

FENOMENOLOGIE MERLEAU-PONTYHO

JIŘÍ PECHAR, Filosofický ústav AV ČR, Praha

PECHAR, J.: Phenomenology of M. Merleau-Ponty
FILOZOFIA 64, 2009, No 3, p. 195

The paper offers an outline of M. Merleau-Ponty's thought as represented in his earlier works *The Structure of Behavior* and *Phenomenology of Perception*. In them Merleau-Ponty, contrary to the conception of the subject as an "apprehending nothingness", tries to establish a mutual relationship between person and meaning, person and the other person, a sort of a merging embracement.

Keywords: Subjectivity – Meaning – Behavior – Corporeality – World

Analýzy prezentované v prvních dílech Merleau-Pontyho (*Struktura chování* z roku 1942 a *Fenomenologie vnímání* z roku 1945) se často odvolávají na experimenty a pozorování tvarových psychologů; jako je F. Koffka a W. Köhler, ale Merleau-Ponty na rozdíl od nich zdůrazňuje rozdíl mezi formou ve smyslu organické struktury a formou fyzikální. Fyzikální forma představuje rovnováhu, které je dosaženo vzhledem k jistým daným vnějším podmínkám, a působení směřující navenek má u fyzikálního systému pouze zredukovat v něm stav napětí. U organických struktur je naproti tomu rovnováhy „dosahováno nikoli vzhledem k přítomným a reálným podmínkám, nýbrž vzhledem k podmínkám pouze virtuálním, kterým dává existenci systém sám“: struktura si tedy u nich „konstituuje své vlastní prostředí“ ([1], 157). Určité způsoby chování nejsou organismem privilegované proto, že by byly v absolutním smyslu nejprostší a že by znamenaly nejmenší výdaj energie, nýbrž nejprostšími a nejekonomičtějšími jsou jen vzhledem k úkolu, na který je organismus zaměřen. Tím právě je dáno, že zatímco neorganické struktury mohou být vyjádřeny zákonem, struktury organické mohou být pochopeny jen na základě určitého typu navenek zaměřené aktivity, která organické individuum charakterizuje.

Odmítnutí vytvořit obraz organismu jako pouhý součet dílčích fyzikálních a chemických fenoménů neznamená nicméně pojmát život jako speciální příčinu, tedy zaujetí vitalistického stanoviska, neboť Merleau-Ponty je přesvědčen, že „kategorii života dovoluje uchovat idea významu, aniž by bylo třeba hypotézy nějaké vitální síly“ ([1], 168). Tento význam není projekcí našich pocitů do viditelného chování živé bytosti, neboť gestům druhého nedává expresivní význam jejich podobnost s našimi vlastními gesty: dítě chápe smysl úsměvu a určité mimiky dávno předtím, než vidělo svůj vlastní úsměv. Místo předpokladu nějaké finální příčiny je tedy třeba uznat skutečnost, že „objekt biologie je nemyslitelný bez oněch jednotek významu, které v něm vědomí nachází a jejichž rozvíjení v něm vidí“ ([1], 175). Ideální struktura chování dovoluje spojit přítomný stav organismu se stavem předchozím, vidět v něm postupnou realizaci určité podstaty rozpoznatelné už ve stavu předchozím, aniž by se z ideje činila příčina existence.

Tato koncepce předpokládá ovšem také kritiku teorie reflexu, která chování živých organismů pojímala jako kauzální účinky izolovaných neurofyziologických procesů; Mer-

leau-Ponty tu shrnuje v podstatě kritiku podanou německými autory F. W. von Weizsäckerem už v roce 1927 a K. Goldsteinem v roce 1934. Podle klasické teorie reflexu mělo nervové fungování spočívat jen v tom, že účinky prostředí uvedou v chod velký počet autonomních nervových propojení, která jsou předem dána. Organismus by byl jen jakousi klávesnicí, na kterou hrají vnější podněty. Ale už třeba příklad člověka, který chce chytit do sítě nějakého živočicha, nám ukazuje, že jeho jednotlivé pohyby odpovídají sice vnějším podnětům, ale že tyto podněty jsou zachycovány jen díky pohybům, kterými člověk vystavuje své receptory jejich vlivům, takže forma podnětu je vytvářena organismem samým, jeho vlastním způsobem, jak se nabízí působení vnějšku. Podnět přitom působí nikoli tak svými elementárními vlastnostmi, jako spíše svou prostorovou dispozicí, svým rytmem nebo rytmem svých intenzit. Proto „nemůže být definován o sobě a nezávisle na organismu; není to realita fyzická, je to realita fyziologická nebo biologická“ ([1], 31).

Z hlediska klasické teorie reflexu je nesnadné vyložit třeba už situaci, kdy pohyb, který má být proveden v reakci na podnět, závisí na proměnlivé poloze údů. Když se třeba na podráždění reaguje poškrábáním, „svalové kontrakce, které jsou nutné, aby vedly moji ruku na podrážděné místo, jsou velice různé podle toho, jestli moje ruka je vztažena nalevo nebo napravo“, a byla by zajisté neudržitelná představa, že na podrážděném místě je „tolik předem daných obvodů, kolik je pro moji ruku možných výchozích pozic“ ([1], 28). To, že motorická reakce je v každé chvíli a v každém případě řízena se zřetelem na specifičnost situace, ukazuje také fakt, že svalové inervace, které jsou nutné, aby se napsal i jen určitý fragment písmene, připouštějí značný počet variací, podle toho, jestli píšeme velkými či malými písmeny, rychle nebo pomalu, vpravo či vlevo, nahoře či dole na papíru.

Vysvětlení toho, jak organismus může vstupovat s prostředím ve vztahy mnohem bohatší, než jsou vztahy dané bezprostředními fyzikálními a chemickými podrážděními jeho smyslových receptorů, měla podat Pavlovova koncepce podmíněných reflexů. K takovému rozšíření vztahů organismu s prostředím mělo docházet přenosem účinků bezprostředních podnětů na podněty podmíněné. Merleau-Ponty ukazuje ovšem rozбором některých Pavlovových experimentů, jak mezi pozorovatelným chováním zvířat a anatomicko-fyziologickými hypotézami, které je mají vysvětlit, zůstává určitý rozestup. Pavlov se domníval, že používá fyziologické metody, když prostě přímo přenášel do centrálního nervového systému deskriptivní pojmy nalezené při pozorování chování, ale ve skutečnosti šlo jen o „fyziologii imaginární“. Sám termín „fyziologický fakt“ může totiž označovat jednak fenomény přímo pozorované v mozku, jednak fenomény, které za jednáním zvířete nebo člověka předpokládáme na základě analýzy chování, a jen díky určitému předsudku je možno ono privilegium objektivity, které má „fyziologický fakt“ v prvním významu slova, přenášet i na homonymní termín chápaný v druhém smyslu.

Zkoumání procesu učení ukazuje, že učení nespočívá v nabytí schopnosti opakovat tentýž pohyb, ale dávat na situaci adaptovanou odpověď různými prostředky: jak upozorňuje v této souvislosti Koffka: kočka, která byla vycvičena k tomu, aby potravu obdržela díky tomu, že zatáhne za provázek, za něj poprvé zatáhla svou packou, ale podruhé svými zuby. A reakce není vázána ani na určitou individuální situaci, nýbrž jde spíše o „novou schopnost řešit problémy stejné formy“ ([1], 106). V pokusech, které měly potvrzovat vznik podmíněných reflexů v Pavlovově smyslu, byly podle Köhlera a Koffky zvířeti

kladeny problémy, které nebyly příznivé skutečnému učení se novému chování. Za přirozených podmínek hrají zásadní roli strukturální procesy, které „ustavují vztah smyslu mezi situací a odpovědí“, a právě ty jsou s to vysvětlit jak „fixaci adaptovaných odpovědí“, tak i „obecnost osvojené schopnosti“ ([1], 113).

Merleau-Ponty rozlišuje ve svých analýzách různé úrovně živočišného chování. Nejnižší z nich představuje chování spjaté s určitými abstraktními aspekty situace nebo s velmi specifickými komplexy podnětů. Pouze na abstraktní aspekt situace tak reaguje pavouk, jehož reakci nevyvolá nehybná moucha v jeho síti, ale zato naopak jakýkoli chvějící se předmět obecně, i když je jím třeba jen rozechvěná ladička. Také chování v pravém slova smyslu instinktivní odpovídá nikoli na určité podstatné rysy situace, nýbrž na komplex podnětů připomínající některý z objektů přirozené aktivity, která je přesně vymezena. Vyšší úroveň představuje chování vyvolávané určitými signály, které nejsou determinovány instinktivními montážemi daného živočišného druhu, nýbrž jsou založeny na strukturách relativně nezávislých na materiálech, v nichž se realizují. Z řady příkladů provedených experimentů, které Merleau-Ponty volí, aby ilustroval takový způsob chování, uveďme alespoň Köhlerovy experimenty, při nichž slepice byly vycvičeny, aby zobaly ze dvou druhů zrní to, které je světlejší, protože jen to bylo jedlé. Při kontrolním experimentu, kdy méně světlé zrní je nahrazeno naopak zrním ještě světlejším než to, které vyvolávalo pozitivní reakci, slepice nevolí nicméně to zrní, na jehož sezobnutí byly natrénovány, nýbrž to, které je nyní z obou druhů světlejší. Reakce nezůstává tedy vázána na podmíněný podnět, který byl předmětem tréninku, nýbrž na „celkovou strukturu“, v níž byl tento podnět jen jedním momentem a „která mu dává jeho smysl“ ([1], 116).

Abychom pak od těchto způsobů chování odlišili způsob chování charakteristický pro člověka, zmiňme ještě některé Köhlerovy pokusy se šimpanzy, při nichž se ukazuje, že jejich reakce na struktury mechanické a statické má zřetelné meze. Šimpanz, který už použil hole k přitážení žádoucího cíle, je ponechán sám v kleci s uschlým keřem, jehož větve mohou být snadno odlomeny, a využity tedy podobně jako hůl: v tomto případě jsou výsledky velmi nestejně a k využití naskýtající se možnosti dochází vždy jen po dlouhé fázi nečinnosti. Prostorové a mechanické vlastnosti, které umožňují uschlé větvi, aby přejala funkci hole, nejsou tedy zvířecímu chování bezprostředně přístupné. Jiné pokusy ukazují zase, že šimpanz, který je s to sám jít oklikou, aby se dostal k plodu vyhozenému oknem, není schopen díky podobné oklice přitáhnout k sobě plod, od něhož je oddělen svislými kraji krabice. Chybí mu právě „symbolické chování, kterého by bylo třeba, aby ve vnějším předmětu nacházel za růzností jeho aspektů invariant s bezprostředně daným invariantem vlastního těla, a aby naopak vlastní tělo pojímal jako předmět mezi jinými předměty“ ([1], 128). Ve všech takovýchto pokusech se projevuje tatáž neschopnost „pojímát celek pole jako pole věcí, zmnožovat vztahy, do nichž nějaký podnět může být zapojen, a pojímát je všechny jako různé vlastnosti téže věci“ ([1], 129). Lidské chování, pro něž je naopak rozhodující struktura věci, označuje Merleau-Ponty jako chování symbolické: znak při něm není pouhým signálem, nýbrž jako „pravý znak“ nereprezentuje označované na základě empirické asociace, nýbrž proto, že „jeho vztah k jiným znakům je stejný jako vztah předmětu jím označeného k jiným předmětům“ ([1], 132). Tato priorita vzájemných vztahů oproti vazbě na konkrétní prvek se projevuje třeba i v případě psaní na stroji nebo hry na hudební nástroj. Hudebník je s to hrát na nástrojích, které neznal, a předběžné prozkoumání nástroje je příliš krátké, než aby mohlo vytvořit individuální

spoje. V tomto případě i v případě psaní na psacím stroji není pro určitý zvyk zapotřebí spojení určitého vizuálního podnětu s určitým dílčím pohybem: jednotlivé klapky se v příslušném chování uplatňují jen jako „body přechodu určitých motorických souborů odpo- vídajících slovům nebo hudebním větám“ ([1], 131).

Když jde o člověka, přistupuje právě k dialektice živočišného organismu a jeho prostředí ještě dialektika další, která má svůj základ v lidské práci, díky níž se mezi člověka a fyzikálně chemické podněty vkládají ještě užitkové předměty a předměty kulturní. Počínající vnímání je zaměřeno spíše na lidské intence než na přírodní objekty nebo na čisté kvality, jejichž jsou nositeli. To, co je dítětem vnímáno jako první, jsou tváře a gesta, především tvář a gesta matky; a ty nejsou jen mozaikou počitků: lidský význam je dán před domnělými smyslovými znaky. U užitkových předmětů dítě sice často nezná způsob jejich užívání, ale mezi přírodní objekty a počínající vnímání se tu vkládají ty „užitkové předměty“, jimiž jsou slova. V dětském vědomí nabývá tak lidský svět privilegovaného významu, a to nikoli proto, že je jím dítě fakticky obklopeno, ale protože „dítě, které vidí, jak jsou lidské předměty používány a začíná je samo také používat, je schopno najít rázem v těchto aktech a v těchto objektech intenci, jejímž jsou viditelným svědectvím“ ([1], 184).

Jestliže živočišná aktivita se „ztrácí v reálných transformacích, které vykonává“, člověku jeho schopnost vidět věc v pluralitě jejích aspektů dovolu- je „vytvářet nástroje nikoli pod tlakem faktické situace, nýbrž pro virtuální užití a zejména k tomu, aby s jejich pomocí vytvářel nástroje další“ ([1], 190). Lidská dialektika je tedy charakterizována schopností orientovat se nikoli jen ve vztahu k vymezenému prostředí, ale ve vztahu k mož- němu, k zprostředkovanému; a díky tomu vnímání může přestat být vřazeno v úzký okruh lidských „prostředí“ a může se stát vnímáním světa.

Způsoby chování pouze vitálního u člověka jako takové mizí, protože jsou reorgani- zovány v nové celky, a tak jako organismus představuje novou strukturu fyzické formy, tak „psychično“ představuje novou strukturu organického řádu. Tato nová integrace může být nedokonalá, může ponechávat určité neintegrovane fragmenty, takže vědomí pak nemá ve všech svých momentech jednotný význam. Tímto způsobem Merleau-Ponty chápe i jevy odhalované psychoanalýzou pod označením vytěsnění, komplex, regrese či rezistence: o vytěsnění třeba jde tehdy, „když integrace byla realizována jen zdánlivě a když v chování zůstávají určité relativně izolované systémy, které subjekt odmítá záro- veň přeměnit i přijmout za své“ ([1], 192).

Psychično vzhledem k vitálnímu a duchovno vzhledem k psychičnu nepředstavují jakési nové světy, nýbrž „vztah každého řádu k řádu vyššímu je vztahem dílčího k cel- kovému“. Duch tedy není „specifická diference, která by se připojovala k vitální nebo psychické bytosti, aby z ní učinila člověka“, není to nový druh bytí, nýbrž nová forma jednoty, a právě proto předpokládá to, co je tímto novým způsobem sjednocováno ([1], 196).

Fakt, že věci vnímáme nutně vždy v určité perspektivě, nevnaší do vnímání „koeffi- cient subjektivity“, nýbrž dává mu naopak právě „jistotu, že komunikuje se světem bohat- ším než to, co z něho známe, to znamená se světem reálným“. Naivní vědomí neschopuje věc se způsobem, jakým se mu jeví, a právě proto zůstává přesvědčeno, že postihuje věc samu, a nikoli nějaké její „vnitřní zdvojení, nějakou subjektivní reprodukci“ ([1], 201). Nic mu není cizější než představa světa, který by v nás vytvářel nějakým kauzálním půso-

bením představy od něho odlišné. A jestliže proti empirismu je třeba zdůraznit rozdíl, který je mezi vnímaným aspektem věci a věcí samotnou, takže věci jsou něčím, co přesahuje jejich smyslové vyjevování, je třeba zároveň oproti intelektualismu trvat na tom, že „nejsou jednotami soudového řádu“, nýbrž že se „vtělují do svých jevů“: „„Krychle“ není to, co z ní vidím, protože vidím zároveň vždy jen tři její strany; ale o nic víc není ani soudem, jímž spojuji postupná jevení“ ([1], 202).

Také prožívané tělo je pro naivní vědomí jen živoucím vtělením jeho intencí v jednotlivé pohyby. Zkušenost rezistence vlastního těla, jakou přináší zejména choroba, ukazuje ovšem, že jakousi stěnu mezi námi a věcmi může tvořit tělo, tak jak je pojímá anatomie; zdá se také, že tělo samo je schopno produkovat i falešné vnímání ve formě halucinace. Tato zkušenost vede k „explikativní mytologii“, pro niž reálný svět a vnímání se navzájem oddělují, svět se zdvojuje v „reálný svět, tak jak je mimo mé tělo, a svět tak, jak je pro mne“; vlastní tělo se stává „materiální masou a současně se subjekt z něj stahuje, aby sám v sobě nazíral své vlastní představy“ ([1], 205). Tím právě je charakterizován „realistický postoj“, jak je vlastní vědcům a psychologům. Proti tomuto realismu je třeba zdůraznit filosofický criticismus, který byl podnícen Descartovým návratem k takovému „popisu lidské zkušenosti“, při němž není předem předpokládáno nic, „co by ji vysvětlovalo zvenčí“ ([1], 210). Znat nějakou věc pro něj znamená oddělit se od ní, abychom vnímali její smysl. Zkušenost nějaké věci nemůže být vysvětlena působením této věci na mého ducha, jediný způsob, jak věc může na nějakého ducha působit, je „konstituovat se před ním ve svých inteligibilních artikulacích“. Analýzou aktu poznání se tak dospívá k „ideji konstituujícího myšlení“ ([1], 215).

Tímto způsobem dochází k návratu k evidencím naivního myšlení a tento návrat k nim je popisován způsobem, který ovšem evokuje pojetí Husserlovy fenomenologie. A když Merleau-Ponty připomíná, že „vědy se situují v „úplném a reálném světě, aniž si všimají toho, že ve vztahu k tomuto světu je zkušenost vnímání konstituující“, a když návrat k vnímání jako „k typu originální zkušenosti, v níž se konstituuje reálný svět ve své specifčnosti“, označuje jako „převrácení přirozeného pohybu myšlení“, poznamenává, že tím je definována fenomenologická redukce „ve smyslu, jaký jí dává poslední filosofie Husserlova“ ([1], 235, 236 a tamtéž pozn. pod čarou). Zároveň však nepřijímá řešení, které označuje jako intelektualistické nebo kriticistické a pro které existuje jen vztah epistemologického subjektu a jeho objektu, takže člověk by byl principiálně s to realizovat „absolutní poznání, pro něž tělo a individuální existence jsou už jen objekty“, a dokonce i „smrt je zbavena jakéhokoli smyslu“ ([1], 220). Proti tomu pro Merleau-Pontyho tělo sice „není nikde pouhou věcí“, ale není také „nikde pouhou ideou“ ([1], 223). Je třeba trvat na tom, že „vědomí zakouší svoji přináležitost k určitému organismu, neboť nejde o přináležitost k nějakým materiálním aparátům, které mohou skutečně být jen *objekty* pro vědomí, nýbrž o to, že je vědomí přítomna jeho vlastní historie a dialektické etapy, kterými prošlo“ ([1], 224 – 225). Jestliže tělo se může stát výrazem intence závisící na dialektice biologii nadřazené, může ovšem také docházet k tomu, že podřízené dialektiky se nedají překonat. V takových jevech dezintegrace je i určitá pravda dualismu duše a těla. „Naše analýzy nás dovedly zajisté k idealitě těla,“ říká Merleau-Ponty, „ale šlo o ideu, která se... vytváří v náhodnosti existence“. Vědomí, kterým je dána struktura, není „vědomí intelektuální, nýbrž zkušenost perceptivní“, a definitivní vyjasnění je proto třeba hledat ve zkoumání zkušenosti vnímání ([1], 229). Nejde o to, abychom redukovali samy

sebe na ono ideální vědomí, které o sobě máme, tak jako ani existující věc nemůže být redukována na význam, kterým ji vyjadřujeme: „transcendentální vědomí, plné vědomí sebe není zcela hotové, je tím, co musí být vytvářeno, to znamená realizováno v existenci“ ([1], 238). Ani pojem formy, Gestalt, nelze redukovat na představu významu, nýbrž podstatná je tu představa struktury, v níž je nerozdělitelně spojena idea a existence a která představuje „kontingentní uspořádání, díky němuž materiály nabývají pro nás určitého smyslu, inteligibility ve stavu zrodu“ ([1], 223).

Kritika určitého pojetí „transcendentálního idealismu“ obsahuje implicitně ovšem jisté výhrady i proti Husserlovi, a tyto výhrady najdou zřetelnější formulaci v úvodní partii *Fenomenologie vnímání*. Týkají se přitom onoho období, jehož výrazem byl u Husserla vydaný první svazek *Idejí k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*. V této práci, říká Merleau-Ponty, je zkušenost světa pojímána jako „čistý akt konstituujícího vědomí“, které se takto stává „absolutním nebytím“, kdežto obsahy tvoří pouze „hyletickou vrstvu“, která je „bytím neprůhledným“ ([2], 281). A v protikladu k tomuto pojetí zdůrazňuje, že není možné univerzální konstituující vědomí a že reflexe disponuje vždy jen částečným pohledem a omezenou schopností. Nemůže jít tedy o to, „zdvojovat lidské vědomí nějakým absolutním myšlením, které by mu zvenčí stanovovalo jeho účely“, nýbrž je nutné „uznat vědomí samo jako projekt světa, jako určené světu, který neobjímá ani nevlastní, ale k němuž nepřestává směřovat“ ([2], XII – XIII). To tedy znamená, že intencionalitu je třeba chápat jako „bytí ve světě“; Husserl podle Merleau-Pontyho dospívá teprve později k odhalení intencionality hlubší, než je intencionalita reprezentací, intencionality, „kterou jiní označili jako existenci“ ([2], 141), ale to se obráží hlavně v jeho textech nepublikovaných (Merleau-Ponty tu má na mysli texty z Husserlova rukopisného archivu, z nichž řada je dnes už vydána).

Ve *Fenomenologii vnímání* Merleau-Ponty zdůrazňuje, že pokud se dá dvojnásobnému pojmu „tělesného schématu“, používanému při popisu lidského chování, přesný smysl, znamená, že moje tělo se mi jeví jako „postoj z hlediska určitého aktuálního nebo možného úkolu“ ([2], 116). Prostorovost těla není „prostorovostí pozice“, nýbrž „prostorovostí situace“. Pohyby, které vykonávám svým tělem, přímo anticipují závěrečnou situaci: tělem pohybuji přímo, nenacházím je v určitém místě objektivního prostoru, odkud bych je vedl na jiné místo, „nepotřebuji je vést k cíli pohybu, dotýká se ho od počátku“ ([2], 110).

Normální, zdravý subjekt má své tělo také jako korelativum i takových podnětů, které nemají praktický význam, není otevřen jen reálným situacím, ale i verbálním a fiktivním situacím, které si může zvolit a které mu eventuálně nějaký experimentátor může předložit. Právě nedostatek této schopnosti těla situovat se ve virtuální dokládá podle Merleau-Pontyho analýza případu pacienta, jehož poruchy byly důsledkem týlního poranění a jehož případ byl dlouhodobě zkoumán A. Gelbem a K. Goldsteinem, nebo jejich žáky. Tento pacient nebyl schopen provádět se zavřenými očima pohyby, které nebyly zaměřeny na nějaký konkrétní účel – třeba pohnout na pokyn rukou, nohou nebo prstem, ale byl s to nějaký předmět uchopit. Nedokázal popsat pasivní pohyby svých údů. A nebyl s to při dotyku rozeznat, jestli se někdo dotkl jeho hlavy, paže nebo nohy. Naproti tomu byl s to vykonávat navykklé pohyby, a mohl dokonce pokračovat ve svém řemeslnickém povolání. To všechno proto, že tomuto pacientovi na rozdíl od normálního člověka chyběla schopnost virtuálních pohybů, tedy pohybů pouze fiktivních, že u něho chyběla ona

projekce, „kterou si subjekt pohybu vytváří před sebou volný prostor, kde to, co neexistuje přirozeně, může nabýt zdání existence“, a jejíž funkcí je právě i abstraktní pohyb ([2], 129). Jestliže porucha určité části mozku se projeví vždy narušením celkové funkce, není nicméně lhostejné, která část mozku byla postižena: a to, že v tomto případě šlo o poruchu, která se v první řadě týkala té části, v níž se zpracovávají vizuální podněty, vedlo k tomu, že narušeny byly právě ty funkce, které vyžadují simultánní vnímání celků.

Fenomenologická redukce pro Merleau-Pontyho znamená jen „kritiku dogmatické víry v ‚svět‘“, tak jak je v empirismu pojímán jako realita o sobě a v intelektualismu jako imanentní cíl poznání. Je právě třeba znovu umístit věc a svět do prostředí subjektivity: „Věc a svět existují jen žity mnou nebo subjekty takovými jako já, protože jsou seřetězením našich perspektiv, ale transcendentují všechny perspektivy, protože toto seřetězení je časové a nedokončené“ ([2], 384 – 385). Syntéza horizontů splývá právě se samotným pohybem, kterým čas plyne. Svět nelze pojímat jako souhrn věcí, stejně jako čas nelze chápat jako souhrn bodových „nyní“, výraz „úhrn věcí nebo úhrn přítomností“ nemá žádný smysl, protože „každá věc se může naskytnout se svými plnými determinacemi, jen jestliže ostatní věci ustoupí do vzdálené neurčitosti, každá přítomnost se může naskytnout ve své realitě jen tak, že vyloučí současnou přítomnost přítomností předchozích a pozdějších“ ([2], 384).

Normální člověk věří ovšem před jakoukoli verifikací v to, co vidí, pohyb, který ho nese za hranici subjektivity, je založen v původní víře. Díky fenomenálnímu tělu máme stálý vztah s prostředím, kam se toto tělo projikuje, a jen tím jsou také vysvětlitelné halucinace: ty ukazují právě, že když je tělo odpoutáno od skutečného prostředí, zůstává schopno evokovat pseudopřítomnost prostředí svými vlastními montážemi.

Předpokladem fenomenologického popisu vnímání je kritika hypotézy konstantnosti, která předpokládá bodovou korespondenci mezi podnětem a elementárním vjemem a stálé spojení mezi obojím. Už ve *Struktuře chování* je uváděn pokus, při němž se nad žlutým čtvercem otáčí kolo složené z prázdných sektorů a z plných sektorů omalovaných modře a na toto uspořádání se pohlíží jednou dvěma otvory clony a podruhé bez clony. V prvním případě žlutá a modrá barva splyne v šed', a této šedi odpovídá to, co míšením obou barev objektivně vzniká na sítnici. Jestliže se však díváme bez clony a jsme tedy s to uvědomovat si prostorové rozložení vnímaného do hloubky, vidíme černou plochu a žlutou plochu pozadí skrz průhlednou plochu modrou. V tomto případě se šed', v kterou obě barvy na sítnici objektivně splývají, rozložila v modř a žlut'. Do vjemu nevstupuje tedy počítka jako nezměnná hylé, nýbrž změněna je sama jeho povaha. A Merleau-Ponty konstatuje, že je takto problematizován „dualismus vnímání a počítka“.

Tam, kde Merleau-Ponty hovoří o konstantnosti v našem vnímání věcí, činí tak právě v přímém protikladu k oné vyvrácené hypotéze: jde třeba o to, že barva věci může pro naše vnímání zůstat stejná, i když kvalitativní imprese je změněna. Jestliže třeba vidíme předmět jednou osvětlený a podruhé neosvětlený, je barva věci zajisté odlišná, ale vnímáme ji bezprostředně jako totožnou. Osvětlení není pro naše vnímání ani barvou, ba ani světlem samým o sobě, je před rozlišením barev a světelností, a má tudíž vždy tendenci stát se pro nás neutrálním. Jestliže nám elektrické osvětlení připadá žluté ve chvíli, kdy vycházíme z denního světla, brzy pro nás přestane mít jakoukoli určitou barvu, a když do místnosti pronikne zbytek denního světla, pak právě toto světlo, které je objektivně neutrální, nám bude připadat modře zabarvené. Podobně vnímáme stejnost váhy nějaké věci,

ať těleso zvedáme jedním prstem nebo celou rukou, i když svalové pocity jsou v obou případech odlišné. Váha se takto ukazuje jako identifikovatelná vlastnost nějaké věci na pozadí našeho těla jako systému ekvivalentních gest, přičemž pohyb vlastního těla je pro hmat tím, čím je pro vidění osvětlení. Ale podobně je tomu už s vnímáním věcí jako stejně velikých a majících stejnou formu, i když je vidíme různě podle naší vzdálenosti od nich a podle různé perspektivy našeho pohledu, takže třeba čtverec viděný ze strany nemá nikdy tvar čtverce. Přesto si právě bezprostředně uvědomujeme jednotu velikosti a formy věci ve všech těchto jevových proměnách. A tato jednotu není výsledkem našeho vědomí zákonitosti, podle níž se proměňuje ve vzájemném vztahu velikost, tvar a jevení věci. Vztah k věci jako mající stejný tvar a stejnou velikost má povahu bezprostřednější, je dán tím, že si uvědomujeme možný způsob vidění, při kterém nám věc ze sebe dává nejvíc: pro každý předmět existuje podobně jako třeba pro obraz v galerii optimální vzdálenost a orientace, v kterých se nejuplněji dává pohledu. „Jestliže znám vztah jevů ke kinestetické situaci, není to dík nějakému zákonu a v nějaké formuli,“ říká Merleau-Ponty, „ale proto, že mám tělo a že jsem tímto tělem napojen na svět“ ([2], 349). Vnímaná věc není před námi jako něco, co má být poznáno, nýbrž jako jednotu hodnoty, jež je nám přítomná pouze prakticky. Předobjektivní jednotu věci je právě korelativem předobjektivní jednoty těla.

Tato předobjektivní jednotu těla znamená, že jeho pohyb je možno pochopit vždy jen ze zaměření na jeho určitý výsledek, a jen proto je také možné, že jsou nám k dosažení výsledku k dispozici různé pohyby na základě jejich společného významu: když sedím u stolu a chci zvednout sluchátko telefonu, mohu se naklonit, nebo mohu zůstat opřen o židli, pokud natáhnu víc paži. Jednotlivé části těla známe jen v jejich funkčním významu a jejich koordinace není něčím, co je teprve naučeno: malé dítě pokoušející se uchopit nějakou věc se nedívá na svoji ruku, jako by se dívalo na nějaký nástroj, s nímž se učí manipulovat, nýbrž dívá se na věc samu. Když si osvojujeme nějaký návyk, neděje se tak vnější asociací, která by spojovala elementární pohyby, nýbrž nabýváme schopnosti odpovědět určitým typem řešení na určitou formu situace. Přemístění prstů na klávesnici není písáček na stroji dáno jako prostorová dráha, nýbrž jen jako určitá modulace motricity odlišená od jakékoli jiné svou fyziologií (a nedostatky ve spojení mezi senzibilitou a významem, které bylo možno konstatovat u zmiňovaného pacienta po týlním úrazu, lze souhrnně popsat právě tím, že svět pro něho přestal mít nějakou fyziologii). Také slepčova hůl přestane pro slepce být objektem, který by byl vnímán sám pro sebe, nýbrž její konec se proměnil v senzibilní zónu, stává se analogonem pohledu, takže zvětšuje rozsah a okruh hmatové aktivity. A tak jako si nepotřebuji vnější různost prostoru a své tělo představovat, abych se s tímto tělem mohl v prostoru pohybovat, právě tak i když mluvím, není třeba představovat si slova, nýbrž stačí, že jejich artikulační a zvuková povaha pro mne existuje jako jedno z možných použití mého těla. Myšlenka a výraz se konstituují současně, podobně jako si naše tělo osvojuje nové gesto, když získává nový návyk: „Slovo je skutečným gestem a obsahuje svůj smysl, tak jako svůj smysl obsahuje gesto“ ([2], 214). Tak jako gesto, kterým někdo vyjadřuje třeba svůj hněv, neznáme na základě asociací a hněv, který vyjadřuje, není pro nás nějakým psychickým jevem, který se za ním skrývá, nýbrž je v tomto gestu samém, právě tak i jazykové gesto má svůj smysl samo v sobě. Merleau-Ponty je přesvědčen, že původ jazyka je spjat právě s vyjadřováním emocí. To samozřejmě nevylučuje různost jazyků, a tedy arbitrárnost jejich znaků: také

gesto, kterým příslušníci různých národů vyjadřují určitou emoci, se může lišit – na rozdíl od Evropana u Japonce hněv nachází výraz v tom, že se usmívá. Není tedy o nic přirozenější nebo méně konvenční v hněvu křičet než označovat stůl slovem stůl. To ale svědčí právě jen o tom, že psychofyziologické vybavení nechává otevřenu řadu možností, jak v emoci dojde k současnému ztvárnění těla a světa.

Jazyk je kulturním objektem, který hraje podstatnou roli ve vnímání druhého: „ve zkušenosti dialogu se utváří mezi druhým a mnou společný terén, moje a jeho myšlení jsou už jen jediným tkanivem, moje slova a slova toho, s kým hovořím,... se včleňují do společné operace, jejímž tvůrcem není nikdo z nás“ ([2], 407). Bezprostřední chápání intersubjektivního světa existuje ještě u dítěte mladšího dvanácti let, které žije v světě, který je přímo přístupný všem, kdo je obklopují, a nemá žádné vědomí sebe a druhých jako soukromých subjektivit: a jak říká Merleau-Ponty, děti v tom musí mít v jistém smyslu pravdu proti dospělým a něco z této zkušenosti musí zůstat v platnosti i pro dospělého, má-li pro něj existovat jediný intersubjektivní svět. V této souvislosti jsou podrobeny kritice i Sartrovy analýzy v díle *Bytí a nicota*, podle nichž druhý mě přeměňuje v objekt, a stejně tak přeměňuji druhého v objekt i já. „Ve skutečnosti,“ říká Merleau-Ponty, „pohled druhého mě přeměňuje v objekt a můj pohled přeměňuje v objekt jeho, jen jestliže jeden i druhý se stáhneme do pozadí naší myslící přirozenosti, jestliže jeden i druhý jsme pohledem nelidským, jestliže každý cítí svoje jednání nikoli jako přejaté a pochopené, nýbrž jako pozorované na způsob jednání nějakého hmyzu“ ([2], 414). Solipsismus by byl přísně pravdivý pouze o někom, kdo by dokázal jen mlčky konstatovat svoji existenci, aniž by čímkoli byl a cokoli dělal, což vylučuje právě fakt, že existovat znamená být ve světě. Nejsme přitom pro sebe průhlední, a jen proto a protože moje subjektivita vleče s sebou své tělo, je také vůbec možná existence druhého. Pokud bych se postihoval v apodiktické evidenci, druhý by nikdy nebyl úplně personální bytostí. Právě proto, že všechno, co se ve světě jeví, není přede mnou náraz rozestřeno, může v něm figurovat chování druhého.

Subjektivita přitom není v čase, nýbrž je čas sám: „Čas je třeba pochopit jako subjekt a subjekt jako čas,“ říká Merleau-Ponty ([2], 483). To, že jsem v čase situován, znamená, že bytí mi není dáno bezprostředně, ale určitý jeho výsek je mi přitom vždy tak blízký, že ho nemohu vidět jako obraz před sebou, podobně jako nemohu vidět svůj obličej – čas pro mne je, jen protože mám přítomnost. Ale jako toto bytí přítomnosti subjektivita zároveň ze sebe vychází, není nehybnou identitou se sebou, nýbrž je pro ni právě jako pro čas bytostné, že se otevírá Jinému. A druhému: v druhém sice nemůžeme být nikdy tak jako v sobě přítomni tryskání jeho temporality, ale „dvě temporality se nevylučují jako dvě vědomí“ a moje živoucí přítomnost se může otevírat vůči temporalitám, které neprožívám a mít tak společenský horizont, díky němuž se můj svět rozšiřuje a je s to obejmout i kolektivní historii, kterou moje soukromá existence přijme za svou ([2], 495).

Jestliže ve všech těchto analýzách se Merleau-Ponty může odvolávat na Heideggera, odmítá na druhé straně Heideggerovo pojetí odhodlanosti, v níž autentické rozhodnutí má předem svoji budoucnost a zajišťuje tak, že dějinný čas „se jednou provždy zachraňuje před rozptýleností“. Něco takového, soudí Merleau-Ponty, je nemožné podle samotného Heideggerova myšlení: „neboť jestliže čas je *ek-stazí*, jestliže přítomnost a minulost jsou dva výsledky této extáze, jak bychom mohli přestat vidět čas z hlediska přítomnosti, a jak bychom se definitivně vymanili z neautentična?“ ([2], 489).

V tomto bodě se také jeho kritika shoduje s kritikou Sartrovou. Vůči Sartrovi se naopak tomu ve Fenomenologii vnímání odlišně vymezuje, pokud jde o otázku svobody. Ta je pro autora Bytí a nicoty, jak známo, natolik absolutní, že vlastně vylučuje i samu ideu motivace: domnělý motiv není tím, co nás pudí k rozhodnutí, nýbrž naopak naše rozhodnutí mu teprve propůjčuje jeho sílu; svoboda předchází všechna jednání, a otrok žijící ve strachu ji osvědčuje právě tak, jako ten, který se proti svému otroctví vzbouří. Za takových předpokladů ztrácí podle Merleau-Pontyho smysl sám pojem svobodného jednání, které může být rozpoznatelné, jen pokud se vyděluje na pozadí života, který svobodný není nebo je svobodný méně: Svoje vlastní stanovisko ilustruje Merleau-Ponty na příkladu člověka, který trpí komplexem méněcennosti: kdyby bylo pravda, že svoboda vylučuje působnost jakéhokoli motivu, pak i komplex, který někdo po léta živil svou povolností, zůstává stále stejně neškodný, a je možno se od něj okamžitě bez jakéhokoli usilování oprostít. Nicméně u toho, kdo po dvacet let stavěl svůj život na komplexu méněcennosti, je málo pravděpodobné, že se změní, a tato pravděpodobnost právě není fikcí: nelze volit ustavičně tak, že by se vycházelo z ničeho.

Sartrova kniha *Bytí a nicota* vyústěovala v koncepci „existenciální psychoanalýzy“, která je právě na takovémto pojetí absolutní svobody v podstatě založena. Odmítnutí tohoto pojetí svobody je proto u Merleau-Pontyho spjato i s přesnějším hodnocením účinku psychoanalytické terapie: ta neléčí tím, že odhaluje určitý pojmový smysl minulosti, ale tím, že pacient minulost znovuprožije jako znamenající to či ono; a to je možné jen díky tomu, že terapie nemocného připoutává k jeho lékaři novými existenčními vztahy: nemocný pak právě v perspektivě své koexistence s lékařem je s to uvidět vlastní minulost v novém světle. Uvědomění si něčeho může právě být účinné jen tehdy, jestliže je neseno novým angažováním.

V nedokončeném a posmrtně vydaném díle *Viditelné a neviditelné* Merleau-Ponty zdůrazňuje, že tělo nemá viditelné věci před sebou jen jako objekty: „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“ ([4], 140). Vidoucí není jen původcem svého vidění, je mu současně vystaven ze strany věcí, cítí se být pozorován věcmi a viditelné nevidí na pozadí nicoty, nýbrž „jakoby z jeho středu“, poněvadž jakožto vidoucí je rovněž viditelný. Jakmile vidím, je mé vidění zdvojené viděním mne samého zvnějšku, jak by mě viděl někdo jiný, takže to, co zakládá jednotu mého těla, otevírá toto tělo i pro jiná těla. Ještě ve Struktuře chování Merleau-Ponty hovořil o tom, že „červená barva předmětu, na který se dívám, je a zůstane vždy známa jen mně samotnému“, neboť „nemám žádný prostředek dovědět se, jestli barevný dojem, který vyvolává u druhých, je s mým identický“ ([1], 140). Nyní prohlašuje, že alter ego se jevil jako problém, když se soudilo, že barvy a taktilní vjemy druhého člověka jsou mně nedostupné, ale že ve skutečnosti žádný takový problém neexistuje, protože „ten, kdo vidí, nejsem já, ani on“: oběma je nám vlastní anonymní viditelnost, takže třeba individuální zeleň louky před mýma očima proniká do vidění druhého, aniž opouští vidění moje ([4], 145). Celistvé bytí není takto „přede mnou“, nýbrž je „v průsečíku mých pohledů a pohledů druhých“, „mých jednání a jednání druhých“, takže smyslový a historický svět jsou jakýmsi „mezi-světy“, jako to, co činí naše pohledy solidárními i s pohledy druhých ([4], 89).

V knize *Viditelné a neviditelné* se setkáváme i s kritikou Husserlova pojetí podstat. Nelze překročit pochybnost směrem k oblasti významů a podstat jakožto oblasti absolutní

jistoty, protože není možné vzdálit se bytí a světu natolik, abychom se změnili jen v nazírající nicotu. Jestliže odhalení podstaty jako invariantu imaginativně obměňovaného faktu předpokládá oddělení možného od skutečného, schopnost takového podstoupení od skutečnosti nicméně „nesahá tak daleko, abych byl schopen ovládnout všechny implikace toho, co mám před očima, a skutečné převést na jednoduchou variantu možného“. Redukce prožitku na jeho podstatu by vyžadovala, abychom ustoupili „do pozadí nicoty“, ale protože podstata strukturuje zkušenost jen jako jakési skryté žebrovi, nemůže se z principu stát předmětem specifického názoru ([4], 115). A Merleau-Ponty připomíná, že i Husserl sám se ke každému nazření podstaty musel vždy znovu vracet, a to nikoli proto, aby je popřel, ale aby na něm dále pracoval a přiměl je říci, co zprvu neřeklo.

Pokud jde o řeč, kterou komunikujeme s druhými, je třeba zajisté vyjít od de Saussurova zjištění, že jednotlivý znak nevyjadřuje ani tak určitý smysl, nýbrž „vznačuje spíše rozdíl smyslu mezi ním a ostatními“, a že v jazyce jednotlivé termíny jsou „vytvářeny rozdíly, které se mezi nimi objevují“ ([3], 49). Proto i v procesu, jímž se dítě jazyku učí, „naučené části platí ihned jako celek“ a k pokrokům přitom dochází „vnitřní artikulační funkce, která je již svým způsobem úplná“ ([3], 50). Ale i když každé promlouvané slovo dostává svůj vztah od všech ostatních, úkol vyjádření není odkazován na jiná pronášená slova, nýbrž ve chvíli, kdy mluvíme, „je skutečně a něco chápeme“ ([3], 101). Celkovost našeho vztahu k jazyku je spjata s tím, že v jazyce žijeme podobně, jako žijeme ve svém těle: „tak jako naše tělo nás řídí mezi věcmi jen pod podmínkou, že je přestaneme analyzovat, a prostě je používáme“, tak i literární řeč je produktivní „jen pod podmínkou, že od ní přestaneme požadovat v každé chvíli zdůvodnění, a pouze ji sledujeme tam, kam jde“ ([3], 97). To, co má promlouvaná řeč vyjádřit, je s ní „v témž vztahu, v jakém je cíl s gestem, které k němu míří“ ([3], 111).

Úkolem fenomenologie jazyka nemá být tedy podle Merleau-Pontyho „vřadit existující jazyky do rámce eidetiky jakéhokoli možného jazyka“, tak jak o to usiloval Husserl ve svých Logických zkoumáních, nýbrž musí jít o „návrat k mluvícímu subjektu a k mému kontaktu s jazykem, jímž mluvím“ ([3], 106). Je tedy třeba sledovat to, co v řeči samé „uskutečňuje zprostředkování mezi mou ještě němou intencí a slovy“ a díky čemu moje slova „mne samotného překvapují a dávají mi poznat moji myšlenku“ ([3], 111). Když mluvíme, dá se právě říci, že to, co vyjadřujeme, nevíme lépe než druzí. Jestliže Saussure rozlišuje akt mluvení, parole, od jazykového systému, langue, pak Merleau-Ponty věnuje pozornost právě samotnému aktu mluvení: „Mluvení (parole) jakožto odlišné od jazyka (langue) je tím momentem, v němž významová intence, která je ještě nemá a veskrze v aktu, prokazuje, že je s to vtělit se do kultury, do kultury mé i do kultury druhého, formovat mne i formovat jej tím, že transformuje smysl kulturních nástrojů“ ([3], 115).

A tak jako v zkušenosti řeči i v zkušenosti, kterou mám o druhém, nemůže být východiskem konstituující vědomí: tato zkušenost předpokládá, aby se subjekt „zakoušel jako konstituovaný ve chvíli, kdy funguje jako konstituující“, a takovým subjektem může být podle Merleau-Pontyho právě jen moje tělo ([3], 117). Při pohledu na druhé tělo jako by můj duch emigroval do viděného, jako by byl polapen jakýmsi druhým Já mimo mé Já. A jde právě o to, pochopit, jak se náš poznávací aparát rozšíří natolik, že zahrne to, co neobsahuje. Naše přítomné výrazové operace znovu uchovávají a přejímají operace předchozí, pokud ty obsahovaly nějakou pravdu, „a k témuž jevu dochází ve vztahu k expresivním operacím druhého, ať už jsou dřívější nebo současné“ ([3], 119). To, že existuje

pravda, znamená, že při převzetí dřívějšího nebo cizího projektu zdařilý výraz nastoluje „vnitřní komunikaci, díky níž se naše přítomnost stává *pravdou* všech ostatních událostí poznávání“, takže pro filosofický subjekt „neexistuje objektivita, která by vydávala počet z našeho nadobjektivního vztahu ke všem časům, neexistuje světlo, které by přesahovalo světlo živoucí přítomnosti“ ([3], 120). Když mluvím nebo když chápu mluvené, zakouším přítomnost druhého ve mně nebo sebe v druhém, a v nitru své přítomnosti i smysl přítomností, které jí předcházely.

LITERATURA

- [1] MERLEAU-PONTY, M.: *La structure du comportement*. Citováno z vydání Quadrige. Paris: PUF 2001.
[2] MERLEAU-PONTY, M.: *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard 1945.
[3] MERLEAU-PONTY, M.: *Signes*. Paris: Gallimard 1960.
[4] MERLEAU-PONTY, M.: *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard 1990. Citováno z čes. překl. M. Petříčka: *Viditelné a neviditelné*. Praha: Oikumené 2004.

doc. PhDr. Jiří Pechar
Filosofický ústav AV ČR
Jilská 1
110 00 Praha 1
Česká republika