

V dialogu s jinou-než-lidskou přírodou Přínos a meze Abramovy posthumanistické ekofenomenologie*

Petr Prášek

Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., Praha
petrprasek@email.cz

Abstract:

In Dialogue with the Other-than-Human Natural World. The Contribution and Limits of Abram's Posthumanist Ecophenomenology

The paradox of the Anthropocene is that humankind has become the planetary superpower, and yet faces an unprecedented ecological crisis as well as other forces that it is not capable of controlling. The solution is not to be found in putting faith in technological innovations that do not yet exist, but in a completely new attitude of humanity towards itself and all non-human beings and entities: posthumanism. Nature in fact speaks with more voices than only human ones, and humans have always and are still able to listen to these other voices. However, according to ecophenomenologist David Abram, this listening is becoming increasingly difficult, for these voices are being drowned out by the purely human logic of abstract thought and scientific-technical society. The article focuses on the meaning of Abram's ideas from the point of view of posthumanism and ecophenomenology as such. By means of this, it tries to demonstrate in what lies the import of phenomenology when it is applied to one of the greatest challenges of our time and why it should go still further in this regard than did Abram.

Keywords: ecophenomenology, posthumanism, environmental ethics, crisis, David Abram

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2024.2s.72>

Úvod: Posthumanismus

Termín antropocén, jež v osmdesátých letech navrhl atmosférický chemik Eugene F. Stoermer a po roce 2000 zpopularizoval nositel Nobelovy ceny Paul Crutzen, popisuje revoluci ve vztahu mezi člověkem a přírodou – novou geo-

* Tato studie vznikla v rámci projektu GA21-22224S „Tvář přírody“ v současné francouzské fenomenologii. Výzvy nové metaetiky a ekologie, podpořeného Grantovou agenturou České republiky a řešeného ve Filosofickém ústavu AV ČR, v. v. i., v Praze.

logickou epochu či událost, v nichž se člověk stal celoplanetární silou srovnatelnou s geologickými činiteli.¹ Jak si však všímají teoretici, kteří tento pojem při analýze současného stavu světa používají, tato nebývalá moc se paradoxně pojí i s obrovským nárůstem nezamýšlených důsledků lidského jednání, s vynořením sil, jež člověk ovládat nedokáže.² Pro jednu skupinu z nich se vžil název ekologická či environmentální krize. V této situaci se zdá, že lidstvo čelí dilematu, jež je však podle Marka Coeckelbergha nebo Davida Abrama, jehož myšlení se v tomto článku budeme věnovat, nutno rozkrýt jako *falešné*: zdá se, že buď může propadnout beznaději a ekologickou krizi v celé její těžko uchopitelné šíři přijmout jako nevyhnutelný osud, nebo se – jako už tolikrát předtím – může uchýlit k víře, že vědecký a technologický pokrok tuto krizi, jež je jen dalším problémem majícím nějaké řešení, nakonec překoná.³ Kromě toho, že se tváří, jako by neexistovaly jiné alternativy, je toto dilemma falešné ještě minimálně ze dvou dalších důvodů: první možnost rezignace bychom měli vyloučit s ohledem na to, že lidstvo dnes skutečně disponuje ve své historii nebývalými možnostmi a schopnostmi a mezi ostatními bytostmi této planety má vskutku jisté privilegované postavení, díky němuž může – přinejmenším do jisté míry – současnou situaci ne-li napravit, tak alespoň moderovat; druhou alternativu, onu víru v technologický solucionismus, bychom zase měli vyloučit kvůli tomu, že to byla právě snaha o přílišnou kontrolu a řízení planety, jež nás do současné situace přivedla. Místo těchto alternativ tak mnoho myslitelů, které vedle právě citovaných zmiňujeme níže, navrhuje jakousi třetí – či střední – cestu, jež by spočívala ve zcela novém postoji člověka k sobě samému a přírodě – navrhuji posthumanismus.

Hlavním cílem tohoto úvodu bude vymezit jeho základní rysy, abychom na to posléze mohli navázat a zabývat se jeho *ekofenomenologickou* verzí, již

- 1 Crutzen, P. J. – Stoermer, E. F., The „Anthropocene“. *IGBP Newsletter*, 41, 2000, s. 17–18. Ačkoli je termín antropocén používán napříč exaktními i společenskými/humanitními vědami, jimž umožňuje zachytit převrat v pohledu na člověka a jeho místo ve světě (srov. Fulínová, E., Zrcadlo člověka. In: Pokorný, P. – Storch, D. (eds.), *Antropocén*. Praha, Academia 2020, s. 52–72), v samotné geologii se o tom, zda antropocén jakožto nová epocha skutečně vystřídal holocén a kdy se tak stalo, stále diskutuje. Debaty nezastavilo ani nedávné odmítnutí Subkomise pro kvartérní stratigrafii (součást Antropocénní pracovní skupiny) používat slovo antropocén jako název pro geologickou epochu – antropocén je totiž podle mnohých vědců nikoli epochou, ale spíše tzv. geologickou událostí.
- 2 Srov. např. Coeckelbergh, M., *Green Leviathan or the Poetics of Political Liberty. Navigating Freedom in the Age of Climate Change and Artificial Intelligence*. New York–London, Routledge 2021, s. 95.
- 3 Tamtéž, s. 96; Abram, D. – Hine, D., Coming to Our Animal Senses, A Dark Mountain Conversation Between David Abram and Dougald Hine. *Dark Mountain*, 2, 2011, s. 7 [cit. 10. 5. 2023]. Dostupné z [www: https://www.academia.edu/38457103/Coming_To_Our_Animal_Senses_David_Abram_and_Dougald_Hine_2011_pdf](https://www.academia.edu/38457103/Coming_To_Our_Animal_Senses_David_Abram_and_Dougald_Hine_2011_pdf).

vytvořil David Abram. Posthumanismus se jako nový směr bádání v mnoha různých disciplínách (historie a teorie umění, architektura, kybernetika, ekologie, filosofie, geologie atd.)⁴ vymezuje vůči antropocentrismu tradičního humanismu, avšak musíme zdůraznit, že mu přitom nejde ani o vyvrácení či překonání humanismu, ani o překonání člověka,⁵ nýbrž o to, humanismus kriticky analyzovat a zhodnotit, a to zejména vzhledem k novým poznatkům a vhlédům – počínaje těmi pocházejícími z období romantismu, přes Nietzscheho, Darwinovy, Marxovy až po Freudovy nebo třeba ty pojící se s postmodernismem –, ale rovněž vzhledem k požadavkům doby environmentální krize a dalších výzev antropocénu.⁶ Tato hnutí, myslitelé či události, jež posthumanismu předcházejí nebo se s ním – jako je tomu v případě postmodernismu – překrývají, totiž zpochybnili humanistické pojetí člověka jako autonomní, svobodné bytosti nadané univerzální racionalitou, jež kultivuje sama sebe i svět okolo ní a ve vztahu k mimolidským bytostem a entitám se vyznačuje jakousi výlučností,⁷ jež jí dává pocit, že se nachází ne-li mimo oblast přírody a její biologické nutnosti, tak zcela jistě kdesi na její hranici. Posthumanismus naproti tomu tvrdí, že člověk fyzicky i mentálně plně závisí na – ve vztahu k rozumu – „vnějších“ silách, na sociálních a materiálních podmínkách svého životního prostředí, že všechny významy vynořující se v jeho myšlení předpokládají do značné míry nevědomě fungující vztah lidského těla a jeho okolí,⁸ nebo dokonce že žádná ostrá hranice mezi člověkem či společností na jedné straně a přírodou na straně druhé neexistuje, o čemž svědčí třeba kyborgická povaha lidského těla situovaného na hranici mezi biologickým, sociálním a technologickým,⁹ nebo různé další „hybridní“

4 Keeling, D. M. – Nguyen Lehman, M., *Posthumanism. Oxford Research Encyclopedia of Communication*, 26. 4. 2018, s. 1 [cit. 16. 9. 2023]. Dostupné z [www: https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228613.013.627](https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228613.013.627).

5 O to druhé, tj. o překonání či vylepšení duševních i fyzických schopností člověka za pomoci vědeckých poznatků a nejrůznějších technologií, se pokouší tzv. transhumanismus.

6 Herbrechter, S., *Posthumanism. A Critical Analysis*. London, Bloomsbury 2013, s. 14.

7 Srov. např. Keeling, D. M. – Nguyen Lehman, M., *Posthumanism*, c. d., s. 4–5; Moore, L. J. – Moran, K., *Posthumanism*. In: Ritzer, G. (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Oxford, Blackwell 2016, s. 2 [cit. 16. 9. 2023]. Dostupné z [www: https://www.academia.edu/42895785/Posthumanism](https://www.academia.edu/42895785/Posthumanism); Bolter, D. J., *Posthumanism*. In: Bruhn Jensen, K. – Craig, R. T., *The International Encyclopedia of Communication Theory and Philosophy*. Chichester, John Wiley & Sons 2016, s. 1 [cit. 16. 9. 2023]. Dostupné z [www: https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781118766804.wbiect220](https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781118766804.wbiect220).

8 Viz např. McCormack, B., *Meaning. Critical Posthumanism. Genealogy of the Posthuman*, 7. 6. 2018, s. 2–4 [cit. 16. 9. 2023]. Dostupné z [www: https://criticalposthumanism.net/meaning/](https://criticalposthumanism.net/meaning/).

9 Haraway, D. J., *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*. In: táž, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York, Routledge 1991, s. 149.

fenomény, např. klimatická změna či nedávná pandemie covidu-19, v nichž se lidské mísí s mimolidským.¹⁰ Kvůli tomu někteří dualismy typu člověk/příroda, věda/politika nebo třeba mysl/tělo odmítnou, zavrhnou např. samotný pojem přírody anebo ekologie, jež by nebyly „politické“,¹¹ neboť požadují zcela nový popis reality, v níž žijeme, a v níž jsme dokonce žili vždy, jen jsme tomu nevěnovali pozornost.¹² Ještě jednou tedy: jde o radikální změnu, avšak nikoli o naprostý převrat a zcela nová témata, nýbrž spíše o novou perspektivu na tatáž témata, jimiž se zabýval už humanismus.¹³ Posthumanismus se lidské citění, vnímání a myšlení pokouší rozšířit tak, aby zahrnuły ohled i na mimolidské bytosti a entity. Tomu by následně měla odpovídat i nová praxe v rovině politiky (rozšíření politického kolektivu a ohled na zájmy a práva mimolidských bytostí, třeba zvířat),¹⁴ etiky (rozšíření etiky tradičně chápané jakožto týkající se toliko mezilidských vztahů, což zahrnuje i definici morální hodnoty mimolidských bytostí)¹⁵ nebo všemožných společenských institucí

10 S pojmem hybridu přichází B. Latour ve své knize *Nikdy jsme nebyli moderní* (slovensky: *Nikdy sme neboli moderní: esej o symetrickej antropológii*. Bratislava, Kalligram), v níž zpochybňuje moderní striktní oddělení věd nebo přírody a společnosti. Hybridy si vynucují nové pojetí vědecké praxe i politiky či demokracie, jež by zahrnuły i mimolidské aktéry. Hybridem je např. ozonová díra, jež se vedle ekologů, meteorologů či chemiků týká velkých společností používajících chlorofluorokarbon ve svých montážních linkách, nebo politických lídrů průmyslových zemí a různých smluv s rozvojovými zeměmi. Latour si stanovil „sledovat hybridy, kamkoli jej dovedou“ (Latour, B., *We Have Never Been Modern*. Cambridge, Harvard University Press 1993, s. 3), protože to ony tvoří realitu (nikoli „purifikované“ předměty jednotlivých věd). Hybridy jsou realitou, kterou musíme uvítat, „dát jim prostor, jméno, domov, filosofii, ontologii a snad i novou ústavu“. (Tamtéž, s. 51.) O klimatické změně a pandemii covidu jako o hybridních fenoménech píše ve svých pozdějších knihách. Viz Latour, B., *Zpátky na Zem. Jak se vyznat v politice nového klimatického režimu*. Praha, Neklid 2020; Latour, B., *Kde to jsem? Poučení z lockdownu pro pozemšťany*. Praha, Neklid 2022.

11 Latour, B., *Zpátky na Zem*, c. d., s. 74–76, 100; Latour, B., *Politics of Nature, How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge, Harvard University Press 2004, s. 18; Vogel, S., *Environmental Philosophy after the End of Nature*. *Environmental Ethics*, 24, 2002, No. 1, s. 23; McKibben, B., *The End of Nature*. New York, Anchor Books 1989.

12 Podle Latoura jsme nikdy „moderní“ nebyli. Podle Boltera je posthumanismus rozchodem s jistými základajícími předsudky moderní západní kultury. Srov. Bolter, D. J., *Posthumanism*, c. d., s. 1.

13 Keeling, D. M. – Nguyen Lehman, M., *Posthumanism*, c. d., s. 5.

14 Za posthumanistické by jistě bylo možné označit snahy ochránců zvířecích práv, od Petera Singera a Toma Regana, přes Zoopolis Sue Donaldsonové a Willa Kymlicky (Donaldson, S. – Kymlicka, W., *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*. New York, Oxford University Press 2011) až třeba po dílo současné francouzské autorky Corine Pelluchonové, k níž se ještě vrátíme (Pelluchon, C., *Manifeste animaliste: Politiser la cause animale*. Paris, Alma 2017).

15 Sem by vedle již zmíněné zvířecí etiky patřila i širší environmentální etika, již však kvůli některým odlišným principům i závěrům z nich vyvozeným nelze považovat za disciplínu, pod níž spadá ta zvířecí. Hicham-Stéphane Afeissa např. tvrdí, že k jisté integraci obojího dojít může, ale nikoli ke spojení, neboť mezi nimi panují historické rozepře. Afeissa, H.-S., *Manifeste pour une écologie de la différence*. [Bellevaux], Dehors 2021, s. 119–120. Neslučitelnost principů i historické rozepře

včetně např. systému vzdělávání (někteří zde jdou až tak daleko, že požadují značnou reformu humanitních věd, či dokonce jejich náhradu těmi „posthumanitními“).¹⁶

Jelikož se však podle Michaela Hausera nacházíme stále v době jakéhosi přechodu, v níž opouštíme humanismus a zatím pouze tvoříme kontury postoje nového,¹⁷ jako klíčové se ukazuje především kritické hledání nových popisů reality a z nich plynoucích politickoetických a jiných praktických důsledků pro lidské jednání. Cílem tohoto článku je ukázat, že specifickou roli v rámci tohoto hledání zastává i ekofenomenologie – a to především jakožto ryze popisná disciplína využívající jako svou metodu radikální uzavorkování všech termínů a pojmů, jež by přesnost popisu mohly předem ovlivnit. Jelikož není možné zabývat se v rámci jediného článku celou mladou větví fenomenologie, tak z ní po krátkém úvodu do ekofenomenologie, který následuje, vybíráme autora snad nejvíce posthumanistického, jenž zastává mnohé radikální teze, jako je např. oduševnělost Země nebo nutnost, aby se člověk stal zvířetem a tím plně sám sebou (viz níže), a jenž je přední a – tróufáme si říct i nejviditelnější – postavou celé ekofenomenologie: Davida Abrama. Článek se zaměří na to, co tvoří jeho příspěvek k posthumanistickému hnutí a tím pádem i k řešení výzev, jež přináší antropocén. Jeho ambicí je skrze Abrama představit i některé další ekofenomenologické pojmy a autory a zamyslet se nad tím, v čem tkví smysl a rozsah fenomenologie aplikované na problematiku ekologické krize a zda by neměla jít dále, než jak je tomu u Abrama.

Ekologie a ekofenomenologie

Předpona „eko-“ v názvu jedné důležité větve současné fenomenologie naznačuje, jaké fenomény si ze všech možných, jimiž se fenomenologie zabývá, vybírá ekofenomenolog: ty spjaté s přírodou a vztahem člověka k ní. Na tomto poli je pochopitelně největší autoritou ekologie, tj. exaktní empirická věda, součást biologie, která zkoumá vztahy mezi organismy a jejich prostředím.

popisuje i Corine Pelluchonová, podle níž lze říci, že pro environmentální etiku je většinou prioritou celek a jeho rovnováha (pročež se mnohdy nezděráhá obětovat jedince), kdežto pro zvířecí etiku má neredukovatelnou hodnotu každý jedinec. Viz Pelluchon, C., *Écologie et cause animale: les raisons d'un mariage tardif*. In: táž, *Réparons le monde*. Paris, Payot & Rivages 2020, s. 147–166.

16 Bolter, D. J., *Posthumanism*, c. d., s. 7; Herbrechter, S., *Posthumanism. A Critical Analysis*, c. d., s. 20–21 a 135–178; Braidotti, R., *The Posthuman*. Cambridge, Polity Press 2013, s. 143–185. Za zmínku zde stojí i fakt, že tento článek i celé mimořádné číslo *Filosofického časopisu* vycházejí z konference *Kritický posthumanismus*, jež se konala v dubnu 2022 na Filozofické fakultě Univerzity Jana Evangelisty Purkyně v Ústí nad Labem u příležitosti uvedení nového oboru *Humanitní studia krize lidství*, jehož název je kompromisní variantou původně zamýšlených *Posthumanitních studií*.

17 Příspěvek na právě zmíněné konferenci s názvem „Kritika posthumanismu a co dál?“.

V jistém smyslu postupuje přesně opačně než fenomenologie: nejde jí o žádné se subjektivitou spjaté ukazování se světa, nýbrž o objektivitu, a tudíž o eliminaci všech subjektivních zásahů, jež by objektivitu bádání mohly zkreslit. Ekologové dnes hovoří o obrovské katastrofě, která se týká znečištění vzduchu, vod, půdy nebo těl nejrůznějších organismů pesticidy a jinými chemikáliemi, masového vymírání druhů rostlin a zvířat, ozonové díry anebo globálního oteplování a s tím spjatého šíření pouští, zvyšování hladin oceánů nebo třeba masové migrace. Nezastavují se však pouze u popisu problému, jenž se opírá o „tvrdá data“ nespočtu studií. Na základě nich nabízejí i přesně propočítané predikce a řešení: jelikož je např. od osmdesátých let jasné, že ozonovou díru způsobují halogenované uhlovodíky (tzv. freony) a jiné ozon rozkládající chemikálie, jež se od třicátých let používaly v chladicích zařízeních nebo hasicích přístrojích, tak od Montrealského protokolu (1987) postupně dochází k jejich nahrazování jinými látkami, což by podle modelu NASA mělo vést k obnově ozonové vrstvy přibližně okolo roku 2075.¹⁸

Přínos ekologie – či šířeji exaktního přístupu k environmentální krizi – se tak zdá nezpochybnitelný, a přece tato věda stále bojuje s tím, aby byla jí navrhovaná řešení implementována do praxe, a to jak v rovině individuální odpovědnosti, tak zejména v rovině politické. To svědčí o tom, že celý problém ekologické krize má vedle své objektivní dimenze (objektivní data, popisy, způsoby řešení, predikce) i dimenzi – řekněme – subjektivní, jež zahrnuje celou šíři lidského přístupu či postoje k těmto datům. A právě zde se otevírá prostor i pro ekofenomenologii, prostor pro doplnění objektivního vědění, který se v tomto článku budeme snažit načrtnout. V ekofenomenologii nejde o opuštění rozumu či objektivní racionality spjaté s vědou a technikou, ale o zasazení této úzce chápané racionality do jakési širší racionality týkající se zákonitostí řídících náš každodenní (neobjektivní) život. Ekofenomenologie (jako filosofie obecně) si uvědomuje, že člověk je bytostí do značné míry nezávislou na tom, co je dáno, na faktech, a tedy i schopnou je ignorovat. V ekologické problematice se tato schopnost projevuje např. skrze tzv. panské pojetí přírody,¹⁹ skrze to, že ji – i přes všechna nezpochybnitelná data – nadále považujeme za pouhou zásobárnu surovin. I tato ignorance objektivního rozumu, i tato zdánlivá iracionalita jsou nicméně součástmi oně širší racionality obsahující důvody, proč ekology neposloucháme, ale i ty, proč bychom je poslouchat měli. A tam, kde nás zajímají takové důvody, tam, kde se hovoří např. o našich hodnotách, kvůli nimž přírodu chráníme, či nikoli, tam nastupuje filosofie a v oblasti ekologie pak ekologická filosofie neboli environ-

18 Viz Newman, P., The Antarctic Ozone Hole Will Recover. SVS, 4. 6. 2015 [cit. 10. 5. 2023]. Dostupné z [www: https://svs.gsfc.nasa.gov/30602](https://svs.gsfc.nasa.gov/30602).

19 Srov. Kohák, E., *Zelená svatozář*. Praha, SLON 1998, např. s. 76.

mentální etika,²⁰ pod níž se ekofenomenologie řadí. I David Abram se o roli ekologické filosofie vyjadřuje podobně: podle něho v ní jde o větší „zakořenění ekologie v lidském světě“ – o ukázání toho, jak je ekologická problematika spjata se světem našeho života, v němž – jak ještě uvidíme – je pro nás příroda obdivuhodnou, nezpochybnitelnou spontaneitou. Přesněji řečeno, v úvodu k jednomu svému staršímu článku věnovanému Merleau-Pontymu píše: „A přece má ekologické myšlení velkou potíž zakořenit v lidském světě – stále se na něj pohlíží jen jako na nějakou ideologii, přičemž ekologická věda zůstává vysoce specializovanou disciplínou vymezenou v rámci povětšinou mechanistické biologie. Bez soustředěné pozornosti filosofů ekologie postrádá koherentní a obecně srozumitelný jazyk adekvátní jejím cílům, a tak představuje jen o málo víc než jen zvětšující se balík nesourodých fakt, rozhořčení a nekomunikovatelných vizí.“²¹

Zajisté, Abram hovoří o jiné ekologii, o té z osmdesátých let 20. století, jež si ještě spíše váhavě hledala cestu k širokým vrstvám obyvatelstva západní konzumní společnosti, které mnohdy přesně nevěděly, o co usiluje, a nemohly si to tak vzít za své, jako je tomu dnes, přinejmenším v jejich každodenním drobném ekologickém chování, jako je např. třídění odpadu. Přesto Abram popisuje něco, co je i v dnešní době širokého povědomí o ekologické problematice stále aktuální: i přes značný posun totiž prozatím nedošlo k onomu posthumanistickému „vnitřnímu“ obratu a novému postoji, v němž by se člověk k přírodě nechoval ohleduplně z toho důvodu, že je mu to k nějakému užitku, nýbrž prostě proto, že příroda má svou vlastní – na člověka neredukovatelnou – vnitřní hodnotu. Ekofenomenologie stejně jako jiné větve environmentální etiky usiluje o její nalezení a popis, avšak z mainstreamu environmentální etiky se podle Toadvina vyděluje tím, že odmítá velký předpoklad naturalistického pojetí přírody, které s některými větvemi ekologické filosofie sdílají i empirické vědy nebo výše zmíněný panský postoj: příroda je v nich chápána jako rozprostraněná hmota řízená přírodními zákony, sama o sobě však nemající vnitřní hodnotu.²² V kontrastu s tím zůstává ekofenomenologie zkoumáním *fenoménů* a jako taková odmítá – uzávorkovává, dává

20 V té míře, v níž environmentální etiku nechápeme jako příliš spjatou s environmentalismem jakožto společenským ochrannářským hnutím, jemuž jde spíše než o teorii o konkrétní vybrané praktické problémy a jejich řešení, lze environmentální etiku s ekologickou filosofií zaměňovat. Srov. Toadvine, T., *Ecology in the New Millennium*. In: Crowell, S. – Embree, L. – Julian, S. J. (eds.), *The Reach of Reflection: Issues for Phenomenology's Second Century*. West Hartford, Electron Press 2001, s. 75.

21 Abram, D., Merleau-Ponty and the Voice of the Earth. *Environmental Ethics*, 10, 1988, No. 2, s. 101.

22 Srov. Toadvine, T., Phenomenology and Environmental Ethics. In: Gardiner, S. – Thompson, A. (eds.), *The Oxford Handbook of Environmental Ethics*. Oxford, Oxford University Press, s. 175–176. To, že je celá věc složitější a ekofenomenologie jistý typ spolupráce s naturalismem

stranou – všechny předchozí teze, teorie, domněnky a předpoklady, včetně naturalismu,²³ a zabývá se čistým popisem toho, jak se příroda sama v naší zkušenosti ukazuje, jak se v naší zkušenosti ony „přirozené hodnoty“ či „morální smysl přírody“ (Kohákův termín)²⁴ samy bezprostředně vyjevují. Již v tom je *celá* ekofenomenologie navýsost posthumanistická: je součástí bádání o realitě v korelaci s lidskou subjektivitou, avšak bez antropocentrismu, a tak je bádáním, jež se do lidského světa snaží s respektem zahrnout i to, co je mu cizí, co je jiné, tedy svět mimolidský. Erazim Kohák sice i nadále hovoří o potřebě humanismu, je ovšem jasné, že jeho tradiční, osvícenský význam přitom opouští: v Kohákově pojetí humanismu se člověk k jiným bytostem nevztahuje jako k pouhým prostředkům, nýbrž jako ke svým bližním, tedy na základě hodnot, jako jsou úcta, láska nebo dobrá vůle.²⁵ Český filosof proto neváhá dodat, že završení této *humanitas* si žádá „polidštění světa lidí“²⁶ – tj. spíše posthumanistický než humanistický přístup.

David Abram je přední současný ekofenomenolog, který na tyto koncepce navazuje a rozvíjí je ve své „ekologii smyslové zkušenosti a jazyka“,²⁷ jež jde zejména ve stopách Merleau-Pontyho fenomenologie (a ontologie) tělesnosti. Abychom naznačili její rozsah a otázky, jež si klade, a skrze to i způsob tázání a práce ekofenomenologie jako takové, budeme se nyní zabývat jejími základními pojmy. Na to posléze navážeme částí, v níž se budeme ptát po mezích Abramova myšlení. Dialog s Tedem Toadvinem, Corinne Pelluchonovou, Matthewem Burchem a dalšími autory nám nakonec umožní zahlédnout kontury širšího pole ekofenomenologického myšlení, než načrtává Abram, a tedy i celý potenciál ekofenomenologie, jehož realizaci by mohla posthumanistickému hnutí výrazně přispět.

vyžaduje, ukazuje dílo Davida Wooda, jenž ekofenomenologii chápe jako „půdu mezi fenomenologií a naturalismem, mezi intencionalitou a kauzalitou“. Wood, D., What is Ecophenomenology? *Research in Phenomenology*, 31, 2001, No. 1, s. 78. Na konci stati se k tomu vracíme.

23 A včetně těch předpokladů, které jsou vlastně psychologii či psychologické fenomenologii, jež vycházejí z toho, čemu Husserl říká „přirozený postoj“. Srov. Toadvine, T., *Phenomenology and Environmental Ethics*, c. d., s. 175–176.

24 Kohák, E., *Oheň a hvězdy. Filosofická zamýšlení nad morálním smyslem přírody*. Praha, Karolinum 2021.

25 Kohák, E., *Oheň a hvězdy*, c. d., kap. 3 a s. 264.

26 Tamtéž, s. 271.

27 Tak David Abram sám svou práci pojmenovává, např. v nedávném rozhovoru s Lenkou Kabrhelovou v rámci podcastu *Vínohradská 12*, z 2. 11. 2021 [cit. 10. 5. 2023]. Dostupné z www.irozhlaz.cz/zpravy-svet/podcast-vinohradska-12-ekologie-konference-skotsko-klima-david-abraham_2111020600_cen.

David Abram: Ekologie smyslové zkušenosti a jazyka

David Abram je americký ekolog a filosof, který se od střední školy věnuje pouličnímu kouzlení, s nímž vystupoval v různých restauracích a klubech, a později dokonce odjel kouzlit do Evropy a do Asie.²⁸ Tento biografický fakt nezmiňujeme pouze jako zajímavost na okraj, ale jako hlavní zdroj jeho celoživotní fascinace smyslovým vnímáním, z níž se později zrodila i jeho vlastní verze ekofenomenologie. Na počátku stála otázka možného využití magie v psychoterapii, což ho po vystudování přivedlo i k cestě do Indonésie, kde v rámci grantu studoval kmenovou magii. Byla to pro něho zlomová zkušenost. Právě v Indonésii si totiž uvědomil klíčovou ekologickou dimenzi umění šamana. Abram pochopil, že nadpřirozeno není realita situovaná kamsi mimo náš svět, nýbrž sama příroda skrývající mnohá tajemství, a že úlohou šamana je zprostředkování kontaktu mezi ní a člověkem. Příkladem může být sjednávání rozsahu sklizně či úlovku, a to tím způsobem, že se šaman oprostí od percepční logiky své kultury, navyklého uspořádání svých smyslů, aby se učinil schopným komunikovat s jinými, mimolidskými bytostmi. Sám Abram nabyl v rámci svého pobytu podobné zkušenosti a ty hluboce proměnily jeho vnímání přírody, dosud zatížené viděním civilizace, v níž je obraz přírody překryt abstraktním myšlením vědy a techniky, v jehož jádru je přesvědčení, že pravda skutečnosti není pravda vyjevovaná smysly, nýbrž ta smyslům skrytá. Abram dospěl k tomu, že právě takový postoj znehodnocování smyslové přírody spočívá v jádru celé ekologické krize: pojmá ji jako důsledek kolektivní poruchy lidského vnímání, jakési krátkozrakosti, netečnosti k jinému-než-lidskému světu, kterou je třeba napravit.²⁹ Jako by se tedy i on sám chtěl stát šamanem své vlastní civilizace, již je nutné znovu ukázat její smyslovou přináležitost k přírodě. Podobně jako výše zmíněný Kohák přitom „posthumanisticky“ tvrdí, že člověk – aby se stal člověkem plně – se musí otevřít pro jiné-než-lidské, musí se „stát zvířetem“, objevit svou vlastní animalitu.³⁰ Jinými slovy, Abram se pokouší o „způsob myšlení, který usiluje o preciznost, aniž bychom se přitom museli vzdávat své animální spřízněnosti se světem kolem nás – jde o snahu myslet v souladu se smysly, uvažovat a reflektovat, aniž bychom museli zpřetrhat svá smyslová pouta se sovami a větrem“.³¹ Již tímto úsilím o rozšíření lidského myšlení, o rozšíření rozumu

28 Úvodní, spíše biografický přehled se opírá především o první kapitolu Abramova hlavního spisu, jímž je *Kouzlo smyslů*. Srov. Abram, D., *Kouzlo smyslů*. Přel. J. Zemánek. Praha, DharmaGaia 2013, kap. 1.

29 Abram, D., Merleau-Ponty and the Voice of the Earth, c. d., s. 101; Abram, D., *Kouzlo smyslů*, c. d., s. 9–10.

30 Abram, D., *Becoming Animal*. New York, Vintage Books 2011, s. 3.

31 Abram, D., *Kouzlo smyslů*, c. d., s. 318.

o citlivost smyslového vnímání tak, aby mohl být práv mimolidskému světu, je tak Abram bezpochyby posthumanistickým myslitelem, jakožto ekofenomenolog ovšem usiluje o radikálně nový popis reality, o existenciální či ontologický popis přírody a lidského vztahu k ní – a to mezi přívrženci posthumanismu nebývá vždy pravidlem.³²

Přesněji řečeno, Abram ve své snaze o nové myšlení čerpá ze dvou hlavních zdrojů: ze studia orálních kultur původních obyvatel (např. Severní i Jižní Ameriky nebo Austrálie), a především z fenomenologie, jejíž pomocí příběhy domorodých kultur odrážející jejich vidění světa uchopuje filosoficky. Jak již bylo uvedeno, fenomenologie se počínaje Husserlem staví proti naturalistickému vidění přírody jako hmotné skutečnosti řízené přírodními zákonitostmi, jako mechanické říše, kterou lze studovat matematicky. Problémem naturalismu je zejména to, že příroda v něm sama o sobě nemá žádnou hodnotu, je to jen hmotný stroj, jehož smysl je odvozen od osobních preferencí toho či onoho člověka.³³ Ačkoli Husserl nehovoří o krizi ekologické, jeho řešení krize (naturalistických) věd se může stát modelem i pro boj s ní: podle Husserla (i Abrama) je třeba si uvědomit, že krajina jakožto subjektivně zakoušená není určena objektivně, že vědec i jeho práce předpokládají před-teoretický svět života (*Lebenswelt*), v němž jsou vědy zakořeněny a do něhož se jejich výsledky zase nutně vrací.³⁴ Proto je podle Husserla zapotřebí vědu a techniku do světa života zpětně integrovat tím, že je fenomenologicky založíme či prosvětlíme, což znamená: bázi vědecké činnosti učiníme *před-vědecké intuice* základních vědeckých pojmů. Jinými slovy: jednotlivým vědám nejprve fenomenologickými popisy podstat jejich základních pojmů vymezíme a *a priori* pole, jehož se tyto následně budou držet.³⁵

32 Corinne Pelluchonová, jiná současná fenomenoložka, např. ve svém kritickém rozboru významné práce Donaldsonové a Kymlicky o obci lidí a zvířat („zoopolis“) tvrdí, že v jejich projektu formulování zvířecích práv by bylo zapotřebí začít u filosofie lidské existence a ontologie vztahů mezi člověkem a zvířetem – a právě k tomu Abram přistupuje. Srov. Pelluchon, C., *Réparons le monde*, c. d., s. 21, 58. K Pelluchonové kritice Donaldsonové a Kymlicky se ještě vrátíme. Bruno Latour ve své knize sice hybridní prolínání lidského a mimolidského popisuje, ale i on přitom volá po nové ontologii, jež by hybridům odpovídala, a konstatuje nedostatečnost některých dosavadních filosofických pokusů. Srov. např. Latour, B., *We Have Never Been Modern*, c. d., s. 51, 67.

33 Kohák, E., *Zelená svatozář*, c. d., s. 74; Brown, Ch., *The Real and the Good*. In: týž – Toadvine, T. (eds.), *Eco-Phenomenology, Back to the Earth Itself*. New York, State University of New York Press 2003, s. 7.

34 Abram, D., *Kouzlo smyslů*, c. d., s. 50–51.

35 Tomuto problému založení věd Husserl dává prostor na různých místech, přičemž mu věnoval i celý třetí svazek svých *Idejí*. Srov. Ströker, E., *The Husserlian Foundations of Science*. Dordrecht, Springer 1997; Pradelle, D., *Principes de la philosophie husserlienne des sciences: réflexivité, historicité, fondation*. In: týž – Farges, J. (eds.), *Husserl, La Phénoménologie et les fondements des sciences*. Paris, Hermann 2019, s. 9–42.

Na to Abram navazuje s ohledem na jednu vybranou vědu, tj. právě ekologii, přičemž stěžejním autorem se pro něho stává Merleau-Ponty a jeho důraz na to, že světem života je svět smyslového vnímání. Vědy totiž vyrůstají z toho, čemu Erwin Straus, další fenomenolog tělesnosti, říká „krajina smyslového pocítování“,³⁶ z níž se podle něj rodí abstrakcí či idealizací, tj. vyjmutím předmětu – toho, co se neustále mění na základě proměňujícího se kontaktu pohybujícího se těla a jeho okolí – z jeho životního kontextu a jeho zafixováním, např. skrze jeho změření. Stejným způsobem vědy přistupují i ke zkoumání lidského vědomí či subjektu poznání: vědecký naturalismus ho pojímá jako součást světa a jeho kauzálních mechanismů, a tak je jeho pojetí v psychologii ovlivněno i poznatky jiných věd, jako jsou např. neurologie nebo evoluční biologie.³⁷ Jenže právě tím je podle Strause psychologie ze světa vyjímá – vyjímá je z dynamiky světa smyslového vnímání, čímž z nich chybně činí subjekty ve skutečnosti stojící *mimo svět*, subjekty své tělo „mající“ místo toho, aby jím skutečně byly.³⁸ Podle Merleau-Pontyho, který se do této diskuse také zapojil, to byl právě tento postoj, jenž vědecké poznání přivedl do krize³⁹ – poznání jej sice vyžaduje, ale rovněž jej musí opustit, aby se mohlo plně rozvinout.⁴⁰ Rozvinutí vědeckého poznání tudíž podle něho spočívá v navrácení těla poznávajícímu subjektu a v založení věd (včetně psychologie) skrze novou fenomenologii (či později ontologii) tělesnosti. K nutnosti tohoto projektu podle Merleau-Pontyho poukazuje i sama věda, a to novými poznatky, s nimiž francouzský filosof sám pracuje a které povahu lidského vědomí osvětlují s poukazem na centrální roli tělesnosti.⁴¹

Merleau-Ponty si tak spolu s dalšími autory psychologie, neurologie či fenomenologie tělesnosti stanovil za cíl roli těla ve vztahu k vědomí a poznání nově interpretovat. Výchozím bodem mu byla kritika abstrakce počítku jakožto obsahu vědomí.⁴² Počítky nejsou subjektu imanentní data spjatá s objektivními kvalitami předmětů, ale odhalují transformace vztahu mezi subjektem a světem, jsou to „různorodé způsoby komunikace“⁴³ mezi já a světem či „zakoušení určité modalitý existence“.⁴⁴ Subjekt není mimosvět-

36 Straus, E., *Du sens des sens*. Grenoble, Millon 2000, s. 378–383.

37 Srov. Hříbek, T., Filip Tvrďý o naturalizaci filosofie (rec.). *Filosofie dnes*, 9, 2017, č. 1, s. 76.

38 Straus jako hlavní zdroj této „mimosvětскosti“ subjektu v tradiční psychologické teorii identifikuje karteziánský dualismus. Srov. Straus, E., *Du sens des sens*, c. d., s. 34.

39 Merleau-Ponty, M., Publikace a pracovní projekty – Plán výuky. In: týž, *Proměna vnímání a zkušenost pravdy*. Přel. J. Halák. Praha, Oikoymenh 2017, s. 14.

40 Tamtéž, s. 24.

41 Cf. Tamtéž, s. 23–29; viz též Merleau-Ponty, M., *Fenomenologie vnímání*. Přel. J. Čapek. Praha, Oikoymenh 2013, s. 12–15; Merleau-Ponty, M., *Viditelné a neviditelné*. Přel. M. Petříček. Praha, Oikoymenh 1997, s. 31–35.

42 Srov. Merleau-Ponty, M., *Fenomenologie vnímání*, c. d., s. 29–40.

43 Straus, E., *Du sens des sens*, c. d., s. 245.

44 Merleau-Ponty, M., *Fenomenologie vnímání*, c. d., s. 291.

ské či mimočasové vědomí mající ten či onen počitek, nebo dokonce tělo (to jen v nemoci či únavě, kdy si tělo uvědomuje) – subjekt svým tělem doslova *je*. Tělesný subjekt je subjekt živý a pohyblivý, každý počitek ho proměňuje, staví ho do světa jiným způsobem, nechává ho se světem komunikovat odlišně, jako když se nohy spontánně přizpůsobují horskému svahu, jako když sportujeme, anebo když ruce suverénně ovládají prostor mezi popsányými stránkami, kterými listují.⁴⁵ Tělo vnímání je tak v jistém smyslu tělem bez hranic, schopným se na svět napojit, neustále s ním směřujíc, přizpůsobujíc se světu prostředí. Ani tělo, ani svět nejsou hotovými předměty, tělo se neustále vyladuje na styl věcí a tyto se zase přizpůsobují stylu těla, přičemž původním fenoménem je právě toto „proplétání“ subjektu s objektem: „Barva se opírá právě o můj pohled, tvar předmětu se opírá právě o pohyb mé ruky či spíše můj pohled se spojuje s barvou, má ruka s tím, co je na věci tvrdé a měkké, a v této výměně mezi subjektem počítka a tím, co pociťuje, není možné říci, že jedna strana působí a druhá přijímá působení, že jedna strana dává smysl druhé.“⁴⁶

Merleau-Ponty tedy tvrdí, že zkušenost smyslového pocítování, jež je vždy jedinečná (nejde o „vidění modré oblohy“, o zkušenost objektu zakoušenou kýmkoli, ale o toto konkrétní vidění oblohy, teď a tady), prochází mezi pevnými identitami subjektu a objektu a nechává je vzájemně komunikovat. K tomu je třeba dodat, že zatímco ve svém raném díle se zaměřuje spíše na subjektivní pohyb a tělesnost (nejen lidských) organismů v jejich světě, tak ve své pozdní ontologii tělesnosti, na niž navazuje Abram, přichází s teorií jediné látky všeho, co je, jež onu komunikaci těla a světa umožňuje. Jinými slovy, pozdní Merleau-Ponty už transcendenci nepopisuje jako vlastnost existujícího (Heidegger) nebo jeho těla (Merleau-Pontyho rané dílo ovlivněné Husserlem, včetně *Fenomenologie vnímání*), ale jako aspekt smyslového *bytí*, jež je lidské tělo jen jedním z možných výrazů: „Můžeme říci, že vnímáme věci samé, že jsme svět, který se myslí – anebo že svět je uprostřed našeho těla.“⁴⁷ Onou jedinou látkou všeho je přitom to, co Merleau-Ponty označuje jako tělesnost či spíše tělesnou masu (*chair*), odkazující na dvě stránky těla, které rozlišil již Husserl, tj. tělo jakožto fyzické, objektivně vnímané těleso (*Körper*) a tělo jakožto „zevnitř“ prožívané či cítící (*Leib*).⁴⁸ V lidském těle se obě tyto stránky proplétají. Je-li lidské tělo cítící či vnímající, pak to současně znamená – a to bude klíčovým argumentem i v rámci Abramovy eko-fenomenologie –, že musí být i vnímatelné, že musí být stejné látky jako jím

45 Srov. Abram, D., *Kouzlo smyslů*, c. d., s. 74.

46 Merleau-Ponty, M., *Fenomenologie vnímání*, c. d., s. 268.

47 Merleau-Ponty, M., *Viditelné a neviditelné*, c. d., s. 132, pozn. 45.

48 Srov. např. Husserl, E., *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Přel. E. Kohák – M. Novák – A. Rettová – P. Urban. Praha, Oikoymenth 2006, s. 140.

vnímané věci: „A jestliže tělo vidí a dotýká se, pak nikoli proto, že má viditelné věci před sebou jako nějaké objekty: ty jsou kolem něj, pronikají dokonce dovnitř něj, jsou v něm, zevnějšku i zevnitř vystylají jeho pohledy i jeho ruce. Dotýká-li se jich a vidí-li je, pak jen proto, že pochází ze stejného rodu, že samo je viditelné a dotýkatelné a že svého bytí používá jako nástroje účasti na jejich bytí, že každé bytí je archetypem toho druhého, že tělo náleží k řádu věcí a tělesnost je universální látka světa.“⁴⁹

Hlavním cílem Abramovy ekofenomenologie přitom není nic jiného než návrat člověka do této propletené sítě těl, jejíž součástí je jakožto tělesná bytost a do níž patří vedle zvířat i rostliny nebo celé ekosystémy.⁵⁰ A zde je nakonec Abram mnohem radikálnější než Merleau-Ponty: zatímco ten hovoří o jediné tělesné látce světa, ale dodává, že tělesnost světa není totéž, co *má* tělesnost, neboť svět necítí,⁵¹ Abram tvrdí, že tělesnost světa (a tedy třeba i tělesnost zvířat anebo stromů) je pociťující či oduševnělá stejně jako ta lidská. Tradiční hierarchie bytí – podle níž jsou kameny neživé a stromy sice živé, ale nemající duši, necítící –, která se podle Abrama projevuje i u Merleau-Pontyho, je jedním z dědictví dějin filosofie, které ekofenomenologie musí uzávorkovat: „[M]ravenec lezoucí po mé ruce, který je viditelný pro moje oči a je pociťován mou kůží, projevuje svou vlastní vnímavost, kterou bezprostředně odpovídá na moje pohyby, a dokonce i na chemické změny vyvolané mou náladou. Ve vztahu k mravenci vnímám sebe sama jako hutný, hmotný objekt, jenž je ve svých projevech podobně nevyzpytatelný jako sama vlnící se země. Proč by tedy nakonec tato ‚reversibilita‘ subjektu a objektu nemohla být rozšířena na *každou* entitu, kterou vnímám? Jakmile připustím, že moje vlastní citlivost čili subjektivita nevylučuje moji viditelnou, hmatatelnou, objektivní existenci pro druhé, jsem nucen uznat, že *jakákoli* viditelná, hmatatelná forma, s níž se můj zrak setká, může být také zakoušejícím subjektem, jenž je senzitivní a vnímavý vůči ostatním bytostem ve svém okolí a vůči mně.“⁵²

Jsme tedy předmětem mravence, pumy, anebo třeba supa klesajícího nad meditujícím Abramem, jenž vnímá obrovské rozměry ptáka, zatímco mu vibruje celá kůže, hučí mu v uších a ve svých svalech cítí, jak se napínají a uvolňují supí křídla.⁵³ A dokonce i když vidíme strom, tak to znamená, že jsme

49 Merleau-Ponty, M., *Viditelné a neviditelné*, c. d., s. 134.

50 Abram, D., *Kouzlo smyslu*, c. d., s. 88.

51 Srov. Merleau-Ponty, M., *Viditelné a neviditelné*, c. d., s. 244: „Tělesnost světa neznámá pociťovat se, jako je tomu u mé tělesnosti. – Je pociťovatelná, ale nikoli pociťující...“ [překlad upraven].

52 Abram, D., *Kouzlo smyslu*, c. d., s. 90–91.

53 Srov. Tamtéž, s. 42.

sami vidění, že i strom může být (a je) zakoušejícím subjektem, jak to ostatně vyjadřují severoameričtí indiáni Kojukoni: svět lidí pozoruje, lze jej urazit, a proto je třeba se k němu chovat s náležitou úctou.⁵⁴ Právě tato reverzibilita či reciprocita vnímání, tj. možnost stát se z vnímajícího vnímaným, předmětem pro jiné mimolidské oduševnělé subjekty, právě tato existence jediné tělesné látky světa, jež člověku umožňuje se do mimolidských těl vcítit a vnímat jejich utrpení, se tak pro Abrama stává hlavním argumentem, když tvrdí, že smyslová příroda má svou vlastní hodnotu, již je nutno respektovat: „Možná, že nová ‚ekologická etika‘, o níž usiluje tolik environmentálních filosofů – etika, která by nás vedla k úctě nejen vůči životům našich lidských spolubližních, ale také k péči o životy a zdraví ostatní přírody –, se skutečně nikoli primárně prostřednictvím logického vysvětlení nových filosofických principů a legislativních omezení, ale obnovenou vnímavostí vůči této dimenzi vnímání, která je základem všech našich logik, obrozením naší tělesné, smyslové empatie vůči živé zemi, která nás udržuje.“⁵⁵

Abram se však ptá dál a nemůže jinak: Je-li člověk přirozeně smyslovou empatickou bytostí, jak je možné, že je dnes viníkem tak rozsáhlé ekologické katastrofy? V čem tkví ono překrytí tohoto empatického světa smyslů, ona lidská krátkozrakost, jež je jádrem ekologické krize? To osvětluje druhá hlavní část Abramova díla, tedy jeho „ekologie jazyka“, jež prohlubuje jeho popisy antropocenního stavu světa: na cestu vedoucí k ekologické krizi jsme jako lidstvo nastoupili tehdy, když jsme svou smyslovou zkušenost začali zapisovat.⁵⁶ Po většinu našich dějin jsme byli v kontaktu s jiným-než-lidským: vše na nás mluvilo, v gestech či různých zvucích jsme nacházeli významy, které jsme pociťovali na vlastní kůži a na které jsme bezprostředně odpovídali. V tom Abram opět navazuje na Merleau-Pontyho výzkumy řeči, na základě nichž dospěl francouzský filosof k tomu, že gesto nebo i řeč druhého promlouvají k našemu vlastnímu tělu bez nutnosti vnitřní reflexe.⁵⁷ Takto jazyk prožívají děti, takto se mu učí, a podobným způsobem komunikují se zvířaty i domorodci, jejichž zkušenost Abram rovněž analyzuje: např. na základě vzpomínek peruánského léčitele Manuela Córdoby-Riose popisuje, jak domorodý lovec rezonuje s cizími těly a tím, co je obklopuje, jak se vcítuje do své kořisti, doslova se jí stává, proměňuje své smysly a díky tomu dovede dokonale napodobit ptačí volání či opičí křik po pádu mláděte.⁵⁸ Pro děti a orální

54 Tamtéž, s. 93. Podobně se vyjadřují třeba i Apačové. Srov. Tamtéž, s. 191.

55 Srov. Tamtéž, s. 93.

56 Srov. Tamtéž, s. 119–121.

57 Tamtéž, s. 98. Srov. Merleau-Ponty, M., *Fenomenologie vnímání*, c. d., kap. VI. Tělo jako výraz a fenomén mluvy, s. 223nn.

58 Srov. Abram, D., *Kouzlo smyslů*, c. d., s. 173–177.

kultury je zkrátka jazyk pevně spjat s místy a bytostmi na nich žijícími, má tělesný základ – význam je nejprve vtělen do gest, jimiž tělo reaguje na změny ve svém okolí. Klíčový moment separace od smyslové přírody tak podle Abrama nastal tehdy, když jsme řeč začali písemně zaznamenávat.⁵⁹ Tím se totiž vytvořil zcela nový – ryze lidský – prostor a čas abstraktních významů.⁶⁰ Zapsaný význam je význam oddělený, samostatný, a především: pouze lidský. Právě takto začala příroda svůj hlas ztrácet a člověk začal nabývat vědomí, že jazyk patří pouze jemu.⁶¹ Mezi člověka a přírodu se tím vlomila reflexe, jejímž vrcholem se později stala technika. Příroda viděná na obrazovce televize nebo počítače už na nás nemluví, už není tou krásnou, ale i nebezpečnou přírodou, jejíž součástí jsme, ale je pozorována v bezpečí dvourozměrného prostoru, z bodu nacházejícího se kdesi mimo ni, jenž je prostorem pro ryze lidské – a můžeme dodat: nikoli pro posthumanistické – úvahy.⁶²

Meze (Abramovy) ekofenomenologie

V poslední třetině tohoto textu bychom rádi poukázali na limity právě popsaného ekologického myšlení, jež nám umožní vytyčit některé z dalších možných směrů ekofenomenologického tázání, jež u Abrama nenajdeme. Předně musíme spolu s Kohákem korigovat jistý romantický nádech našeho výkladu Abramova projektu. Jak jsme již zmínili, fenomenologie se nestaví proti vědě či technice, ale proti úzce chápané vědecko-technické či instrumentální racionalitě, která je součástí mnohem širší racionality, onoho morálního řádu přírody, na jehož popis se zaměřuje ekofenomenologie. Abstrakce, kultura či technika tak nestojí proti panenské přírodě, s níž jsme kdysi souzněli a k níž bychom se měli navrátit (jak by to nejspíš řekl Jean-Jacques Rousseau).⁶³ Problém je spíše v tom, že ono „ryze lidské“ může fungovat v souladu s mimolidskou přírodou, nebo na její úkor. O to první, o ryze posthumanistické užívání techniky se např. snaží tzv. biomimetické inženýrství, v němž jde o navrhování a rozvoj udržitelných technologií napodobujících přírodní procesy. Jinou cestu, jak může technika s ohledem na krizi pomoci, popisuje již zmíněný Mark Coeckelbergh: lidstvo se její pomocí (např. prostřednictvím umělé inteligence a jejích dat) může stát takřka vševědoucí a odkrývat i to, jak jsou krizí zasaženi nejen lidé, ale i mimolidské bytosti – a díky tomu budovat nový

59 Zmiňuje ale i další faktory lidského odcizení jako techniku či zemědělskou revoluci. Tamtéž, s. 318.

60 Tamtéž, s. 222–225.

61 Tamtéž, s. 170.

62 Srov. Abram, D., *Becoming Animal*, c. d., s. 89.

63 Srov. Rousseau, J.-J., *Rozpravy*. Přel. V. Zamarovský – E. Blažková. Praha, Svoboda 1978, s. 75nn.

svět pro kolektiv lidí i mimolidských bytostí a entit.⁶⁴ Krátce řečeno spolu s Kohákem, technika i věda jsou s takovými (autentickými) způsoby žití, které budou přírodu respektovat,⁶⁵ slučitelné. Zdá se, že k tomu navzdory všem vyjádřením v *Kouzlu smyslů* (proti technice) nakonec dospívá i Abram.⁶⁶

Tím se přesouváme k související fenomenologické námitce, již formuluje Ted Toadvine: odpadnutí od přírody (prostřednictvím reflexe a písma) musí být nějak předznačeno již v našem těle, a mělo by se tudíž stát tématem oné ontologie tělesnosti.⁶⁷ Jinými slovy, chce-li Abram zachovat monistický výklad jediné látky světa, v jehož rámci v zásadě platí, že *mysl je tělem*, pak jej nesmí narušit zavedením nového dualismu – smyslové vnímání versus písmo/reflexe –, jenž se nakonec prodlouží až do dualismu: smyslová příroda versus technika.⁶⁸ Již u Merleau-Pontyho je podle Toadvina mezi vnímáním a reflexivním myšlením kontinuita, ale rovněž i jistý posun, který signalizuje odpoutání se lidského těla od těla přírody. S tím přímo souvisí Toadvinovo tvrzení, že ekofenomenologie a její řešení ekologické krize nemůže stát toliko na smyslové příbuznosti člověka a přírody, ale vyžaduje naopak nesmazatelnou rezistenci přírody, její transcendenci, jež je základem pojetí lidské subjektivity jako touhy, z níž se teprve rodí ekologické (s)vědomí – rodí se z vědomí přesahu a autonomie přírody.⁶⁹ To je vskutku pádná námitka, neboť souzní s celou řadou fenomenologických i nefenomenologických pokusů o environmentální etiku, které jsou založeny na nutnosti vyjít z transcendence či jinakosti přírody.⁷⁰

64 Srov. např. Coeckelbergh, M., *Green Leviathan or the Poetics of Political Liberty*, c. d., s. 101.

65 Kohák, E., *Oheň a hvězdy*, c. d., s. 15.

66 Srov. Abram, D., *Becoming Animal*, c. d., s. 7.

67 Toadvine se s Abramovým myšlením konfrontuje především v článku Toadvine, T., *Limits of the Flesh: The Role of Reflection in David Abram's Eco-phenomenology*. *Environmental Ethics*, 27, 2005, No. 2, s. 155–170. Obecně platí, že Toadvine, odborník na dílo Merleau-Pontyho a další přední americký ekofenomenolog, chválí Abrama za to, že ukázal velký přínos Merleau-Pontyho myšlení pro ekofenomenologii, ale kritizuje jej za některé interpretační nepřesnosti, s nimiž se pojí i nepřesnosti v celkovém pojetí Abramovy ekofenomenologie. Tomu se budeme nyní věnovat.

68 Tamtéž, s. 161.

69 Toadvine, T., *The Primacy of Desire and Its Ecological Consequences*. In: Brown, Ch. – Toadvine, T. (eds.), *Eco-Phenomenology, Back to the Earth Itself*, c. d., s. 139–153. Srov. Toadvine, T., *Limits of the Flesh*, c. d., s. 159–160. K tomu ale musíme doplnit, že Abram transcendenci zcela neopomíjí. Pravda sice je, že pro Abrama transcendence není základem etického přístupu k přírodě, že tento vychází z výše zmíněné reciprocity vnímání, ovšem Abram o transcendenci píše např. již ve velmi raném článku, kde ji rozebírá s ohledem na Merleau-Pontyho klíčový fenomenologický hloubky. Srov. Abram, D., *Merleau-Ponty and the Voice of the Earth*, c. d., s. 101–120.

70 Na nutnost vyjít při formulaci environmentální etiky přírody z její nezrušitelné alterity upozorňuje celá řada autorů. Kromě Toadvina třeba Bimbenet, É., *L'animal que je ne suis plus*. Paris, Gallimard 2011, s. 25. V jednom z nejnovějších pokusů shrnuje výhody „etiky difference“ Hicham-Stéphane Afeissa v knize *Manifeste pour une écologie de la différence*, c. d.

Abram na tyto i jiné body Toadvinovy kritiky, jež se týká i způsobu, jímž Abram čte Merleau-Pontyho, podrobně reagoval v samostatném článku,⁷¹ ovšem jejím hlavním dopadem je zřejmě jeho pozdější větší důraz na roli transcendence přírody a s tím spjaté fenomenologické popisy toho, co u něho bylo dříve fenomenologicky (tj. s odkazem na fenomény) nedostatečně podloženo – ukazování se neživé přírody jako aktivního, oduševnělého subjektu. Aniž by Toadvina výslovně zmínil, provádí Abram ve své druhé zásadní knize, již je *Becoming Animal* – v kontrastu s tím, co zaznělo v *Kouzlu smyslu*, v němž těžiště jeho ekofenomenologie tvoří tělesné proplétání s přírodou –, rozsáhlé fenomenologické analýzy transcendence (třeba i neanimální) přírody. Navazuje tím na – Toadvinem vyzdvihoivanou – Merleau-Pontyho myšlenku, že tělesná situovanost ve světě je jak podmínkou vzájemné komunikace těla a přírody, tak její nepřekonatelnou překážkou, neboť příroda se tím stává neovládnutelnou transcendencí. Oproti Sartrovi bychom spolu s Merleau-Pontym mohli říct, že subjekt není žádnou nicotou či hranicí světa, nýbrž záhybem svého (oduševnělého) těla, okolo něhož se tělo světa či přírody obtáčí.⁷² Situovanost těla je základem transcendence světa ve smyslu jeho hloubky jakožto rozpětí mezi blízkým a vzdáleným, které je – podobně jako Husserlův horizont – živlem skrytosti věcí, jež se dávají perspektivně.⁷³ Příroda dávající se ze své hloubky se současně jeví i skrývá. Právě proto je technika pro Abrama tak problematická: oči přivyknuté televizní či počítačové obrazovce již nevnímají hloubku smyslové přírody, nýbrž jen dvourozměrné plátno.⁷⁴ Podle Abrama jsme skrze záhyb těla součástími jediného vědomí země, do jehož hloubky pronikáme, takže ani to, co pokládáme za naše vlastní myšlenky, nám ve skutečnosti nepatří: myšlenky nepocházejí z nějakého „vnitřku“ myšlení, ale vznikají díky procházce otevřeným teré-

71 Článek byl publikován ve stejném čísle časopisu *Environmental Ethics* jako Toadvinův. Srov. též Abram, D., *Between the Body and the Breathing Earth. A Reply to Ted Toadvine. Environmental Ethics*, 27, 2005, No. 2, s. 171–190.

72 Srov. např. Merleau-Ponty, M., *Viditelné a neviditelné*, c. d., s. 114: „Viditelné mě tedy může takto vyplnit a zaujmout jenom proto, že já, který vidím, je nevidím na pozadí nicoty, nýbrž jakoby z jeho středu, poněvadž já, který vidím, jsem rovněž viditelný...“ Poznámenejme zde, že svět v tomto textu občas zaměňujeme s přírodou, neboť jí rozumíme jako světu v jeho fenomenologickém významu, jenž uchovává jeho transcendenci. Toadvinovými slovy: svět je spíše jasným kontextem a pozadím našich každodenních životů, pojivem věcí a událostí, jež jim dává význam, je však součástí širší přírody, která je spjata s tím nejasným a nekontrolovatelným. Toadvine v názovnosti na Merleau-Pontyho spatřuje toto nekontrolovatelné v živlech, jimiž rozumí vše to, čemu je vlastní produktivita nezávislá na té lidské (tudíž třeba i biologické rytmy našeho vlastního těla). Živly, a tedy i příroda v protikladu ke světu, je „tím, z čeho se svět vynořuje, co jej udržuje a do čeho se vposled vrací.“ Toadvine, T., *Ecophenomenology after the End of Nature*. In: Melançon, J. (ed.), *Transforming Politics with Merleau-Ponty: Thinking beyond the State*, Lanham, Rowman & Littlefield 2021, s. 135.

73 Srov. Abram, D., *Merleau-Ponty and the Voice of the Earth*, c. d., s. 103nn.

74 Abram, D., *Becoming Animal*, c. d., s. 89.

nem krajiny myšlení, na níž se naše těla setkávají s tělem přírody. Toto jediné vědomí Země ovšem vyjadřujeme po svém, tedy s ohledem na specifickou podobu našich těl – stejně jako ostatní mimolidská těla, jež svět shromažďují po svém.⁷⁵ Třeba jako autonomní a respektu hodná hora, jež svým tělem definuje náladu celého místa a nutí nás se mu přizpůsobit, když se v jejím stínu spolu s dalšími bytostmi shromažďujeme.⁷⁶ Takto hora podle Abrama doslova *žije*, a to ve smyslu „pouhé existence“, která však není ryze pasivní: už jen tím, že jest materiálně, komunikuje s jinými těly včetně těch lidských, svou strukturou vábí jejich oči a ruce, volá na ně a gestikuluje, organizuje prostor kolem sebe.⁷⁷ A horský turista na její výzvu odpovídá např. přizpůsobením své chůze jejímu terénu nebo tím, že se za účelem odpočinku posadí do jejího stínu. Abram přitom opakovaně upozorňuje na to, že v jeho úvahách nejde o žádnou projekci lidského „vnitřku“ do vnějšího těla hory, je tomu právě naopak: lidský „vnitřek“ je sublimací mnohem původnější interiority tělesného bytí-ve-světě.⁷⁸

Ani zde se však stále nedozvídáme – mohl by dodat Toadvine a rozšířit tím svou fenomenologickou námitku –, čím přesně se lidské tělo z přírody vyděluje. Abram zůstává u toho, že každé tělo je specifické, lidské, zvířecí či tělo hory, každé prostor okolo sebe utváří odlišným způsobem. V čem tedy tkví specifikum lidského těla, jež se vposled přírodě odcizuje skrze řeč, písmo a abstraktní myšlení? Zde se ekofenomenologickému zkoumání nabízí řada témat, kterými se zabývají jiní myslitelé: Barbaras tak například píše o tom, že specifikum lidské touhy (lidského těla existujícího po způsobu oné touhy po nedosažitelné přírodě) je empiricky spjata s fenomény bidepie, neotenie, nebo třeba nespécializované ruky.⁷⁹ A k tomu by bylo zapotřebí přidat další analýzy specifík lidské mysli, které fenomenologie zkoumá již od Husserla a mezi něž patří časová struktura vědomí s jeho retencemi a protencemi, asociativní strukturou, pamětí, řečí anebo abstraktním myšlením. To všechno je nakonec důvodem toho, že má tělesnost – přesně, jak oproti Abramovu *Kouzlu smyslů* upozorňoval Merleau-Ponty – je od tělesnosti světa odlišná.

Tato absence zkoumání různých typů tělesnosti (nebo jejich oduševnělosti, rozličných typů oživení či citlivosti těl lidských i mimolidských) v Abramově díle a rovněž i absence následného prodloužení takových úvah do formulace nějakých konkrétních praktických důsledků, nebo dokonce povinností člověka vůči různým bytostem, nejsou náhodné. Fenomenologie zde

75 Tamtéž, s. 126. Srov. Abram, D., *Kouzlo smyslů*, c. d., s. 316.

76 Abram, D., *Becoming Animal*, c. d., s. 21.

77 Tamtéž, s. 47–49.

78 Tamtéž, s. 154.

79 Barbaras, R., *La vie lacunaire*. Paris, Vrin 2011, s. 170–173.

totiž musí překročit své vlastní hranice a začít se poohlížet po poznatcích empirických věd, jakými jsou etologie nebo biologie, a následně se je pokusit interpretovat filosoficky (jako tomu bylo u Merleau-Pontyho), čímž jim může přispět k zodpovězení jejich vlastních otázek. V tomto ohledu bychom vůči Abramovu projektu chtěli zformulovat poslední – jen zčásti fenomenologickou – výtku: jeho autor se o takové spolupráci s empirickými vědami a o konkrétním řešení akutních celospolečenských problémů, jimiž se věda zabývá, vyjadřuje jen velmi obecně a neurčitě. Krize však, jak upozorňuje Gérald Hess, doslova volá po nějaké konkrétní akci: jak se shodnou pragmatističtí myslitelé environmentální etiky, nejdůležitější není vědět, *proč* jednat (čemuž se Abram jistě věnuje), ale spíše *jak* jednat.⁸⁰ K tomu Abram říká pouze následující: je zapotřebí se navrátit k vlastní pozapomenuté smyslovosti, a tak uslyšet hlasy, které obývají ticho mimolidské přírody; je nutné propůjčit naše uši a řeč tajícím ledovcům;⁸¹ je zapotřebí abstraktní debaty propojit s přímou zkušeností, tj. např. zkrátit dlouhou cestu jídla na náš stůl, podpořit lokální produkci,⁸² anebo o klimatu hovořit v názornějších termínech, s odkazem na společné dýchání zvířat, rostlin i nás.⁸³ To se nám však s ohledem na všechny výzvy, jež před nás ekologická krize staví, zdá málo. Abram si sice uvědomuje, že nové uvědomění přináležitosti k jinému-než-lidskému světu bude mít velký dopad na mezilidské vztahy a na politiku, a svou filosofii dokonce šíří prostřednictvím Aliance pro divokou etiku (Alliance for Wild Ethics), která se v rámci konkrétních projektů snaží proměnit lidskou zkušenost s přírodou, explicitně ale tvrdí, že institucionální či politické důsledky jeho myšlení nejsou předmětem jeho úvah.⁸⁴

Podle již zmíněné Corinne Pelluchonové – a je to i v naprostém souladu s ambicemi posthumanismu – je však nutné výchozí ontologické zkoumání vztahů mezi člověkem a zvířetem doplnit také zkoumáním důsledků pro etiku, právo, politiku nebo ekonomiku. Pelluchonová se domnívá, že zvířecí etiky přes veškerý posun dosud v praxi nedosáhly ničeho podstatného, protože

80 Hess, G., *De l'éthique environnementale à l'écophénoménologie et retour*. Cités, 76, 2018, No. 4, s. 3 [cit. 10. 5. 2023]. Dostupné z [www: https://www.researchgate.net/publication/329473856_De_l'ethique_environnementale_a_l'ecophenomenologie_et_retour](https://www.researchgate.net/publication/329473856_De_l'ethique_environnementale_a_l'ecophenomenologie_et_retour).

81 Abram, D., *Becoming Animal*, c. d., s. 181.

82 Tamtéž, s. 290.

83 V rozhovoru s Lenkou Kabrhelovou v rámci podcastu *Vínohradská 12* z 2. 11. 2021 [cit. 10. 5. 2023]. Dostupné z [www: https://www.irozhlaz.cz/zpravy-svet/podcast-vinohradska-12-ekologie-konference-skotsko-klima-david-abraham_211020600_cen](https://www.irozhlaz.cz/zpravy-svet/podcast-vinohradska-12-ekologie-konference-skotsko-klima-david-abraham_211020600_cen).

84 Abram, D., *Becoming Animal*, c. d., s. 9. Alliance for Wild Ethics je „sdružení jednotlivců a organizací pracujících za účelem zastavení šířící se devastace oživené země prostřednictvím rychlé změny kultury. Využívá umění, často spolu s přírodními vědami, aby v lidské zkušenosti přírody vyvolala hluboký prožitek.“ Alliance for Wild Ethics – David Abram, AWE [cit. 10. 5. 2023]. Dostupné z [www: https://www.davidabram.org/awe](https://www.davidabram.org/awe).

zneužívání zvířat pokračuje.⁸⁵ K značné politizaci zvířecí etiky podle ní došlo až v její třetí vlně, jejímiž hlavními zástupci jsou Sue Donaldsonová a Will Kymlicka, kteří ve své knize *Zoopolis, A Political Theory of Animal Rights*⁸⁶ doplňují negativní práva zvířat (zákaz násilí či širěji vnějších zásahů do zájmů zvířat) o ta pozitivní, tj. o naše konkrétní povinnosti vůči nim spjaté s tím, že všichni žijeme společně v jedné komunitě a máme mezi sebou různé vazby. Oproti Abramovi přitom berou v úvahu etologii, ale i osobní preference zvířat, tedy např. to, že divoké zvíře, jež přivykne lidské péči, by již mělo mít práva zvířete domestikovaného. Kritické čtení Pelluchonové naznačuje celý rozsah (její) ekofenomenologie. U teorie „zoopolis“ kritizuje následující: nevhodnost kategorií vycházejících z teorie občanství (zvířata potřebují vlastní kategorie, jež by měly vycházet z ontologického, ekofenomenologického zkoumání); autoři neříkají, jak se máme vnitřně proměnit, jak ze sebe učinit morální bytosti a vytvořit onu „zoopolis“;⁸⁷ a nenavrhují ani konkrétní institucionální změny, jež by vyústily v lepší politickou reprezentaci zvířat, nebo změny týkající se fungování jiných oblastí, např. hospodářství a jeho dilemat (Jak kupř. dosáhnout souhlasu mezi vegany a různými druhy velkochovatelů? Jak reorientovat celé hospodářství, aby bylo spravedlivé i pro zvířata?).⁸⁸

Všechny tyto diskuse, které Pelluchonová ve svých textech dále rozvíjí, jsou zcela jistě posthumanistické, avšak je otázkou, zda jsou ještě *fenomenologické*, a zda je tudíž spravedlivé vyčítat Abramovi, že se do nich nepouští. Na samý závěr tohoto článku se tedy musíme zamyslet nad tím, co to vůbec ekofenomenologie jakožto jeden ze směrů *aplikované* fenomenologie je. Jedině tím bude možno přesně vymezit rozsah ekofenomenologie i její roli v rámci celého posthumanistického hnutí.

Abramovo myšlení fenomenologii bezesporu rozšiřuje o nová témata, a to tím, že si klade otázku, jak by Merleau-Pontyho filosofie mohla přispět k řešení ekologické krize. Jeho významnou zásluhou přitom je, že Merleau-Pontyho složité přístupnou fenomenologii a ontologii tělesnosti dovedl přeformulovat tak, že je s to oslovit i nefilosofy. Jedná se tedy o aplikaci jak ve smyslu jistého tematického rozšíření, tak ve smyslu jakési „popularizace“. Jiný způsob aplikace fenomenologie můžeme nalézt třeba u Zahaviho s Gallagherem, kteří se pustili do dialogu s neurovědami, jejichž objektivistickou a neutrální

85 Pelluchon, C., *Réparons le monde*, c. d., s. 32.

86 Donaldson, S. – Kymlicka, W., *Zoopolis*, c. d.

87 S ohledem na to, že motorem lidského jednání jsou emoce, Pelluchonová podobně jako Abram nebo Kohák navrhuje, že člověk se musí změnit vnitřně a zvířata považovat za své bližní. Právě to je tématem její etiky ctností, jejímž cílem je u člověka skrze výchovu rozvinout jisté morální rysy, jež by se v praxi projevovaly respektem a spravedlivým zacházením se zvířaty. Srov. Pelluchon, C., *Réparons le monde*, c. d., s. 67–71.

88 Tamtéž, s. 55–59.

ní perspektivu (perspektivu třetí osoby) se pokusili doplnit fenomenologickou (perspektivou první osoby).⁸⁹ Jinými slovy, to, co se objektivně odehrává v mysli (v mozku), se pokusili doplnit o pohled z perspektivy pacienta, subjektivním popisem toho, co se děje *pro* mysl. Naším záměrem zde není zkoumat tento konkrétní projekt, ale položit si obecnější otázku po jeho povaze: V čem přesně spočívá rozdíl mezi Abramovou „aplikací“ a tou Zahaviho a Gallaghera? Nad tím se v nedávném článku nepřímou záměšl Matthew Burch,⁹⁰ jehož závěry sdílíme. Aplikovanou fenomenologii podle něj necharakterizuje pouze metoda popisu zkušenosti v první osobě nebo to, že si vezme nějaké nové, celospolečenské, aktuální téma (třeba environmentální krizi, anebo různé její dílčí fenomény, Latourovy hybridy) a to začne popisovat fenomenologicky. Aplikovaná fenomenologie se od fenomenologie transcendentální (zkoumající podmínky možnosti fenoménů), jež je disciplínou pro malý počet odborníků a nefilosofy většinou nezajímá,⁹¹ odlišuje tím, že spolupracuje s jednou či více empirickými vědami, a to nikoli pouze v té míře, v níž z nich sama čerpá inspiraci pro objevení nových fenoménů, jako tomu bylo u Merleau-Pontyho, nebo tomu je v mnohem menším množství i u Abrama.⁹² S ohledem na tuto definici tedy Abramovo rozvinutí Merleau-Pontyho aplikovanou fenomenologií není. Aby jí bylo, Abram by po identifikaci interdisciplinárního problému (což jistě učinil) a fenomenologickým popisem podstatných struktur lidské subjektivity či zkušenosti s tímto problémem (což rovněž učinil) musel přistoupit ještě k začlenění těchto fenomenologických poznatků do popisů onoho problému ostatními vědami.⁹³ Jinými slovy, musel by učinit něco z toho, co požaduje Corinne Pelluchonová: musel by se třeba jako ekonom zabývat systémem hospodářství a hledat cesty, jak smyslově zakoušenou empatii k mimolidskému světu vtělit do reformy průmyslové velkovýroby masa nebo vajec. Tomuto významu aplikované ekofenomenologie, zdá se, odpovídá i pojetí ekofenomenologie jakožto situované mezi fenomenologií a naturalismem, jež najdeme u Davida Wooda: lidé i mimolid-

89 Nejznámějším výsledkem tohoto projektu je kniha *The Phenomenological Mind*. Viz Gallagher, S. – Zahavi, D., *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. London–New York, Routledge 2007. Dialog mezi fenomenologií a vědou obecně pak Zahavi shrnuje v jiné novější knize: Zahavi, D., *Husserl's Legacy, Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy*. Oxford, Oxford University Press 2017, s. 136–169.

90 Burch, M., *Make applied phenomenology what it needs to be: an interdisciplinary research program*. *Continental Philosophy Review*, 54, 2021, No. 2, s. 275–293.

91 Tamtéž, s. 278.

92 Například v kapitole *Mind (Knowledge II: The Ecology of Consciousness)* jeho knihy *Becoming Animal*.

93 Fenomenologickou problematiku „významu“ by podle Burche musel začlenit do kauzálního vysvětlení té či oné vědy. Burch, M., *Make applied phenomenology what it needs to be*, c. d., s. 288.

ské bytosti či entity jsou nositeli jistých životních rytmů, jejichž koordinace v prostorech, kde se setkávají, není ani dílem intencionality subjektivního života, ani výsledkem různých kauzálních mechanismů. Jinými slovy, ekofenomenologie podle Wooda začíná tam, kde jistý druh věcí (živé věci) udržuje svou integritu a vztahuje se ke svému okolí, v němž podléhá kauzálním mechanismům, tam, kde se fenomenologický výklad protíná s výkladem empirických věd.⁹⁴

Závěrem

V předloženém článku jsme se skrze výklad Abramovy „ekologie smyslové zkušenosti a jazyka“ pokusili začlenit ekofenomenologii do posthumanistického hnutí a naznačit její možný příspěvek v rámci řešení aktuálního problému, jímž je ekologická krize. Za tímto účelem jsme nejprve charakterizovali základní rysy posthumanismu: v kontrastu s humanistickým pojetím člověka jako autonomní, racionální bytosti dospívá k vymezení člověka jako vztahové bytosti, tj. bytosti zapředené do tkaniva vztahů s různými mimolidskými bytostmi a entitami, která by vzhledem k tomu měla rozšířit své pojetí politiky a tyto mimolidské entity v ní lépe, spravedlivěji reprezentovat. Ekologickou krizi i další výzvy antropocénu by posthumanismus řešil právě skrze tuto změnu postoje k mimolidským bytostem. Ekofenomenologie se do tohoto programu přihlásila se svým vlastním příspěvkem: již první Everndenovy či Kohákovy práce ukázaly, že člověk se chová ohleduplně zejména tehdy, je-li mu to k užitku, a také to, že udržitelnost jeho činnosti naopak vyžaduje, aby se stal ekologickým kvůli přírodě samotné, kvůli její vlastní hodnotě (Kohákův „morální řád přírody“), jež podle obou autorů spontánně vyvstává z naší zkušenosti s ní. Metodologie fenomenologie vycházející z radikální *epoché* všech předchůdných koncepcí přírody a místa člověka v ní, metodologie, jež se onu vlastní hodnotu snaží objevit a popsat, je přitom v souladu se snahou posthumanismu o kritičnost, a to zejména ve smyslu otevřenosti všem novým antropocénním skutečnostem.

Abychom to ilustrovali konkrétně, zabývali jsme se dílem Davida Abrama, jenž vychází z filosofie a pozdní ontologie tělesnosti Merleau-Pontyho, na jejímž základě formuluje svůj vlastní recept na boj s ekologickou krizí: lidstvo se musí k přírodě chovat na základě toho, jak ji smyslově zakouší, musí v ní vidět rovnocenného partnera, který je utvořen ze stejné látky jako člověk (z Merleau-Pontyho tělesné masy, *chair*) a který je stejně tak objektem poznávajícího člověka jako jeho oduševnělým subjektem, pročež si zaslouží lidskou

94 Wood, D., What is Ecophenomenology?, c. d., s. 84, 92.

empatii a respekt. Základem Abramovy ryze posthumanistické, neantropocentrické etiky ve vztahu k jinému-než-lidskému světu tak není žádný konkrétní výčet hodnot přírody nebo povinností, jak vůči ní jednat, nýbrž vymezení původního pole, na němž se všechny diskuse o hodnotách mohou vůbec odehrávat: ony „přirozené hodnoty“ ekofenomenologie zprvu nejsou jasné vymezenými hodnotami, které lze navzájem poměřovat – ekofenomenologie všechny hodnoty uzávorkovává, aby objevila jejich zdroj, jímž je jejich žitá zkušenost, tj. smyslový svět našeho života (*Lebenswelt*), jehož součástí je i vztah k jiné-než-lidské přírodě.

To již naznačuje, že ekofenomenologie si ve vztahu ke všem výzvám ekologické krize sama nevystačí. Meze Abramova projektu se nám ukázaly v diskusi s Toadvinem, Pelluchonovou nebo Burchem. Fenomenologické námitky zformuloval Toadvine, podle něhož důvodem zmíněného respektu, a tedy i ekologického postoje, není pouze tělesné souznění s přírodou, nýbrž také (ba dokonce především) žitá zkušenost její transcendence či nedosažitelnosti, a to je klíčový poznatek, jenž je v souladu se všemi environmentálními etikami vycházejícími z difference mimolidských bytostí, např. zvířat. Člověk je sice skutečně součástí jediného těla přírody, avšak svým vlastním tělem se z ní vyděluje, čehož vrcholem je Abramem vyzdvihované odcizení se přírodě v reflexi, písmu a abstraktním myšlení. Jedním z důsledků této ambiguitaty těla, kterou popisuje fenomenologie, je, že člověk a kultura nestojí ostře proti přírodě, ale je mezi nimi kontinuita a možnost vzájemného usmíření. K tomu však může ekofenomenologie přispět pouze tehdy, stane-li se něčím víc než jen filosofií přírody založenou na popisu žité zkušenosti. Podle Pelluchonové je třeba, aby se více zpolitizovala a aby jejím postřehům odpovídala naše každodenní praxe, v níž bychom na mimolidské bytosti nejen brali ohled, ale dokonce bychom tento ohled pevně začlenili do fungování našich institucí. O tom, že by i v takovém případě šlo stále ještě o *ekofenomenologii*, jsme se přesvědčili díky Burchově úvaze o aplikované fenomenologii: aplikovat fenomenologii neznamená pouze zvolit si (ekologické) téma, jímž se ve fenomenologii dosud nikdo nezabýval, a zkoumat ho z perspektivy první osoby. Aplikovat fenomenologii znamená se již na samém počátku fenomenologickému uzávorkování jaksi vyhnout, vybrat si tematiku, jíž se zabývá jedna či více empirických věd, následně provést *epoché*, pokusit se daný problém popsat fenomenologicky, tedy s ohledem na subjektivní zkušenost a její podstatné rysy, a nakonec tyto popisy začlenit do diskusí empirických věd, z nichž ekofenomenolog na počátku své cesty vyšel.

To, že nic takového – ostatně jako mnoho dalších ekofenomenologů – Abram nečiní, ovšem význam jeho vlastní ekofenomenologie nesnižuje. Znamená to, že Abram v ní nevyužívá veškerého „aplikačního“ potenciálu, jež ekofenomenologie ve vztahu k ekologické krizi má. Abramova „ekologie

smyslové zkušenosti a jazyka“ zajisté není dokonalým nástrojem řešení současných problémů, ale zcela jistě k němu přispívá. Už jen tím, že si uvědomuje, že samo „řešení problémů“ náleží ke starému myšlení, jež nás do krize přivedlo: myslet si, že krizi lze kontrolovat, počítat a řešit, že musíme snížit emise přesně o tolik a o tolik, nebo že máme jen tolik a tolik let. Jak jsme již uvedli na začátku, přílišná kontrola ve vztahu ke krizi nebo beznaděj jsou falešná dilemata. Snižování emisí a další přesně propočítaná řešení jsou bezpochyby důležitá, ale jde-li nám primárně o udržitelný život a vztah s přírodou, nesmíme propadat „ekonomicko-technicistnímu paradigmatu“.⁹⁵ To, co potřebujeme, je Naessovo „hlubší“ myšlení, jež by se oproti „mělké“ ekologii hledající řešení zabývalo hlubšími, subjektivními aspekty ekologické krize. To, co potřebujeme, je nový – posthumanistický – postoj. Nejkrásněji to vyjádřil Erazim Kohák: „[I]nstituční změny mají význam, jen pokud je provází změna hlav a srdcí.“⁹⁶ A právě proto je ekofenomenologie, jež se zaměřuje na tuto subjektivní stránku krize, tak důležitá. Podle Corinne Pelluchonové nebo Géralda Hesse⁹⁷ je výchozím bodem: jakožto zkoumání podstatných rysů žité zkušenosti přírody tvoří jakousi základnu celé pyramidy, na níž – v konfrontaci s nejrůznějšími antropocenními hybridy, v nichž se subjekt proplétá s objektem, člověk s přírodou nebo věda s politikou – může vyrůst vskutku kritická, širší celospolečenská diskuse, do níž se vedle ekofenomenologů zapojí nejen další zainteresované vědy, ale třeba i jiné větve environmentální etiky, jejichž perspektivy a vhledy jsou (eko)fenomenologii nedostupné.

95 Slovák, L., *Rehabilitace smyslově vnímaného světa z environmentální perspektivy Davida Abrama*. Praha, FHS UK, diplomová práce, 2015, s. 109.

96 Kohák, E., *Oheň a hvězdy*, c. d., s. 275. Srov. Abram, D., *Kouzlo smyslů*, c. d., s. 323–326.

97 Srov. Hess, G., *De l'éthique environnementale à l'écophénoménologie et retour*, c. d., s. 8.