditelné*. Praha: OIKOYMENH.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (2013). *Fenomenologie vnímání*. Praha: OIKOYMENH.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (2016). *Smysl filosofického tázání: dva texty k Viditelnému a neviditelnému*. Praha: Filosofia.
- MICHÁLEK, Jiří (2000). *Corpus Organicum*. Praha: Oikoymenh.
- MORAVCOVÁ, Jana (2006). *Zaměřená nepřítomnost. Pohled jako interpretace světa – pokus o analýzu situace nevidomého*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- NAESS, Arne (1993). „Sebeuskutečnění: ekologický přístup k bytí ve světě.“ In: SEED, John et al. (eds.). *Myslet jako hora. Sbromáždění všech bytostí*. Prešov: Abies.

- NAGEL, Thomas (1974). "What is it Like to Be a Bat?" *The Philosophical Review*, vol. 83, no. 4.
- NEUBAUER, Zdeněk (2010). „Darwinův objev přirozenosti, jak jej lze vyčíst z Rádla.“ In: MARKOŠ, Anton (ed.) *Jazyková metafora žívého*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- NIETZSCHE, Friedrich (1996). *Radostná věda*. Olomouc: Votobia.
- NIETZSCHE, Friedrich (2003). *Mimo dobro a zlo*. Praha: Aurora.
- NIETZSCHE, Friedrich (2021). *Tak pravil Zarathustra. Kniha pro všechny a pro nikoho*. Praha: Vyšehrad.
- NOË, Alva (2005). *Action in Perception*. Massachusetts: MIT Press.
- NOVÁK, Aleš (2012). *Zázračná věda. Filosofie Reného Descartesa 1618– 1620*. Praha: Togga.
- NYE, Mary Jo (2011). *Michael Polanyi and His Generation: Origins of the Social Construction of Science*. Chicago: The University of Chicago Press.
- NYE, Mary Jo (2017). "Michael Polanyi: Science as Personal Knowledge and Social Practice", *Angewandte Chemie International Edition* 56, vol. 13.
- ORMEROD, Owen (2020). "Michael Polanyi and the Epistemology of Intelligence Analysis". *Intelligence and National Security*, vol. 36, no. 3.
- PLATÓN (1996). *Tiamios*. Praha: Oikoymenh.
- PLATÓN (1997). *Theaitétos*. Praha: Oikoymenh.
- PLATÓN (2001). *Ústava*. Praha: Oikoymenh.
- PLATÓN (2003). *Menón*. Praha: Oikoymenh.
- PLEŠTIL, Dušan (2006). *Okem ducha: žívá příroda v přírodovědných spisech Johanna Wolfganga Goetheho*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh.
- POLANYI, Michael (1962). *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- POLANYI, Michael (1992). *Science, Faith and Society: A Searching Examination of the Meaning and Nature of Scientific Inquiry*. Chicago: The University of Chicago Press.
- POLANYI, Michael (2009). *The Tacit Dimension*. Chicago: The University of Chicago Press.
- POLANYI, Michael & GRENE, M. (ed.) (1969). *Knowing and Being: Essays by Michael Polanyi*. Chicago: The University of Chicago Press.
- POPPER, Karl Raimund (1982). *The Open Universe. An Argument for Indeterminism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- POPPER, Karl Raimund (1997). *Logika vědeckého zkoumání*. Praha: Oikoymenh.
- PORTMANN, Adolf (1961). *Animals as Social Beings*. New York: Harper & Row.

- PORTMANN, Adolf (1997). „Nové cesty biologie I.“, *Scientia & Philosophia* 7.
- PORTMANN, Adolf (1997). „Nové cesty biologie II.“, *Scientia & Philosophia* 8.
- PUDIL, Matěj (2018). „Oko myslí: Agnes Arberová k otázce biologického hlediska“. *Teorie vědy*, vol. 40, no. 1.
- PUDIL, Matěj (2020). „Nevidím, neslyším, promluví. Fenomenologická reflexe hluchoslepoty.“ In: Michlová, B. & Hronovský, M. (eds.). *Bílá místa filosofie. Sborník příspěvků doktorandů a mladých badatelů*. Ostravská univerzita, Filozofická fakulta [konferenční sborník].
- PUDIL, Matěj (2022). „Vědecká praxe jako osobní poznání. Epistemologický odkaz Michaela Polanyiho“. *Teorie vědy*, vol. 44, no. 1.
- RÁDL, Emanuel (2006). *Dějiny biologických teorií novověku II*. Praha: Academia.
- RITTER, Martin (2005). „Konstitutivní rysy Platónova Timáia“. *Reflexe* 29.
- RORTY, Richard (1972). „The World Well Lost“. *The Journal of Philosophy*, Vol. 69, No. 19.
- RORTY, Richard (2012). *Filosofie a zrcadlo přírody*. Praha: Academia.
- SCOTT, William T. (1964). „A Course in Science and Religion Following the Ideas of Michael Polanyi“. *The Christian Scholar*, vol. 47, no. 1.
- SEAMON, David & ZAJONC Arthur (eds.) (1998). *Goethe's Way of Science. A Phenomenology of Nature*. New York: State University of New York Press.
- SOURALOVÁ, Eva (2002). „Nemanuální prostředky znakového jazyka v komunikaci hluchoslepých“. *e-Pedagogium*, 2 (Suppl. 2).
- SOURALOVÁ, Eva (2004). „Znakový jazyk v komunikaci osob se současným postižením sluchu a zraku“. *e-Pedagogium*, 4(1).
- ŠÍP, Radim (2008). *Richard Rorty. Pragmatismus mezi jazykem a zkušeností*. Brno: Paido.
- THOREAU, Henry David (2006). *Walden aneb Život v lesích*. Praha: Paseka.
- TØNNESEN, Morten (2014). „The ontogeny of the embryonic, foetal and infant human umwelt“. *Sign Systems Studies*, 42(2).
- TØNNESEN, Morten (2015). „Uexküllian phenomenology“. *Chinese Semiotic Studies*, 11(3).
- TØNNESEN, Morten et al. (2018). „Phenomenology and biosemiotics“. *Biosemiotics*, 11(3).
- TREVARTHEN, Colwyn (1979). „Communication and cooperation in early infancy: a description of primary intersubjectivity“. In: BULLOWA M. (Ed.). *Before speech: the beginning of human communication*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VEGE, Gunnar (1999). „From shared experiences to co-created narration: Reflections on an explorative case study“. In M. Daelman, A. Nafstad, I. Rødbroe, J. Souriau, & A. Visser (Eds.), *The emergence of communication - part II*. Paris: Centre National du Suresnes.

VEGE, Gunnar (2009). *Co-Presence is a Gift. Co-Presence as a Prerequisite for a Sustained and Shared Here and Now*. [Diplomová práce]. University of Groningen.

VELICKÝ, Bedřich & TRLIČKOVÁ, Kateřina & KOUBA, Pavel (eds.) (2010). *Spor o přirozený svět*. Praha: Filosofia.

VERMEIJ, Geerat (1996). *Privileged Hands. A Remarkable Scientific Life*. New York: W. H. Freeman and Company.

WILSON, Edward Osborne (1999). *Konsilience: jednota vědění. O nezbytnosti sjednocení přírodních a humanitních věd*. Praha: Lidové noviny.

WILSON, Edward Osborne (1984). *Biophilia. The Human Bond with Other Species*. Cambridge: Harvard University Press.

WILSON, Edward Osborne (1995). *Rozmanitost života. Umožní poznání zákonů biodiverzity její ochranu?* Praha: Lidové noviny.