

Univerzita Karlova
Filozofická fakulta
Ústav filosofie a religionistiky

Diplomová práce

*Odkrývání živého světa:
Maurice Merleau-Ponty a filosofie přírody*

*Revealing the Animate World:
Maurice Merleau-Ponty and Philosophy of Nature*

Bc. Daniel Zeman

Praha 2020/2021

Vedoucí práce: doc. Mgr. Jakub Čapek, Ph.D.

Děkuji doc. Mgr. Jakobovi Čapkovi, Ph.D. za velikou pomoc při hledání a formulování tématu i za množství pronikavých a podnětných komentářů v průběhu pečlivé četby mé práce.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, 1. srpna 2021

Abstrakt

Přestože Maurice Merleau-Ponty nenapsal knihu, která by se vysloveně zabývala filosofií přírody, díky vydaným zápiskům z jeho přednášek na Collège de France je zjevné, že tuto problematiku považoval za velice aktuální. Filosofie, jež ve svých antropologických a ontologických konceptech odhlíží od přírody, totiž není podle Merleau-Pontyho schopna podat o lidském bytí realistický obraz. Nemá-li ovšem filosofie přírody podlehnout metafyzice či exaktní vědě, musí vycházet z promýšlení našeho tělesného, a tedy i perceptivně-emocionálního bytí ve světě. Součástí tohoto zájmu o přírodu je rovněž zájem o jiné než lidské živé bytosti, které ji tělesně obývají a vztahují se k ní svým vlastním způsobem, ačkoli s námi mohou sdílet důležité biologické a behaviorální znaky. V Merleau-Pontyho filosofii se tak významně setkává fenomenologie (nejen lidské) tělesnosti a vitality s úvahami o tom, co je to přírodní bytí, jakož i reflexe jistých přírodovědeckých konceptů s projasňováním filosofického pojmu přírody.

Although Merleau-Ponty did not write a book that would explicitly deal with the philosophy of nature, it is clear – thanks to the published transcripts of lectures at the College de France – that he considered this issue to be very important. A philosophy which in its anthropological and ontological concepts overlooks nature is not able to give, according to Merleau-Ponty, a realistic picture of human existence. If the philosophy of nature is not to be subordinated to metaphysics or exact science, it must be based on thinking about our physical, and therefore perceptual-emotional being in the world. Part of this interest in nature is also an interest in non-human animals who bodily inhabit the natural world and relate to it in their own way, although they may share significant biological and behavioral traits with us. In Merleau-Ponty's philosophy, the phenomenology of not only human corporeality and vitality meets with considerations of the being of nature, and the reflection of certain scientific conceptions meets with the clarification of the philosophical concept of nature.

Klíčová slova

Tělo a tělesnost, dialektika chování, žitý svět, filosofie přírody, fenomenologie.

Key words

Body and flesh, dialectics of behaviour, lived world, philosophy of nature, phenomenology.

Obsah

Úvodem: téma a otázka smyslu	8
1. Co nám říká studium chování?	13
2. Tělesná intencionalita	27
3. Animalita	51
4. Pojem přírody a jeho dějiny ve světle Merleau-Pontyho výkladu	67
5. Tělesnost a zkušenost přírody	88
Závěrem: specifikum lidské situace	105
Seznam literatury	117

Má snad tedy strom vědomí podobné našemu? O tom nemohu mít zkušenost. Chcete však – protože se zdá, že se vám to u sebe nepodařilo – zase rozkládat nerozložitelné? Nesetkávám se s žádnou duší stromu a s žádnou dryádou, ale se stromem samým.

Martin Buber, *Já a Ty*

Úvodem: téma a otázka smyslu

Každý myšlenkový a vědecký projekt by měl zahrnovat otázku po vlastním smyslu. Obava, že dané počínání splyne s provozem, ve kterém se otázka po smyslu odkládá jakožto marginální či dokonce bezpředmětná do neurčita, by neměla být ledabyly zapuzena – vždy se jí musí vyhradit alespoň skrovný prostor. S podobnou obavou jsem přistoupil k tématu této práce a provázela mě takřka neustále při jejím psaní. Proč se dnes zabývat filosofickými úvahami o přírodě a tělesnosti? Neměli bychom se „spokojit“ s ohromným množstvím výzkumných dat a jejich explikací, jimiž nás zásobují stále komplexnější disciplíny biologie, ekologie a psychologie, a přenechat filosofii oblast problémů, jež zůstávají mimo obzor věd, tj. zejména v „jurisdikci“ metafyziky a morálních teorií? A jestliže se filosofie přesto vztahuje k problémům, které spadají pod doménu empirického výzkumu, neměla by jí připadat čistě metodologická či teoreticko-vědecká role? Na tyto otázky nedokážu odpovědět přesně a způsobem, jímž bych se definitivně vyrovnal s onou obavou. Přesto se je pokusím stručně (a jistě pouze částečně) zodpovědět a zároveň tak uvedu předkládanou práci.

Mnozí moderní myslitelé – z dnes již klasických autorů zmiňme alespoň Thomase Kuhna, Clauda Lévi-Strausse či Michela Foucaulta – na různých příkladech ukazují, že dominantní vědecké koncepce světa postrádají zcela univerzální, nadčasovou platnost a spíše se podobají velice vlivným modelům fungujícím v jisté době, v jisté formě společnosti, případně za určitých podmínek. To jejich autoritu nepodrývá, nýbrž usouvztažňuje s určitým kontextem či horizontem, mimo nějž mohou existovat diskursivní autority jiného typu. Souvisí to s tím, že skutečnost (svět a vesmír v materiálním i duchovním smyslu), jež nás obklopuje a zahrnuje, připouští velice různorodé způsoby, jimiž ji v rámci určitého sociálního řádu pojmenováváme, strukturujeme, zkoumáme, vysvětlujeme a rozumíme jí – zkrátka jimiž ji interpretujeme. Spolu s Martinem Heideggerem (*Bytí a čas*, § 3) lze říci, že uvnitř celku jsoucná dochází k odhalování a vymezení věcných oborů, jakými jsou kupříkladu dějiny či příroda, které dále mohou být vědecky tematizovány. Samotné vědy nemají na tyto oblasti jsoucího monopol, nebo jinými slovy: podléhají změnám v závislosti na tom, jak se tyto oblasti pokoušejí pochopit a prosvětlit různými novými způsoby,

a takto procházejí revizí svých základních pojmů čili imanentními krizemi (řeceno s Heideggerem¹). Z toho nevyplývá, že nás vědy nemohou nijak solidně poučit o světě kolem nás (mohou a v mnoha ohledech z toho těžíme, aniž bychom si to uvědomovali), ale vyplývá z toho, že skutečnost je v podstatném ohledu nezávisle na nich a ony si k ní teprve musejí aktivně zjednat určitý přístup.

Když se tedy začneme zajímat o pozemskou přírodu, o živé bytosti či o lidské tělo, dozvíme se od vědců mnoho důležitých věcí, ale neměli bychom se domnívat, že se od nich a díky nim dozvíme – či můžeme dozvědět – zcela vše. Někdy může být zajímavé a obohacující setkání s odlišným vědeckým paradigmatem, jindy může dojít k rozšíření našeho vědomí v oblastech myšlení, které dnes nebývají považovány za vědecké či přísně epistemické – ve sféře umění a literatury, náboženství, alternativních forem spirituality a filosofie. Významnou a na vědě v mnoha ohledech nezávislou roli samozřejmě hrají i vlastní zkušenost a (sebe)pozorování, které lze nadále myšlenkově reflektovat a formovat na základě toho určité poznání odlišné od experimentální vědy. Lze říci, že na této úrovni přímé a osobní zkušenosti se nám předchůdně odemykají rozmanité oblasti jsoucího, které věda složitěji a do hloubky mapuje, ale pouze díky původnímu zkušenostnímu otevření. Jedním z možných úkolů filosofie je metodické pojmové prosvětlování zkušenosti, které se zároveň dotýká vědeckých výpovědí, neboť ty se zkušeností určitými způsoby nadále pracují a chtějí být rovněž výpověďmi o povaze skutečnosti. Filosofové, kteří se zabývají problematikou přírody či živého těla, tak na jedné straně upozorňují na principiálně limitovanou působnost exaktní vědy, neboť přírodní a živá jsoucna – včetně našeho vlastního lidského těla – participují na bytí, jež přesahuje a objímá každou analýzu i explikaci, na druhé straně rehabilitují dimenzi běžné empirické zkušenosti, subjektivního prožívání, ale také mezilidského vztahování (tj. intersubjektivitu), neboť v nich se odemykají důležité, ne-li podstatné aspekty bytí. Neděje se tak ovšem v jakémisi dějinném vakuu, tedy pouze s ohledem na současnou vědu a zkušenost současného člověka, nýbrž v dialogu s mysliteli minulosti, kteří přispěli k současné

¹ Viz M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenth, Praha 2018, s. 25.

² Naši snahou zde není podat výklad celé knihy, nýbrž těch pasáží, ve kterých se Merleau-Ponty věnuje tzv. vyšším formám chování, zejm. specifické povaze vitality jako takové. Stranou proto necháváme popisy reflexologických i neurofyziologických zkoumání.

³ M. Merleau-Ponty, *Struktura chování* (dále jen SC), Filosofie, Praha 2008, s. 18.

⁴ E. K. Morris, J. T. Todd, *Watsonian Behaviorism*, in: *Handbook of Behaviorism* (ed. W. O'Donohue, R. Kitchener), Academic Press, San Diego 1999, s. 46.

sdíleným představám nebo dokonce stáli u jejich zrodu, a to nezdíka ve vzájemně polemických postojích. Filosofie se proto vztahuje nejen k vědám či k jejich speciální historii (ač ve svém vlastním myšlenkovém a konceptuálním médiu), ale rovněž ke svým vlastním dějinám – k dějinám idejí, z nichž samotné vědy postupně vzešly.

Filosofie se od počátku vyznačovala bytostným údivem nad tím, že vůbec něco jest, že je nesmírný kosmos a že je člověk, jenž se k němu má na způsob mikrokosmu. Dovolím si říci, že i když ji hnala vůle k poznání, téměř vždy zachovávala uctivý postoj k některým aspektům bytí (či k bytí jakožto takovému), u nichž tušila tajemný, jakoby rozumem neproniknutelný ráz, aniž by se tím nutně stávala náboženstvím, mystikou či ideologií. Je pak v takových okamžicích, kdy se ocitáme před tajemnými rozměry jsoucího, vposled před samotnou existencí a její manifestací, jedinou možnou alternativou buď snaha o proniknutí a naprosté vysvětlení, nebo rezignace na rozum? Nebo jinými slovy: jde o nevyhnutelnou alternativu mezi věděním a nevěděním, mezi čistým poznáním a pouhou vírou, mezi neomezenou myšlenkovou svobodou i kuráží a dogmatickým nepochybováním či nepodmíněnou afirmací mýtu? Domnívám se, že nikoli – že lze myslet a zaměstnávat rozumové kapacity, aniž bychom tím chtěli nebo museli jsoucno zpředmětnit a fixovat, skoro jakoby umrtvit, abychom je prohlédli na způsob laboratorní analýzy. Domnívám se, že myšlení může být kurážné a prosvětlující, aniž by bylo invazivní, a že moudrost, na níž má filosofie bytostný zájem, zahrnuje i takové neinvazivní poznávání jsoucna, tj. porozumění jsoucnu s vědomím jeho podstatného svérázu. V takovém případě filosofie dokáže komunikovat s vědou i těžit z jejich průzkumů, ale současně nahlíží, že žádný akt či nástroj poznání – tedy ani vědecká disciplína s tou nejvytříbenější technologií – nemá tvář v tvář jsoucnu konečnou pravomoc.

V tomto duchovním klimatu píše své texty také francouzský autor Maurice Merleau-Ponty (1908 – 1961), významně obohacující tradici fenomenologické a existenciální filosofie. Tento myslitel vede plodné setkání s dobovými empirickými vědami, zejména s psychologí a biologí, a z perspektivy filosofické reflexe nově konfrontuje četné výzkumy s výklady, jež na ně bývají uvnitř těchto diskursů aplikovány. Zároveň je toho názoru, že filosofie se má zabývat přírodou, aby vypracovávání jiných velkých filosofických témat – ducha, dějin, člověka – nezůstávalo odtělesněné a nematerialistické. Ačkoli nenapsal knihu zasvěcenou výslovně filosofii přírody, napříč svými texty i v přednáškách, jež v knižní podobě vydal Dominique Ségler, načrtává velice zajímavý přístup k této problematice, o

jehož prezentaci se v této práci pokusím. V současné době považuji za filosoficky relevantní uvažovat o přírodě nejen jako o něčem, na co jsme vázáni jakožto živé organismy, ale také jako o něčem, co je více než pouhou podmínkou naší biologické existence: je něčím, s čím lze za určitých okolností komunikovat, navazovat vztah, který přesahuje čistě subjekt-objektovou relaci. Součástí tohoto zájmu o přírodu je ostatně zájem o jiné než lidské živé bytosti, které ji obývají a vztahují se k ní svým vlastním způsobem, ačkoli s námi mohou sdílet důležité biologické a behaviorální znaky. Jsem přesvědčen, že jakákoli literární či filosofická perspektiva, která má potenci alespoň nepatrně rozšířit naše myšlenkové obzory a díky tomu modulovat strukturu naší zkušenosti se světem i se sebou samými, si zaslouží být prezentována a interpretována – v naději, že čtenáře osloví třeba jen dílčí myšlenka, určitá pasáž či konfigurace výrazů a vyzvou jej k jemnému nebo i zásadnímu přehodnocení způsobů, jimiž obcuje s okolním světem a vnímá jeho rozmanité aspekty.

Práce je rozdělena do pěti kapitol, které doporučuji číst souvisle, i když na sebe nenavazují nijak přísně. První kapitola vychází z problematiky Merleau-Pontyho prvního publikovaného díla, *Struktury chování* (1942), v níž se autor zamýšlí nad povahou přirozených vztahů mezi živou bytostí a jejím prostředím. Tato úvaha se později jaksí rozvětňuje do dvou odlišných, byť provázaných směrů myšlení: do reflexe lidské tělesné zkušenosti, rozvíjené zejména v knize *Fenomenologie vnímání* (1945), a do výkladu některých biologicko-filosofických koncepcí animality, včleněného do jeho přednáškových kurzů o přírodě z druhé poloviny 50. let. Těmto tématům je věnována druhá a třetí kapitola. Ve čtvrté a páté kapitole se zaměřuji na obecnější filosofii přírody ve světle Merleau-Pontyho úvah; nejprve se věnuji jeho výkladu filosofických koncepcí přírody, který rozvíjí ve svých přednáškových kurzech o přírodě, a posléze souvislosti mezi myšlením o tělesnosti a myšlením o přírodě, která je pro Merleau-Pontyho přístup příznačná. Merleau-Ponty je totiž přesvědčen, že filosoficky hlubší porozumění přírodě předpokládá náležité porozumění naší tělesnosti, neboť jejím prostřednictvím – nikoli z výkonu racionality a řeči, na jejichž rovině dochází k určitému zvěčnění přírody a zahlazování její jinakosti – se příroda a lidské vědomí mohou setkávat. V závěru práce se pokouším o úvahu nad tématem specificky lidské situace ve světě, kterou je podle mě možné chápat v její zásadní významnosti, aniž by to bylo na úkor toho, jak přistupujeme k mimolidské živé přírodě. Jsem toho názoru, že tuto specifickou lze chápat nikoli pouze biologicky, tedy na základě srovnávacího vědeckého výzkumu, ale též filosoficky – a sice jako

situaci bytosti, která se pokouší porozumět své existenci a v tomto svém rozumějícím (či o rozumění usilujícím) bytí odemyká ve světě duchovní a etickou dimenzi. Uvažujeme-li o člověku takto „zevnitř“, z hlediska hodnot (a ne „čistých faktů“), netvrdíme nic o možných duchovních atributech či aspiracích jiných živočichů; tvrdíme však, že pokud člověk vstupuje do duchovně-morální sféry, je postaven před výzvu odpovědnosti – a zejména v současné době to znamená rovněž ekologickou odpovědnost za důsledky lidské činnosti.

Jsem si plně vědom, že žádnému z témat této práce se nevěnuji podrobně – to by si vyžadovalo nastudování mnohem většího počtu odborných textů, a v důsledku tudíž jiný formát, než je diplomová práce. Jde mi spíše o uvedení jistých motivů či problémů ve světle určitého typu myšlení, jaké rozvíjí i Merleau-Ponty.

1. Co nám říká studium chování?

Když zde hovoříme o poznání, a tudíž o vědomí, nevytváříme nějakou metafyziku přírody; omezujeme se na to, že vztahy mezi prostředím a organismem, tak jak je věda sama definuje, označujeme jejich pravými jmény.

Maurice Merleau-Ponty, *Struktura chování*

Jedním z cílů Merleau-Pontyho první práce je objasnit povahu vztahů, které probíhají mezi organismem a jeho prostředím². Nechceme-li tyto vztahy odvozovat pouze z aktivity vědomí, musíme pro jejich pochopení zvolit jiný klíč, za nějž Merleau-Ponty považuje neutrální pojem chování³. Třebaže „chování“ vystupuje samo o sobě jako hodnotově nezabarvený, deskriptivní pojem, pro velkou část moderní psychologie je ve skutečnosti obtěžkáno více či méně přesným významem, který mu přisuzuje podstatně *reaktivní* povahu. J. Watson, čelní představitel raného behaviorismu, spatřuje účel psychologie v pochopení a experimentální regulaci chování v závislosti na logice podnětu a reakce⁴. Podobně B. F. Skinner – o 50 let později – rozumí pod skutečnou (vědeckou) psychologíi experimentální analýzu chování, jež umožňuje jeho predikci a kontrolu⁵. Chování je zde – stejně jako u řady dalších behavioristů – bytostně něčím, co lze objektivně analyzovat a díky tomu modifikovat (uzpůsobovat) na podkladě různých podmiňovacích operací. Díky tomu

² Naší snahou zde není podat výklad celé knihy, nýbrž těch pasáží, ve kterých se Merleau-Ponty věnuje tzv. vyšším formám chování, zejm. specifické povaze vitality jako takové. Stranou proto necháváme popisy reflexologických i neurofyziologických zkoumání.

³ M. Merleau-Ponty, *Struktura chování* (dále jen SC), Filosofie, Praha 2008, s. 18.

⁴ E. K. Morris, J. T. Todd, *Watsonian Behaviorism*, in: *Handbook of Behaviorism* (ed. W. O'Donohue, R. Kitchener), Academic Press, San Diego 1999, s. 46.

⁵ J. Ringen, *Radical Behaviorism*, in: *Handbook of Behaviorism*, s. 161.

si psychologie zaslouží status exaktního oboru, srovnatelného s kteroukoli přírodní vědou; subjektivismus každé „duševní“ či „mentální“ psychologie, znemožňující střízlivý odstup od předmětu poznání, má patřit minulosti.

Podle W. Köhlera, jehož empirické studie podnítily Merleau-Pontyho k dalšímu promýšlení, je ovšem tato základní pozice behaviorismu problematická: třebaže behaviorista zavrhuje veškeré snahy, které by chtěly vědu zakládat na introspekci (tedy na sebezpozorování vědomí), jeho vlastní domnělá neutralita jakožto oddělenost pozorovatele od pozorovaného objektu je iluzivní. Köhler souhlasí s odmítnutím introspekce jako hlavního pole psychologického výzkumu, mj. proto, že takto zaměření psychologové nemívají ve zvyku empiricky ověřovat své hypotézy a držet se důsledně faktů⁶; nevyvozuje z toho ovšem absenci osobní zkušenosti v postoji pozorovatele. Přestože podle behavioristy se přírodní vědy – jejichž metody si chce osvojit – vztahují k objektivní realitě a na rozdíl od přístupů vycházejících z přímé zkušenosti v nich není nic subjektivního, skutečnost se má podle Köhlera jinak: ani fyzikální svět, jehož části nemohou být identifikovány s aktuálně zakoušenými předměty, není na přímé zkušenosti – např. na reálně vnímaném vodiči či galvanometru – nezávislý, nýbrž je z jejího světa teprve odvozen; z hlediska otevřenosti či přístupu zakoušený svět fyzikálnímu světu předchází⁷. Každé zakoušení věcí přitom má subjektivní rozměr, nakolik je zkušenost nutně zakotvena v konkrétním fyzickém organismu⁸, avšak to nevylučuje pojem objektivní zkušenosti, nakolik jsou zakoušené věci reálně existující. „Dokonce i ty nejabstraktnější fyzikální pojmy, jako je například entropie, nemohou mít žádný smysl bez reference – jakkoli zprostředkované – k určité přímé zkušenosti.“⁹ Behavioristický předpoklad, že zahrnutí pozorovatelovy zkušenosti do procesu pozorování stírá jeho vědeckou hodnotu, není zdaleka samozřejmý: přestože je programově stavěn proti filosofování

⁶ W. Köhler, *The Gestalt Psychology*, Liveright Publishing Corporation, New York 1992, s. 88. – Jiným důvodem ke kritice introspektivní psychologie, který ji podle Köhlera překvapivě sblíží s behaviorismem, jsou její fyziologické předpoklady, podle kterých se smyslová zkušenost zakládá na závislosti lokálních počtů na lokálních stimulacích – podobně jako lze podle behaviorismu vysvětlit reakce organismu v závislosti na určených podnětech (s. 96–97).

⁷ Tamt., s. 24.

⁸ „V tomto smyslu subjektivita sama není zakoušenou vlastností, ale spíše vztahem, který připsujeme všem – a tedy i objektivním – zkušenostem, jakmile na ně nahlížíme jako na výsledky organických procesů.“ Tamt., s. 23.

⁹ Tamt., s. 27.

ve vědě, svědčí o vlastním epistemologickém založení¹⁰. V podobném duchu Merleau-Ponty říká, že vyloučení jakékoli subjektivní dimenze – či „antropomorfismu“ – v podobě určitého interpretačního přístupu znamená vyloučení samotné vědy, která stojí na pojmech referujících k jevům lidské zkušenosti¹¹.

Merleau-Pontyho snaha porozumět – metodicky jasněji – vztahu mezi živočichem a jeho prostředím, aniž by zapojoval koncept vědomí či mysli, se nespokojuje s behavioristickým užitím pojmu chování, které považuje za redukcionistické, neboť jím vedená analýza nevede k zákonům přirozeného chování¹². Je proto zapotřebí reflektovat jak smysl samotných laboratorních situací, vytvářených behavioristy, a výsledky, které v jejich rámci behavioristé konstatují, tak význam chování, k němuž nedochází v těchto speciálních a zásadně limitovaných situacích.

Svůj popis vyšších forem chování (tj. těch, které přesahují rámec neurofyzilogických pozorování) začíná Merleau-Ponty otázkou, zda lze přijmout behavioristickou interpretaci procesu učení v experimentálních podmínkách. Pokud např. umístíme do labyrintu krysu, která má před sebou různě obarvené cestičky, z nichž bílá vede k potravě a černá k zátarasu a elektrošoku, vzniknou podle behaviorismu v krysím organismu v případě neúspěšných pokusů inhibice neboli „zákazy“ a naopak zafixování úspěšných reakcí na podnět, jímž je bílé značení; nerealizuje se přitom nic skutečně nového: vývoj chování by zde spočíval ve spojování předem existujících prvků¹³. To by odpovídalo behavioristické tezi o regulovatelnosti chování, ve kterém přísně vzato – neboť v něm nezbývá nic „vnitřního“ – není nic, co by se vymykalo schématu *stimul – reakce* (byť determinanty mohou být komplexnější, environmentální povahy, jako např. u E. C. Tolmana). Reakce živočicha na podnět jsou v tomto úzu vysvětlovány jako výsledky cerebrálních mechanismů, nikoli jako projev jeho vlastní účasti či autonomní motivace.

Pokud by však učení spadalo čistě do řádu fyzikální kauzality (kdy daná příčina vede k danému účinku), znamenalo by to podle Merleau-Pontyho, že podmiňování ustanoví užitečné reakce přesně v té podobě, v níž se při pokusu projeví poprvé –

¹⁰ Tamt., s. 32.

¹¹ SC, s. 147.

¹² Tamt., s. 243.

¹³ Tamt., s. 138.

k čemuž většinou nedochází¹⁴. Jinými slovy: ani tam, kde pozorujeme takto elementární chování, označované často jako podmíněně reflexivní, není mechanistické hledisko oprávněné, neboť nedostačuje k vysvětlení jednotlivých – byť i drobných – odchýlení od původního vzoru. To vede Merleau-Pontyho k tvrzení, že proces učení nelze chápat jako sekvence získávaných korelací mezi invariantními podněty a v podstatě invariantními pohyby, nýbrž daný podnět „působí jen jako reprezentant celé kategorie podnětů, které se staly reflexogenními současně s ním“¹⁵. To znamená, že výzvou k adekvátní činnosti není přesně určený „spouštěč“, ale určitá situace, která podnět přesahuje. Původní typ úspěšné reakce nezavazuje organismus k přesně týmž opakováním – je spíše modelem, který připouští různě nuancované odpovědi, směřující nicméně k témuž cíli. Uznáme-li to, musíme se ptát po principu, který by byl s touto nepředvídatelností či lépe řečeno otevřeností chování v souladu a který je zjevně mimo dosah striktního behaviorismu¹⁶.

K této nutnosti nás přivádí samotný pojem učení, který je na tyto experimenty aplikován a jehož užití podle Merleau-Pontyho nastoluje nevyhnutelnou alternativu: buď se totiž přikloníme k mechanistické interpretaci, která operuje s čistě vnějšími zákonitostmi, ale pak nelze správně mluvit o učení, anebo zavedeme do hry určitou *vnitřní* zákonitost, čemuž napovídají už ony elementární pokusné situace¹⁷. Tuto vnitřní zákonitost – kterou zde ale nelze ztotožnit s mentální aktivitou (jak bude ještě upřesněno) – Merleau-Ponty označuje za určitý organický rámec nebo též, podle F. J. J. Buytendijka, za „senzoricko-motorické apriori“, které se u různých živočišných druhů liší¹⁸. Pod těmito pojmy můžeme chápat skutečnost, že každý živý tvor se orientuje ve svém prostředí na základě specifické časoprostorové recepce či jinak řečeno vnímání celkové situace, nepřevoditelné na soubor bodově určených

¹⁴ Tamt., s. 140.

¹⁵ Tamt., s. 143.

¹⁶ Je třeba ještě poznamenat, že to nejsou dílčí výsledky behavioristických pozorování, jež by Merleau-Ponty primárně kritizoval, a už vůbec ne intence zkoumat to, co je zvnějšku přístupné, nýbrž celkový explanační rámec, jemuž jsou empirické záznamy podřízeny a takto – neboť tento rámec není koherentní – mnohdy chybně zhodnoceny. Povaha samotných výzkumů, které jsou dle široce sdíleného úzu prováděny z právně-morálních důvodů (ale někdy i čistě z „touhy po poznání“, nezahrnující nutně praktické implikace) zejména se zvířaty, se stává předmětem jinak, převážně eticky koncipované kritiky, jejíž momenty nicméně prosvítají i v Merleau-Pontyho filosofii.

¹⁷ SC, s. 145.

¹⁸ Tamt.

determinant. To, že tato situace není redukovatelná na výčet prvků, s nimiž by korespondovaly jednotlivě vymezené reakce, a že na ni lze tudíž aplikovat pojem struktury, znamená, že v ní organismus rozpoznává určitý *význam*, který si žádá určitý typ odpovědi.

Zde se také ukazuje zásadní nedostatečnost laboratorní praxe: ta totiž neodkrývá – a ani nemůže odkrýt – přirozené vztahy napříč živočišnou říší, a dokonce se to netýká pouze behavioristických výzkumů, ale i těch, které – jako v případě Köhlerových pokusů se šimpanzi, u nichž se zjišťuje např. chápání ekvivalentní funkce opracované hole a stromové větve – od zvířete očekávají složitější reakce na různé geometrické a fyzikální vztahy, jež nejsou součástí jeho přirozeného světa¹⁹. Behaviorismus činí věc dvakrát tak problematickou, když ze svých pozorování vyvozuje závěry v neprospěch aktivní („intencionální“) účasti zkoumaného subjektu, nicméně otázka po přirozených vztazích klade v pochybnost každou snahu dosahovat inteligentních, obecně platných závěrů na základě pokusů, jež probíhají v umělém – třebaže sofistikovaně utvořeném – rámci. Tento názor nacházíme také u G. Canguilhema, podle něhož laboratorní situace předkládají zvířeti cizorodé problémy, které nejsou v jeho vlastním organickém rámci řešitelné; chceme-li jeho chování porozumět, musíme přihlížet k jeho privilegovaným (upřednostňovaným) formám²⁰. Podle V. Despretové je třeba vidět hlavní problém v tom, že experimentátoři si seriózně nekladou otázku po skutečném zájmu pozorovaných zvířat, jimž není umožněno ukázat, jak se stavějí k požadovaným úkolům²¹. Slovy F.

¹⁹ Tamt., s. 160.

²⁰ G. Canguilhem, *Poznávání života*, Karolinum, Praha 2017, s. 164–165.

²¹ V. Despret, *What Would Animals Say If We Asked the Right Questions?*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2016, s. 91. – Za jeden z příkladů může sloužit obezřetné čištění labyrintu, do kterého jsou umístěny testované krysy: poté, co si experimentátoři uvědomili, že krysy se při volbě cestiček možná vůbec neřídí umělými podněty, nýbrž stopami zanechanými vypouštěným tělovým oděrem, bylo třeba dalšímu vlivu zvířeti známých pachů zamezit, protože překážel možnosti „řešit“ problém podle jasně zobecnitelných – a očekávatelných – postupů. (Tamt., s. 92–93). Funkce zájmu může být přítom pro dosažení inteligentních výsledků klíčová, jak o tom svědčí jiný z výzkumů, který vedla I. Pepperbergová: uvědomila si, že běžné snahy naučit mluvit papoušky pracují s velice strojeným („akademicko-centrickým“ – řečeno s Despretovou) pojetím jazyka jakožto čistě referenčního systému a s klasickou logikou podmíněných odměn; v první fázi tedy mezi sebou a adoptovaným papouškem vytvořila určitý vztah a poté se ho místo přímého učení snažila přimět k tomu, aby se účastnil lekcí, které dávala svému asistentovi. Proces byl dlouhý a dopředu nevypočitatelný, papoušek však v jistý okamžik promluvil a začal mluvit tím

Burgatové: „[Ž]alostný výběr např. mezi elektrickým šokem, jímž je podmíněno získání potravy, a absencí nejen elektrického šoku, ale i veškeré potravy, žádným chováním, tj. debatou s prostředím, není.“²² Adorno s Horkheimerem formulují nekompromisní závěr, když hovoří o mrzačení zvířecích těl uvnitř děsivých fyziologických laboratořích: „Tím, čeho se dopouští na zvířeti, člověk ukazuje, že ze všech živých bytostí je to pouze on, kdo dobrovolně funguje tak mechanicky, slepě a automaticky jako šhubání spoutané zvířecí oběti, kterou odborník používá ke svým pokusům.“²³

Přestože vyšší způsoby chování nelze vysvětlit pomocí modelů, které je pojmají jako projevy určitého mechanismu, lze je nicméně podle Merleau-Pontyho rozdělit co do složitosti na tři základní typy: chování synkretické, transponovatelné a symbolické – kdy první typ zahrnuje takové aktivity, jež se vážou k více či méně jasně vyznačeným objektům, druhému typu odpovídají volnější formy, které už nejsou svázány s určitými objekty, ale spíše s určitými „signály“, jež nemají danou materiální podobu, a třetí pokrývá formy specificky lidské, zvláště pak řečové. Zajímavé však je, že chování žádného živočišného druhu nelze ohraničit pouze jedním z těchto typů²⁴, takže například u pavouka, který svými odpověďmi na vibrace o specifickém frekvenčním rozsahu – byť by mohly být vyvolány uměle – vykazuje synkretické („instinktivní“) způsoby chování, nelze vyloučit aktivitu přesahující takto biologicky

více, když pochopil, že tak může získat kromě konkrétní odměny mnoho jiných věcí – zejména rozšíření vztahů se skupinou výzkumníků. Neobešlo se to ale bez důkladné reflexe různých aspektů situace – mj. bylo třeba zajistit, aby se proces nestal pro zvíře příliš složitým či stresujícím, nebo naopak příliš nudným. Viz Despret, s. 95-96.

²² F. Burgat, *Svoboda a neklid zvířecího života*, Karolinum, Praha 2018, s. 250. – Zmiňme z nepřehledného množství případů alespoň pokusy, které v 60. letech prováděl M. Seligman: testování psi byli umístěni do komory rozdělené přepážkou a vystavováni silným elektrošokům, jímž mohli uniknout přeskočením přepážky, což také s přibývajícím rychlostí reakce dělali. Po několika opakováních jim bylo zabráněno, aby sériím elektrošoků unikli, a nakonec ve třetí fázi mohli opět přeskočit přepážku, což ale tentokrát nedělali a ranám se podvolili. Experimentátoři tak chtěli vyvolat stav „naučené bezmocnosti“ jakožto modelu lidské deprese; snažili se jinými slovy zjistit povahu procesů, ke kterým v organismu dochází v jistých extrémních situacích, a dojít k široce platným závěrům, jež by se vztahovaly i na člověka a procesy spjaté s úzkostnými stavy. Jak ale upozorňuje P. Singer, nesmíme ztrácet ze zřetele, že podobné „obecné“ výsledky platí jen pro uvězněná zvířata, která se v daných podmínkách ani nemohou chovat jinak. Viz: P. Singer, *Osvobození zvířat*, Práh, Praha 2001, s. 58.

²³ T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektika osvícenství*, Oikoymenh, Praha 2009, s. 235.

²⁴ SC, s. 149.

vymezené rámce a u člověka zase nelze mluvit čistě o symbolických aktivitách²⁵. Důležité ovšem je, že ani synkretické formy, jaké pozorujeme v přirozeném světě živočichů, nemůžeme chápat jako modality podmíněné reaktivity, která naopak – ve svém laboratorním znění – představuje dezintegrační fenomén²⁶, tzn. nově „naučené“ vzorce, jež narušují či přímo rozvracejí původní vitální struktury; evidentním příznakem jsou patologické jevy, které se u testovaných zvířat často objevují²⁷. Jako zvláštní typ podmíněného chování lze chápat také vyšší formy, k nimž patří složité habituální činnosti jako hra na hudební nástroj či psaní na stroji; avšak podle teze, že nižší se nemá vysvětlovat vyšším ani vyšší nižším, nedostačuje ani jeden z obou typů k vysvětlení chování jako takového²⁸.

Jak lze tedy blíže charakterizovat přirozené chování vůbec, ponecháme-li stranou různé stupně složitosti – či „integrovanosti“²⁹ – jeho forem? Podle Merleau-Pontyho existuje klasické rozlišení mezi řádem nižších, mechanických reakcí a řádem vyšších reakcí, které naopak předpokládají určitý vhled do situace, přičemž oba řády jsou průhledné pro jistý typ vědomí – první pro fyzikální analýzu, druhý pro reflexi, která určuje působící intence³⁰. Chování – či méně abstraktně řečeno: rozmanité vztahy, které živočich navazuje se svým životním prostředím, se situačními celky v něm

²⁵ S omezenou platností můžeme říci, že velkou část Merleau-Pontyho díla zaujímají popisy právě těch aspektů lidského bytí, které mají především vitální, před-symbolický či ne-symbolický charakter. Je to však problematické tvrzení, nakolik udržuje určitý realistický dualismus, na němž se zakládají nezdůvodněné dichotomie kulturního a přírodního, umělého a přirozeného či dodatečného a původního; ve skutečnosti chce totiž Merleau-Ponty ukázat, že v případě lidského bytí nelze *absolutně* oddělovat jedno od druhého, lze ovšem promýšlet různé strukturní momenty. Viz např. *Fenomenologie vnímání* (dále jen *FV*), Oikoymenh, Praha 2013, s. 240: „V případě člověka nelze předpokládat, že existuje první vrstva chování, jež bychom nazývali „přirozená“, a vytvořený kulturní či duchovní svět.“

²⁶ Tamt., s. 171.

²⁷ Merleau-Ponty zmiňuje např. ekzémy a neurózy u psů, kteří byli vystaveni Pavlovovým pokusům (tamt.); k celé řadě dalších případů viz Singer (2001), kap. „Prostředky výzkumu“.

²⁸ SC, s. 172.

²⁹ Vztah integrace – neboli zahrnutí nižšího ve vyšším – vidí Merleau-Ponty nejen mezi třemi základními typy chování, ale i v jejich vlastních rámcích: např. psi i šimpanzi vykazují mnoho podobně rozvinutých forem chování, jež jsou označovány jako transponovatelné, ale zatímco šimpanz se dokáže učit i na základě pouhého „dívání se“ (tj. jsou mu přístupné i tzv. mechanicko-statické struktury: např. je schopen již od pohledu určit, která z předložených bambusových trubic má menší průměr a půjde zasunout do trubice větší, aby s takto pospojovanými kusy dosáhl na určitý cíl), pes toho údajně schopen není. (Tamt., s. 158-159.)

³⁰ Tamt., s. 173.

vystanuvšími – ovšem neodpovídá ani jednomu z těchto modelů myšlení, které mu smysl buď upírají, anebo jej chápou jako předmět noetických aktů. V důležité pasáži čteme:

Pohyby chování, intence, které vkresluje do prostoru kolem zvířete, nemíní pravý svět nebo čisté bytí, nýbrž bytí-pro-zvíře, to znamená určité prostředí, které je pro daný druh charakteristické, nedávají prosvítat nějakému vědomí, to znamená určitému způsobu bytí, jehož veškerou podstatou je poznávat, nýbrž určitému způsobu chování k světu, „bytí ve světě“ či „existování“.³¹

Tvrzení, že zvířatům náleží existence – a to nikoli v triviálním smyslu, že něco jest, ale raději v onom moderním filosofickém úzu, kdy je existování chápáno jako přesahování pouhé fakticity či „výskytovosti“, jako pohyb nezahrnutelný do žádné uzavírající esence³² –, nezavazuje k žádné pozitivní ani negativní výpovědi o vědomí nebo duši, ke kterým principiálně nemáme přístup, ale rozhodně vede k odmítnutí postoje, pro nějž je zvířecí život analogií (ne-li dokonce případem) činnosti stroje. Poměr mezi živočichem a jeho žitým prostředím je dialektický, a tedy – jak upřesňuje Burgatová – nikdy dopředu daný, neboť „se zvířecím chováním svět protínají nebývalé vztahy a zanechávají v něm své stopy“³³. Zanechávají-li aktivity zvířete ve světě stopy, má to za následek, že pro nás nejsou zcela temné, pokud jde o jejich smysl, avšak ukazují se svým vlastním způsobem – tedy jen pro specifický typ účastného porozumění, které se očisťuje od předsudků, jimiž jsou různé diskursy týkající se chování zatíženy³⁴.

³¹ Tamt., s. 174.

³² Srv. K. Goldstein, *Remarques sur le problème épistémologique de la biologie*: „Biologie se zabývá jednotlivci, kteří existují nebo o to usilují, tedy usilují o uskutečnění svých možností nejlépe, jak jen to je v daném prostředí možné.“ Cit. in: Canguilhem, *Poznávání života*, s. 13.

³³ F. Burgat, *Svoboda a neklid zvířecího života*, s. 258.

³⁴ Tím nemá být řečeno, že zkoumání organismů a jejich chování v přirozeném prostředí, tedy pozorování „v terénu“, které je spojeno s moderní etologií, je bez dalšího neproblematická záležitost, zbavíme-li se behavioristických a antropocentrických tendencí. Chce-li se etolog dopracovat k hodnotným výsledkům, a tedy lépe porozumět svému předmětu, musí se kupříkladu vyrovnat s otázkou – podobnou té, která vyvstává před antropologem –, jakým způsobem jeho přítomnost (resp. blízkost) či okolnosti vyvstalé jeho projektem působí na zkoumaný subjekt; či jinými slovy: jak ti, s nimiž navazuje v zájmu výzkumu více či méně explicitní interakce, mohou tyto interakce zakoušet, interpretovat si je a na základě toho měnit své chování. Uvědomělá snaha

Tento druh porozumění se liší od způsobů myšlení, které svůj účel vidí v nalézání (resp. konstruování) objektivních zákonitostí, protože směřuje k různým podobám existence. Merleau-Ponty říká, že „pro *každé individuum* existuje obecná struktura chování, která nachází výraz v určitých konstantách jeho chování, jeho sensorických a motorických prahů, afektivity, teploty, dýchání, pulzu, krevního tlaku...“, přičemž „je nemožné nalézt v tomto celku příčiny a účinky, protože každý jednotlivý fenomén vyjadřuje právě tak i to, co by bylo možné označit jako „podstatu“ individua“³⁵. V pestré škále konkrétních projevů organismu – nakolik o nich uvažujeme jako o manifestacích svébytné (přirozené, původní) vztaženosti ke světu – se obráží určitá vitální jednota³⁶, celková struktura či forma, která je žita a ztělesňována právě tímto organismem; regresivní či nic neříkající se to může zdát jen tehdy, pokud máme za to, že vitální chování by mělo být plně vysvětlitelné a redukovatelné na prvky nevitálního charakteru³⁷. Ve skutečnosti však lze – podle Merleau-Pontyho, ale i jiných myslitelů, k nimž se zevrubněji vrátíme ve třetí kapitole – přistupovat k nesmírné rozmanitosti vyšších forem chování s určitými poznávacími záměry, tedy tak, že v pozorovaných fenoménech rozpoznáme svého druhu inteligibilitu, aniž by šlo o projekci našich vlastních duchovních kvalit do světa pouhé materiality, ve kterém platí jedině principy mechanické kauzality.

Obdobně jako Canguilhem, který trvá na nutnosti autonomní biologie vzhledem k fyzikálně-chemickým vědám, má-li být uchována specifičnost jejího předmětu³⁸, Merleau-Ponty tvrdí, že biologie jako taková nezkoumá jakékoli reakce organismu

řešit problémy spojené (nejen) s touto otázkou totiž podstatně ovlivňuje kvalitu poznávacího procesu. Viz V. Despret, *What would animals say*, s. 140-141.

³⁵ SC, s. 202-203. (Zvýrazněno námi.)

³⁶ Mohli bychom říci *subjektivita*, nebýt jistých konotací, které se k tomuto složitému pojmu vážou – zvláště díky vlivným proudům racionalistické a idealistické filosofie. K pojmu subjektivitě se krátce vrátíme ve třetí kapitole („Animalita“).

³⁷ Což znamená, že celé spektrum vitálních vztahů (týkajících se např. potravy, sexuality či vnitrodruhové i mezidruhové komunikace, ale už vůbec toho, jak jedinec vnímá svět kolem sebe) by ve skutečnosti bylo identifikovatelné s konečnými modelovými funkcemi – s tím, co lze technicky znázornit a měřit. Jak ale poznamenává Merleau-Ponty: „Zkonstruovat fyzikální model organismu by znamenalo zkonstruovat organismus.“ (Tamt., s. 206.) Jinými slovy, „organismus“ těchto modelů může dosahovat úrovně velice propracované imitace (která plní řadu velice užitečných funkcí), ale ta se nikdy nestane v plném smyslu živou, tedy reálným organickým celkem, existencí.

³⁸ G. Canguilhem, *Poznávání života*, s. 95.

(jež by mohly být realizovatelné i laboratorně a chápané fyzikalisticky), ale právě ty, které mu jsou skutečně vlastní³⁹. Biologie, tedy poznávání živých struktur, se neobejde bez aplikace určitých pojmů významu či hodnoty, bez nichž se chování jeví jako zcela nahodilé, postrádající jakýkoli vnitřní řád či specifický rytmus. Vyžaduje to ovšem aktivní – můžeme též říci tvůrčí – účast toho, kdo poznává, což tomuto poznání zabraňuje, aby se rozpustilo v jakési vitalistické mystice; neboť „je třeba myšlenkově vydělit jisté dílčí fenomény z jejich reálného kontextu a podříditi je určité ideji, která v nich není obsažena, nýbrž je jimi vyjadřována“⁴⁰. To jinými slovy znamená, že v realitě se nenacházejí významové či smysluplné momenty na způsob materiálních substancí, na něž by stačilo ukázat a jež by mohl poznávající bezprostředně zakoušet, nýbrž se tyto momenty dávají v podobě regulativní ideje, která propůjčuje celému zkušenostně-předmětnému spektru určitou koherenci a kvalitativní ráz. Merleau-Ponty toto uspořádávání zkušenosti přirovnává k historickému rozumění, které rovněž vyznačuje „v dění, které je na molekulární úrovni neartikulované, určité zlomy, fáze, konec určitého světa a začátek světa jiného“⁴¹, tj. charakterizuje – často diskutabilně, nikdy však zcela samozřejmě – jednotlivé výseky ohromného proudu lidských osudů určitými signifikantními rysy i celkovou tvářností. Proto i v případě biologie, která chce svůj předmět náležitě pochopit, a tudíž mu učinit „po právu“, můžeme mluvit o hermeneutice živého (nakolik je totiž hermeneutika metodicky uvědomělou snahou proniknout k původu textu, který má být přiveden ke slovu, ale nikoli bez osobního svědectví – a tedy bez vlastního myšlenkového vkladu i zaujetí – toho, kdo k němu přistupuje), ačkoli u samotného Merleau-Pontyho tento výraz nenajdeme.

Nejde však o pouhý antropomorfismus, tedy o dosazování vyloženě lidských kategorií do světa rozlehlosti, ve kterém lze registrovat toliko řady místních pohybů? Nejspíš by tomu tak bylo, kdybychom zůstali odkázáni na čisté myšlení, vycházející ze zkušenosti sebe-nahlížení k metafyzickým spekulacím. Takovou odkázanost však Merleau-Ponty odmítá, když říká, že věda ve skutečnosti přichází k myšlenému od toho, co je *vnímáno* – od atributů vnímaného organismu. A dále píše, že

³⁹ SC, s. 206.

⁴⁰ Tamt, s. 207.

⁴¹ Tamt, s. 208.

vnímání živého těla nebo, jak budeme od nynějška říkat, „těla fenomenálního“, není mozaikou náhodných vizuálních a taktilních počítků, které by byly asociovány s vnitřní zkušeností chtění, emocí a citů nebo které by byly chápány jako znaky těchto psychických postojů a od nich by dostávaly určitý vitální význam. Jakákoli teorie „projekce“, ať už empirická nebo intelektualistická, předpokládá to, co by chtěla vysvětlit, *poněvadž bychom nemohli své city promítat do viditelného chování nějakého zvířete, kdyby nás k tomu nevedlo něco v chování samém.*⁴²

Tato myšlenka, kterou dále rozvíjí *Fenomenologie vnímání*, je zde pozoruhodná právě tím, že se nevztahuje pouze na vnímání jiných lidí, s jejichž vnitřním životem můžeme předpokládat řadu podstatných analogií, ale na vnímání živých těl vůbec. V perceptivní zkušenosti – čili v „perceptivním vědomí“ – se tedy dává klíč k uchopení jevů, které by byly prosté smyslu, pokud by sama tato zkušenost nezahrnovala určitý typ významotvorné potence, předcházející platnost každé teorie. Vědění, jež spočívá v konstruování univerza zákonů, smyslově vnímatelné skutečnosti diskvalifikuje a ztotožňuje, abstrahuje od jejich kvalitativních vlastností⁴³; přitom je ale věda budována na těchto perceptivních základech, které jsou výchozí situací pro každé poznávající vědomí⁴⁴. Můžeme proto říci, že vyšší chování jiných zvířat – jehož podmnožinou, pro naše psychologické rozumění nepochybně význačnou, jsou formy lidského chování – nevyjevuje základní a natolik i určující úroveň smyslu jakožto myšlené či dokonce „vymyšlené“, což by muselo vést k problému solipsismu, nýbrž jakožto reálně pozorované. Je však třeba dodat: pozorované čili vnímané příhodnými způsoby, s nárokem přesnosti a komplexnosti – jak o tom svědčí Merleau-Pontyho poznámka, že nedokonalé intuice běžného vnímání musí uspořádat a korigovat popisná biologie⁴⁵. Což nutně neznamená, že by vnímané skutečnosti měly být nahrazeny subtilnějšími procesy a podstatami, které je třeba vydobýt zpod jevového vnějšku věcí a událostí, nýbrž že musí být uvedeny do takových souvztažností, které fundují určité oblasti intersubjektivního poznání.

⁴² Tamt., s. 212. (Zvýrazněno námi.)

⁴³ Canguilhem, *Poznávání života*, s. 172.

⁴⁴ Srv. A. Whitehead, *Matematika a dobro a jiné eseje*, Mladá fronta, Praha 1970, s. 26: „Naše vědomé myšlení je abstrahováním entit z pozadí existence.“

⁴⁵ SC, s. 213.

Počínání vědce, který popisuje rozmanité životní struktury a vztahy mezi nimi (nebo jinými slovy dialektiku přirozeného chování) s pomocí určitých konceptuálních nástrojů, podřízených idejím rozumu, akcentuje jistou zvláštnost lidského chování, která nevytvívá pouze v kontextu vědeckého poznání. Člověk je totiž podle Merleau-Pontyho schopen symbolického chování, jež na rozdíl od forem „čistě zvířecích“, které zůstávají vyznačeny apriorním druhovým rámcem, v němž se realizuje to či ono vitální téma, umožňuje „všechny možné změny úhlů pohledu“, a tedy i svobodu a vlastní kognitivitu⁴⁶ – od nichž vychází také vědecká aktivita. Podle Merleau-Pontyho tkví skutečně nosná definice člověka ve schopnosti „překonávat vytvořené struktury, aby se vytvářely struktury jiné“⁴⁷, tedy volit různá hlediska, což „mu umožňuje vytvářet nástroje nikoli pod tlakem nějaké faktické situace, nýbrž pro užití virtuální“⁴⁸. Přesto by nebylo správné chápat toto specifikum jako takovou trhlinu v bytí, jež by na jednu stranu kladla pouze živá těla (jež by případně byla analogicky odtržena od fyzikálního řádu) a na druhou stranu oduševnělé bytosti: nejde zde totiž o různé řády reality, ale o různé významové roviny⁴⁹, nebo jinými slovy – o různé projevy uvnitř jednoho a téhož bytí. To ovšem znamená, že jazyk, epistémé a jiné duchovní aspekty lidského života a kultury, jež míváme tendenci chápat jako novou, svébytnou dimenzi reality, vyrůstají na půdě vitálního chování a nesou v sobě jeho vlastní rysy, a sice nezrušitelně, mají-li si uchovat existenci. V podobném duchu považuje například Wittgenstein komplexnější ráz lidského chování, způsobený zejména tím, že mnoho jeho forem probíhá na lingvistickém pozadí, za rozdílnost stupně, nikoli druhu; řečové hry, představující komplikované životní formy, mají základ v před-lingvistickém („primitivním“, tj. především sensuálním a emočním) chování⁵⁰. Raději než o zlomu nebo překonání tedy Merleau-Ponty mluví o integraci tělesného fungování ve vyšší rovině, čímž se tělo stává vpravdě lidským⁵¹, a odmítá klást mysl či vědomí jako nezávislou – tedy odtělesněnou – realitu.

⁴⁶ Tamt., s. 170.

⁴⁷ Tamt., s. 235.

⁴⁸ Tamt.

⁴⁹ Tamt., s. 269.

⁵⁰ L. Wittgenstein, *Philosophy of Psychology*, cit. in: N. A. Baker, *The Difficulty of Language: Wittgenstein on Animals and Humans*, in: *Language, Ethics and Animal Life. Wittgenstein and Beyond* (ed. Niklas Forsberg, Mikel Burley, Nora Hamalainen), Bloomsbury Academic, 2014, s. 53.

⁵¹ SC, s. 270.

Přestože však řečové a intelektuální, resp. duchovní aktivity zůstávají určitým, totiž symbolickým chováním, vyvstává před nimi zvláštní smysl, jehož nezohlednění či dokonce popření ústí v nepochopení lidské situace ve světě. Jakkoli na jedné straně platí, že vědomí není ahistorické, tj. je třeba nahlédnout jeho tělesnou i psychosociální podmíněnost, na druhé straně Merleau-Ponty přiznává jistou pravdu idealismu, když říká, že v určitý moment se perspektiva převrací: „Historické dění, které toto vědomí připravilo, nebylo *před* ním, nýbrž je jen pro *ně*, čas, během něhož se vyvíjelo, není už časem jeho konstituce, nýbrž časem, který ono konstituuje a řada událostí se podřizuje jeho věčnosti.“⁵² Abychom tuto myšlenku správně pochopili, musíme si znovu uvědomit, že řeč není o dvou odlišných, o sobě jsoucích realitách – či jinými slovy substancích, duchovní a rozprostraněné –, ale o realitě jediné, v níž ovšem dochází ke zrodu nové formy, tj. racionální subjektivity, která se retrospektivně vrací ke svým kořenům; protože však tyto kořeny hledá a uchopuje prostřednictvím vlastních kategorií, tj. prostřednictvím reflexe (a nikoli přímé intuice), lze toto její objevování nazvat konstitucí – čili vnitřní významotvornou aktivitou, která se zdá být jednou z podmínek lidské svobody. Podle Merleau-Pontyho jde o významný problém filosofie, neboť ji staví před paradox, že vědomí je na jedné straně součástí světa (nejen konkrétního organismu a jeho psychosomatických procesů, nýbrž i širšího dobového, sociokulturního a životního kontextu), ale na druhé straně svět poznává⁵³.

Chceme-li této ambivalenci lépe porozumět a „uskutečnit kýžené propojení objektivní a reflexivní perspektivy“⁵⁴, musíme se obrátit k dimenzi vlastního tělesného existování; neboť zkušenost vědce – a tedy zkoumání různých forem chování, která jsou z principu vedena zvnějšku, bez přímého spojení se svým předmětem⁵⁵ – „zůstává ve svém původu podřízena každodenní zkušenosti, kterou

⁵² Tamt., s. 274. (Zvýrazněno Merleau-Pontym.)

⁵³ Tamt., s. 286.

⁵⁴ M. Merleau-Ponty, *Proměna vnímání a zkušenost pravdy*, Oikoymenh, Praha 2017, s. 23.

⁵⁵ Srv. É. Bimbenet, *L'Être interrogatif de la vie*, in: Merleau-Ponty. *De la nature à l'ontologie*, Vrin, Paris 2002, s. 145: „Jestliže [zvíře] manifestuje život, jehož praktickému smyslu mohu porozumět a k němuž se mohu, jak říká Heidegger, „připojit“, jedná se přesto o dálkové připojení, neboť zvířecí život zůstává uzavřen v tělesnosti, jež činí jeho smysl neprůhledným.“ – Můžeme jen dodat (a předznamenat), že ani lidské vědomí není samo sobě dáno jako transparentní, nakolik je totiž bytostně vtělené; tato vtělenost je však *jeho* vtěleností, a tudíž umožňuje „důvěryhodnější“ či lépe

má za úkol vysvětlit a bez níž by neexistovala⁵⁶. To jinými slovy znamená, že od vědy samotné nemůžeme očekávat adekvátní pochopení vztahů mezi živým tělem a jeho světem, tj. dialektiky přirozeného chování, protože v zájmu objektivnosti ponechává stranou oblast osobní zkušenosti, bez jejíhož zmapování nelze otázku vědomí (resp. subjektivity) náležitě zodpovědět. Je zapotřebí učinit další krok, kdy dáme slovo samotné zkušenosti a začneme se dívat jejíma očima.

Zdá se nám, že na odkaz své první práce Merleau-Ponty později navazuje dvěma poněkud odlišnými cestami: jednak tímto fenomenologickým převzetím úkolu, který je zde vyznačen jako „problém vnímání“, jednak rozvinutím otázky zvířecího života v rámci obecnějšího přírodně-filosofického zkoumání. Přestože jde o cesty nepochybně provázané, podáváme jejich výklad samostatně. Činíme tak zejména proto, neboť si myslíme, že s otázkou zvířecího života – vedoucí k určité teorii „animality“ či přesnějšími slovy: k promýšlení ontologického statutu zvířat a souvislostí mezi bytím člověka a bytím jiných tvorů – filosofie vstupuje na novou půdu, na níž musí čelit náležitým problémům téměř bezprecedentního rázu. Následující kapitola je proto věnována výkladu důležitých částí zejména z první poloviny *Fenomenologie vnímání*, jež se zabývají lidským tělem a pocíťováním, zatímco třetí kapitola je zaměřena na specifika teorie animality, vystávající v kontextu Merleau-Pontyho přednáškových kurzů z 50. let.

řečeno plnější poznávání sebe sama jako konkrétní lidské existence, než je tomu s jinými, zejm. zvířecími existencemi, k jejichž vnitřnímu životu – „subjektivitě“ – nemáme přístup.

⁵⁶ A. de Waelhens, *Filosofie dvojnáčnosti*, in: Merleau-Ponty, *Struktura chování*, s. 318.

2. Tělesná intencionalita

Počítky a vjemy nepřicházejí tak docela zevnějšku a neustálý tok myšlenek a představ nepochází tak docela zevnitř.

Gary Snyder, *Praxe divočiny*

Jestliže úvahy rozvíjené ve *Struktuře chování* měly osvětlit povahu přirozených vztahů mezi organismem a jeho prostředím a ukázat, že pozitivistická psychologie vede vposled k jejímu zatemnění, lze říci, že *Fenomenologie vnímání* prodlužuje dosah těchto úvah k životu lidských bytostí a tím je konkretizuje i prohlubuje. Nelze totiž popřít, že lidský život se vyznačuje přinejmenším jednou podstatnou zvláštností: je to náš život, vztahujeme se k němu *zevnitř*; a pokud je pravda, že takto niterně zakouším pouze svou vlastní existenci, že nemohu stát v centru jiného života, pak rubem této pravdy je, že lidství ustavuje mezi mnou a ostatními lidmi řadu shodných fakticit a analogií v možném prožívání⁵⁷. Nestačí ovšem říci, že tím, co tu spojuje či sblížuje a co si zaslouží filosofickou tematizaci a zkoumání, je myšlení, vědění či jazyk: vztah člověka ke světu není dán jeho čistě rozumovou či duchovní aktivitou a jazykovými dispozicemi, ani nelze říci, že mimo sféru ducha se nachází jen ohromná změť anorganických a organických provázaností, jakási temná zóna hmoty, byť oživené z hlediska chemie či fyziologie. Kdyby tomu tak bylo, naše vlastní tělo by pro nás bylo věcí, jež by sama a původně neovlivňovala vztahy k našemu osvětí (a vůbec proces jeho vynořování z faktického biogeografického prostředí), ale sloužila by jako pouhý vnější instrument k realizaci našich vědomých intencí a prostorových reprezentací. Jedním z Merleau-Pontyho záměrů je však ukázat, že takový pojem těla – tedy těla jakožto věci, jako předmětu pro vědomí – je nesprávný, neboť zcela přehlídí či nedoceňuje dynamiku reálně žité tělesné zkušenosti, která se významně

⁵⁷ Fenomenologická metoda proto není subjektivistická, jak upozorňuje Lawrence Hass. V případě Merleau-Pontyho či Heideggerovy filosofie se jedná o podstatně intersubjektivní přístup, jehož cílem je „ukázat rysy tohoto sdíleného žitého světa, podobně jako se mohu například pokusit o to, aby i můj přítel spatřil kardinála červeného schovaného v koruně stromu.“ L. Hass, *Merleau-Ponty's Philosophy*, Indiana University Press, Indianapolis, 2008, s. 7.

podílí na formování celkového postoje ke skutečnosti. Tématem této kapitoly je tudíž úloha, již tělo plní v procesu vyjevování žitého světa a v uchopování jeho smyslu na úrovni pohybu, smyslového vnímání, emocionality, a dokonce i řečového výrazu.

*

Bylo již řečeno, že od samotné vědy nemůžeme očekávat adekvátní popis tělesného života. Nikoli proto, že by uvnitř různých vědeckých disciplín nebylo možno o těle vypovídat nic pravdivého – vždyť ohromný vzmach lékařské vědy, podněcený již barokní anatomickou patologií a postupně utvrzovaný aplikací fyzikálních metod, odkryl části lidstva dosud netušené možnosti ve světě neurobiologie a genetiky, které svým významem zastínily dokonce i objevování astrofyzikálního makrosvěta. V tomto ohledu poznatky o fungování organismů a lidských těl od ekologických vazeb a behaviorálních interakcí až po subtilní molekulární děje nijak nezaostávají za vývojem matematiky, astronomie či anorganické chemie; podle některých, např. podle Richarda Dawkinse, je lidský organismus dokonce nejkomplicovanějším mechanismem v celém odhaleném vesmíru. Právě Dawkins tvrdí, že natolik složitou věc, jakou je tělo, můžeme pochopit jedině skrze aplikaci fyzikálních zákonů na její jednotlivé komponenty: „Chování těla pak vzniká jako důsledek interakce mezi jeho částmi.“⁵⁸ Nejde tedy o uchopení původního celku, který pro vědeckou analýzu zůstává čímsi nezřetelným a těžko zachytitelným (příliš „pohyblivým“), ale o prozkoumání všech funkčních složek, na jehož základě lze teprve ustavit celek-agregát, tedy živé těleso, z jehož procesů a mohoucností lze vydávat počet sice do budoucna otevřeným, avšak díky technologickému vývoji stále přesnějším výzkumem.

Jenže lidskému tělu náleží ta zvláštní vlastnost, že zatímco je a jeho prvky laboratorně pozorujeme, konstatujeme na základě toho faktu o jeho fungování, současně ho též obýváme – nikoli jako lodník řídící svou loď, ale tak, že jsme s ním nezrušitelně provázáni (řečeno podle jedné Descartovy metafory). Podáme-li věc Husserlovými slovy, můžeme říci, že tělo se původně konstituuje dvojnásobně: jako fyzická věc o určité extenzi a s určitými reálnými vlastnostmi, ale také jako „orgán vůle“ a médium, skrze něž Já vnímá vnější svět⁵⁹. Husserl nepopírá, že lze tělo

⁵⁸ R. Dawkins, *Slepý hodinář*, Paseka, Praha 2002, s. 25.

⁵⁹ E. Husserl, *Ideje ke čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*, Oikoyomenh, Praha 2006, s. 139; 146.

chápat jako předmět, a dokonce dodává, že lze takto zakoušet *vlastní* tělo – tedy jako něco, čemu náleží „mechanický průběh pohybu“, co je nějak pohybováno jiným tělesem, co se za určitých okolností různě zahřívá, nabývá různých barev atd.⁶⁰ Lze tedy vůči němu zaujmout vnější postoj (a vypovídat ve třetí osobě), pro který se dává jako věc zapletená v síti kauzálních vztahů, ale zároveň je třeba nahlédnout, že tento „pohled zvenčí“ nepostihuje aspekt tělesnosti, který stojí v základu jakéhokoli pohledu: v těle je totiž přítomen „bod zvratu“, ve kterém „se kauzální vztahy proměňují na kondicionální vztahy mezi vnějším světem a tělesně-duševním subjektem.“⁶¹ Vlastní tělo vystupuje jako podmínka toho, že vůči němu mohou zaujmout určitý postoj, včetně teoretického postoje, který nabývá specifických rysů v přírodovědecké analýze. V této své úloze se ale nemůže stát předmětem čili pouhou materiální věcí, vyskytující se před poznávajícím vědomím, neboť mu jakožto „orgánu vůle/vnímání“ inherentně přísluší jistý typ činnosti, a dokonce status centra, vzhledem k němuž se formuje naše osvětí⁶². To je z hlediska analytického rozumu činí vposled neprůhledným, do jisté míry „autonomním“ – v tom smyslu, že vykazuje činnost nezávislou na racionální a vůbec mentální kontrole.

Merleau-Ponty na tento základní vhléd navazuje a dále jej moduluje ve snaze postihnout naši původní existenciální zkušenost s okolním světem.

Exkurz: normativita zdraví

Hovoříme-li na různých místech textu o původní zkušenosti nebo o zdravé senzitivitě těla, vyžaduje si to upřesnění. Merleau-Pontymu jde o porozumění přirozené vztaženosti tělesného subjektu k jeho osvětí – přirozené v tom smyslu, že jde o realizování možností principiálně přístupných každému lidskému jedinci, jemuž v tom zásadně nebrání určité psychosomatické dysfunkce (a ty samy o sobě neplatí za běžný, výchozí stav lidské existence, ale za jeho odchýlení, nebo ve vážnějším případě vedou k jeho nahrazení jinou strukturou). Není to teoretik, který by se primárně zabýval nemohoucími a nemocnými – zaměřuje se na vědomí, jehož podstatou je určité „já mohu“ (viz FV, s. 181), a toto „já mohu“ se plněji manifestuje v aktech těla, jehož vitální funkce víceméně zachovávají obvyklou rovnováhu. To však neznamená, že v případě narušení této obvyklé rovnováhy,

⁶⁰ Tamt., s. 152.

⁶¹ Tamt., s. 153.

⁶² Tamt., s. 150-151.

kteře se vyznačuje somatickými i duševními symptomy, ztrácí subjekt jakoukoli stabilitu či jinými slovy normalitu. Vyjádřeno volněji: i nadále má člověk určitý svět, k němuž se vztahuje, a ne pouhý chaos. Podle Georghese Canguilhema je třeba chápat nemoc či patologický stav jako „způsob života řídící se nižšími nebo znehodnocenými normami“ (G. Canguilhem, *Poznávání života*, s. 187) – přičemž existenci medicíny považuje za objektivní znak vitálního hodnocení nemoci jako něčeho neblahého. Nejde tak o situaci prostou řádu, nýbrž o osvojení řádu nového typu, tzn. i o nový způsob adaptace na vnější prostředí. Canguilhem upozorňuje, že zde není správné mluvit o protikladu patologického a normálního, neboť patologické si vytváří vlastní normy. V návaznosti na to vymezuje zdraví jako stav, který je více než normální a který se vyznačuje určitou lehkostí (tamt.), kdežto „abnormalita“ duševního života možná spočívá naopak v přílišném lpění na normách (tamt., s. 189). Podobně Merleau-Ponty říká ve *Struktuře chování* (s. 263, pozn. p. č.), že se neoprávněně zdůrazňoval „slavný pud sebezáchovy, jenž se u člověka objevuje pravděpodobně jen v případě nemoci či únavy. Zdravý člověk se zaměřuje na život, na dosahování určitých cílů ve světě či za hranicemi světa, a nikoli na uchování sebe sama.“ Je důležité dodat, že normalitou Canguilhem míní biologické normy, tj. řád regulovaný organismem (čili jakýsi vnitřní řád), a nikoli normalitu ustavenou zvenčí sociálním diskursem (např. školní institucí), která je tak do značné míry arbitrární. K tomu viz Ondřej Švec, *Normativita života a společenská normalizace*, in: *Teorie Vědy / Theory of Science* 34, 2012, s. 60-62. Švec ve svém článku zároveň podotýká, že „omezení dané nemocí před nás staví požadavek stanovovat nové normy života, byť o něco křehčí a restriktivnější z hlediska našich existenciálních možností“ (tamt., s. 57). Přestože lze tedy mluvit o tvorbě nového typu stability, tedy i nelhostejnosti k prostředí, které nadále působí na chování organismu některými impulsy, existenciální možnosti nejsou tak bohaté – jsou omezené, někdy drasticky. O povaze těchto existenciálních možností, jež se týkají i řečové komunikace, bude více řečeno dále v textu. Nyní je důležité zdůraznit, že ani Merleau-Ponty, ani my v návaznosti na něho nechceme upírat nemocnému či zásadně nemohoucímu člověku vztah ke světu nebo v posledku lidskost – to by bylo absurdní. Když hovoříme o zdravé či přirozené senzitivě, odkazujeme tím k tělesným subjektům, u nichž je vázanost na normy pružnější a tvárnější než u těch, kteří jsou v důsledku výrazné dysfunkce pevněji semknuti s určitými vitálními normami a habituálními vzorci; s touto pružností, od níž se odvíjí plnost existenciálních možností, spojujeme pojem původní zkušenosti se světem. Merleau-Ponty bude mluvit o tělesné schopnosti „přenést se do virtuálu“, k níž se podstatně váže svoboda. Lze však tušit možná úskalí fenomenologie těla, pro niž je

klíčovým momentem toto „já mohu“ (nebo dále též motivy „ohmatávajícího pohledu“ či jinakosti, která nikdy není absolutní jinakostí), jak tomu nasvědčují např. zajímavé kritické ohlasy ze strany Judith Butler či Emmanuela Lévinase.

Objektivní, přírodovědně formované myšlení, jež proniklo do psychologie, chápe zkušenost těla pouze jako psychický fakt, ne jako fenomén⁶³. Z takto modelované zkušenosti se vytrácí moment dění, které je jako takové neoddělitelně vztaženo k zakoušejícímu subjektu, jemuž se nějak podává a rozvíjí před ním určitou linii významu – ne snad nutně chápaného, ale tak či onak pocíťovaného. Fenomenalita, tj. vyjevování jsoucího, je v objektivním myšlení zastíněna či zastřena exponováním faktů, tedy věcmi a věcnými souvislostmi, které jsou prezentovány jako dané a přístupné konečnému odhalení (vědeckému, kauzálnímu vysvětlení). Skutečnost – ať už lidského těla, anebo vnějšího světa – vystupuje jako souhrn zachytitelných bodů, mezi nimiž lze nalézat a konstatovat více či méně komplexní kauzální a korelační relace; na základě tohoto atomistického přístupu je možné pochopit psychickou i sociální realitu, aniž by bylo nutno brát v potaz jakousi vágní dimenzi „žitého světa“, tedy světa, jak se v různých tvářnostech a odstínech ukazuje různě naladěnému či situovanému subjektu. Ustavení a probádání objektivního, tj. v jádru předmětného světa jako věrného obrazu skutečnosti nicméně vede podle Merleau-Pontyho k tomu, že se z oblasti porozumění vytěsňuje zkušenost se sebou samým i s druhým člověkem; tu je naproti tomu třeba odkrýt jako před-objektivní vztah, jako vnitřní komunikaci „se světem, s tělem a druhými“, jako spolubytí, a nikoli bytí vedle sebe⁶⁴. Odkrývání a porozumění se proto musí vymanit z nároků vědeckého pozitivismu, aniž by nutně ústilo do sféry idealismu (jak ještě v průběhu výkladu uvidíme).

Merleau-Ponty myšlenkově odemyká fenomén žitého světa – nikoli nějaké bytí vedle světa či dokonce mimo něj, ale vždy již ve vztahu k němu – skrze popis tělové prostorovosti a motoriky. Ten má totiž ukázat, že vlastní tělo není souborem koexistujících bodů a funkčních částí, nýbrž jednotným dynamickým systémem, do jehož celkového plánu (neredukovatelného na ryze biologickou homeostazi organismu) jsou jednotlivé prvky integrovány. Právě tento dynamický celek – Merleau-Ponty jej nazývá „tělesným schématem“ – je tím, co nám zprostředkovává vlastní i vnější prostorovost, co nás původně učí orientovat se v prostoru, a díky

⁶³ FV, s. 131.

⁶⁴ Tamt., s. 133.

čemu jsme tedy vždy již zasazeni do určité situace (od níž nelze vědomý lidský život abstrahovat). Pouze má tělesná existence přede mnou rozevřít prostor, který je zprvu životně orientovaný, a teprve v odvozeném smyslu platí pojem inteligibilního či homogenního prostoru, k němuž se vztahuje objektivní myšlení⁶⁵. Pakliže se tato odvozená představa, která plní explikativní funkci, odděluje od svého původu, postrádá smysl⁶⁶. Idea homogenního prostředí vystupuje tam, kde lze jeden výsek hmoty klást vedle druhého a zjišťovat jejich vztahy podle zákonů mechaniky, matematickým modelováním a početními operacemi. Fenomenologické zkoumání zajisté nechce tyto postupy zpochybňovat, natožpak zasahovat do vnitřních a dílčích kompetencí fyziky a matematiky, ale pouze ukázat, že pod vrstvou fyzikálního prostoru se nachází přirozený čili *fyzický* svět, jehož části vůči sobě nejsou kvalitativně totožné ani indiferentní, nýbrž vstupují do proměnlivých (tj. nikoli statických a fixovaných) konfigurací v závislosti na *fyzickém* subjektu, který je vůči nim vnímavý.

Jakmile si to podle Merleau-Pontyho uvědomíme a prostorovost jako takovou podmíníme situovaností subjektu v určitém životním prostředí, dává se v podobě bytostně odlišných významových celků: při tomto podmínění „musíme připustit, že pro každou modalitu tohoto usazení existuje původní prostorovost“⁶⁷ – což nám dovoluje mluvit o prostorovosti noci, o sexuální či mytické prostorovosti atd. jako o určitých centrech, z nichž vychází naše myšlení (a nikoli naopak). Tím však, jak Merleau-Ponty dodává, nedáváme za pravdu psychologismu: třebaže existují různé typy původní prostorovosti – tedy různé „antropologické“ či existenciální prostory –, dávají se „jako prostory konstruované na přírodním prostoru“⁶⁸, tedy jako vepsané do jediného a předchůdně existujícího světa, který je zahrnuje.

Vztahům, které tělová motorika umožňuje navázat mezi subjektem a jeho osvětím, lze podle Merleau-Pontyho lépe porozumět, pokud vezmeme v potaz jejich narušené modality. Tento přístup můžeme uvést v soulad s obecnější tezí: zkušenosti

⁶⁵ Srv. tamt., s. 302: „V prvním případě se setkáváme s fyzickým prostorem, s jeho odlišně určenými oblastmi. Ve druhém případě mám co činit s geometrickým prostorem, jehož dimenze jsou zaměnitelné...“

⁶⁶ Tamt., s. 138. – Srv. *Ideje II*, s. 310, kde Husserl mluví o smyslovosti jako o nutném podkladu duchovního života a spojuje s ní pojem jakési prvotní, nejnižší či nevlastní aktivity, jakéhosi „prvotního jmění“ (*Urhabe*): „Nejnižší spontaneita Já neboli aktivita je „receptivita“, a někdy mám za to, že snad už i konstituce prostoru (...) předpokládá tuto nejnižší spontaneitu...“

⁶⁷ FV, s. 348.

⁶⁸ Tamt., s. 360.

a jevy, které se nám zdají být natolik důvěrné známé, že kolem nich vzniká až jakási zóna samozřejmosti a že bezmála nabývají statutu čisté danosti, mohou být tímto produkovaným statutem vpravdě zastřeny. Neříkáme, že vždy, ani že by to musel být pokaždé (filosofický) problém. Jde o to, že některé momenty našeho lidského, sociálně-kulturního světa mohou ve svém smyslu či hodnotě – skrze něž mají konkrétního člověka oslovovat a otevírat ho pro druhé – ustrnout v jakémisi automatismu, který však nemá mnoho společného s jejich dějinně-existenciálním původem, tj. s jejich živou podstatou. Jednou z cest, jak pronikat za tento automatismus (a možná, že tou nejschůdnější cestou), je cesta radikálního myšlenkového odstupu čili určité *epoché* – odstupu tkvícího nikoli ve snaze popřít to, co se prezentuje jako dané a platné, a nahradit to pravdou zcela jiného řádu či snad jakýmsi absolutním a nestranným poznáním, nýbrž tkvícího v úsilí vystopovat vznikání a utváření toho, co v rámci stávajících pojetí skutečnosti jaksi devitalizovalo a „zkamenělo“, uchopit tyto „danosti“ v jejich vlastní genezi a rehabilitovat jejich živoucí význam, v němž se zpřítomňují pro lidskou existenci v jejím sebe-porozumění i v jejich vazbách k jiným existencím a ke světu jakožto objímajícímu bytí. Součástí této kriticko-genetické práce je snaha odhalovat jádro určité skutečnosti skrze vyjádření toho, čím vpravdě *není*, a co tedy představuje významnou odchylku, deformaci, nemoc atp. – zkrátka odcizený, nepůvodní jev (který je nicméně třeba zkoumat jako nový typ skutečnosti, usadivší se ve světě a nabízející konfrontaci s „prototypem“, s přirozeným fenoménem, s fundamentem). Slovy Merleau-Pontyho: „Nemoc je podobně jako dětství a jako stav, v němž se nachází „primitiv“, úplnou formou existence. Postupy, které nemoc využívá k nahrazení normálních a nyní zničených funkcí, jsou stejně jako nemoc sama patologickými fenomény. Není možné prostou změnou znaménka vyvozovat normální z patologického a deficity z náhradních výkonů. Je třeba pochopit náhradní výkony právě jako náhradní výkony, jako narážky na fundamentální funkci, kterou se snaží nahradit, o níž nám nedávají bezprostřední obrázek.“⁶⁹

Merleau-Ponty se opírá o případ pacienta Schneidera, který zdokumentovali lékaři A. Gelb a K. Goldstein. Tento válečný veterán utrpěl v týlní oblasti mozkové zranění, jež způsobilo bezprostředně poruchu zraku, ale narušeny nebyly „pouze“ zrakové funkce: prostřednictvím této poruchy došlo k celkovému narušení chování,

⁶⁹ Tamt., s. 145.

či přesněji řečeno k postižení jistého centra chování (jehož status dále upřesníme). Podle Merleau-Pontyho totiž není správné tvrdit, že nemoc poznamenala určité obsahy psychiky či část fyzických mohoucností, nebo že zasáhla intelekt a jeho prostřednictvím omezila celkovou kognitivní aktivitu. Svě mínění objasňuje na základě rozlišení mezi tzv. konkrétními a abstraktními pohyby, které ukazuje, že pacient dokáže bez větších problémů realizovat navyklé úkony, jež mají vitálně-praktický význam nebo se v jeho zkušenosti zkrátka pevně usadily, ale není již schopen – přinejmenším ne bez komplikací – uskutečnit úkony, které tuto „konkrétní“ sféru přesahují. Tak je např. schopen dotknout se spontánně určitého místa na svém těle, ale pokud je vyzván, aby naň ukázal, činí mu to potíže a bez „přípravných pohybů“ celého těla to nesvede. Postrádá jinými slovy schopnost přenést se tělesně do „virtuální“⁷⁰, tedy k naplnění možností, jež se nevyčerpávají ryze habituálním rámcem – což je naopak v kapacitách zdravého jedince. Není to však obecná mentální činnost, co by selhávalo, neboť Schneider pokynům rozumí a úkony si umí představit (obdobně jako když v jiných případech dokáže normálně usuzovat); a nejde ani o nedostatek vlastní hybnosti, kterou naopak „konkrétní“ projevy plně využívají. Podle Merleau-Pontyho je třeba mezi obojím – tedy mezi intelektuální zaměřeností a fyzicky funkční motorikou – označit zvláštní typ aktivity, jakési „motorické rozumění“ vztahující se k možnostem těla jinak než reflektující rozum, aniž by šlo o nevědomou činnost nebo o reflex⁷¹. Tuto aktivitu nazývá *hybnou intencionalitou* a dodává: „Hybná intencionalita je pro subjekt původním způsobem, jak se vztahuje k nějakému předmětu, je původní stejně jako vnímání.“⁷²

⁷⁰ FV, s. 147.

⁷¹ O reflexy v klasickém slova smyslu, tj. o reakce podmíněné a vysvětlitelné nervovými vzruchy, však nejde ani v případě konkrétních a ryze habituálních úkonů. Takové chápání je podle Merleau-Pontyho poplatné tradičnímu (a zkreslujícímu) rozlišení mezi vědomím a věcí, „mezi tím, co je fyziologické, a tím, co je duševní, mezi existencí o sobě a existencí pro sebe“ (FV, s. 162). Ve skutečnosti oba typy pohybu – konkrétní a abstraktní, „uchopující“ a „ukazující“ – zahrnují spektrum úkonů, které se vždy vážou k situaci o určité vitální či afektivní hodnotě (tamt., 163); neliší se proto na způsob rozdílů materiální věci (či věcných souvislostí) a myslí (či mentálních atributů a aktů) – jejich odlišnost vyplývá z formy odpovídání na příslušnou situaci, ze způsobu recepcce této situační hodnoty čili smyslu. To neznamená, že by projevy nemocného člověka, jako je Schneider, byly stejně „živé“ či stejně komplexní, bohaté jako projevy zdravého jedince; znamená to ovšem, že by bylo chybou redukovat je na funkci nervového systému a nemocnému člověku tím upírat veškerou spontánní aktivitu a status subjektu.

⁷² Tamt., s. 149.

Jde o klíčovou tezi: pod úrovní mentálních reprezentací a soudů, pod úrovní volní aktivity, a přece mimo oblast materiálně lokalizovatelných vzruchů se nachází dimenze, v níž živé – fenomenální – tělo prokazuje svébytnou mohoucnost⁷³. Merleau-Ponty se zde ujímá Husserlovy pozdější distinkce mezi „intencionalitou aktu“ a „operativní intencionalitou“, které představují dva základní způsoby zaměřenosti lidského subjektu k věcem. Zatímco první typ intencionality je výkonem vědomí, jež se vždy tematicky vztahuje k něčemu, resp. k nějakému předmětu, druhý typ je před-vědomý a před-tematický. V jakém smyslu se tedy stále jedná o intencionalitu? Podle Martiny Reuter je třeba rozlišit dvojí význam pojmu intencionality jako takové: přestože ve fenomenologické i analytické tradici – ovlivněné teorií F. Brentana – se často směšuje význam „být k něčemu zaměřen“ a „uchopovat určitý obsah (intencionální předmět)“, smysl obojího je ve skutečnosti rozdílný – a právě onen první význam primárně figuruje v případě Merleau-Pontyho koncepce žitého světa⁷⁴. O intencionalitě lze v tomto kontextu hovořit díky původní zaměřenosti vtěleného subjektu k prostoru na základě motorické vnímavosti („hybnosti“) a fundamentální schopnosti odpovídat na situace, jež mu tato vnímavost zprostředkovává. Nejde o explicitní zaměření k předmětům, o jejich uchopení mentálně-konceptuálními nástroji, skrze něž se vědomí jaksi zmocňuje věcí a zároveň vůči nim zachovává odstup. Před-reflexivní intencionalita těla není kategorií identifikujícího poznání, tj. nemá noeticko-noematickou strukturu, spojenou s myslícím já; je spíše „orgánem“ praktické orientace ve světě, tedy tím, díky čemu je subjekt přivrácen k okolnímu světu jako k obyvatelnému místu.

Selhání, které se projevuje na rovině abstraktních pohybů, vychází z narušení hlubší funkce, jíž je podle Merleau-Pontyho právě před-reflexivní intencionalita

⁷³ A toto tvrzení by bylo třeba ještě zesílit v závislosti na projasnění pojmu vtělené, vnořené (*embedded*) myslí, které má ukázat, že v případě hybné či obecněji vzato tělesné potence nejde jen o jinou, resp. předchůdnou vrstvu, od níž by se subjektivita mohla „odrazit“ jako od svého východiska, překonavši ji nakonec ve svém očištěném mentálním či duchovním stadiu: tato „vrstva“ je totiž permanentně přítomnou dimenzí, kterou sice nemůžeme bez dalšího ztotožnit s inteligibilním či duchovním řádem (ale ani s tím, co nazýváme osobní existencí), ale v níž je tento řád *vždy již* zasazen a z níž čerpá podstatné mody reálné orientace ve světě. Protože ale tento motiv – tedy provázanost ducha či vědomí s materialitou těla, se „smyslovým podkladem“ či „původní smyslovostí“ v Husserlově smyslu, a v návaznosti na to vůbec otázka po podstatě myšlenkových procesů a kognitivity – přesahuje rámec naší práce, vyjadřujeme se k němu spíše jen sporadicky, aniž bychom jej explicitně kladli jako problém.

⁷⁴ M. Reuter, *Merleau-Ponty's notion of pre-reflective intentionality*, in: *Synthese* 118, 1999, s. 69-71.

(jakožto „vitální oblast subjektu“⁷⁵). Kdyby mělo jít o postižení zraku či hmatu jako oddělených souborů smyslových kvalit, nebylo by možné pochopit, proč v některých ohledech vizuální či taktilní zkušenost probíhá normálně a v jiných ne, ani proč se z údajně neporušené funkce (např. hmatové) vytrácí jiný funkční aspekt, resp. přínos (např. vizuální). Zjevně nelze říci, že tedy došlo k poškození všech těchto souborů, neboť se tím neřeší první problém, a navíc Schneiderovo chování – jak se ještě ukáže – naznačuje víc než poruchu funkcí smyslového vnímání a motoriky, chápaných jako složky organismu. Fakt, že u takto nemocného člověka ztrácí hmatová zkušenost vizuální přínos, v důsledku čehož ubývá schopnost abstraktních – možných, „svobodných“ – pohybů, vede Merleau-Pontyho k tvrzení, že u zdravého jedince naopak nelze oddělovat jedno od druhého⁷⁶: neporušená senzomotorická zkušenost těla vyjevuje vzájemné prolínání těchto funkčních momentů, takže lze právem hovořit pouze o integrální zkušenosti⁷⁷. Proto je nesprávné pojímat hybnost a druhy smyslové zkušenosti jako výseky tělesného fungování, identifikovatelné a vydělitelné z celku chování, a přistupovat k živému tělu pouze či primárně kauzálně-analyticky. Jedná se o strukturní momenty, o fenomény, které se vymykají dosahu objektivního myšlení; ukazují se „pro jiný druh myšlení, a sice pro myšlení, které uchopuje svůj předmět ve stavu zrodu, tedy jako takový, jak se jeví tomu, kdo jím žije, i s atmosférou smyslu, jíž je v tomto okamžiku obklopen“⁷⁸. Tímto myšlením je snaha o fenomenologické porozumění, které směřuje k celistvým tvarům lidského chování, jimž je třeba rozumět spíše na způsob rozvíjených melodií – jak zní Merleau-Pontyho oblíbená metafora inspirovaná Uexküllem – než jako souhrnům určitelných částí, či jako produktům thetického vědomí.

Přirozená zkušenost vtěleného subjektu je tedy integrální v tom smyslu, že jednotlivé momenty podřizuje sjednocující intencionální funkci, na níž je závislé jejich plné rozvíjení; dojde-li k výraznému narušení této funkce, projeví se to nikoli v izolovaných obsazích prožívání, nýbrž v samotné jeho struktuře. Dokladem toho

⁷⁵ FV, s. 157.

⁷⁶ „„Vizuální“ data se zde jeví pouze skrze svůj hmatový smysl, taktilní data jen skrze svůj smysl vizuální, každý lokální pohyb se jeví jen na pozadí celkové polohy, každý tělesná událost, ať už nás o ní zpravuje jakýkoli „analyzátor“, se jeví na významem nadaném pozadí, na němž je alespoň naznačen i ten nejvzdálenější ozvuk této události a na němž je bezprostředně zajištěna možnost mezi-smyslové ekvivalence.“ Tamt., s. 195-196.

⁷⁷ Tamt., s. 158.

⁷⁸ Tamt., s. 160.

nejsou pouze abstraktní pohyby, ale smyslové vnímání a pocitování vůbec, jakož i vztahy k druhým lidem. Schneiderovo vnímání předmětů se podobá spíše verifikaci, jíž fyzik podrobuje určitou hypotézu: smyslová data mu postupně navrhuji významy, které budou – tak jako různé fakty – v ideálním případě uvedeny v soulad⁷⁹. Ne že by nedokázal vidět, cítit, slyšet či ohmatávat – věci se mu zpřístupňují, pokud se na to soustředí, případně pokud se do toho aktivně myšlenkově vloží. Jde o to, že vnější svět k němu sám „nepromlouvá“, není mu odemčen, tak jako se odemyká normálně vnímajícímu subjektu ve své bezprostřední „fyziognomii“⁸⁰. To jinými slovy znamená, že přestává na původní, před-logické úrovni rozumět tomu, jak se věci jeví, co tímto jevením vyjadřují, a je schopen dosáhnout určitého rozpoznání již jen logicky, zprostředkovaně, s vynaložením „nepřirozeného“ úsilí směřujícího k identifikaci významu. Promluvy druhého člověka se mu dávají v podobě znaků, jež je třeba rozluštit, a ne ve své bezprostřední jasnosti⁸¹; ocitá se vně erotických či emocionálních situací (ačkoliv rozumově jejich „význam“ chápe), „tváře mu již nejsou ani sympatické, ani nesympatické, (...) slunce a déšť nejsou ani veselé, ani smutné“⁸², svět je pro něho afektivně neutrální; nedokáže se vpravit do politického či náboženského citění a „když jde ven, pak nikdy proto, aby si udělal procházku, nýbrž vždy proto, aby si nakoupil“⁸³. Na podkladě těchto i dalších úkazů Merleau-Ponty

⁷⁹ Tamt., s. 173.

⁸⁰ Tamt., s. 174.

⁸¹ Tamt., s. 175.

⁸² Tamt., s. 203.

⁸³ Tamt., s. 177. – Tato zdánlivě banální věc může přitom vypovídat o živosti, a tedy o vtěleném smyslu života zvláště sugestivně. Srv. E. Lévinas, *Existence a ten, kdo existuje*, Oikoymenh, Praha 2009, s. 36-37: „Dýcháme, abychom dýchali, jíme a pijeme, abychom se najedli a napili, ukrýváme se, abychom se ukryli, studujeme, abychom ukojili svou zvědavost, procházíme se, abychom se prošli. To vše není, *abychom* žili. To všechno je život. Žít je upřímnost.“ Lévinasova opisná charakteristika života ukazuje, že lze zdárně a promyšleně plnit mnohé činnosti, aniž bychom jimi žili, a tedy aniž bychom vposled vůbec *žili*; účelnost, prokazující znalost i schopnost, může být v rozporu s existencí, která tkví v touze a upřímnosti, v rozvíjení sebe samé jako takové. V této souvislosti může být zajímavé připomenout absurdní prózy Samuela Becketta: protagonisté-vypravěči, vystupující v antiromanové trilogii či v *Textech pro nic*, totiž nebývají intelektuálně zaostalí, ani nelze říci, že by primárně trpěli určitou diagnostikovanou poruchou či nemocí. Jejich bytí se ovšem vyznačuje lhostejností, která má nicméně daleko k sociální přetvářce či přezíravosti i k dílčímu nezájmu, ohraničenému touhou; je to lhostejnost, která vrhá neodvratný stín banality na celý svět, ale *zároveň* vnáší do života hru bizarních účelností, jež ho mají uchránit před naprostou svévolí či akcidentalitou dění (srv. Molloyův důmyslný systém cumláni oblázků,

akcentuje, že se nejedná o narušení obecné inteligence, tj. intelektuálního či duchovního vztahu ke skutečnosti, nýbrž „existenciální základny intelektu“⁸⁴, konstitutivní pro smysluplný dialog s okolním světem; v této základně tkví schopnost vpravit se do situace⁸⁵, tedy primární a před-reflexivní intencionalita subjektu, který je vždy již zasazen do konkrétního světa – světa lidí, řeči a lidských výtvorů, ale i mimolidské přírody, živých jsoucen, krajin a živlů.

Podle Merleau-Pontyho bychom proto neměli říkat, že tělo je *v* prostoru, ale že obývá prostor: „Jsem bytím k prostoru a k času, mé tělo k nim přiléhá a obemyká je. Šíře tohoto uchopování poměřuje šíři mé existence.“⁸⁶ Jak ale dodává, nikdy nejde o celkové uchopení, protože je vždy ohraničeno určitým horizontem; celek prostoru i vlastní časové existence se jakémukoli subjektivnímu uchopení vymyká, dává se pouze v abstraktní ideji. Okolní svět na mě rozhodně nepůsobí „bodově“, jako by v něm bylo možné ostře rozlišit jednotlivé momenty a předměty i s jejich zvláštními afekcemi, ale také to není žádný masivní intencionální objekt, jehož totalita by implikovala podobně předvídatelnou identitu prvků. Fenomenologie smyslového vnímání svědčí proti empirismu i intelektualismu obzvláště výmluvně, když ukazuje, že každé reálné vnímání odpovídá struktuře *figura-pozadí*, resp. *fenomén-horizont*.

popsaný na několika stránkách knihy). Život udržovaný v této atmosféře je obdivuhodně konzervovaný, neboť se vyznačuje neustálou rezervovaností ke skutečnosti, takřka absencí vzájemného dotyku, a přitom intelektuální či reflexivní postoj svědčí o spleťtém niterném dění, které se odvíjí jakoby nezávisle na vnějším živém světě – v solipsistické perspektivě, která v konstituci světa nutně selhává, protože se mívá s jeho konkrétní plností. Jakkoli je proto takové dění tajemné, jakkoli jsou myšlenkové pochody subtilní a činy precizně obřadné, významy darované světem jsou ztuhlé a „odumřelé“. Jak říká jeden z Beckettových protagonistů: „Protože jsem nemohl jednat jinak, musel jsem se ze všech svých ochabujících sil udržovat v onom pohybu, jenž mi byl vnucen. Právě tato nutnost a rádobý nemožnost se jí zbavit, neboť jsem postupoval povýtce mechanicky, což vylučovalo jakoukoli svobodnou hru myšlenek a citů, mne značně přibližovala představě staré tažné herky, která již nesní o stáji, a jejíž instinkt, ba ani pozorovací schopnost jí už nejsou s to zprostředkovat poznání, zda se k ní blíží, či se od ní vzdaluje.“ Viz *Nepojmenovatelný*, Argo, Praha 1998, s. 32. A když pacient Schneider odpovídá na lékařovu otázku, zda by se v zimě cítil lépe než v aktuálním období, slovy: „To teď nemohu říci. V danou chvíli nemohu nic říci...“ (cit. ve FV, s. 178), jako bychom slyšeli Beckettovy postavy, které jsou schopny celé stránky mluvit o tom, že nemají co říci, přestože něco říkat musejí, a jejichž promluva se proto stává jakýmsi obludně vyprázdněným vnějškem.

⁸⁴ FV, s. 177.

⁸⁵ Tamt., s. 179.

⁸⁶ Tamt., s. 185.

Přidržíme-li se vizuálního aspektu zkušenosti, můžeme říci, že nás vidění vpravuje do určitého fenomenálního pole, které není shlukem – tedy pouhou koexistencí – předmětů a kvalit, ale spíše vyjadřuje jejich spolubytí⁸⁷. Vnímajícímu subjektu s nenarušenou „existenciální základnou“ se věci ukazují kontextuálně, tedy ve vzájemných vztazích s jinými věcmi vyplňujícími zorné pole; nedávají se ani jako izolované, nezávisle stojící entity, ani jako produkty myslícího vědomí⁸⁸. Lze říci, že vzájemnost, skrze niž se ukazují, není čímsi akcidentálním, nýbrž je naopak konstitutivní pro obvyklé perceptivní porozumění⁸⁹, které se neumí vztahovat k ostře vymezené jednotlivině či vlastnosti, ale to z něj ještě nečiní rozumovou generalizaci. Smyslová zkušenost nás uvádí v kontakt s reálně existujícími jsoucny, ale ta se nikdy neodhalují „naráz“, nýbrž – jak ukázal již Husserl – v konkrétních nástinech, aspektech čili „tvářnostech“, které vždy něco skrývají. A nelze ani říci, že bychom k jejich skutečnému bytí docházeli jakousi kumulativní syntézou, na jejímž konci by

⁸⁷ Ilustrativní je v tomto kontextu např. Merleau-Pontyho úvaha o barvách, které chápeme mylně jako do sebe uzavřené stavy či nepopsatelné, pouze konstatované kvality (FV, s. 263) – takto pojaté barvy totiž nikde reálně neexistují, resp. figurují pouze v abstraktním myšlení: jsou „plochou“ představou, která neodpovídá žádné reálné instanci, jež vystupuje v určité formě pouze díky kontrastu, tedy díky vztahům s okolními fenomény – např. s texturou materiálu, který pokrývá. Díky těmto vzájemným vlivům mezi jevy okolního světa je možné, že určité zbarvení na mě působí různými způsoby a různě intenzivně v závislosti na celkové situaci. Barva proto není pouhým akcidentem, něčím, co bychom pouze vypovídali jako predikát, ale stává se bytostnou součástí vnímaných věcí, proniká do konkrétní matérie a spoluurčuje perceptivní situaci, která se otiskuje do chování tělesného subjektu. Srv. *Viditelné a neviditelné*, s. 128-129: „Avšak barva je variantou v jiném rozměru variací, totiž v poli svých vztahů k okolí: tato červeně je tím, čím jest, jen proto, že ze svého místa vchází do vztahů k jiným červením ve svém okolí, s nimiž tvoří jistou konstelaci, anebo k jiným barvám, jimž vládne anebo jimiž je ovládána, jež přitahuje anebo jimiž je přitahována, jež odpuzuje anebo jimiž je odpuzována. (...) Je to konkretizace viditelnosti, a ne nějaký atom.“ Určitá fenomenální červeně je „interpunkční vyznačení v poli červených věcí, jež zahrnuje střešní tašky, praporečky závorářů i prapory Revoluce, určitý druh půdy v Provincii či Madagaskaru, ale je tímto interpunkčním vyznačením rovněž v poli červených šatů, jež vedle ženských oděvů, profesorských, biskupských a advokátských talárů zahrnuje také červeně určitých ozdob a uniforem.“

⁸⁸ Srv. FV, s. 345-346: „V přirozeném postoji nemám *jednotlivé vjemy*, nekladu tento předmět vedle tohoto dalšího předmětu, ani nekladu jejich objektivní vztahy, nýbrž mám proud zkušeností, které se vzájemně zahrnují a vysvětlují ve své simultaneitě i ve svém sledu.“

⁸⁹ Slovy Renauda Barbarase: „Je-li pravda, že být-vepsán-do anebo být-v-prostředí-něčeho je konstitutivní vlastností jevení, je nutné rezignovat na uzavřenost předmětu a připustit bytostnou kontinuitu mezi jevem a jeho polem.“ Viz též, *Touha a odstup*, Oikoymenh, Praha 2005, s. 85.

průzračný pojem vyčerpával věc samu v její hutné materialitě. Znamenalo by to, že perceptivní vědomí vposled ztotožníme s vědomím intelektuálním, s „intencionalitou aktu“ – ale tím bychom právě zastřeli povahu zkušenosti, jež nás seznamuje s okolním světem a rozvrhuje mezi námi původní dialogickou situaci (a nikoli „situaci“ monologické subjektivity).

Uveďme prostý příklad. Když se dívám na slunečnici ve váze, jež stojí na mém stole, vidím ji hned vedle bambusu, jenž se nyní napájí z téhož zdroje, a nad komínkem filosofických knih. Nejsou to jediné předměty, které vyplňují mé vizuální pole, ale nejvíce poutají mou pozornost. I kdybych je však odstranil a spolu s nimi ostatní předměty, květina se stále bude jevit na pozadí bílé, místy oprýskané stěny a v blízkosti okna, jímž sem prosvítá slunce. A pokud si bílou omítku i okno a světlo odmyslím, co zbude pak? Květina představovaná v jakémsi vzduchoprázdnu, ideálně prostém barev a tvarů, avšak reálně *nejsoucí*. Budu-li chtít spatřit slunečnici, jejíž vjem by ve mně mohl rozechvívat odlišné nálady, provedu něco s tímto aktuálním kontextem, anebo se pravděpodobněji vydám na jiné místo s odlišnou atmosférou. Každý detail vizuálního pole může mít význam: právě onen komínek knih – neodmyslitelně od blízkosti, ba takřka dotyku květiny, vyzařující naň svou organičnost – ve mně chvilkově probouzí možná velice jemný, takže stěží artikulovaný, a přece neklamný pocit, že hluboké myšlenky žijí v jakémsi tajemném napojení na svět rostlin, že lidské vědění je vposled či téměř vposled poměřováno lidským cítěním, jež se rodí při setkávání s tímto „vegetativním“ světem, neskonale starším než všechny lidské kultury. Nejde však původně o úvahu, natož teorii, ale o intuici svázanou s konkrétní smyslovostí. Intuice zde nevychází z teoretické kontempace, ani z nitra, jež by bylo pohrouženo do sebe, afikujíc sebe samo, ale z tohoto kontaktu umožněného citlivým – a skoro by se chtělo lévinasovsky říci „zranitelným“ – pohledem. A je třeba vzít v potaz také skutečnost, že mě tato květina či pole, které kolem ní vystává, oslovují jinak, pokud se právě myšlenkově vkládám do textu, jenž je nyní primárně „přede“ mnou, anebo pokud jsem rozrušený z nedávné příhody a plný očekávání, pokud jsem smutný či vyčerpaný z městského prostředí a toužím po lesním klidu, či pokud jsem ke všemu netečný, ale tichá živost rostliny jako by mě chtěla z této prázdnoty přivábit zpět k plnosti dění, do říše rozmanitých tváří a naznačených možností...

Lze samozřejmě namítnout, že vnímané věci, např. květina v pokoji, žádnou takovou působnost nemají – prostě se tu vyskytují, případně mají danou funkci, která

je či není aktivována. Přičítat vnímání takovýto emocionální náboj zavání fabulací a patetickým subjektivismem. Na to však můžeme odpovědět, že v reflexi, která staví subjekt do centra neutrálního postoje mimo aktuálně-smyslově afikující skutečnost, je smysl zkušenosti znehodnocen, jakmile je podřizován měřítku objektivního myšlení. Merleau-Ponty si toho je dobře vědom, když zavádí pojem *radikální reflexe* – tedy myšlení, které chce činit po právu před-reflexivní zkušenosti, zakotvené v živé tělesnosti. Radikální reflexe je charakterizována tím, že se ptá po svých počátcích, po svých kořenech: snaží se „vyjasnit nereflektované, po němž přichází, a ukázat jeho možnost“⁹⁰; řečeno s Tedem Toadvinem: uznává svůj původ v nerefektivní minulosti, a proto s ní zůstává svázaná⁹¹. V pozdějším textu Merleau-Ponty napíše, že je zapotřebí „jakési *nad-reflexe*... jež by neztratila z očí nezpracovanou věc ani nezpracované vnímání, jež by hypotézou non-existence nezpřetrhla organické svazky mezi vnímáním a vnímanou věcí a jež by si naopak vytkla za cíl myslet tyto svazky, reflektovat na transcendenci světa jakožto transcendenci“⁹². To ale jinými slovy znamená, že chceme-li myslet v souladu s tím, jak se nám svět původně jeví a jak se k těmto jevům původně vztahujeme, nesmíme ztrácet ze zřetele, že samo explicitní či tematizující myšlení – jakožto projev ducha, který kolem sebe nepochybně rozprostírá do značné míry svébytnou zónu – není tímto vztahováním, resp. je vůči němu sekundární. Pokušením rozumu je taková forma reflexe, která chápe sebe samu jako původní konstituci smyslu bytí světa, a pro niž tedy tělesnost a její zkušenostní modalita představují cosi okrajového a kontingentního, od čeho lze bez újmy na porozumění našim vztahům se světem abstrahovat. Merleau-Ponty však tuto intelektualistickou reflexi nepovažuje za „pokrok směrem k pravdě“; spekulativní konstrukce, jakkoli logicky vyříbená, neobstojí před živou a plastickou skutečností, do níž jsme vrženi a již lze projasňovat bez nároku na zvěčňující uchopení.

Pokud se pokoušíme o takto „radikální“ vztah k vlastní zkušenosti před-objektivního světa, chápeme tento svět jako *bytostně* vnímaný, tedy jakožto jsoucí *skrze* svá tělesná zpřítomnění – napříč nekonečným perceptivních polí. Svět tudíž není, řečeno s Renaudem Barbarasem, „jakýmsi Nad-předmětem – at’ jej chápeme jako prázdný rámec nebo jako specifické prostředí nezávislé na tom, co se jeví –, ale

⁹⁰ Tamt., s. 267.

⁹¹ T. Toadvine, *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*, Northwestern University Press, Evanston 2009, s. 64.

⁹² *Viditelné a neviditelné*, s. 45.

mízou veškerého jevu⁹³. Abstrahovat od této smyslovosti znamená popírat fakt, že existuje původní otevřenost subjektu pro jeho okolí (a *vice versa*) a že si subjekt musel na předlogické úrovni osvojit různé způsoby chování, na jejichž půdě mohlo vykristalizovat a zrát vědomé myšlení (umožňující mj. racionálně-morální soudy a akty). „Každé vědění se vkládá do horizontů otevřených vnímáním.“⁹⁴ Odtud Merleau-Pontyho teze o *primátu vnímání*, již lze rozumět jednak specificky ve vztahu k aktivitám „epistemologického subjektu“, které odstriženy od originálních smyslových dat ztrácejí platnost (či přesněji řečeno: nejsou původně možné), jednak – aniž by šlo o striktně odlišený problém – v kontextu filosofického promyšlení žitého světa, tedy světa nekonstituovaného vědou ani žádnou jinou teorií.

Bylo již totiž řečeno, že zdravý člověk vnímá jistou fyziognomii věcí: věci k němu nějak „promlouvají“, tj. náleží jim konkrétní výraz, a toto oslovení je první formou „rozpravy“ mezi subjektem a určitou exterioritou. Možné je to jen díky tomu, že vtělený subjekt je zároveň vnímající i pohyblivou bytostí – či lépe řečeno: že vnímavost je u něho pevně provázána s hybností, že jedna je jaksí vepsána do druhé. Primát vnímání lze proto převést na primát těla: bez bytostné souvislosti perceptivní zkušenosti, zejm. vidění a hmatu, s hybnou intencionalitou by nám reálná plasticita či – řečeno s Merleau-Pontym – materiální „tloušťka“ věcí zůstávala nepřístupná; zkušenost by byla zploštělá a osekaná do podoby vyprázdněného schematismu. Proto může Merleau-Ponty napsat, že „teorie tělesného schématu je implicitně teorií vnímání“ a že tělo je „přirozeným já a takřkájícím subjektem vnímání“⁹⁵. Smyslové vnímání tak nemůže být redukováno na receptivitu objektivního těla, tedy na relaci vnějších podnětů a fyziologických reakcí, neboť jeho dějištěm je tělo živé čili fenomenální, tělo „subjektivní“. Z téhož důvodu je ani nelze podřizovat rozumovému nahlížení, které by z vnímaného uchovalo to „podstatné“, určitý tělesový invariant neboli substanci identickou napříč proměnlivými smyslovými konfiguracemi; znamenalo by to zaměňovat skutečně vnímaný svět za svět objektivní neboli předmětný, kvantifikovatelný, platný až v odvozeném smyslu. Smyslové vnímání naopak směřuje k určitým vnějším strukturám, ve kterých se předměty a kvality nedávají na způsob diskursivně ohraničených jednot, ale jakožto jednoty

⁹³ R. Barbaras, *Touha a odstup*, s. 86.

⁹⁴ FV, s. 260.

⁹⁵ Tamt., s. 258; 259.

zakoušené v závislosti na tom, nakolik zakoušíme jednotu vlastního těla⁹⁶. Jinými slovy: materiálně existující jsoucna, přístupná pouze v konkrétním jevu, mohu původně poznávat jediné na základě vlastní tělesnosti, jíž náleží proměnlivost svého druhu – totiž schopnost pohybu. Protože mohu vůči věci zaujmout různé pozice a perspektivy, různě se jí dotýkat atd., rozeznávám ji v před-teoretickém rozumění jako určitou jednotu, aniž by tím byla jakkoli fixována její konečná podoba (to se děje pouze v pojmu), tedy aniž by byla uzavřena v hotovém souhrnu zkušeností jsoucím pro vědomí. To potvrzuje i Merleau-Pontyho výrok, že „každý počitek je přísně vzato první, poslední a jediný svého druhu, a tedy je zrozením a smrtí“⁹⁷. Každá smyslová zkušenost, každé vpravení do určitého fenomenálního pole je totiž událostí neredukovatelnou na nějakou obecně konstituovanou subjekt-objektovou relaci. To dává materiálním věcem jejich „tloušťku“, totiž schopnost zaplétat se do prakticky nekonečné sítě vzájemností a v jejich médiu nastavovat různé tváře, mnohé jiné naopak tajit. Odtud „vědomí nevyčerpatelného předmětu“⁹⁸ jako variace na dávné poznání, že přirozenost se ráda skrývá.

*

Úvahy o před-reflexivní zaměřenosti a vtěleném vnímání mají své důsledky pro chápání řeči i estetické zkušenosti, které zas vrhá zpětný odlesk na chápání těla⁹⁹. Merleau-Ponty polemizuje s takovým pojetím řeči, podle něhož je určitý výraz pouze artikulací již existující myšlenky, a tedy čímsi podružným vzhledem k myšlence. V takovém případě by bytostné určení promluvy spočívalo ve zviditelňování čili aktualizaci idejí, jež by byly účastníkům dobře známé, anebo naopak cizí; dialog by odpovídal spíše střídavým monologům, jež by zaznívaly v průhlednosti, nebo by své jádro halily nezřetelností. Na to však Merleau-Ponty odpovídá, že „každá řeč poučuje samu sebe a vnáší svůj smysl do ducha posluchače“¹⁰⁰. V souladu s tím tvrdí, že „slova mají svou fyziognomii“¹⁰¹, tedy že něco vyjevují a něco skrývají¹⁰², podobně

⁹⁶ Tamt., s. 255-257.

⁹⁷ Tamt., s. 270.

⁹⁸ Tamt., s. 296.

⁹⁹ Tamt., s. 249: „Rozbor promluvy a výrazu nám tak umožňuje spatřit záhadnou povahu našeho těla, a umožňuje nám to mnohem lépe než naše postřehy o tělesné prostorovosti a jednotě těla.“

¹⁰⁰ Tamt., s. 229.

¹⁰¹ Tamt., s. 293.

jako vnímané věci nebo chování druhého. Slova původně dávají význam, který lze nazvat gestickým – v návaznosti na způsob, jímž rozumíme určitému gestu či mimice¹⁰³ – a který předchází pojmovému významu, a tedy i uchopení slova jako ostře vymezeného znaku. Tato gestická podoba řeči odpovídá první významové vrstvě, která „dává myšlenku jako určitý styl, jako afektivní hodnotu“¹⁰⁴; slovo je takto původně „událostí, která se zmocňuje mého těla, a právě toto působení na mé tělo vymezuje významovou oblast, k níž se vztahuje“¹⁰⁵. Pod vrstvou označování, které je k označenému vázáno arbitrárním poutem, „konvencí“, se slova a hlásky dokonce vyjevují jako různé „způsoby jak opěvovat svět“, jako výtažky a vyjádření „emocionální podstaty“ věcí¹⁰⁶. Podle Merleau-Ponty tak neplatí ani pouhý konstruktivismus, ani metafyzická vazba mezi předmětem a jeho jménem, tj. „naivní onomatopoeie“: určitá forma jazyka těží z určitého způsobu před-řečové zkušenosti se světem, tj. akcentuje přinejmenším do jisté míry některé modalitý pocítování.

Protože je promluvě vlastní určitá fyziognomie, v jejímž médiu jsou sdělované významy (myšlenky) modulovány, lze podle Merleau-Pontyho říci, že se myšlení děje v mluvě – ať už navenek artikulované, či pouze vnitřní. Odtud lze chápat dialog jako situaci, v níž krystalizují nové myšlenky, do té chvíle temné či zcela neznámé – a nyní přesahující původní individuální obzor rozprávějících. Vyslovení se stává příležitostí k tomu, aby mohla nezřetelná idea nabýt tvaru – v souladu s Kleistovým postřehem, že člověk nejlépe poučí sebe sama, jestliže si promluví s prvním známým, jenž mu přijde do cesty. „Výraz může selhat, když je příliš rozmyšlený, a naopak být úspěšný do té míry, do níž zůstává nepřímým,“ napíše Merleau-Ponty ve své pozdější

¹⁰² Tuto „záhadu výrazu“ Merleau-Ponty označuje také jako „přebytek označovaného nad označujícím“ (tamt., s. 469), který se projevuje tím, že samotnému výrazu či slovu vždy nějaký aspekt věci uniká – a proto jeho smysl krystalizuje v závislosti na celku či větě, v nichž figuruje.

¹⁰³ Srv. tamt., s. 235: „Moderní psychologie ukázala, že pozorovatel, který je svědkem určitých gest, nehledá jejich smysl v sobě samém a ve své vnitřní zkušenosti. (...) Mimiku hněvu znám zevnitř jen velmi špatně. K případné asociaci na základě analogického usuzování tedy schází rozhodující prvek. Ostatně hněv či hrozbu nevnímám jako psychický fakt, který by se skrýval za gestem. Hněv čtu přímo v tomto gestu. Není to tak, že by mne gesto *vedlo k tomu, že myslím* na hněv, ono samo je hněvem.“ (Zvýrazněno Merleau-Pontym.)

¹⁰⁴ Tamt., s. 232.

¹⁰⁵ Tamt., s. 293.

¹⁰⁶ Tamt., s. 238.

přednášce o literatuře¹⁰⁷. O něco dále dodává, že řeč je možná „pro všechny onou centrální funkcí, pomocí níž se utváří život i dílo, a která dokonce i existenciální obtíže přetváří v životní motivy“¹⁰⁸. Abychom však správně uchopili smysl této myšlenky, musíme se vzdálit představě, že rozumění řeči druhého je jakousi extrakcí pevných sémantických bodů z masivního proudu fonetických či grafických obrazů, jakousi „dešifrovací“ aktivitou; a podobně se musíme zbavit představy, že naše vlastní řeč pouze dává prostor myšlenkám, do nichž už je vědomí plně pohrouženo¹⁰⁹. Určitá konfigurace slov, určitá hra se slovy nás může na základě specifických evokací a aluzí dovést k počátku nové myšlenky, a to i v případě vlastní promluvy, zejm. literární, jak o tom svědčí reflexe některých autorů (např. Bohumila Hrabala, který se naučil myslet teprve díky svému psacímu stroji¹¹⁰). Enigmatické úvahy Maurice Blanchota (inspirované texty S. Mallarmého) o esenciální řeči, jež sama mluví a vyjevuje své bytí prostřednictvím básnického subjektu, lze chápat jako radikální domyšlení ideje, podle níž řeč – alespoň v některých svých polohách, kdy ji lze spolu s Merleau-Pontym nazvat činnou, výbojnou, či dokonce autentickou a transcendentální¹¹¹ – plodí svůj vlastní smysl¹¹² (míněno nezávislý na již ustavených, fixovaných významech, jež figurují v „běžném“, neinovativním myšlení).

¹⁰⁷ M. Merleau-Ponty, *Zkoumání způsobu užití řeči v literatuře*, in: týž, *Řeč, dějinnost, příroda*, Oikoymenh, Praha 2018, s. 16.

¹⁰⁸ Tamt., s. 20.

¹⁰⁹ Srv. M. Merleau-Ponty, *Cézannovo pochybování*, in: týž, *Oko a duch a jiné eseje*, Obelisk, Praha 1971, s. 45: „Vyjádření proto nemůže být sdělením již ujasněné myšlenky, protože jasné myšlenky jsou ty, které už byly v našem nitru vysloveny nebo byly řečeny druhými. „Představa“ nemůže předcházet „provedení“.“

¹¹⁰ Viz B. Hrabal, *Můj svět*, Československý spisovatel, Praha 1988, s. 438.

¹¹¹ FV, s. 469.

¹¹² Srv. M. Merleau-Ponty, *Problém mluvy*, in: týž, *Řeč, dějinnost, příroda*, s. 26: „Literární promluva tak vyslovuje svět jako něco, co zažil určitý jedinec, ale zároveň jej proměňuje v sebe sama a činí ze sebe svůj vlastní cíl. Proust se nemýlil, když tímto způsobem dával najevo, že mluvit nebo psát se může stát způsobem, jak žít.“ Tento motiv zde nemůžeme dále rozvádět, ačkoli by bylo zajímavé sledovat, jak jej reflektují a jak s ním pracují ve svých dílech různí moderní autoři. Srovnajme uvedený citát pouze s Kunderovou ideou romanopisce, jenž překonav mládí jakožto lyrický věk, jakožto postoj soustředěný do sebe sama, dospívá k tvorbě, v níž ztvárnění osobních prožitků a dojmů, tedy vlastního nitra, ustupuje před rozvíjením fiktivního světa, ve kterém je dán prostor novým a „ne-osobním“ (totiž vzhledem k autorskému empirickému já) situacím, dějstvím a figurám. O Proustově románu Kundera říká – v parafrázi Proustova vlastního vyjádření –, že „je jednoznačně situován na opačné straně autobiografie. Není v něm žádná autobiografická

Fyziognomie promluvy, díky níž v nás slova zanechávají afektivní odezvu, odkazuje k jinému způsobu porozumění, než je rozumové chápání. Promluva je ve své původní, fyziognomické prezentaci spíše vnímána nežli uchopována myšlením: je prožívána tělesným subjektem v jeho perceptivně-afektivní zaměřenosti (čímž ale nemá být řečeno, že zde myšlení vůbec nefiguruje, nýbrž že se na této úrovni nedílně splétá s pocíťováním). Dítě, které se učí řeči, je zprvu obklopeno určitou atmosférou, kterou kolem sebe slova a oslovení vyzařují, a tato atmosféra je perceptivním polem svého druhu, emocionálně působícím a takto i zvolna formujícím určité způsoby chování (odpovídání na situace), které později vrůstají do složitějšího symbolického řádu. Živou promluvu obvykle dotváří intonace, gestikulace a mimika, ale její součástí jsou i různé vzmachy a poklesy, zádrhly a zvraty; tyto okolnosti se přímo podílejí na vyvstávání významů – jsou jejich konkretizací, ale tím už i modifikací. A protože jsem v zásadě schopen obdobných gest a výrazů, jež vycházejí z mohoucností zdravého fenomenálního těla (a nikoli *primárně* z tematizující intelektuální zaměřenosti), a protože mi ani další průvodní jevy mezilidské komunikace nejsou principiálně nepřístupné, chápu na před-reflexivní úrovni jejich smysl přinejmenším potud, pokud mi není zastírán příliš cizorodým sociálně-kulturním kontextem. Mohli bychom jinými slovy říci, že vzájemné porozumění není původně dáno v médiu inteligibilního světa, napříč „společenstvím duchů“, ale v médiu, které utváří lidská mezi-tělesnost, tedy společenství vtělených, nedílně psychofyzických subjektů. Jak říká Merleau-Ponty: „Okolo vnímaného těla se vytváří vír, do něhož je můj svět přitahován a jakoby nasáván; v této míře již není pouze mým světem, není přítomen pouze mně, nýbrž je přítomen pro X, pro toto jiné chování, jež se v něm začíná rýsovat. (...) Tím, kdo vnímá tělo druhého, je právě mé tělo. Jako by v něm nacházelo zázračné pokračování svých vlastních intencí, dobře známý způsob, jak zacházet se světem.“¹¹³

Na základě svých úvah o řeči – které tu nicméně nemůžeme dále rozvádět ve větší podrobnosti ani v širších souvislostech – může Merleau-Ponty dospět např. k výrokům, že „zdařilý román... existuje po způsobu smysly vnímatelné věci, věci v

intence. Proust ho nenapsal, aby mluvil o svém životě, ale aby osvětlil čtenářům jejich vlastní život. Každý čtenář, když čte, je vlastním čtenářem sebe sama. Román je zvláštním optickým nástrojem, který spisovatel nabízí čtenáři, aby mu umožnil objevit to, co by jinak sám v sobě nikdy neviděl.“ Viz *Nechovejte se tu jako doma, přáteli*, Atlantis, Brno 2006, s. 20.

¹¹³ FV, s. 427.

pohybu¹¹⁴, nebo že zdařilý literární výraz „dá významu existovat jako věci v samotném středu textu, nechává jej žít v organismu slov, umístí do spisovatele i čtenáře takřikajíc nový smyslový orgán“¹¹⁵. Dobrá literatura, hravě či sugestivně pracující s jazykem, je prosycena tajemstvím, v němž rozum a pojmové myšlení tápou, aniž by čtenář – ve své celkové existenci, ve svých intuitivních a emocionálních „vrstvách“ – nutně ztrácel orientaci. Neztrácí ji, pokud je nadán nenarušenou vnímavostí, či spíše pokud své vnímavosti důvěřuje a nechává se jí vést do imaginativního světa slov. (Ale – jak opět musíme zdůraznit – ani zde se to obvykle neobejde bez dalších souvislostí, např. bez znalosti určité náboženské symboliky, s níž daná literatura pracuje). Obdobná situace nastává v případě výtvarného a architektonického, performativního, filmového i hudebního umění. Není-li vlastní výpověď literárního textu bez újmy vydělitelná z celkové struktury díla (a tedy ze stylu, jímž je podána, a z konkrétní konfigurace výrazů), platí to tím zjevněji např. u malířského obrazu či hudební skladby. Umělecká idea není ztotožnitelná s pojmem: pojem vystupuje s nárokem na obecnou platnost a ideální sdělitelnost, avšak umělecká idea je nerozlučně svázána s určitým smyslovým zjevem a oslovuje pouze jeho prostřednictvím. Chceme-li od konkrétního ztělesnění abstrahovat a nazřít ideu samu, „cítíme, že tato snaha je protismyslná, že idea se s naším přibližováním vzdaluje; vysvětlení nám nedává ideu samu, je pouze její druhou verzí, derivátem, s nímž lze lépe zacházet“¹¹⁶.

Snahy o vyjasnění toho, co dané dílo vyjadřuje či má vyjadřovat, v čem tkví jeho pointa, jsou pochopitelné a v určitých mezích – nebo lépe řečeno v určitém kontextu – velice přínosné. Samotnému dílu se ovšem odcizují, a dokonce zpronevěřují, pokud jsou vedeny s cílem uchopit a vyslovit jeho podstatu. Kritika díla je podle Merleau-Pontyho oprávněná pouze tehdy, jestliže jí předcházela účastná percepce díla; a totéž lze vztáhnout na jakoukoli diskusi, na jakékoli myšlení o díle. Jak říká Maurice Blanchot, „dílo je eminentně *tím, z čeho je uděláno*“, a to je bytostně odlišuje od všech předmětů a produktů, u nichž je materie podkladem určité funkce¹¹⁷. Umělecká idea se vtěluje do akustického výrazu, stává se spolubytím tónů; nebo se rozprostírá v

¹¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Svět vnímání*, Oikoymenh, Praha 2008, s. 66.

¹¹⁵ FV, s. 233.

¹¹⁶ *Viditelné a neviditelné*, s. 146.

¹¹⁷ M. Blanchot, *Literární prostor*, Hermann a Synové, Praha 1999, s. 303. (Zvýrazněno Blanchotem.)

tělech a úkonech herců, at' již zcela improvizují, experimentují s daným tématem, či věrně následují linii dramatu. Ve všech svých projevech zasahuje smysly vnímavého člověka, ale stejně tak přijímá otisk jeho „kognitivní“ perspektivy, životní situace a emocionálního naladění, takže se nikdy neusazuje v jednotvárné poloze, v hotovém bytí – pokaždé může něčím udivit. Bere na sebe vtělenou podobu, protože v ryze duchovní či intelektuální říši by upadla v abstrakci, o níž snad lze zaníceně debatovat, ale nelze ji cítit. Pokud respektujeme, že si umělecká idea chce uchovat smyslovou tvář a právě jejím prostřednictvím ukazovat na svět kolem nás, vpravuje nás estetická událost do dimenze prožívání i myšlení, kterou nám jiné typy situací – dokonce ani láska, jež sama otevírá pole nových možností – nezpřístupňují. Teprve tehdy lze zakoušet smysluplnost počínání, jímž se chceme dobrat různých „pravd“ o díle a získat povědomí o širších souvislostech, v jejichž odlesku pak i naše osobní setkání s dílem získává nové kontury.

*

V závěru této kapitoly bychom se rádi pokusili rozptýlit možné nedorozumění. Jakkoli vážně a zevrubně se Merleau-Ponty zabývá fenomenologií těla a smyslového vnímání, bylo by chybou usuzovat z toho na jeden z těchto závěrů: totiž že jiná témata stojí stranou jeho filosofického zájmu a/nebo že jediný svět hodný hlubokých úvah je „nezkalený“ primordiální svět, odemykaný toliko živým tělem. Celek Merleau-Pontyho filosofického díla svědčí o zaujetí otázkami, jež se týkají problematiky dějin, času, svobody či poznání; napříč různými texty lze vstupovat do debaty s marxismem, psychoanalýzou a strukturalismem, s filosofií Hegelovou, Bergsonovou a dalších. Tematický rozvrh, který vypracovává *Fenomenologie vnímání* (a který již ostatně zahrnuje některé zmíněné problémy), nemá vyčerpávat spektrum problémů, k nimž se chce filosof vyslovit, ale spíše slouží k probádání oblasti, která by mohla sloužit jako výchozí místo a zároveň orientační či opěrný bod dalších myšlenkových cest. Tímto místem a bodem je pojem inkarnovaného subjektu – tedy ani tělesa či věci o sobě, ani myslící substance či bytí pro sebe, nýbrž lidské existence v její přírodně-světské fakticitě. Pokud se filosoficky mjíme s pravou povahou této vtělenosti, tohoto fundamentálního bytí ke světu, hrozí nám desinterpretace jiných důležitých pojmů či fenoménů. Totéž se může stát, pokud se tato původní a nesmazatelná situovanost zastře našemu pohledu pod jasem vysoko mířících spekulací či spirituality. Jak příhodně poznamenává T. F. Geraets: to, co Merleau-Ponty ve *Fenomenologii vnímání* říká o dějinách a lidské kultuře, není jeho posledním

slovem k těmto tematickým blokům – zde se jich dotýká především proto, aby předvedl tělesné kořeny ducha, aby vykázal vnímaný svět jako základ a podmínku kulturního světa¹¹⁸. Řečeno s Merleau-Pontym: myšlení se musí zabývat „problémem geneze svého vlastního smyslu“, vzhledem k němuž je smyslový svět „starší“¹¹⁹.

Bylo by však nesprávné, pokud bychom Merleau-Pontymu podsouvali romantizující či dokonce prehistoricko-nostalgizující postoj, podle něhož se skutečný smysl života a světa vyjevuje pouze na úrovni čistých emocí a nezkalené tělové zkušenosti, tedy v jakési bezprostřednosti vně řeči a rozumu. Merleau-Pontyho fenomenologie živého a žitého těla není naivistická, ale naopak se odehrává v nezavršeném kritickém pohybu, který jí brání ustrnout v jakémkoli jednostranném pojetí, v jakékoli bezvýhradné pozici. Je dialektickou filosofií nejen potud, že vymaňuje tělo a smyslové vnímání z antitezí naturalismu a idealismu, ale také v tom smyslu, že tento před-reflexivní život usouvzážňuje s dalšími faktory – dějinnými a kulturními, tedy s působením času a s určitou sociální situací¹²⁰. Merleau-Ponty si je navíc vědom problematického vztahu mezi tělesností, již někdy nazývá „anonymní existencí“, a osobním jástvím, které se vynořuje na jejím podkladě, ale není na ni redukovatelné¹²¹. Právě s osobní existencí spojujeme jedinečnou identitu člověka, jeho vědění i praxický život, nikoli s před-reflexivní, „přírodní“, organickou dimenzí těla; nelze tudíž doufat, že by fenomenologie tělesnosti – jakožto projasňování základní a pevné půdy žitého světa – zahrnovala řešení nebo jen zodpovídání

¹¹⁸ T. F. Geraets, *The Return to perceptual experience*, in: *Merleau-Ponty: Critical Assessments of Leading Philosophers. Volume II; Perception and expression* (ed. Ted Toadvine), Routledge, New York 2006, s. 25-26.

¹¹⁹ *Viditelné a neviditelné*, s. 21.

¹²⁰ Viz FV: „Psycho-fyzická výbava nechává otevřené velké množství možností. (...) Způsob, jímž člověk používá své tělo, je transcendentní vůči tělu jakožto čistě biologickému jsoucnu. (...) I taková chování, jako je například otcovství, jež jsou zdánlivě vepsána do lidského těla, jsou ve skutečnosti institucemi.“ (s. 240) – „Ovšem definicí lidského těla je právě to, že si v nekonečně řadě diskontinuálních aktů osvojuje významová jádra, která překračují a proměňují jeho přirozené schopnosti.“ (s. 245)

¹²¹ Srv. FV, s. 120: „Tak se kolem naší osobní existence objevuje okraj *téměř* neosobní existence, která se tak říkajíc rozumí sama sebou a jíž se odevzdávám ve své starosti zachovat se naživu. (...) Po většinu času sice osobní existence vytěsňuje organismus, ale nemůže jej ani překonat, ani se vzdát sama sebe, a stejně jej nemůže redukovat na sebe samu, ani redukovat samu sebe na něj.“

konkrétních a aktuálních otázek, před něž nás staví naše politická, morální, ekonomická či náboženská situace. Její filosofická motivace je zcela odlišné povahy.

Osobní aspekt existence, sféra rozumu či sociálně-politické praxe nicméně nejsou tématy této práce; těmi jsou živé tělo – nejen to lidské – a přirozený svět (*le monde naturel*), k němuž přistupujeme dvojím způsobem: jako ke světu našeho života (*Lebenswelt*) a jako k přírodě ve vlastním smyslu slova. Merleau-Pontyho úvahy o přirozeném světě takto chápeme rozsáhleji než jako zkoumání mimolidské přírody a zároveň se domníváme, že pro filosofii přírody v užším smyslu hraje fenomenologie těla důležitou, a v jistém ohledu dokonce nepostradatelnou roli. Téma tělesnosti proto neopustíme ani v dalších kapitolách, nýbrž bude dále sledováno v podobě, v níž je rozvinuly Merleau-Pontyho pozdější texty.

„Čas přírody je neustále zde,“ píše Merleau-Ponty ve *Fenomenologii vnímání*¹²². A jestliže na jedné straně platí, že člověk, jak říká Karl Jaspers, „se ani ve své tělesnosti neuskuteční bez faktorů, které náležejí k předávání jeho dějin“, že „se svými biologickými vlastnostmi je pochopitelný jen přiřazením k tomu, co mu přísluší tradicí, ne dědičností“¹²³, na což později – třebaže s velice odlišnými intencemi – naváže genderová teorie, na druhé straně platí, že nejsme pouze produkty doby a diskursu, průsečíky a internalizacemi vnějších sociálních faktorů, ale také tělesně-přírodními bytostmi, jež se napájejí z pramene ne-konstituovaného živého světa. Přírodní čas tak „zůstává v samém středu mých dějin, shledávám, že jsem jím obklíčen“¹²⁴ – a právě některé aspekty tohoto středu a tohoto obklíčení nás budou v dalších kapitolách zajímat.

¹²² Tamt., s. 419.

¹²³ Karl Jaspers, *Filosofická víra*, Oikoymenh, Praha 1994, s. 37.

¹²⁴ FV, s. 420.

3. Animalita

Výzkumy popisující zvířecí či lidská těla pomocí afektů, jichž jsou schopna, vedly ke založení disciplíny, již dnes říkáme etologie. Ta se vztahuje na lidi stejně jako na zvířata, neboť nikdo dopředu neví, jakých afektů je schopen, jde o věc dlouhodobého zkoušení, dlouhodobé opatrnosti...

Gilles Deleuze, *Spinoza. Praktická filosofie*

V letech 1956 – 1960 zasvětil Merleau-Ponty tři přednáškové cykly tématům z filosofie přírody a moderní přírodovědy, přičemž část jednoho cyklu¹²⁵ věnuje zkoumání zvířecího chování. Lze říci, že zde Merleau-Ponty přímo navazuje na své úvahy rozvinuté ve *Struktuře chování* (což obnáší opakování jistých momentů), kde vycházel především z kritiky experimentální psychologie; v přednáškových kurzech se již zaměřuje specifitěji na určité tendence v moderním biologickém myšlení. Ponecháme stranou Merleau-Pontyho úvahy, které se dotýkají speciálnější fyziologické či ontogenetické problematiky (G. E. Coghill, A. Gesell, E. S. Russell, H. Driesch), a obrátíme se k těm úvahám, jež mají zřetelnější souvislost s tématem naší první kapitoly – tedy s tématem vztahu mezi živočichem a jeho prostředím. Ve svých přednáškách měl Merleau-Ponty možnost reagovat na některé koncepty z oblasti etologie (K. Lorenz, N. Tinbergen) či na teorii Adolfa Portmanna, ale zřejmě nejvýraznějším impulsem pro něho byly myšlenky německého filosofujícího zoologa Jakoba von Uexkülla, jež inspirovaly celou řadu moderních filosofů¹²⁶. Představíme

¹²⁵ *Le concept de Nature, 1957-1958: L'animalité, le corps humain, passage à la culture*, in: *La Nature. Cours de Collège de France* (dále jen *Nature*), et. Dominique Séglaard, Seuil, Paris 1995.

¹²⁶ Brett Buchanan v úvodu ke své knize *Onto-Ethologies* (2008) zmiňuje mj. Heideggera, Cassirera, Gadamera, Deleuze či Agambena; k Uexküllovi však hojně odkazují i současné filosofky a filosofové jako např. F. Burgatová či É. Bimbenet.

tedy Merleau-Pontyho výklad těchto koncepcí a pokusíme se zvážit jejich filosofických význam na pozadí širšího kontextu filosofie animality¹²⁷.

*

„Padesát let byl problém života předmětem téže debaty: materialismus, nebo vitalismus. Přestože tyto spory ještě zcela neskončily, ustoupily dnes do pozadí. [...] Existují již autoři koncepcí, jež jsou z klasického hlediska (mechanicismus – vitalismus) nezařaditelné,“ říká Merleau-Ponty na úvod svých přednášek o animalitě¹²⁸. Učiňme si alespoň základní pojem o těchto dvou pohledech na živé bytí, které Merleau-Ponty považuje za tradiční antagonistická stanoviska. Nahlédneme-li do klasického přehledu biologie (S. Rozsypal a kol., Praha 1987), nalézáme definiční znak vitalismu v předpokladu nehmotného životního principu, který se údajně vymyká dosahu vědeckého zkoumání (tedy i na úrovni biochemické a molekulární); mechanistický materialismus naproti tomu spočívá v přesvědčení, že životní děje lze převést na chemicko-fyzikální analýzu, neboť jsou toliko formou kauzálně řízené hmoty. Jestliže v prvním případě může vznikat oprávněný dojem, že věda přestává být vpravdě empirickou (resp. že postulující duchovní či duševní entity uvnitř materiálního bytí inklinuje k principiálně neověřitelným teoriím), v druhém případě lze vnímat riziko slepoty ke „dvěma vrcholně podstatným skutečnostem“, řečeno

¹²⁷ Víceznačnost či jistou záhadnost tohoto pojmu – *animalita* – zde potlačit nedokážeme. Ani v případě Merleau-Pontyho úvah není vždy zcela jasné, co přesně má označovat – zda spíše způsob či způsoby bytí, které se vážou k mimo-lidským organismům (či navíc pouze k některým z nich, tzv. vyšším živočichům), anebo živočišnost jako takovou, která se biologicky váže i na člověka a umožňuje ho začlenit do taxonomie živých tvorů. Pokud ale přihlédneme k celkovému rámci Merleau-Pontyho myšlení, jehož součástí je výše prezentovaná fenomenologie lidského těla, a jestliže stručně anticipujeme téma dalších kapitol naší práce poznámkou, že podle Merleau-Pontyho soudu vyžaduje hlubší porozumění člověku a bytí hlubší porozumění živé přírodě, pak můžeme říci, že do *animality* je vklíněno i lidské tělesné bytí – a tedy lidský život vůbec, nakoľik jej nelze zcela vytrhnout z tělesné situovanosti a orientovanosti. Člověk je právě tak animální bytostí. Čímž nevynášíme morální soud, jako by snad animalita byla totožná s tím, co pejorativně nazýváme „pudovostí“ a „bestialitou“, tedy s násilností či amoralitou nejhrubšího zrna – což by ovšem znamenalo, jak si všimá Florence Burgatová, že by „animalita“ ve skutečnosti vypovídala pouze o člověku a lidských deviacích (a nikoli o životě a projevech jiných zvířat). My zde míníme jednoduše fakt, že ani člověk není vyvázán z určitých rudimentárních a nesmazatelných forem poměru ke světu, do nichž jsou vepsány také životy jiných – fylogeneticky bližších i vzdálenějších – živočichů.

¹²⁸ *Nature*, s. 187.

s Konradem Lorenzem: „za prvé ke komplexnosti a různé integrační úrovni organických struktur a za druhé k hodnotovému cítění, které každý normální člověk spojuje s nižšími a vyššími výsledky organické evoluce“¹²⁹. Jinými slovy to vyjadřuje José Ortega y Gasset, když odmítá vitalismus ve výše uvedeném smyslu, ovšem přiklání se k jeho méně radikálnímu pojetí, které se ve skutečnosti „řídí přísným empirismem a omezuje se na studium vitálních jevů v jejich nezkrotné osobitosti, aniž za nimi předpokládá nějaké specifické vitální jsoouco“¹³⁰. Ve svých důsledcích tak vitalismus a mechanicismus představují alternativu mezi konečným podřízením přírodního bádání metafyzice a odmítnutím jedinečnosti (tj. neredukovatelnosti) životních fenoménů.

Na tuto dichotomii odmítá Merleau-Ponty přistoupit a opírá se přitom o náhledy autorů, u nichž shledává překonávání substancialistického pojetí biologie vstříc pojetí dialektickému¹³¹. Jedním z nich je Uexküll se svojí koncepcí *Umweltu*, tedy žitého světa, který je třeba rozpoznávat v nejrůznějších variacích na základě různých živočišných druhů. Jde o nauku, již Uexküll vypracoval v reakci na mechanistickou, „významoslepou“ biologii, aby ukázal, že jednání živých tvorů není řízeno mechanicky, nýbrž sestává z vnímání a působení, jimž je třeba specificky porozumět¹³². V zájmu přehlednosti nadále vycházíme z toho, jak Uexkülla interpretuje Merleau-Ponty.

Zásadní rozlišení Uexküll klade mezi světem o sobě a světem, nakolik je světem té či oné bytosti; tento *aspekt* světa o sobě nazývá *Umwelt* (osvětí) – což můžeme po vzoru francouzského překladu (*environnement*) chápat jako životní prostředí ve vlastním slova smyslu. *Umwelt* označuje prostředí organismu, nakolik se vyjevuje ve vztahu k jeho chování (a tedy vnímání a aktivitám), a proto musí být vymezen vůči geografickému okolí (*Umgebung*) – přestože se ukazuje pouze na jeho půdorysu. Poučný je v tomto směru Canguilhemův výklad pojmu prostředí, neboť nám ukazuje, jak byl v druhé polovině 18. st. vnesen do biologie z newtonovské fyziky a dlouho chápán jako označení pro souhrn vnějších vlivů působících na organismus. Toto pojetí vešlo do popředí zejm. u Lamarcka, který mluví o působících

¹²⁹ K. Lorenz, *Základy etologie. Srovnávací výzkum chování*, Academia, Praha 1993, s. 26.

¹³⁰ J. Ortega y Gasset, *Úkol naší doby*, Mladá fronta, Praha 1969, s. 108-109.

¹³¹ *Nature*, s. 187.

¹³² Jakob von Uexküll, *Nauka o významu*, in: *Umwelt: koncepce žitého světa Jakoba von Uexkülla* (ed. Alice Kliková, Karel Kleisner), Pavel Mervart, Červený Kostelec 2006, s. 14.

okolnostech (určité podnebí a místo), a později u Comta, jenž definoval prostředí jako funkci proměnných, jež mohou být experimentálně zkoumány a kvantifikovány (tlak a hustota vzduchu, teplota, chemické prvky aj.); extrémní podoby pak nabývá v behaviorismu, kde prostředí (jakožto souboru vnějších determinant) náleží plná moc, rušící dokonce moc dědičnosti a genetického uspořádání¹³³. K určitému obrácení vztahů mezi organismem a prostředím dochází zejm. u Uexkülla (zoologie) a Goldsteina (psychiatrie), kteří na problém nahlízejí s filosofickou jasností¹³⁴. Uexküll podle Canguilhema převrací lamarckovskou tezi, že živý tvor je utvářen časem a příhodnými podmínkami, a říká, že čas a příhodné podmínky se od živého tvora odvíjejí¹³⁵.

Tato forma tvořivosti, která se projevuje různě na rozličných stupních živého, zajímá i Merleau-Pontyho, jenž u Uexkülla shledává dialektické chápání organismu a prostředí. Na zcela základní rovině se nicméně liší Umwelt „živočichů-strojů“ od živočichů, u nichž je analogie stroje zcela pochybená. Když totiž Merleau-Ponty v návaznosti na Uexkülla dává příklady mořského červa, ježovky, mořské hvězdice či jistého druhu medúzy, přirovnává jejich způsob bytí ke strojům¹³⁶ a zdůvodňuje to tím, že u nich existuje jakási fyziologická jednota, zajišťující nezbytné organické procesy, ale nikoli jednota, z níž by vycházela činnost organismu. Upřesňuje to na příkladu ježovky (již Uexküll nazývá „republikou reflexů“), která neuvádí do pohybu své končetiny (ostny) jako např. pes, nýbrž ony uvádějí v pohyb jí¹³⁷; klepítka mořské hvězdice zase fungují jakoby sama pro sebe – chytají vše v dosahu a „zvíře by do nich sevřelo samo sebe, kdyby příroda nebyla tak důvtipná a nepokryla jeho povrch chemickou látkou, jež má inhibující efekt“¹³⁸. Důvtipná příroda – teleologický moment, kterému Uexküll říká *Naturfaktor*: jedná se o skryté působení přírodních sil v organismu, které i v případě nižších živočichů zaručují účelnost jejich „stavebního plánu“ (*Bauplan*), jenž není umělým výtvozem. Proto i tam, kde chování nápadně připomíná jednoduchý mechanismus (jako i v případě medúzy, jejíž celý život spočívá v jediném typu pohybu – svalové kontrakci řízené periferními smyslovými

¹³³ G. Canguilhem, *Poznávání života*, s. 158.

¹³⁴ Tamt., s. 162.

¹³⁵ Tamt., s. 163.

¹³⁶ *Nature*, s. 221.

¹³⁷ Tamt., s. 222.

¹³⁸ Tamt.

orgány), zůstává cosi, co se vymyká mechanické konstituci: autogeneze živých forem, za níž stojí *Naturfaktor*, a právě tak schopnost regenerace¹³⁹. Jinými slovy: stroje neobsahují protoplazmu, jejíž fungování zůstává na rozdíl od anatomické struktury čímsi zázračným – jako se to výrazně manifestuje u améb, které sestávají z „fluentní protoplazmy“, a představují tak „neustálé vznikání, čirou tvorbu“¹⁴⁰.

Mezi nižšími živočichy a jejich světem existuje jakási uzavřená jednota či soudržnost, kdežto u vyšších živočichů je již Umwelt spíše otevřeností: vnější svět začíná být uspořádáván a působit více v podobě znaků nežli příčin a organismus se k němu staví jako koordinující a interpretující celek¹⁴¹. Morfologicky je to podmíněno přítomností diferencovaných smyslových receptorů, díky nimž může být živočich skutečně informován, tj. může získat obraz o vnějších činitelích; tyto receptory jsou funkčně vázány na pohyblivost těla, která umožňuje organismu rozpoznat vlastní polohu v prostoru. Protože např. mořský červ nemá statolity (drobná tělíska tvořící statický orgán a figurující při polohovém smyslu), neregistruje, že byl převrácen přílivem, zatímco vyšším živočichům dovolují fyziologicky regulovat jejich pozici¹⁴². Organizace koordinujícího a interpretujícího celku se rovněž neobejde bez propriocepce (informovanosti o činnosti svalstva skrze speciální receptory), kterou drtivá většina bezobratlých postrádá – takže ačkoli mají smyslové receptory, jež uvolňují motorické reakce, tyto reakce nejsou dostatečně pocíťovány a řízeny; živočich „je obětí svého plánu – vykonává ho, aniž by své vykonávání kontroloval“¹⁴³.

Umwelt vyšších živočichů je takto podle Merleau-Pontyho jaksi zvnitřněn, nalézá svou repliku čili *Gegenwelt* v nervové soustavě organismu. Tento interiorizovaný okolní svět tvoří dva systémy – svět vnímání (*Merkwelt*) a svět aktivity (*Wirkwelt*). První závisí především na tom, jak jsou uzpůsobeny smyslové orgány, klasifikující podněty podle dispozice vlastní danému živočichovi, a je tedy jakousi mřížkou mezi ním a vnějším světem; druhý zahrnuje reakce živočicha v jeho prostředí – projevy, jež vepisují do podoby okolních objektů různé významy¹⁴⁴. Merleau-Ponty dokonce říká,

¹³⁹ Tamt., s. 223.

¹⁴⁰ Tamt.

¹⁴¹ Tamt., s. 225.

¹⁴² Tamt., s. 226.

¹⁴³ Tamt.

¹⁴⁴ Tamt., s. 226-227.

že Wirkwelt přesouvá či přestavuje Merkwelt¹⁴⁵, tedy že některé aktivity vyšších živočichů mohou vést k rekonfiguraci vnímaného prostředí, které tudíž není dáno jako cosi fatálního, ale spíše jako tvárný celek relativně ustálených – protože většinou směrodatných – možností. Přestože i vyšší živočichové jsou do velice značné míry podmíněni svou fyzickou konstitucí (člověka nevyjímaje), tj. například umístěním a uzpůsobením smyslových orgánů, nerozhoduje tato konstituce o každém sebemenším projevu živého těla, které se může ocitnout v rozmanitých i velmi nečekaných situacích. Z tohoto důvodu mohou vztahy, v nichž organismus vychází ze sebe k vnějšmu světu a vnější svět jeho postoje zpětně konsoliduje nebo vyzývá k úpravě, mít dopad na samotné vnímání, tedy na tvar oné „mřížky“, skrze niž se další vnější události a jevy ukazují. Proto smíme mluvit o dialektice chování namísto mechanistického chápání organismu a prostředí.

At' už se pohybuje ve sféře nižších živočichů (včetně „organismů-strojů“), živočichů vyšších či dokonce vědomých, všude dochází k určitému rozvíjení Umweltu. Avšak komu či čemu – ptá se Merleau-Ponty – je třeba připsat toto tvoření? Uexküll se uchyluje k metafoře melodie, která se sama zpívá: věci se v tvorbě živého dějí tak jako v rozvíjené melodii, v níž není možné jasně rozlišit jeden bod od druhého a jež nám dává zvláštní vědomí času¹⁴⁶. Merleau-Ponty nabízí vlastní metaforu podobného rázu: „Toto rozvíjení zvířete je jako čirá brázda, jež nepatří žádné lodi.“¹⁴⁷ Dodává, že živá bytost ve svém vývoji od plodu a dětství k dospělosti a smrti v nás zanechává pouze určitý obraz, vycházející z jejích momentálních manifestací; nejsme schopni zachytit a přesně identifikovat způsob její existence, na niž – a jediné na ni – se váže její Umwelt. Jak říká Zdeněk Kratochvíl: „Živé je organické, sebevztahné v proměnlivosti, směřující v tápání.“¹⁴⁸ Poznáním lze zajisté proniknout k některým důležitým momentům a strukturám živého, živé samo si však uchovává nezkrotný ráz přirozenosti – *fysis*, kterou nelze uchopit, nakolik je sama sebou (a není něčím fixovaným, izolovaným od svého horizontu, vposled umrtveným). Sledujeme brázdu a díky tomu můžeme pochopit mnoho věcí, které se rýsují na průsečících organismu a jeho životního prostředí; samotný původce brázdy

¹⁴⁵ Tamt., s. 227.

¹⁴⁶ Tamt., s. 228.

¹⁴⁷ Tamt., s. 231.

¹⁴⁸ Z. Kratochvíl, *Filosofie živé přírody*, Hermann a Synové, Praha 1994, s. 152.

nám však uniká, neboť se od něj konstitučně lišíme – nežijeme bezprostředně jeho světem.

I člověku náleží v něčem spíše proměnlivý a v něčem relativně ustálený svět vitálních významů či hodnot, třebaže se zdá, že je mnohem komplexnější nežli Umwelts jiných tvorů. Jak si však Uexküll a Merleau-Ponty uvědomují, také lidský Umwelt je zahrnut v biogeografickém prostředí, které sám nemůže zahrnout – nenáleží mu totalita, jež by vstřebávala žité světy jiných tvorů nebo dokonce svět o sobě. Skutečností, v níž je zahrnut, je podle Uexkülla sama příroda: za všemi vytvořenými světy se vždy skrývá příroda-subjekt, jak to formuluje Merleau-Ponty¹⁴⁹. Lidský svět je samozřejmě vyplněný a strukturovaný rovněž kulturními či duchovními výdobytky – idejemi, zvyklostmi, institucemi a artefakty. Jak ale Merleau-Ponty ukázal ve *Fenomenologii vnímání*, tyto fenomény je třeba původně chápat jako prodloužení a modifikace tělesných mohoucností, které primárně a nezrušitelně konstituují náš horizont. A jak tvrdil již ve *Struktuře chování*, lidské vědomí představuje formu či strukturu, která je těsně a doslova materiálně – protože vývojově – vázána na vitální struktury. Lidský tělesný subjekt pochází z přírody: je organický, tvořený sítěmi buněčných tkání, jejichž rozpad vede k jeho zániku; a je animální – podílí se na základních vlastnostech mnohobuněčných členů živočišné říše, jakožto obratlovec je tvořen centrálním, periferním i vegetativním nervovým systémem, sdílí celou řadu znaků s ostatními primáty a tak dále. Člověk, bytost schopná utvářet univerzum vědy, může tíhnout k tomu, že vědecky prezentované a explikované jevy ztotožní s pravou povahou věcí; avšak ve skutečnosti je toto univerzum napojeno na svět jeho praktických či vitálních hodnot a potřeb, vyvěrá z něho, a proto může být chápáno jako objektivní či absolutní jen ve velice omezeném a problematickém smyslu – totiž jakožto vylučující *všechna* žitá čili subjektivně centrovaná prostředí, jak říká Canguilhem¹⁵⁰.

V další části své přednášky se Merleau-Ponty dotýká Portmannovy či Lorenzovy teorie. Švýcarský biolog Adolf Portmann zasáhl širší myslitelský okruh svou naukou o zjevu (*Erscheinung*) organismů, v níž se zabývá tím, jak mohou být vnější vzhled a sebe prezentace (*Selbstdarstellung*) různých živočišných druhů pojímány jako specificky hodnotné projevy života – bez nutné spojitosti s praktickou účelností či

¹⁴⁹ *Nature*, s. 232.

¹⁵⁰ Canguilhem, *Poznávání života*, s. 172-173.

sebezáchovným pudem, jež hrají hlavní roli v darwinistické linii myšlení. Portmann neodmítá klasický technicistně orientovaný přístup, hledající obecné zákonitosti projevů živého organismu v subtilních vnitřních procesech zakotvených v molekulární a mikrobiologické bázi, ale nepovažuje ho za jediný možný ani prvořadý přístup k živému. Jako příklad uvádí běžné chápání zbarvení některých motýlích křídel či vzorů pod pokožkou pavouků jen jako součásti nezbytného procesu vylučování, kdy se k povrchu těla dostávají již nevyužitelné produkty metabolismu a díky tomuto momentu látkové výměny „doprovodné jevy ve velké hře života“ teprve získávají svou roli¹⁵¹. Vysvětlovací princip v tomto a dalších mnohých případech považuje za nedostačující, neboť znevažuje vlastní roli viditelnosti a přisuzuje jí pouze druhotný význam. Abychom však získali celistvější obraz organismu, musíme se „obrátit na viditelné jevy, tak jak se nám dávají v oblasti přístupné naivním lidským smyslům. Hovořím o světě barev a tvarů, neboť ne náhodou pojem (z)jev [*Erscheinung*] vznikl právě v této oblasti.“¹⁵²

Je zřejmé, že k takové snaze porozumět živým bytostem musel mít Merleau-Ponty blízko. Portmann nechce úlohu vnímání v procesu vědeckého poznávání diskvalifikovat a považuje za arbitrární a předsudečné, drží-li se zkoumání organického úzkostně „vnitřku“ – tedy považuje-li za nejreálnější to, co se skrývá v hlubinách hmoty¹⁵³. Ve stavbě určitého zvířecího tvaru (*forme*), např. celkové kresby ptačího peří či skvrn na kůži žáby (je-li ve své přirozené biologické pozici s ohnutými stehny), je třeba spatřovat něco jiného než intra-organickou aktivitu; ačkoli můžeme mikroskopicky analyzovat procesy ve zvířeti, můžeme se také pokusit přistoupit ke zvířeti v jeho celku – jako když chceme pochopit význam nápisu na starém kameni¹⁵⁴. Například oproti měkkýši, jehož ulita nemá velký význam¹⁵⁵, neboť je produktem lokálního tělesného procesu (sekrece), lze hovořit o významu kreseb na těle zebry, neboť „jsou uskutečňovány celkem konvergentních procesů“¹⁵⁶. Vystává před námi

¹⁵¹ A. Portmann, *Hodnocení zjevu organismů*, in: *Biologie ve službách zjevu* (ed. Karel Kleisner), Pavel Mervart, Červený Kostelec 2008, s. 43.

¹⁵² Tamt., s. 45.

¹⁵³ *Nature*, s. 244.

¹⁵⁴ Tamt., s. 245.

¹⁵⁵ *Signification* – Merleau-Ponty zde nemá na mysli aspekt užitečnosti, ale význam jako něco, čemu je třeba porozumět, co je třeba nějak „číst“, interpretovat. Merleau-Ponty dokonce tvrdí, že zkoumání zvířecích zjevů se stává zajímavým, jakmile pro nás znamenají určitou řeč.

¹⁵⁶ *Nature*, s. 245.

tajemství zjevu, které chce něco „říct“, aniž by mohlo být vysvětleno a zahlazeno. Nejrůznější přehlídky a sebe prezentace vyšších živočichů spjaté se sexuálními vztahy nejsou pouhými ornamenty čehosi esenciálního mimo ně samé (kdyby byla ve hře čirá užitečnost, mohla by se sexualita realizovat ekonomičtějšími způsoby – jak je tomu v případě častého hermafroditismu nižších živočichů), ale jsou spíše expresivní hodnotou sexuality, která je tím transformována¹⁵⁷.

Podle Merleau-Pontyho je třeba kritizovat asimilaci pojmu života s pojmem utility i účelnosti (finality): „Jakmile se tyto manifestace živočicha dějí, jsou smysluplné, ale pouhý fakt, že jsou takové či jiné, smysl nemá. Stejně jako můžeme říci o veškeré kultuře, že je současně absurdní i že je kolébkou smyslu, tkví i každá struktura v bezdůvodné hodnotě, v neužitečné komplikovanosti.“¹⁵⁸ Tato analogie nám dává lépe nahlédnout, proč se zjev živé bytosti – jakožto forma jejího sebevyjádření – vymyká jak mechanistickému, tak teleologickému pojetí: ani určitá kulturní forma nemůže být oddělena od jistého momentu nahodilosti (arbitrárnosti), takže nevyvěrá z žádného vyššího a neviditelného metafyzického plánu, ale to nesvědčí proti tomu, že pro své účastníky (a pro ty, kdo se jí snaží autenticky porozumět – vposled do ní tedy proniknout) je životním a významuplným prostorem. Kultura je zdrojem původní duchovní orientace a dějištěm společenství. A přece je protkána jakýmsi mámivým kouzlem, za nímž je demaskována její slepota – totiž pouhý fakt existence bez objektivního založení či ospravedlnění. Je to samozřejmě přehnané vyjádření; poukazuje však na skutečnost, že za vnější sebe prezentací živých tvorů nemusíme shledávat řízenost finálním principem či duchovním jsoucнем, aniž by tím zcela podléhala kauzálnímu vysvětlení (např. selekční teorii). Jako v případě kulturní formy, i zvířecí zjev „manifestuje spíše cosi, co se podobá našemu snovému životu“¹⁵⁹.

K metafoře snu se Merleau-Ponty navrácí při výkladu některých Lorenzových konceptů. Podle Konrada Lorenze, považovaného spolu s Nikolaasem Tinbergenem za zakladatele etologie jakožto srovnávacího výzkumu chování, lze dojít k poznání, že v genomu nejsou zakotveny pouze morfologické znaky organismu, ale též způsoby pohybu či projevu, obrazy příbuznosti živočišných druhů. Na jedné straně odmítá názory vitalistů či purpozivistů, kteří předpokládají jakýsi neomylný nadpřirodní instinkt, neboť si je vědom „slepého a nesmyslného průběhu druhově

¹⁵⁷ Tamt.

¹⁵⁸ Tamt., s. 246.

¹⁵⁹ Tamt.

charakteristických projevů“, a na druhé straně popírá stanovisko behavioristů, že by veškeré chování bylo naučené a podléhalo reflexní teorii¹⁶⁰. Stejně tak nelze klást pojmy vrozeného a získaného jako „disjunktivní protiklady“, jako by šlo dojít k ryze daným či neměnným formám a naproti tomu k ryzím transformacím fungujícím bez původního zakotvení. Podle Lorenze je třeba uchopit fenomén učení v nutné závislosti na určitých vzorcích, kterým lze porozumět teprve na základě poznávání evolučních procesů: „Ani pozorování, experimenty či racionální dedukce nesvědčí o tom, že učením je modifikovatelný každý fylogeneticky naprogramovaný mechanismus chování. (...) Opomenutí procesů učení, které se mohou podle druhu fixace uskutečňovat jen v určitých senzitivních periodách ontogeneze, může navždy poškodit duševní zdraví zvířete i člověka.“¹⁶¹

Této skutečnosti – tedy že opomíjení přirozeného životního rytmu toho či onoho zvířete, spjatého s jeho normálním vývojem a se začleněním do určitého prostředí, vede k patologickým projevům – si Merleau-Ponty všiml již ve *Struktuře chování*; ve své přednášce se pak zaměřuje na povahu vrozených či instinktivních forem chování. Instinkt označuje za primordiální aktivitu „bez objektu“ – není původně pozicí vzhledem k určitému účelu, ale souborem specifických vzorců (*patterns*), jimiž je zvíře vybaveno podobně, jako je vybaveno např. zuby¹⁶². Způsobuje, že se živočich orientuje především na určité typy podnětů, které figurují jako vrozené spouštěče aktivity. Jak ale Merleau-Ponty ukazuje – způsobem, jenž připomíná rozlišení přítomné v jeho první knize –, tyto vrozené stimulanty pouze v omezených případech nabývají zcela přesných podob (Merleau-Ponty zde mluví o chování organismu, nikoli však ještě zvířete), zatímco většinou se instinkt orientuje spíše na určitý obraz či typiku¹⁶³. Existuje zde vrozené schéma, jež vkresluje do „prázdného“ prostoru rámec pevných bodů, a teprve na toto schéma se mohou napojovat vtištěné procesy, které se od učení – k němuž může docházet kdykoli – liší tím, že se mohou odehrávat jen v určitých dobách individuálního vývoje – a pokud je zvíře mine, daný instinkt se nikdy neprojeví¹⁶⁴.

¹⁶⁰ K. Lorenz, *Základy etologie*, s. 15-16.

¹⁶¹ Tamt., s. 18-19.

¹⁶² *Nature*, s. 249.

¹⁶³ Tamt., s. 252.

¹⁶⁴ Tamt., s. 253-254. – Viz též Lorenz, *Základy etologie*, s. 196: „Zvláštnost procesu vtištění spočívá v tom, že je fylogeneticky „naplánován“ pro zcela určitý okamžik v ontogenezi jedince,

Důležité podle Merleau-Pontyho je, že v rámci instinktivních aktivit zvíře využívá kapacit, které přísně vzato nejsou instinktivní – vnímání a pohybu, jež směřují k určitým cílům a mohou být nazvány „intencionálním chováním“¹⁶⁵. Tak např. v případě orla je třeba rozlišit „stereotypní“ predátorský akt a proměnlivou komponentu *taxe*, tj. pohyb, jímž usiluje o nejlepší situovanost vzhledem ke kořisti na základě aktuálního vjemového pole. Ve vzorci či stereotypu je takto zabudováno spíše „úsilí řešit určitou endogenní tenzi“ nežli relace k objektu¹⁶⁶, což znamená, že poměrně obecná tendence se nakonec realizuje skrze konkrétní, různě se nabízející či upřednostňované okolnosti a postupy (v nichž mohou hrát roli rozmanité objekty). Přesto však nelze instinkt, jemuž náleží úloha skutečného *apriori*¹⁶⁷, opustit a realizovat se mimo něj – a Merleau-Ponty dokonce říká, že je zde „jakýsi fetišismus instinktu, fenomén kompulzivity“ a že instinktu náleží „snový, posvátný a absolutní charakter“¹⁶⁸. „Zdá se, jako by zvíře svůj objekt současně chtělo i nechťelo,“ čteme dále, čímž se nám jen potvrzuje, že zvířecí život a chování nemohou být uchopeny čistě deterministicky, ať už si za tento přístup dosadíme mechanistické modely či jakýkoli finalismus. „Fetišismus“ instinktu je sice neodvratnou zkušeností bytosti, jež je vázána na svou genetiku a na základní vitální okruhy své (specificky utvářené) tělesnosti, ale zároveň to není zkušenost, která by musela pohltit veškerou její spontaneitu.

To přivádí Merleau-Pontyho k reflexi takového případu, kdy dochází k jistému přesahování instinktu, tj. kdy instinktivní aktivita probíhá jaksi „naprázdno“, bez přesného účelu či objektové zaměřenosti (jako např. u špačka, jenž může doslova zničehonic projevit herní chování přesně napodobující lov mušky; to však zjevně neodpovídá etologickému pojmu vakuového děje, který probíhá naprázdno z důvodu neuspokojení potřeby, tedy jaksi frustrovaně či patologicky), a může přecházet v aktivitu symbolickou, která se stává prostředkem komunikace¹⁶⁹. Tyto způsoby chování získávají novou, a to sociálně evokační hodnotu: „Mají za důsledek změnu

v němž ještě mladý organismus čeká do jisté míry na určité nepodmíněné spouštěcí podnětové kombinace a okamžitě je asociuje s určitými současně nastupujícími, nespouštěcími podněty.“

¹⁶⁵ *Nature*, s. 250.

¹⁶⁶ *Tamt.*

¹⁶⁷ *Tamt.*, s. 249.

¹⁶⁸ *Tamt.*, s. 252.

¹⁶⁹ *Tamt.*, s. 254.

hlediska: dochází k akcentaci působícího [*efficace*] optického momentu a k poklesu čistě motorického a faktického [*effectif*] momentu.¹⁷⁰ Někteří badatelé – jako např. Tinbergen – zapojují podle Merleau-Pontyho nepřilíš vhodně pojem ritualizace, již chápou jako něco nesmyslného a pouze ornamentálního, mechanicky vzniklého z instinktu. Merleau-Ponty se však na věc dívá jinak a podobně jako v souvislosti s Portmannem tvrdí, že tyto nově vyvstanuvší způsoby chování, jež bodově vzato postrádají fyziologický účel, jsou přesto neodmyslitelné od biologického aktu např. páření – nejsou jeho pouhou přípravou či okrasou, ale jím samotným¹⁷¹. Můžeme sledovat, jak je napříč skutečnostmi závislými na instinktu vykonávána jakási ceremonie, jakýsi „zážeh symbolismu“, který využívá oněch skutečností podobně, jako se vyvíjí a diferencuje význam verbálních konceptů¹⁷². V tomto „zážehu“ se podle Merleau-Pontyho rodí dialog uvnitř druhu, takže „lze oprávněně mluvit o zvířecí kultuře“¹⁷³. To je silné tvrzení, ale nakonec může dávat dobrý smysl, odhlédneme-li od úzkého a tradičního chápání tohoto pojmu a pojmem-li kulturu obecněji jako určitý symbolický řád, jehož účastníci čtou tentýž „text“ – což nicméně předpokládá určitou formu sociality či inter-animality¹⁷⁴. Jak dodává Florence Burgatová: „Proto v *umweltu* vyšších živočichů postupně ubývá členění podle určitého účelu a přibývá členění na bázi symbolů.“¹⁷⁵ Lze usoudit, že tento pojem symbolismu znamená posun hlediska oproti *Strukturě chování*, podle níž zůstává zvíře jaksi uzamčeno v již vytvořených vitálních schématech.

Těmito výklady Merleau-Ponty svou přednášku o animalitě ukončuje. Na závěr poznamenává, že názory samotných vědců na povahu oné aktivity, jež projektuje Umwelt, zůstávají neuspokojivé; někteří, jako např. Lorenz, na základě své obeznámenosti se zvířaty prakticky afirmují jistou formu zvířecího vědomí, ale spekulativně se k její existenci nevyjadřují¹⁷⁶. Merleau-Ponty proto vznáší otázku, zda existuje zvířecí vědomí – a pokud ano, do jaké míry? Tuto otázku však nechá

¹⁷⁰ Tamt., s. 256.

¹⁷¹ Tamt., s. 257.

¹⁷² Tamt., s. 258.

¹⁷³ Tamt.

¹⁷⁴ Tamt., s. 247: „... existuje zrcadlový vztah mezi [některými] zvířaty: každé je zrcadlem druhého. Tento perceptivní vztah navrácí pojmu druhu jeho ontologickou hodnotu. Neexistují separovaná zvířata, nýbrž inter-animalita.“

¹⁷⁵ F. Burgatová, *Svoboda a neklid zvířecího života*, s. 255.

¹⁷⁶ *Nature*, s. 259.

nezodpovězenou a vážné pokusy o její zodpovídání budou muset počkat na jiné autory.

*

Jaký filosofický smysl je obsažen v tomto druhu myšlení, které Merleau-Ponty rozvíjí nad tématem animality? Biologické poznatky, které nám umožňují poodkrývat neuvěřitelně bohatý přírodní svět kolem nás, mají samozřejmě hodnotu samy o sobě. V čem ale můžeme spatřovat hodnotu i motivaci filosofických reflexí, jež k nim určitým způsobem odkazují? V drobném vydání Merleau-Pontyho rozhlasových přednášek z roku 1948 čteme, že návratem k vnímanému světu – s nímž koexistují také zvířata, děti, „divoši“ a „blázni“ – se pro nás „tyto krajní či odchýlné formy života či vědomí mohou stát smysluplnějšími a zajímavějšími, takže v posledku celá ta podívaná na svět a člověka samého může získat zcela nový význam“¹⁷⁷. Dále dodává, že moderní umění i myšlení se s novým zájmem soustředí na „formy existence, jež jsou nám nejvíce vzdáleny, neboť na nich se ukazuje onen pohyb, jímž se vše živé i my sami snažíme formovat svět, který není předurčen k tomu, aby se podřizoval našemu poznání a jednání“¹⁷⁸.

Pokusy porozumět tomu, jak se ke světu vztahují i jiné bytosti či jiní lidé než ti racionalisticky a „dospěle“ založení (Merleau-Ponty mluví o „mysli dospělé, normální a civilizované“ nebo o „zdravém, dospělém a civilizovaném člověku“), mohou vrhat zpětný jas na to, jak rozumíme sami sobě a své situaci ve světě. Zároveň prohlubují naše vědomí (a umělecká vyjádření zde mohou být obzvláště evokativní), že okolní svět – a nakonec svět ve svém celku, který se dává toliko v ideji – neexistuje pouze a výlučně pro lidský druh, natož jedince, a člověkem může být opanován pouze zdánlivě a za cenu značných příkoří. Třebaže to může znít prostě, prakticky vzato jde o náročný úkol, jehož důležitosti si byl Merleau-Ponty vědom lépe než mnozí jiní filosofové, kteří k jiným formám života či vědomí přistupovali (či stále přistupují) s klasickou přezíravostí. Uvědomělé poznávání cizích životních či existenciálních struktur, a tedy kontakt filosofického myšlení s bohatstvím empirických (biologických, etnologických aj.) výzkumů, může na jedné straně potlačovat přežitý, byť mnohdy stále vžitý scientismus, na druhé straně problematizovat akty samotné spekulace. Je kupříkladu zajímavé sledovat, jak Adorno s Horkheimerem, kteří jinak

¹⁷⁷ *Svět vnímání*, s. 35.

¹⁷⁸ Tamt., s. 39.

velice trefně obnažují děsivost behavioristických laboratoří, vyslovují tyto výroky: „Život zvířete, do něhož nevstupují osvobozující myšlenky, je ponurý a depresivní. Únik ze svíravě prázdne existence vyžaduje odpor, jehož páteří je řeč. I to nejsilnější zvíře je v tomto ohledu nekonečně slabé. (...) Nejlepší dny míjejí v rychlých proměnách jako sen, který zvíře stěží dovede odlišit od bdění. Postrádá schopnost jasně přejít od hry k vážným věcem...“¹⁷⁹ Nejsou to příliš silné soudy, začneme-li vážně přihlížet k tomu, co o nejrůznějších zvířatech víme nebo můžeme vědět – např. v oblasti herního chování? Nechceme tím popřít jejich spekulativně-literární poutavost, a snad ani hodnotu, kterou mají jakožto afirmace významu lidské řeči. Je však otázkou, mohou-li si ještě činit nárok na to být výpověďmi kritické teorie.

Tím se ovšem dotýkáme problému, který výborně identifikovala Florence Burgatová v návaznosti na myšlenky Jacquese Derridy. Koncept animality podle ní až příliš často v dějinách západního myšlení sloužil k tomu, aby člověk mohl definovat svoji vlastní specifičnost. „Jinými slovy lze podle mne bez přehánění říci, že to, co filosofové považovali za debatu o animalitě, není nic jiného než nová oklika, jak myslet lidskou bytost – lidskou bytost vybudovanou na troskách animality v rámci filosofie, která se omezuje jen na otázku člověka.“¹⁸⁰ Nejde zde ani tak o snahu porozumět jiným formám života, jejímž důsledkem může být i komplexnější sebe-porozumění člověka, ale spíše o myšlení, jež programově plodí difference, které separují zvíře od člověka na základě nejrůznějších privací. Zvíře je tematizováno především proto, aby mohly být vyzdviženy a někdy i absolutizovány lidské atributy a činnosti. Hlavním a nezřídka skrytým účelem je ovšem podle Burgatové teoretické zdůvodnění, legitimizace a udržování určitých forem praxe, v nichž se nakládá se zvířaty jako s věcmi nebo jsou podřizována lidské vůli; přičemž to nemusí být pouze kvůli materiálnímu blahobytu a finančnímu profitu, ale také v zájmu badatelských či symbolických, např. obětních praktik¹⁸¹. Řada klasických konceptuálních přístupů, jež mají své zastoupení i v moderní filosofii a vědách, vede vposled k vyloučení zvířat z morálního společenství. Derrida je toho mínění, že zásadní roli v této formě násilí, jež má diskursivní základ, hraje už samotný pojem „zvíře“ – tedy onen obecný singulár, jenž v tolika případech zcela neproblematicky vtěsňuje do jediné ohrady nesmírně rozmanité spektrum živých tvorů. A doplňuje: „*Za obzorem také zvané*

¹⁷⁹ T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektika osvícenství*, s. 236.

¹⁸⁰ F. Burgatová, *Svoboda a neklid zvířecího života*, s. 31.

¹⁸¹ Tamt., s. 29.

lidského – nikoli však na jediné protikladné straně – se rozprostírá heterogenní mnohost živoucího (spíše než Zvíře nebo Animální život), či přesněji: mnohost vztahových struktur – vztahů mezi žijícím a smrtí [...], vztahů současně blízkých i propastně vzdálených; vztahů, jež nelze nikdy zcela objektivizovat.“¹⁸²

Do rozboru těchto a dalších motivů, s nimiž Derrida přichází ve svých zajímavých a místy až poeticky laděných přednáškách o možnostech myšlenkového vztahování ke zvířatům, se zde pouštět nemůžeme, stejně jako se nemůžeme dotknout historické problematiky vztahů lidských kultur a různých živočišných druhů nebo problematiky zvířecího vědomí, zvířecích práv a zooetiky, která má dnes pevnější místo spíše v anglosaské, analyticky orientované tradici. V závěru této kapitoly se ale podívejme pouze v krátkosti na text Étienna Bimbeneta¹⁸³, který v něm promýšlí téma zvířecí subjektivity.

Bimbenet sám říká, že k problematice animality přistupuje z fenomenologické pozice, s níž spojuje také Merleau-Pontyho či Heideggera. Na základě tohoto fenomenologického zkoumání, které vychází ze základů Uexküllovy teorie, je samotný zvířecí život – animalita – ztotožněn se subjektivitou, takže lidská forma subjektivity je pouze modalitou animální subjektivity. Tento krok je možný tehdy, definujeme-li subjektivitu jako určitou korespondenci mezi „receptivními“ a „výkonnými“ orgány – tedy jako schopnost vnímat to, vzhledem k čemu lze nějakým způsobem jednat¹⁸⁴. Subjektivita spočívá v aktivní konstituci světa, která původně neprobíhá na úrovni reflexivních aktů (tj. racionality), nýbrž na úrovni vždy již předcházející; spočívá v tom, že zvíře dokáže prefigurovat prostředí ve funkci svých specifických potřeb¹⁸⁵ – či jinými slovy: že živé podrobuje vše, co se jeví, principu svých specifických apriori neboli „afirmaci já [soi] subjektivujícího veškeré jevení“¹⁸⁶. To, co Kant přisuzuje lidskému vědomí jako jeho fundamentální strukturu, lze ve své podstatě přisoudit jakékoli zvířecí existenci, jež se orientuje na svůj Umwelt jakožto komplex vitálních hodnot. Přestože to znamená, že živé může být skutečně

¹⁸² J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, Galilée, Paris 2006, s. 53.

¹⁸³ É. Bimbenet, *Une phénoménologie de l'animalité*, in: týž, *L'Animal que je ne suis plus*, Gallimard, Paris 2011.

¹⁸⁴ Tamt., s. 124.

¹⁸⁵ Tamt., s. 125.

¹⁸⁶ Tamt., s. 128.

poznáváno pouze na svém vlastním základě, a tedy na základě své subjektivity¹⁸⁷, není tím nutně diskvalifikována možnost přiblížení zvnějšku, nakolik subjektivita vychází ze sebe a zanechává ve světě svou pečeť. Slovy Bimbeneta: „Zvíře se může nechat poznat – na křižovatce subjektivního a objektivního přístupu – jako „perspektiva“ vzhledem ke světu, která je současně prostorová, biologická i kognitivní. Při nedostatku shody s neredukovatelnou „kvalitou“ života můžeme alespoň rozpoznávat „kvalifikovanou“ [tj. k této kvalitě vztaženou – DZ] kompozici jeho osvětlení [*milieu*].“¹⁸⁸

Přesto si Bimbenet nemyslí, že by odtud vyplývala nutnost popřít „radikální antropologickou diferenci“, a to i tehdy, když sledujeme „předchůdce“ lidského způsobu bytí v animalitě¹⁸⁹. Lze uvažovat lidská specifika, aniž bychom je ostře a propastně vymezovali vůči jiným formám živého, tj. aniž bychom přistupovali – derridovsky řečeno – na pojetí jediné homogenní ruptury mezi Člověkem a Zvířetem. Můžeme tudíž zastávat stanovisko, podle něhož existuje – vyjádřeno titulem knihy Florence Burgatové – svoboda a neklid zvířecího života, jež jej vytrhují z vegetativního nebo dokonce předmětného bytí, a zároveň být přesvědčeni, že s lidským vědomím, duchem a kulturou se ve světě rodí svébytné formy vnímání, chování a produktivity. Odmítat to by znamenalo vyznávat velice omezující a ve většině případů i pokrytecký monismus. Neboť kdo z kulturně žijících lidí je ochoten a zejména schopen přizpůsobit své cítění i jednání takovému hledisku, podle něhož je člověk *nakonec stejný* jako všichni další živočichové? K otázce lidské situace ve světě se navrátíme v závěru naší práce a pokusíme se ukázat, že jistá forma „antropocentrismu“ je nevyhnutelná. Ačkoliv lze hovořit o zvířecí subjektivitě – a viděli jsme, že Merleau-Ponty se nebojí mluvit ani o zvířecí kultuře –, domníváme se, že by tím nemělo být odsouváno či dokonce popíráno specifické téma lidské subjektivity a existence.

¹⁸⁷ Tamt., s. 130. – Viz Canguilhem, *Poznávání života*, s. 15: „Myšlení živého musí představu živého získat z živého samotného.“

¹⁸⁸ *L'Animal que je ne suis plus*, s. 135-136.

¹⁸⁹ Tamt., s. 131.

4. Pojem přírody a jeho dějiny ve světle Merleau-Pontyho výkladu

I když kolektivní vědomí v evropské historii ovládá dualistický rozpor mezi duchem a přírodou, někteří výjimeční jedinci, mystici a umělci zastávají názor bližší animistické víře starověku.

Ralph Metzner, *Zelená psychologie*

Dosud jsme se zabývali pojmem živého těla – jako takového (animálního) i jako specificky lidské modality. Mohli bychom říci, že jde o zvláštní oblast filosofie přírody, o zkoumání pojmů vitality a chování, které se neobejde bez určité reflexe biologického či psychologického myšlení. Merleau-Ponty ovšem přistupuje i k obecnější filosofii přírody, tedy ke snaze myslet přírodu jako určitý celek, nejen živá těla, která ji obývají. V této kapitole se zaměříme na další přednášky z jeho kurzů na Collège de France¹⁹⁰, ve kterých se věnuje některým významným filosofickým koncepcím přírody. Nepůjde nám o tyto ideje samotné a o jejich historii – to by si žádalo mnohem větší prostor i dostatek referencí k primárním textům –, nýbrž o prezentaci hlavních momentů Merleau-Pontyho výkladu. Myslíme si totiž, že v jeho průběhu krystalizuje jeho vlastní vklad do této tematiky¹⁹¹ – třebaže nelze mluvit o ucelené teorii nebo filosofickém systému, ale spíše o souvislosti různých postřehů, podnícených interpretovanými koncepcemi. Mezi těmito výklady, přednesenými ve druhé polovině 50. let, a vhledy uvedenými v jeho poslední (a kvůli předčasné smrti

¹⁹⁰ *Le concept de Nature, 1956-1957: Étude des variations du concept de Nature*, in: *La Nature*.

¹⁹¹ Obdobně míní Renaud Barbaras, že Merleau-Pontyho „historická studie koncepcí přírody, předcházející zkoumání přírodního bytí ve vlastním smyslu, nesmí být považována za předběžnou – za jakýsi ústupek didaktické potřebě. Její zásadní význam spočívá v tom, že umožňuje klást otázku po smyslu přírodního bytí jako specifický *problém*. Tento problém sám vyvstává z úvahy o *tenzi*, a tedy o nedostatečnosti, kterou nakonec Merleau-Ponty považuje za konstitutivní pro dějiny ontologie, nebo spíše pro ontologii, jak se dosud historicky rozvíjela.“ R. Barbaras, *Merleau-Ponty et la Nature*, in: *Merleau-Ponty. De la nature à l'ontologie*, Vrin, Paris 2000, s. 53.

nedokončené) knize existuje spojitost, kterou se pokusíme přiblížit v další kapitole. V ní uvidíme, že mezi myšlením o přírodě a myšlením o tělesnosti (a tedy i smyslovém vnímání) vyvstává těsná souvislost, rýsující cesty mezi racionalistickou abstrakcí a vědeckým naturalismem, kterým nemůže náležet poslední slovo v myšlenkovém projasňování jsoucího.

*

Ve svém shrnutí přednášek o filosofii přírody Merleau-Ponty píše: „To, že filosofie Přírody upadla v zapomnění, však souvisí s určitým pojetím ducha, dějin a člověka. Nezabývat se Přírodou znamená, že se nám budou ukazovat jako čistá negativita. Na druhou stranu platí, že vracíme-li se k filosofii Přírody, pouze zdánlivě se tím odvracíme od těchto převládajících problémů. Spíše se tak snažíme pro ně nalézt řešení, které by nebylo *nematerialistické*.“¹⁹² Řekli jsme již, že když se Merleau-Ponty soustředí na tematiku tělesného subjektu a jeho osvětí, neznamená to, že nemá na zřeteli i jiné filosofické problémy, k nimž se hodlá vyslovit. Filosofie, která se zabývá myšlením, kulturou a jednáním, nachází svůj půdorys ve fenomenologii těla.

Exkurz: tělo a naladění

Při tom, jak se vztahujeme k druhým lidem (at' už jde o „krátké“ vztahy k bližnímu, či „dlouhé“, tj. společensko-institucionální vztahy, řečeno s Ricoeurem), k uměleckým dílům nebo i myšlenkám, figuruje tělesnost nejen jako nositel života a materiální poklad vztahování (to je triviální), ale také jako prostor či dějiště celkového naladění (naladění jako „existenciálu“, tedy jako strukturního momentu lidské existence) – emocionálních a erotických sil, které spoluutvářejí způsob našeho bytí ke světu. Neexistuje „čisté“ přijetí myšlenky, druhého člověka, díla nebo situace, jíž se účastníme: vždy je přítomen kontext, jehož důležitým prvkem je vlastní tělo, nesoucí v sobě a přivádějící k výrazu také minulost, aniž by byla předmětem poznání. Podobně, jako již nevlastním svou skutečnou minulost, nevlastním ani jsoucno, k němuž se vztahují – vždy se již vyjevuje v atmosféře, kterou ho obklopuje mé naladění a ozvěny minulých zkušeností, pro mě samého nikdy zcela průhledné. Snad i proto mohl Merleau-Ponty říci, že druhý se ke mně nikdy neobrací svou tvář (M. Merleau-Ponty, *Vnímání druhého a dialog*, Reflexe 57/2019), tj. není mi dán přímo, jako něco zcela zjevného a zřejmého. Zdrojem naladění není samotná mysl a stejně tak se v ní neuchovávají minulé zkušenosti tak,

¹⁹² *Řeč, dějinnost, příroda*, s. 50.

že by z ní mohly být kdykoli vyňaty; spíše je třeba vzít v úvahu tělo v jeho specifické „intencionalitě“, vlastní pocit'ující tělo, v němž se setkává anonymita vnímání a afektivity se subjektivitou vnímajícího – s jeho schopností rozpoznávat, vybavovat si, spojovat různé jevy do souvislostí a reflektovat. Marcel Proust napsal: „Mé tělo, příliš zdřevěnělé, aby se hýbalo, snažilo se ze způsobu své únavy znamenati polohu svých údů, aby z ní vyvodilo směr stěn, umístění nábytku, aby vybudovalo opět a nazvalo příbytek, v němž bylo. Jeho paměť, paměť jeho boků, jeho kolen, jeho ramen, předváděla mu postupně několik komnat, v nichž kdysi spalo, zatím co vůkol něho neviditelné zdi, měnící místo podle tvaru představované si místnosti, vířily temnotami. A dříve dokonce, než moje myšlenka, jež váhala na prahu dob a tvarů, zjistila příbytek, srovnavši okolnosti, ono – mé tělo – upamatovalo se při každém na druh lože, umístění dveří, zasazení oken, jsoucnost chodby, spolu s myšlenkou, kterou tam usínaje měl a s níž jsem se při procitnutí opět shledal.“ (*Hledání ztraceného času I*, Odeon, Praha 1927, s. 6.) A když psycholog Peter A. Levine hovoří o traumatických zkušenostech odehrávajících se primárně na instinktivní úrovni a usazených v procedurální paměti, tj. v „paměti těla“, jde samozřejmě o diskurs odlišný od literárního vyjádření, ale věcně jde o totéž: minulost se otiskuje do naší přítomnosti, propůjčuje jí určitou aureolu či „ovzduší“ a poznamenává takto citovou a sexuální skladbu naší existence. Nositelem tohoto ne-racionálního působení, které přesto nepostrádá určitý vnitřní systém souvislostí, a tedy jakousi nití mezi minulým (prožitým) a přítomným děním je právě subjektivní tělo. Nejde jen o naše privátní příběhy – ani jako účastníci či aktéři větších, „nadosobních“ situací (politických, ekonomických atd.), ani jako poznávající subjekty neshazujeme snadno „tíži“ vlastní historie, která se ukládá do „celé“ vtělené bytosti a zkoumajícímu pohledu odkrývá jen střípek, intencionální předmět zbavený originární žité plasticity. V komunikaci s druhými, „nahlas či potichu, každý mluví jako celý, svými „idejemi“, avšak právě tak i svými posedlostmi, svou skrytou historií...“ (M. Merleau-Ponty, *Viditelné a neviditelné*, s. 117.)

Podobný motiv se objevuje v souvislosti s přírodou: budeme-li tuto dimenzi bytí přehlížet, klasická témata filosofie – dějiny, vědění, lidskou subjektivitu – odstrháme od původní materiální půdy a zbavíme je zásadního pozitivního určení. Spoléhat se na tyto fenomény samotné, bez vědomí a reflexe jejich geneze a zakořeněnosti, může vést k tomu, že se zaobíráme v podstatě fikcemi, které nikdy vpravdě neexistovaly nebo nikdy nebyly předmětem žité zkušenosti. Přestože

„Příroda sama o sobě neposkytuje řešení ontologického problému“, není ani „podřadným či druhotným prvkem tohoto řešení“¹⁹³. Zabývat se na filosofické úrovni přírodou znamená usilovat o něco velice tradičního, ne-li archaického – o hlubší porozumění světu, jehož jsme součástí. Znamená to, řečeno se Zdeňkem Kratochvílem, pokoušet se o oživení dlouho zasutého smyslu pro *fysis*.

Je však na místě otázka, co je zde míněno „přírodou“ – nebo spíše „Přírodou“, ponecháme-li důraz, s nímž Merleau-Ponty většinou toto slovo užívá. V určitém smyslu budou odpovědi na otázku, co je to příroda, velice odlišné dle toho či onoho filosofického názoru. V jiném, zcela obecném smyslu však lze odpovědět docela prostě: příroda je neumělým, tedy člověkem nezkonstruovaným bytím, které nicméně člověka prostupuje a umožňuje mu žít¹⁹⁴. Je to, řečeno s Merleau-Pontym, „objekt, z něhož jsme povstali, v němž se postupně tvořily předpoklady naší existence [...] a jenž naši existenci i nadále podepírá a dává jí k dispozici její materiály“¹⁹⁵. V úvodu ke svým přednáškám ovšem dodává zásadní věc: „Příroda je *záhadný objekt*, objekt, který není zcela objektem; nikdy není zcela před námi. Je naší půdou – nikoli tím, co je před námi, nýbrž tím, co nás nese.“¹⁹⁶ Tamtéž čteme, že příroda je „neustavená člověkem“ a že se vymyká zvyklostem (*coutume*) i řeči (*discourse*). Tento odkaz k lidským vlastnostem je důležitý, neboť podtrhává skutečnost, že příroda neodpovídá tomu, co o ní můžeme vypovědět či jak jsme zvyklí s ní zacházet – ne zcela a bezvýhradně. Třebaže zde hovoříme o „přírodě“, je dobré mít na zřeteli, proč se nejspíš Merleau-Ponty uchyluje k výrazu „Příroda“ (*Nature*) – totiž aby uchoval vědomí o této původní nezávislosti (či tradičním termínem: subsistenci) přírodního bytí, vůči němuž se naopak ukazuje závislost lidského života. Příroda je to, co přirozeně vzniká a zaniká, co nebylo vytvořeno, nýbrž „zrozeno“ (jak tomu napovídají řecké i latinské výrazy *fysis* a *natura*).

Přestože lze mít takovéto obecné filosofické povědomí, neznamena to, že je dán jediný možný vztah člověka k přírodě, jediné možné vnímání a myšlení přírody. Kulturně i historicky různorodé postoje k přírodě ukazují velice odlišná pojetí přírody a její provázanosti s člověkem. Existují zásadní rozdíly mezi teocentrickým

¹⁹³ Tamt.

¹⁹⁴ Díky vědeckým poznatkům můžeme konstatovat, že *evidentně* – na rozdíl od nábožensky předpokládaného stvořitele, který není předmětem empirického poznání.

¹⁹⁵ Tamt., s. 51.

¹⁹⁶ *Nature*, s. 20. (Zvýrazněno námi.)

výkladem kosmu, dominujícím západnímu světu po celá staletí, a „desakralizovaným“ či „odkouzleným“ světem osvícenské filosofie a moderní vědy; a neméně hluboké rozdíly můžeme pozorovat mezi výklady velkých monoteistických náboženství (která však sama zdaleka nejsou homogenními celky s jedinou linií výkladu a formou spirituality, a navíc dávají živnou půdu různým mystickým tradicím) a představami uvnitř rozmanitých „kosmických náboženství“, kterým věnuje podrobný popis např. Mircea Eliade ve svém *Pojednání o dějinách náboženství*. Člověk vnímá okolní přírodní bytí jinak, pokud se mu skrže ně či skrže některé jeho aspekty vyjevují duchové, démoni nebo přímo božstva, než když je stvořeno jediným transcendentním Bohem, který se v něm může projevat, ale také nemusí (což je dovedeno do důsledků v osvícenském deismu). A liší se přírodní posvátno či numinózní archaických či domorodých orálních kultur od „posvátna“¹⁹⁷, které v přírodě mohou zakoušet ekocentricky smýšlející aktivisté, umělci a myslitelé moderní doby. Nelze samozřejmě opomenout ani v jistém smyslu základní rozdíl mezi lidmi, kteří se přiklánějí k představě převážně „dobré přírody“, a těmi, kdo v přírodě vidí především krutý systém, případně se jim vše přírodní z různých důvodů hnusí¹⁹⁸

¹⁹⁷ Slovo dáváme do uvozovek, abychom naznačili určitý rozdíl oproti převážně náboženskému postoji tzv. „přírodních“ národů. Mezi ekocentricky založenými lidmi, kteří vycházejí z našeho kulturního prostředí a zůstávají v něm zakotveni, zajisté může docházet k prolínání ekologického vědomí a různých forem spirituality, ať už je nazýváme animismem, panteismem nebo pohanstvím, či se jedná o formy spojené s tradičním monoteismem. Přesto je zde možné vidět jistý posun od primární perspektivy, podle níž *za* přírodními jevy a entitami působí duchovní síly, k primární perspektivě, podle níž vzbuzuje úžas a úctu sama příroda bez nutné souvislosti s náboženskými představami či kultem. Srv. Ake Hulkrantz, *Domorodá náboženství Severní Ameriky: síla vizí a plodnosti*, Prostor, Praha 1999, s. 31: „Některá indiánská vyjádření působí dojemem, že celý vesmír, zvláště pak prostředí, ve kterém žijí, je posvátný. Tak tomu však není. Pokud by to byla pravda, indiáni by neoznačovali určité kameny, hory a jezera za posvátné. Ochránci přírody se mylně domnívali, že indiáni jsou ekologové, neboť údajně pečují o celou přírodu. Ve skutečnosti známe mnoho příkladů indiánského pustošení přírody.“ – Podobně Mircea Eliade upřesňuje, že „uctívá-li náboženský člověk *posvátný* kámen, pak proto, že je posvátný, a nikoli proto, že je to *kámen*; jeho pravou podstatu odhaluje posvátnost, která *se zjevuje skrze způsob bytí kamene*.“ Viz *Posvátné a profánní*, Oikoymenth, Praha 2006, s. 77-78. Příroda sama tak v archaickém či obecněji náboženském postoji není zdrojem posvátna či „nadpřirozena“ – nadpřirozeno (či transcendentno) se však projevuje i v jejím médiu.

¹⁹⁸ Hana Librová je nazývá antinaturalisty nebo také – třebaže s jistou nadsázkou, neboť v daném případě se jedná o odpor zejména estetické povahy – sartrovci podle Jean-Paul Sartra, který měl celkově rezervovaný vztah k tělesnosti i přírodě. Antinaturalisté nicméně nemusejí přírodu negativně poznamenávat víc než jiní lidé, jak by se mohlo zdát, ale naopak někdy zastávají

Pokud se omezíme na západní svět, ideově a sociokulturně vycházející převážně z antických a judeo-křesťanských základů, můžeme různost přístupů k přírodě sledovat na třech úrovních: na úrovni ideje či koncepce, osobního prožívání a (společenské) praxe. To jinými slovy znamená, že i v rámci tzv. západní civilizace existuje mnohost perspektiv, často protichůdných, které jsou zaujímány na rovině myšlení i cítění a jednání. Vědec či filosof může zastávat různé teoretické postoje, tj. přistupovat k přírodě tak či onak na úrovni poznání a reflexe, ale také ji může vnímat a obcovat s ní různými způsoby – či, řečeno s Husserlem, zaujímat různé axiologické a praktické postoje. Ani on totiž nepřestává být člověkem, který se hrouží do světa se svými potřebami, tužbami a plány, s předsudky i obavami, a v těchto rozpoloženích se nevztahuje ke skutečnosti primárně epistemicky ani ji neanalyzuje laboratorními nástroji.

Zajímavé rozlišení zavádí v tomto kontextu – zejména na úrovni poznávání, ale též na úrovni přístupu k přírodě vůbec – Pierre Hadot, když hovoří o prométheovském a orfickém postoji (podle Titána a civilizačního hrdiny Prométhea a básníka Orfea, jehož zpěv měl nadpřirozenou moc). Jedná se především o dva přístupy k tomu, co lze nazvat tajemstvím přírody (v návaznosti na Hérakleitův výrok o *physis*, která se ráda skrývá). Prométheovský postoj, zrcadlící se v nástupu mechaniky, v magických praktikách a v novověkém rozvoji experimentální vědy, chápe přírodu jako něco, co je třeba ovládnout a využít; tíhne k panovačnému či přímo nepřátelskému vztahu, jehož metaforou může být soudní proces a příroda v roli obžalovaného, nuceného (někdy i na mučidlech) vyzradit svá tajemství¹⁹⁹. Tento přístup se objevuje už v antickém a starozákonním myšlení (jakož i v jiných starověkých kulturách, přičemž bychom jistě našli zárodky již v prehistorii), výrazně však nabývá na síle v evropském novověku, zejména díky F. Baconovi, R. Descartovi, G. Galileovi a I. Newtonovi. Je zcela zjevné, že industriální revoluce 19. století a technicko-technologické modernizace 20. i 21. století ho jen upevňují a staví do dominantní vědecko-ideové pozice. Orfický postoj je naproti tomu založen na primátu kontemplace, pozorování a estetického cítění; tajemství přírody má být respektováno, poznáváno pro ně samé nenásilnými – vposled netechnickými či

environmentálně odpovědný postoj, který ovšem považují za znak lidské důstojnosti a odcizenosti slepé či zlé přírodě. Viz H. Librová, *Věrní a rozumní*, Masarykova univerzita, Brno 2016, s. 127 – 132.

¹⁹⁹ Pierre Hadot, *Závoj Isidín. Esej o dějinách ideje Přírody*, Vyšehrad, Praha 2010, s. 98-99.

neexperimentálními – cestami. Hadot tento přístup skvěle vystihuje odkazem na Goetha: „Podle Goetha vede k odkrytí tajemství přírody jediná cesta, a tou je cesta prožitku a estetického popisu vjemů. Přírodu může spatřit opět jen příroda, tedy lidské smysly bez dalších pomůcek a nástrojů.“²⁰⁰ Oba postoje se ovšem nezřídka prolínají u jediného myslitele (jak je tomu podle Hadota například u Platóna), a navíc nelze jednoznačně říci, na čí straně je „právo“. Třebaže prométheovský přístup může nabývat hrozivých a obludných rozměrů (před touto *hybris* varoval již Seneca dlouho před Rousseauem a romantiky), v jeho jádru tkví touha spasit lidstvo²⁰¹; a jakkoli přitažlivé – a samozřejmě i zcela správné – mohou být orfické ideje, zůstává pravdou, že příroda někdy nastavuje člověku nesmířlivou tvář, před níž se musí mít na pozoru s pomocí nástrojů i utilitární racionality, chce-li přežít.

Dějiny západní filosofie v jistém ohledu zrcadlí svár, ale i mísení těchto životních tendencí, jež můžeme zcela obecně polarizovat a charakterizovat takto: na jedné straně touží člověk po tom, aby měl svět pod svou kontrolou, tedy aby nad ním uplatňoval skrze vědění, práci a techniku svoji moc (a tím rovněž afirmoval svoji autonomii), na druhé straně nechce přistoupit na tuto absolutní vládu, neboť v ní spatřuje hrozbu i ztrátu jistých hodnot, a brání se jí kritickým myšlením, uměleckou tvorbou, mysticko-náboženskou intuicí či ekologickým aktivismem. Merleau-Pontyho výklad filosofických koncepcí, jež nabízejí Descartes, Kant, Schelling, Bergson a Husserl, vedený snahou „identifikovat historické součásti, z nichž je náš pojem Přírody utvořen“²⁰², podle nás naznačuje pnutí mezi oběma myšlenkovými tendencemi (ač pochopitelně bez Hadotových metafor). Začíná-li právě u Descarta, a nikoli u starších myslitelů, je tomu tak proto, že karteziánské pojetí „právem či neprávem (...) v našich představách o Přírodě doposud převažuje“²⁰³.

Základním stanoviskem Descartovy ontologie je substanciální dualismus: existují pouze dva způsoby konečného (stvořeného) bytí čili dvě substance, které od sebe

²⁰⁰ Tamt., s. 149.

²⁰¹ Tamt., s. 103. – Srv. Adorno a Horkheimer, *Dialektika osvícenství*, s. 17: „Cílem osvícenství v nejobecnějším významu pokrokového myšlení od počátku bylo zbavit lidi strachu a učinit z nich pány.“ Druhou věcí – avšak v osvícenském projektu od počátku implicitně obsaženou – je moment násilí, k němuž osvícenství spěje, zejm. násilí páchané na přírodě: odkouzlení světa a zaměřenost na faktické poznání (které se od dob Baconových ztotožňuje s mocí) činí definitivně z přírody ovládanou, umrtvenou materii – zvířata nevyjímaje.

²⁰² *Řeč, dějinnost, příroda*, s. 52-53.

²⁰³ Tamt., s. 53.

zůstávají přísně separované – duchovní a materiální substance. Pouze v duchovní sféře, tj. ve sféře mentální, můžeme identifikovat skutečnou aktivitu, jejímž zdrojem je vůle (lidská, ale vposled – v metafyzickém smyslu – božská); naproti tomu v materiální oblasti, jejímž podstatným atributem je rozprostraněnost a odtud i nekonečná dělitelnost, neexistuje žádný takový aktivní princip a „činnost“ je rovna toliko místnímu pohybu. V této perspektivě není zásadní rozdíl mezi tím, co nazýváme přírodním a vytvořeným jsoucnem, pokud v něm nemůžeme označit duchovní čili mentální – rozumový a volní – princip. V *Princípech filosofie* čteme o paralele mezi umělými výtvoři a přírodními jsoucnými: „[M]ezi nimi a přírodními tělesy neuznávám jiný rozdíl než ten, že činnosti umělých výtvorů provádějí součásti tak velké, že mohou být snadno vnímány smysly: toho je totiž třeba k tomu, aby mohly být sestrojeny člověkem. Přírozené účinky však naopak téměř vždy závisí na nástrojích tak nepatrných, že všem smyslům unikají. [...] Pro orloj složený z těch či oněch kol je stejně přírozené ukazovat čas, jako pro strom vzešlý z toho či onoho semene dávat takové a takové plody.“²⁰⁴ Rozdíl mezi umělým a přírodním jsoucnem se tedy ukazuje na úrovni vnímání či poznávání – přírodní jsoucná obsahují části, které jsou našim smyslům skryté, kdežto u zhotovených těles se můžeme prakticky dobrat jejich posledních základů –, nikoli na úrovni reality samé. Podobně Descartes smazává podstatnou rozdílnost toho, co běžně nazýváme živou a neživou přírodou, neboť v obojím lze nakonec označit pouhou rozlehlost – a víme, že podle Descarta se to týká také zvířat, neboť nemají duši²⁰⁵.

Jak Merleau-Ponty upozorňuje, v této ontologii hraje klíčovou roli idea Boha, do něhož je – stejně jako u Newtona – sublimována před-karteziánská finalita přírody²⁰⁶. Příroda je vnější realizací Boží racionality, kauzalita a finalita se v ní nerozlišují; je to

²⁰⁴ R. Descartes, *Princípy filosofie*, Filosofía, Praha 1998, s. 149.

²⁰⁵ Např. ve *Vášních duše* se dovídáme, že existuje pouze jedna jediná duše bez různosti částí (což je zjevné odmítnutí aristoteléské koncepce, podle níž existují různé duše – rostlinná, tj. ryze vegetativní, zvířecí, tj. rovněž perceptivně-afektivní a pohybově činná, a lidská, již nadto náleží rozumovost), a v *Rozpravě o metodě* pak čteme, že zvířata zcela postrádají rozum – mimo jiné proto, že postrádají řeč, tzn. „nemohou mluvit jako my, tj. tak, aby to svědčilo, že myslí to, co mluví“. Viz *Rozprava*, Nakladatelství Svoboda, Praha 1992, s. 41. Postrádají-li rozum, postrádají duši, protože v ní se nutně snoubí smyslovost s rozumovostí a vládne v ní vůle. Duši mají v konečném světě pouze lidé, tj. pouze lidé jsou psychofyzickými subjekty v přísném slova smyslu (jakkoli před Descartem vyvstává problém duševně-tělové provázanosti, jde-li o instance dvou různých substancí).

²⁰⁶ *Nature*, s. 25.

system zákonů, esenciálně předvídatelný a soudržný. To z přírody činí naprostou pozitivitu – zcela otevřené, neskryté bytí, jež můžeme všude poznávat stejnou metodou. Příroda je v podstatě homogenní²⁰⁷. „Descartovo myšlení dodává novou sílu staršímu rozlišení, podle něhož je to, čemu říkáme Příroda, něčím *stvořeným* (*naturata*), čistým produktem sestávajícím z navzájem vnějších částí, jež jsou všechny přísně aktuální a jasně propojené – „prázdnou skořápkou“, jak později napíše Hegel. Veškerý vnitřek přechází na stranu Boha, jenž je čistým tvořením (*naturans*).“²⁰⁸ Příroda se tak stává synonymem pro bytí v sobě, „bez orientace, bez vnitřku“²⁰⁹. Neznamená to, že je bezúčelná a chaotická, naopak – nakolik je stvořená, rovná se čistému řádu. Není to však její vlastní řád, či lépe řečeno, řád a orientovanost nevyhází z matérie samotné (náleží jí pouze rozlehlost a mechanické sdružení pohybů), ale z transcendentního stvořitele. Na jakési mikro-úrovni, ve vnitrosvětském kontextu, jsou původci orientované aktivity – a tedy významu – lidské mysli; v kosmologickém kontextu však účelnost vychází pouze z nekonečné Boží substance.

Takový je pojem přírody jako něčeho, co se dává čistému rozumu. Avšak podle Merleau-Pontyho nacházíme u samotného Descarta alespoň náznak odlišného pojetí, v němž hraje roli smyslovost a životní vztah ke skutečnosti. Vzhledem k myšlení vystupuje pravdivost smyslového pouze jako to, co lze nahlížet jasně a rozlišeně – v *Meditacích o první filosofii* jde o podstatné určení (nikoli akcidentální či sekundární vlastnosti) materiální věci, tedy o její velikost, tvar a pohyb –, nicméně v psychofyzickém prožívání je tomu jinak: „Z hlediska čistého rozumu se smyslové jeví jako privace. (...) Ale v jiném ohledu ne-bytí či ne-myšlení jest. To, co je negativní pro intelekt, je pozitivní pro život.“²¹⁰ Do úvahy proto vstupuje role pocit'ujícího lidského těla, kterou se Descartes snaží docenit, aniž by se ovšem zřikal své základní pozice. Descartes si je vědom problému, do něhož ústí teorie dvou separovaných substancí: máme zkušenost těla, které se liší od pouhého tělesa, neboť je oživeno duší, ale současně zůstává kusem rozprostraněné matérie (která je spojena s dalšími výseky matérie čistě kauzálními vztahy). Jak udržet specifčnost lidského těla, funguje-li tělo obecně jako stroj? Descartes se podle Merleau-Pontyho

²⁰⁷ Tamt., s. 33.

²⁰⁸ *Řeč, dějinnost, příroda*, s. 54.

²⁰⁹ *Nature*, s. 27.

²¹⁰ Tamt., s. 34.

„domnívá, že naše zkušenost existence není redukovatelná na to, co zjišťujeme z hlediska čistého rozumu, avšak nemůže nám sdělit nic, co by s ním nesouhlasilo“²¹¹. Navzdory určitému mínění – či prosté intuici – Descartes nemůže opustit dualistickou koncepci, která vykládá přírodu přísně mechanisticky a tělo zasazuje do její sféry. Merleau-Ponty proto soudí, že nestačí, aby tělo bylo ožívováno duší – určitá jednota čili nedělitelnost musí být v něm samém. A ohledně sjednocení duše a těla dodává: „Pro jeho uskutečnění je nakonec zapotřebí nejen to, aby duše sestoupila do těla, ale rovněž aby tělo vstoupilo do duše. To je však pro Descarta nemožné.“²¹²

Od karteziánského pojetí Merleau-Ponty odlišuje humanistický přístup k přírodě, který připisuje Kantovi. Lidský subjekt již není závislý na nadpozemské osvětlující inteligibilitě, nýbrž je to on, kdo se ocitá v centru dění, „kdo nese Bytí“²¹³. Připomeňme, že ve své kritické filosofii Kant ukázal, že veškeré poznání je původně založeno ve zkušenosti určované smyslovou názorností, která zprostředkovává vnější skutečnost ve formě jevů neboli z ní činí skutečnost *pro* subjekt, vždy už ji nějak časoprostorově formuje vzhledem k němu. Založenost ve zkušenosti neznamena – jak si mysleli někteří empiristé –, že pramen poznání tkví ve vnější skutečnosti, afikující subjekt skrze počitky; jedním ze dvou pramenů je totiž subjektivní princip čili, jak říká Kant, apriorní formy smyslovosti (v nichž spočívá představa o čase i prostoru, a tedy i možnost matematiky). Jinými slovy, počitky k nám přicházejí v uspořádané, strukturované podobě, což není způsobeno jimi samotnými (resp. věcmi, jichž se týkají), nýbrž organizačním principem přítomným v subjektu. Poznání pak vzniká z kooperace smyslovosti a rozvažování, které – podle svých vlastních kategorií – smyslové názory třídí a usouvztažňuje. Díky těmto předchůdně zapojeným formám je vůbec možné, aby subjekt uchopoval vnější věci jako určité jednoty, tedy aby jim na základní úrovni nějak rozuměl. Zároveň je zde ovšem implikováno, že vlastní či vnitřní povaha věcí zůstává čímsi nepřístupným, protože principiálně nezakoušeným; věci o sobě – tedy skutečnost jsoucí mimo sféru zakoušejícího subjektu – nemohou být poznány, poznáváme pouze fenomenální stránku vnějšího světa.

²¹¹ *Řeč, dějinnost, příroda*, s. 55.

²¹² *Nature*, s. 39.

²¹³ *Tamt.*, s. 40.

Kantovská pozice tak podle Merleau-Pontyho přírodní bytí „neuznává jako bytí syrové ani se je nepokouší studovat“²¹⁴, což jinými slovy znamená, že je uchopitelné pouze v podobě zformované lidským nazíráním. Ve světle „kopernikánského obratu“ Kantovy filosofie můžeme uchopit dvojí význam pojmu přírody: buďto se jedná o úhrn smyslových objektů, o celkový korelát lidského vnímání, anebo je příroda tím, co odhaluje zákonodárná (transcendentální) aktivita myšlení, a je jí vlastní „solidní struktura, jejíž pevnost Kant nepochybně přecenil“²¹⁵. Merleau-Ponty dodává: „Na jedné straně je Příroda něčím, o čem můžeme vypovídat pouze na základě našich smyslů. Odtud agnosticismus této ideje. [...] Na druhé straně je Příroda poznávána jako *constructum*: to je návrat ke spinozismu. Celá Kantova filosofie spočívá v úsilí tyto dva významy sjednotit.“²¹⁶ Podle Merleau-Pontyho nalézáme toto úsilí zejména v *Kritice soudnosti*, která se zabývá mj. problémem účelnosti v přírodě.

Čistě na základě toho, co může být předmětem naší zkušenosti, se přírodní události a objekty dávají ve svých kauzálních vztazích, a umožňují proto mechanistické vysvětlení a vyjádření pomocí pohybových zákonů hmoty. Nicméně podle Kanta – který již v *Kritice čistého rozumu* odlišil od smyslovosti a forem rozvažování sféru rozumu (*Vernunft*) odpovědnou za tvorbu regulativních idejí, zavádějících do zkušenostně založeného poznání vyšší (zkušenostně nezískané) syntézy – se v našem myšlení o přírodě neuplatňují pouze tyto rozvažováním zavedené zákonitosti: máme přirozenou tendenci – a libost pramenící z jejího uspokojení – rozpoznávat v přírodě vyšší princip či řád, který by byl v souladu s rozmanitostí zvláštních zákonů²¹⁷. Takový princip, který bychom mohli považovat za objektivní účelnost, tj. účelnost ve sféře věcí samých (čili v podstatě věcí), ovšem ve fenoménech nenalézáme, neboť ty jsou propojeny pouze evidentními relacemi – a nic než to nemůže být ve vnějším světě předmětem poznání. Kant účelnost přírody spojuje s činností rozumu, již nazývá reflektující soudností a kterou definuje jako schopnost postupovat od toho, co je v přírodě zvláštní, k obecnému – přičemž takto nalézáný princip si „může reflektující soudnost dávat jako zákon jen sobě samé, nemůže jej vzít odjinud [...] ani jej nesmí předpisovat přírodě“²¹⁸. Hovoří o ní též

²¹⁴ *Řeč, dějinnost, příroda*, s. 55.

²¹⁵ *Nature*, s. 42.

²¹⁶ *Tamt.*, s. 42-43.

²¹⁷ Viz I. Kant, *Kritika soudnosti*, Odeon, Praha 1975, s. 38.

²¹⁸ *Tamt.*, s. 33.

jako o maximě soudnosti, která je bytostně nutná, pokud chceme produkty organické přírody myslet právě *jakožto* organické – v takovém případě se neobejdeme bez ideje jejich úmyslného (a tedy nikoli pouze nahodilého) vytváření²¹⁹. Jak říká ve svém výkladu Kanta H. J. Störig: „U neorganických útvarů, např. u kamene, si mohu části myslet bez celku a před celkem. [...] U živé bytosti část bez celku myslet nemohu. Organismus nikdy nevzniká spojením jeho částí, nýbrž tato část, tento orgán, patří ve své zcela určité podobě a funkci k tomuto organismu, je možný a pochopitelný jen v něm.“²²⁰ Kant si je tedy vědom užitečnosti oné ideje, která sice nevyplývá z reality přírodních objektů, ale musí být reflexivně uplatněna, máme-li přírodě porozumět – tedy nejen ji zkoumat, ale také a především pochopit. Nemůžeme-li účelnost či určitou vnitřní inteligibilitu přírody poznávat, neznamená to, že ji nemůžeme myslet a vést pod její záštitou naše bádání.

Jak ovšem Merleau-Ponty poznamenává: „Uvažuje-li takto člověk totalitu, nijak se to netýká podstaty přírodního bytí, nýbrž pouze šťastného setkání našich mohutností.“²²¹ Kantova filosofie podle Merleau-Pontyho nevede k filosofii přírody samé, nýbrž zůstává podstatně humanistickým – či antropologickým – projektem, jehož hlavní význam tkví v myšlení člověka jakožto svobody, jakožto duchovního bytí (*noumenon* v opozici k fenomenálnímu, předmětnému bytí). Přemýšlíme-li v tomto kontextu o přírodě na základě její účelnosti, máme pouze vágní koncepcí: „Abychom mohli dát účelnosti skutečný smysl, musíme se navrátit k člověku. [...] Skutečnou krajinou účelnosti je lidské nitro – jakožto *Endszweck*, „konečný účel“ Přírody, nakolik již není Přírodou, nýbrž čistou svobodou bez kořenů.“²²² Kant přirozeně ví, že člověk je biologicky součástí přírody; ale jako svobodná, duchovně a morálně činná bytost vystupuje člověk z říše pouhé smyslovosti (s jejími kauzálními vztahy, tj. přírodními zákonitostmi) a vstupuje do inteligibilní říše, do říše pravých účelů. Morální ohledy na přírodu a zvířata pak neplynou z respektování jejich vlastní hodnoty (čili účelu), nýbrž afirmují vlastní důstojnost člověka. Člověk je *antifysis* – získává přírodu tím, že stojí proti ní, že v ní nechává vyvstat řád, který nevychází z ní²²³.

²¹⁹ Tamt., s. 190.

²²⁰ H. J. Störig, *Malé dějiny filosofie*, Zvon, Praha 1991, s. 301.

²²¹ *Řeč, dějinnost, příroda*, s. 57.

²²² *Nature*, s. 46.

²²³ Tamt., s. 47.

Pokusy o vlastní filosofii přírody Merleau-Ponty spojuje se Schellingem a Bergsonem, jejichž přístupy zároveň označuje jako romantické pojetí přírody. Nakolik je tento přívlastek vhodný v souvislosti s Bergsonovou filosofií života, posoudit nedokážeme; pokud jde o Schellinga, odkazujeme k tomu, co říká Jindřich Karásek: označení „romantická filosofie“ je spíše matoucí a často odráží neporozumění těch, kteří chtějí každou metafyzickou úvahu čili spekulaci odmítnout jako blouznivou, fiktivní, odporující empirickým vědám a vposled racionalitě samé – což ale není Schellingův případ²²⁴. Toho si je ovšem Merleau-Ponty vědom a romantismus pravděpodobně spatřuje spíše v jistých citových, intuitivních zdrojích Schellingovy (jakož i Bergsonovy) filosofie než v jejím vlastním diskursivním postupu, který se vyznačuje složitostí klasické idealistické filosofie.

Přestože u Descarta je příroda produktem Boha, zatímco u Kanta připadá konstitutivní role (míněno v transcendentálním smyslu) lidskému rozumu, obsah zůstává podle Merleau-Ponty týž²²⁵. Ačkoli nedodává, co je tímto obsahem, na základě předchozího výkladu můžeme usoudit, že se jedná o přírodu kladenou do zásadní opozice vůči duchu – a vposled ztotožněnou s pouhou hmotou. Schelling tento dualismus odmítá a v přírodě spatřuje především nesmírnou tvůrčí sílu, do níž je duch začleněn. Hovoří o „prvotní Přírodě“ (*erste Natur*), maje tak na mysli bytí, které předchází reflexi a není na ní závislé. Slovy Merleau-Pontyho: „Mohli bychom v souvislosti se Schellingem mluvit o prioritě existence před esencí. Tato *erste Natur* je tím nejstarším elementem, „hlubinou minulostí“, která zůstává v nás a ve všech věcech vždy přítomná.“²²⁶ Je proto nesprávné považovat přírodu za inertní, podřízenou lidskému rozumu, neboť je činná dříve, než si to lidský rozum uvědomí, a v tomto svém dění a produktivitě uniká jakémukoli zvětňujícímu pojmu – čili uzavření v esenci. Příroda se nikdy nestává pouhým objektem, nelze ji jako takovou explikovat (v tomto smyslu má Kant pravdu, že je nepoznatelná) – takové snahy ji ve skutečnosti míjí. Neznamena to však, že ji nelze myslet, neboť mezi ní a rozumem nezeje reálná trhlina: příroda je podle Schellinga, jak zdůrazňuje Jindřich Karásek, božské povahy (tedy ne toliko stvořená) a rozum „není pouze nějakou subjektivní čistě lidskou poznávací mohutností, nýbrž je „objektivní“, tj. je obecně rozšířený, tj. je

²²⁴ J. Karásek, *Schellingova metafyzika příroda*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2017, s. 17-18.

²²⁵ *Nature*, s. 59.

²²⁶ Tamt., s. 61-62.

ve všem, co je²²⁷. Příroda a rozum v ní ovšem nejsou statické, nýbrž podléhají evoluci – a vrcholem této evoluce je člověk čili „takový přírodní útvar, u něž se duchovní substance [jakožto skryté jádro hmoty – DZ] zcela zmocní jeho povrchu, pronikne jím celým“²²⁸. V člověku příroda dochází ke svému zvědomění, čímž se završuje proces graduující ve stále komplexnějších organických strukturách.

Tím je zřejmé, že mezi přírodou a člověkem zůstává bytostná souvislost, že je zde ve skutečnosti jediné bytí, v němž ovšem dochází k vývoji rozmanitých forem, různě vázaných na materialitu čili tělesnost (nebo Schellingovými termíny: na moment „tíže“ či „objektivní faktor“, na to, co je „afirmované“, a nikoli „afirmující“ čili duševní). Teprve v reflexi dochází podle Schellinga k rozporu člověka s vnějším světem: „[O]d té chvíle člověk odlučuje, co příroda navždy sloučila, odlišuje předmět od názoru, pojem od obrazu, posléze (stává se sám vlastním *objektem*) sebe sama od sebe samého.“²²⁹ Pouhá reflexe však nemá být smyslem či cílem filosofie (sama v sobě je „duševní nemocí“), nýbrž jejím prostředkem, a proto jí náleží pouze negativní hodnota – hodnota odluky, která musí být filosofii předpokládána, abychom vůbec měli potřebu filosofovat (a odloučenost pak skrze svobodu „navždy zrušit“)²³⁰. Dalo by se říci, že pravá filosofie se s tímto „rozštěpem“ v člověku nechce smířit a je pužena k znovunastolení jednoty (či identity), čímž ovšem význam této jednoty proměňuje, neboť ji proniká uvědoměním. To se neobejde bez spletné cesty reflexe, která na jedné straně odděluje a oddaluje, ale tím též motivuje skutečně prožité či zakoušené sjednocení.

Na jednom místě Schelling poeticky říká: „Byli a budou jednotlivci, kteří vědu nepotřebují, v nichž vidí příroda, a sami se ve svém zření stali přírodou.“²³¹ Tyto jednotlivce nazývá vskutku vidoucími a také pravými empiriky. Momentu vidění či vnímání si všímá Merleau-Ponty, když interpretuje Schellingovu výzvu žít a zakoušet přírodu jako obrat k před-reflexivní perceptivní zkušenosti (jakkoli sama tato zkušenost může být reflexí „nakažena“). Ostatně Schelling odpovídá těm, kteří podle něj naříkají nad příliš smyslovými výrazy, že „ještě dlouho nebudou dosti

²²⁷ J. Karásek, *Schellingova metafyzika přírody*, s. 156.

²²⁸ Tamt., s. 20.

²²⁹ F. W. J. Schelling, *Výbor z díla*, Nakladatelství Svoboda, Praha 1977, s. 37.

²³⁰ Tamt., s. 38.

²³¹ Týž, *Drobné spisy a fragmenty*, Vyšehrad, Praha 2004, s. 19.

smyslové“²³². Obrací-li se Schelling k před-reflexivnímu, nečiní tak podle Merleau-Pontyho proto, aby vzápětí vyzdvihl nějakou speciální mystickou schopnost, nýbrž aby objevil smysl vnější přírody skrze odkrytí naší vlastní přirozenosti či přírodnosti (*propre nature*) v nerozlišeném stavu našeho vnímání²³³. Příroda se u Schellinga „z principu nikdy nestává předmětem nějaké další vědy či *Gnósis*, jež by zpředmětnila vztahy v rámci existující Přírody, tak jak je nahlížíme v „ek-stázi“ intelektuálního názoru, a absurdně je proměnila v nějaký další typ kauzality“²³⁴. Jinými slovy, Schelling se nesnaží popřít nebo obejít podmínky a limity poznání, které vymezil Kant. Klást jakýsi vyšší způsob poznání přírody, ve kterém by byly ideje rozumu či intuitivní zření ztotožněny s objektivními pravdami o vnějším světě, by znamenalo návrat k dogmatické filosofii. Myslet přírodu na základě projasňování před-reflexivního není totéž co před-kritická metafyzika, ale spíše pokus postřehnout rozměr zkušenosti, který přesahuje rámec kriticko-transcendentální koncepce. Podle Merleau-Pontyho lze hovořit o „fenomenologii před-reflexivního Bytí“, o snaze dosáhnout ne-poznaného²³⁵.

Příroda jako ono „syrové bytí“, jež Kantova filosofie (a v návaznosti na ni filosofie Fichtova či Brunschvicgova) podle Merleau-Pontyho neuznává ani nepromýšlí, se stává prvořadým tématem, aniž by byla kladena mimo lidské bytí. Tato provázanost nabývá zcela jiného významu, než jaký nese konstituce koherentní předmětné reality ze strany racionální subjektivity – ta totiž uchovává v platnosti subjekt-objektovou dichotomii, při níž „subjekt nevychází ze své osamělosti“²³⁶. Schelling chce naproti tomu „restituovat jistý způsob nerozdělení mezi námi a Přírodou, nerozdělení podmíněné nerozdělením subjektu a objektu“²³⁷; jak už bylo ale řečeno, jedná se o restituci, již předchází vzmach reflexe. To, co bylo původně organicky žito, nelze již zakoušet stejným způsobem: řečeno s Merleau-Pontym, je třeba „překročit před-dialektické k meta-dialektickému; překročit to, co Schelling nazývá *negativní filosofii* čili dialektickým sentimentem oné trhliny mezi reflexí a ne-

²³² Tamt., s. 20.

²³³ *Nature*, s. 63.

²³⁴ *Řeč, dějinnost, příroda*, s. 59.

²³⁵ *Nature*, s. 66.

²³⁶ Tamt., s. 69.

²³⁷ Tamt., s. 72.

poznáním, k tomu, co nazývá *pozitivní filosofii*²³⁸. Avšak nemá jít o pouhou hru pojmů a čistě myslitelský neklid, nýbrž o pohyb samotné existence, jehož podcenění (resp. setrvání v obecném, tj. pojmovém) Schelling vyčítá Hegelovi²³⁹. Obrat k „pozitivní“ filosofii od té „negativní“ zde nespočívá primárně v tom, že rozum dialekticky překlene problémy vytyčené reflexí (či „kritikou“), ale nese se ve znamení proměny celostnějšího lidského vnímání skutečnosti, do kterého se již reflexe nesmazatelně obtiskla. Subjekt má být s pomocí určitého typu myšlení vyveden z oné osamělosti (čili nepůvodní, leč nevyhnutelné distance), do níž ho samo myšlení uvrhlo. Jakkoli to může znít paradoxně, právě to je vlastním úkolem filosofie, která chce jít až k pramenům zkušenosti, k pohybu života samého (což se snad nejvýrazněji projevuje v myšlení Bergsonově).

Schelling usiluje podle Merleau-Pontyho o jakési „poetické vědomí“, tedy takové vědomí, které rozpoznává, že zcela nevlastní svůj předmět a že mu může porozumět pouze tvořivou cestou, ne deduktivní operací²⁴⁰. Toto tvořivé myšlení již nečiní z přírody souhrn pouhých věcí a kauzálních relací, nýbrž otevřený horizont, na němž se vynořuje také lidská bytost. Jako však na jedné straně platí, že člověk vychází z přírody, která v něm jaksi překračuje samu sebe, je obráceně pravda, že se člověk – a filosof ve své vizi – stává přírodou²⁴¹. Merleau-Ponty soudí, že u Schellinga nalézáme odkaz renesančních myslitelů, pro něž je člověk mikrokosmem – jakýmsi zrcadlem a „kontrakcí“ celého kosmu. Člověk je rekapitulací, ale přitom stále součástí stvoření; není rozumem či duší separovanou od „pouze“ přírodní reality – a tedy ani „prázdnou svobodou“ jakožto *antifysis* kantovského myšlení²⁴².

Schellingovy metafyzické úvahy o přírodě – samy o sobě mnohem spleťtější a bohatší, než jak zde byly nastíněny prizmatem Merleau-Pontyho výkladu – se podle Merleau-Pontyho vyznačují neustálým napětím mezi reflexí a intuicí, které nicméně odpovídá samotnému dialektickému pohybu absolutna mezi konečností a nekonečností²⁴³. Bergsonova filosofie se naproti tomu prezentuje jako konec úzkosti a závratí, tedy oné tenze mezi myšlením a bytím, a jednoznačně se přiklání k ryzosti

²³⁸ Tamt., s. 72-73. (Zvýrazněno Merleau-Pontym.)

²³⁹ Tamt., s. 75.

²⁴⁰ Tamt., s. 76-77.

²⁴¹ Tamt., s. 73.

²⁴² Tamt., s. 69.

²⁴³ Tamt., s. 73.

intuice, popírajíc některé tradiční metafyzické problémy²⁴⁴. Avšak i v jejím rámci Merleau-Ponty odkrývá dialektiku, hledající přístup k primordiálnímu řádu navzdory myšlení – a tedy především navzdory nutně objektivující řeči, bez níž se ovšem vědomí nemá jak manifestovat –, které se v něm nikdy nemůže usadit²⁴⁵. Bergsonova filosofie tudíž podle Merleau-Pontyho není filosofií koincidence (tj. naprosté shody či harmonické jednoty): když Bergson trvá na pozitivní hodnotě intelektu, bez něhož nelze klást otázky – neboť samotný instinkt živé bytosti otázky neklade –, připomíná se nám Schellingův názor o potřebě filosofovat. Ani u jednoho z obou myslitelů není tato lidská tendence či potencialita – totiž klást otázky a filosoficky myslet – metafyzicky nahodilá: jde o proces vepsaný do vývoje přírody, jíž náleží duchovnost, a dokonce dějinnost, která je naprosto cizí mechanistickým koncepcím. Merleau-Ponty říká, že Bergson chce promýšlet přírodní historii či temporalitu, která určuje živé organismy a klade je mimo srovnání s fyzikálními systémy, jež jsou nakonec identické se svou minulostí. Živé naproti tomu takovou identitu postrádá, jakkoli se svou minulostí udržuje kontinuitu a zachovává vnitřní jednotu ve svém trvání (*durée*)²⁴⁶. Živé přesto nelze reálně vydělit z řádu hmoty: realizuje se na její půdě a také od ní čerpá způsoby realizace – analogicky k vědomí, kterému se řeč zprvu jeví jako překážka, avšak teprve skrze ni se projevuje²⁴⁷. Toto uskutečňování uvnitř hmoty vytváří dynamiku, při níž se ukazuje tu spíše aktivní, tu spíše pasivní moment „životního elánu“, který tihne ke svému vyčerpání a obnově v různých formách bytí. Jak říká Merleau-Ponty: „Podobně jako u Schellinga není příroda pouze tvůrčím principem, ale je nerozdělitelně produktivní i produkovaná. Překračuje produkované v tomtéž aktu produkce, avšak toto překračování je nejčastěji fiktivní a tvorba života nebývá ničím jiným než reprodukcí téhož bytí.“²⁴⁸

Tyto abstraktní myšlenky zde nemůžeme rozvádět. Smyslem jejich prezentace bylo především ukázat, jak u Schellinga a Bergsona – a samozřejmě by bylo možné označit další myslitele kriticky reagující na tradici, která se vine od Descarta napříč osvícenstvím – dochází k nápadnému posunu ve filosofickém nahlížení na přírodu: ta již nemá být myšlena v esenciální opozici vůči lidskému bytí a vědomí, ale

²⁴⁴ Tamt., s. 79.

²⁴⁵ Tamt., s. 80.

²⁴⁶ Tamt., s. 88.

²⁴⁷ Tamt., s. 91.

²⁴⁸ Tamt., s. 89-90.

v ontologické provázanosti s nimi. To ovšem nevyklučuje moment určitého odcizení, které může člověk zakoušet ve vztahu k vnější i vnitřní přírodě, ani pozitivní funkci tohoto odcizení (vzdálení či odvratu), do něhož se promítá vyšší – a lidským rozvažováním neuchopitelný – princip přírodního vývoje: pohyb absolutna čili ducha, řečeno se Schellingem, nebo dění samotného života, řečeno s Bergsonem.

Husserla pojí se Schellingem – nikoli již s Bergsonem – východisko v transcendentálním idealismu: pro oba vyvstává problém, jak lze ideu přírody rehabilitovat uvnitř reflexivní filosofie²⁴⁹. Merleau-Ponty rozpoznává dvě základní tendence v Husserlově fenomenologii, mezi nimiž se udržuje trvalá tenze: na jedné straně je zde snaha překročit naivitu přirozeného postoje a vykázat přírodu jako předmět filosofického vědomí (tedy jako určité *noéma*, korelát noetického aktu), na druhé straně má však toto odtržení od přirozeného postoje vést k jeho pochopení, a tedy k prosvětlení před-reflexivního pohledu na svět. Skutečnou úlohu fenomenologie proto Merleau-Ponty vidí nikoli v pouhém zrušení pouta, jež nás váže ke světu, ale spíše v jeho pravém vyjevení a ozřejmění; v tom tkví také významný rozdíl proti Kantovi, který se snaží nalézat aktivitu v zóně pasivity či receptivity²⁵⁰. V předmluvě k *Fenomenologii vnímání* čteme v podobné souvislosti, že u Descarta ani u Kanta není zkušenost se světem popisována, nýbrž re-konstruována (takže vztahy mezi subjektem a světem nejsou brány jako skutečně oboustranné), kdežto Husserlova „noematická reflexe“ – lišící se tím od idealismu vědomí – „zůstává u předmětu a vykládá jeho prvotní jednotu, místo co by ji vytvářela“²⁵¹. U Husserla se nicméně podle Merleau-Pontyho projevuje jistá „šilhavost“, neboť v některých momentech se jako nadřazené jeví to, co má odkrývající a explikační roli (tedy reflexe a konstituce předmětností v čistém vědomí), v jiných ale právě to, co je v naprostém základu²⁵².

Pokud jde o samotný před-fenomenologický postoj, rozlišuje Husserl dvojí ideu přírody: přírodu jako „sféru pouhých věcí“ (*bloße Sachen*), tj. jak se dává objektivní vědě, a přírodu jako primordiální skutečnost. Objektivistická představa přírody je v zásadě karteziánská a víceméně spontánně osvojená, jakmile se subjekt stává

²⁴⁹ Tamt., s. 102.

²⁵⁰ Tamt., s. 103.

²⁵¹ FV, s. 14.

²⁵² *Nature*, s. 103-104.

poznávajícím a „indiferentním“, tj. jakmile svět „uchopuje“, místo aby v něm žil²⁵³. Tato indiference však není absolutní, neboť i teoretický a objektivující přístup ke světu předpokládá zájem svého druhu, který chce uspokojit – totiž poznáním, vysvětlením, definicí. Jak říká Husserl: „Tím provádíme určitý druh „redukce“. Vkládáme takřka do závorek všechny své emotivní intence a všechny apercepce pocházející z emotivní intencionality, díky nimž se nám stále, před vším myšlením, jeví časoprostorové předmětnosti v bezprostřední „názornosti“ jako prostoupené určitými hodnotovými a praktickými rysy, které zcela přesahují vrstvu pouhé věcnosti.“²⁵⁴ Zůstává ovšem, jak Husserl dodává, úsilí o určení jsoucna logickými soudy, teorií, vědou; subjekt si cení hodnoty samotného vědění a pouze vyřazuje hodnotu všeho ostatního, co vychází z citového, estetického či praktického zaujetí. Již proto, že jde o zaujetí jistého postoje (včetně jisté „lhostejnosti“ ke skutečnosti), je zřejmé, že nejde o nic jednoduše daného. Svět jako „universum věcí“ je konstruktem, pod nímž je třeba objevit předchůdnou skutečnost, svět „z masa a kostí“ (*en chair et en os*), pod kterým nelze odkrýt už nic²⁵⁵.

Utváření sféry pouhých (nebo též „čistých“) věcí je přirozené v tom smyslu, že jako poznávající subjekty – a zejména jako subjekty moderní vědy – tendujeme k hledání věcných souvislostí a obecných zákonitostí a nebereme zřetel na fenomény, s nimiž nelze experimentovat a vyjadřovat je matematickým jazykem. Nepřirozeným se ovšem stává, jakmile samo sebe povyšuje na primární či dokonce jediný legitimní přístup ke skutečnosti, či jinými slovy: jakmile zapomíná na svou historii, která – řečeno s Merleau-Pontym – sedimentuje v každé „pouhé věci“²⁵⁶. Tomuto problému se Husserl věnuje v *Krizi evropských věd*, kde upozorňuje, že objevy klasických i moderních fyziků počínaje Galileem – samy o sobě hodné vážného obdivu – jsou současně odhalující i zakrývající, neboť se často odcizují původnímu „myslotvornému úkonu“ vědecké idealizace, tj. prvotnímu a nejdůležitějšímu účelu vědecké metody, jímž má být předvídaní či indukce, o něž se opírá celý život²⁵⁷. Ono zvláštní umění (*techné*), jímž je fyzika, pracující s geometrickým prostorem a matematickým časem, se má od počátku vztahovat k přirozenému světu a sloužit

²⁵³ Tamt., s. 105.

²⁵⁴ E. Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*, Oikoyomenh, Praha 2006, s. 39.

²⁵⁵ *Nature*, s. 105-106.

²⁵⁶ Tamt., s. 106.

²⁵⁷ E. Husserl, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, Filosofía, Praha 1996, s. 72.

lidské orientaci v tomto konkrétním prostředí. Místo toho přirozený čili předvědecký svět zastírá a způsobuje, že „považujeme za pravé bytí to, co je metodou“²⁵⁸. Přitom však – a to je důležitý postřeh – skrytý pravý smysl těchto teorií není do věcí „tajuplně promítnut, metafyzicky do nich vespekulován“, nýbrž je to „jejich vlastní, jediné skutečný smysl s nevýratnou evidencí na rozdíl od smyslu metod, který má svou vlastní srozumitelnost v operování se vzorci a v jejich praktickém použití v technice“²⁵⁹. Krize moderní vědy tedy nespočívá v jejím odvrácení od metafyziky (od nepotřebné hypotézy Boha, řečeno s Laplacem), ale ve ztrátě kontaktu s žitým světem, z jehož zeminy přesto vyrůstá a jehož základní perspektivy přejímá.

Merleau-Ponty se obrací k jednomu pozdnímu Husserlovu textu, který načrtává zcela odlišnou ideu přírody. Oproti objektům vědy vyvstává Země jako jakýsi kvazi-objekt a nelze o ní vpravdě mluvit v objektivních kategoriích, nýbrž je sama „původem či základem (*la souche*), z něhož objekty vycházejí“²⁶⁰. Země je základní půdou, bez níž by žádné objekty vědy neexistovaly, a proto je i principiálně přesahuje. Nemůžeme na ni aplikovat vnitrosvětské vztahy, není ani klidná, ani pohyblivá, ani konečná, ani nekonečná, nýbrž je za těmito charakteristikami – jsou samotnou otevřeností „s horizonty jakožto takovými“²⁶¹. Jakkoli zde slyšíme ozvuk metafyzických či náboženských popisů (viz např. Platónovo nad-*jsoucí* dobro, umožňující a osvětluující vše jsoucí, či Dionysiovu boží temnotu vymykající se afirmacím i popřením), nejde zde o vzdálenou spirituální skutečnost či o nějakou jinou sféru, jejíž představa nás fascinuje, ale zůstává čímsi fantaskním. V důsledku kopernikánského obratu, centrujícího Zemi vzhledem k Slunci a řadícího ji mezi ostatní planety, zaniká smysl pro půdu (*Boden*), která je nicméně základní zkušeností lidstva; slábne tak skutečně niterné napojení na určitá místa či krajiny, tedy na určité tvárnosti země, s nimiž zůstávali lidé po delší čas své historické existence důvěrně provázáni. Slovy Merleau-Pontyho: „Země je kořenem naší historie. Tak jako Noemova archa nesla vše, co mohlo zůstat živým a možným, lze i Zemi považovat za to, co nese vše možné.“²⁶² Země není jen jednou z mnoha planet – je v prvé řadě naší planetou, dějištěm veškerého života, s kterým se setkáváme, ať už je to lidský či

²⁵⁸ Tamt., s. 73.

²⁵⁹ Tamt., s. 75.

²⁶⁰ *Nature*, s. 110.

²⁶¹ Tamt.

²⁶² Tamt., s. 111.

nelidský život. Zůstává paradoxem, že navzdory velikým úspěchům vědy, jež zemské jevy zkoumá, a technice, která s nimi na všemožných úrovních pracuje, se toto základní vědomí často vytrácí, unikajíc zúženému pohledu uchopujícího rozumu. Zdá se být tou největší trivialitou, a přesto se na jeho zastírání ukazuje, jak se nám to nejbližší stává nebezpečně vzdáleným.

Filosofické tázání po bytí, jež se dává ve zkušenosti s půdou a tělem, není podle Merleau-Pontyho zbytečné: „Naše zakořenění s sebou nese určitý přístup k prostoru a časovosti, přirozené kauzalitě, našemu „teritoriu“, k určité *Urbistorie* [prvotní dějiny] spojující všechny skutečné či možné společnosti, nakolik všechny obývají stejný „pozemský“ prostor v širokém slova smyslu, a nakonec i určitou filosofii světa jakožto *die Offenheit der Umwelt* [otevřenost osvětí], v protikladu k nekonečnu, jehož „reprezentaci“ nám přinášejí klasické vědy o Přírodě.“²⁶³ Mluví-li o všech společnostech, jež obývají stejný prostor v nejširším slova smyslu, není důvod se domnívat, že má na mysli pouze lidská společenství. Na světě existují mnohá jiná společenství, do nichž vstupují živočichové, rostliny, celé krajiny i živly a v nichž se nakonec proplétá živé s neživým (či organické s anorganickým) takovým způsobem, že je někdy nemožné striktně oddělovat jedno od druhého. Filosofické myšlení – dnes více než kdy předtím nesmírně různorodé a plné antagonismů, integrující do sebe pestrou škálu přísnosti i hravosti, logičnosti i poetické imaginativnosti – snad může přispět k úvahám o tomto proplétání, aniž by splynulo s vědou či s beletrií, tj. aniž by se vzdalo tázavého tónu a nezrušitelné otevřenosti své obecné výpovědi. Určitý aspekt proplétání lidského s nelidským uvnitř primordiální přírody činíme tématem další kapitoly.

²⁶³ Řeč, dějinnost, příroda, s. 93.

5. Tělesnost a zkušenost přírody

Půda vydechla dlouhým vzdechem, tak jemným, tak klidným, že vzlétly sotva dva či tři víry ptáků. Svolávaly se? Divoké vlaštovky; všechny dobromady se vrhaly z výšin nebe k našim dvěma mužským tvářím. Byly jak zbytky mrtvého stromu v mohutném provazci vody. Oceán nebe se nad námi valil klidným životem svých vln. Byli jsme tam, na jeho dně, v tom obrovském slaném nálevu celého života, v samotných pramenech pravdy, v tom hustém babně života, jímž je směs lidí, zvířat, stromů a kamene.

Jean Giono, *Hvězdný had*

„Příroda a vědomí mohou skutečně komunikovat pouze v nás a prostřednictvím naší tělesné existence. Tento vztah ani neruší, ani nenahrazuje ten vztah, jež mimoto máme s lidským dějinným prostředím. Pouze nás vyzývá, abychom i jej chápali jako skutečný kontakt a nekonstruovali jej jako „odraz“ dějinného procesu o sobě.“²⁶⁴ Dále u Merleau-Pontyho čteme, že „vnější přírodu a život nelze myslet bez souvislosti s vnímanou přírodou. Nyní musíme ukázat, že přírodu vnímá a také obývá lidské tělo (a nikoli „vědomí“).“²⁶⁵ Těmito slovy Merleau-Ponty reaguje na ideu přírody v „nematerialistické“, transcendentální filosofii, pro niž příroda zůstává objektem (jakkoli složitým). V předchozích kapitolách jsme viděli, jak Merleau-Ponty reflektuje některé pokusy myslet přírodní bytí mimo rámec objektivismu, tj. mimo vlivný proud moderního západního myšlení, do něhož se výrazně vepsal karteziánský dualismus a osvícenský pozitivismus, ačkoli jeho humanistický étos má mnohem hlubší kořeny. S Pierrem Hadotem bychom mohli říci, že tento proud je již od hluboké antiky nesen prométheovskými tendencemi, nicméně v plné síle se projevuje po experimentálně-vědecké revoluci zahájené Galileem²⁶⁶. Viděli jsme, že důležitý moment ve vývoji moderního myšlení Merleau-Ponty spojuje s obratem k vnímání a

²⁶⁴ Řeč, *dějinnost, příroda*, s. 60.

²⁶⁵ Tamt., s. 96.

²⁶⁶ Pierre Hadot, *Závoj Isidín*, s. 126.

vnímanému světu, který rozpoznává jak u některých neobjektivisticky orientovaných vědců (Uexküll, Portmann či tvaroví psychologové), tak filosofů (Schelling či Husserl); sám ho přitom filosoficky rozvádí zejména ve *Fenomenologii vnímání*, jejíž části jsme věnovali druhou kapitolu. Nyní je třeba přiblížit, jak je možný onen „skutečný kontakt“ či „skutečná komunikace“ mezi vědomím a přírodou; vztah, s jehož realitou se míváme, pokud jej vykládáme skrze ideu vyššího metafyzického procesu či principu.

Vědomí podle Merleau-Pontyho není odtržené od materiality a příroda není pouhým bytím v sobě, holou absencí cítění a vlastní aktivity. Myšlení, které se soustředí kolem pojmových protikladů vědomí a hmoty, subjektu a objektu, aktivity a pasivity či kultury a přírody, se ukazuje jako nedostačující, jakmile začneme reflektovat na naše bytí ve světě. Neboť to, co v teorii a v „objektivním“ světě určité filosofie či vědy klademe proti sobě či vedle sebe, není v žitém světě takto separované a vymezené. Smyslové vnímání se orientuje – jak Merleau-Ponty ukázal ve *Fenomenologii vnímání* – spíše na kontextuální fenomény než na ostře vydělené předměty, či jinak řečeno: místo přesného rozlišování (či fragmentace okolní skutečnosti, „paprscitého“ zaměření) se většinou hrouží do vnímaného, nechává se oslovit fyziognomií věcí. Merleau-Pontyho popisy svědčí o tom, že vnímání nelze chápat jako jednostrannou záležitost – ať už jako dopad externě působící věci, nebo jako projektivní činnost subjektu. Přestože existuje „pravda“ obou těchto pojetí, tj. naturalismu a idealismu, sama o sobě nevede k porozumění celkové perceptivní situaci. V ní totiž dochází k setkávání vnímajícího a vnímaného, které se Merleau-Ponty nebojí nazvat sympatizováním a které nechce vysvětlovat jako relaci působícího a trpného členu. Na tomtéž místě říká:

Smysly vnímatelné mi vrací to, co jsem mu půjčil, avšak já jsem to obdržel od něj. Když hledím na modrou oblohu, nestojím *před ní* jako nějaký mimosvětový subjekt, nevlastním ji svým myšlením, neprostírám před ní svou ideu modré, která by mi odhalila její tajemství, nýbrž odevzdávám se jí, nořím se do této záhady, ona „se myslí ve mně“, jsem obloha sama, která se shromažďuje, usebírání a jme se existovat sama pro sebe, mé vědomí je zahlceno touto nezměrnou modří.²⁶⁷

²⁶⁷ FV, s. 268.

Ačkoli zde cítíme „mystično“, smyslem této pasáže je věrně přiblížit, co se mezi námi a vnímaným světem skutečně odehrává. Neříká se v ní nic o tom, že by měl být klasický subjektivistický přístup převrácen: myšlenka nebe jakožto subjektu a mne jakožto objektu je stejně umělá jako představa, že tvůrcem smyslu dané situace jsem pouze já – lidský subjekt. Propůjčuji smyslově vnímatelnému – a tedy okolnímu světu – to, co z něho samého přechází do mě, nakolik jsem též součástí smyslové skutečnosti a vyrůstám z ní, tj. nakolik jsem tělesný. To ale vůbec neznamená, že mu propůjčuji *právě to*, co jsem sám obdržel: dar, který získávám jako smyslová bytost, se v mých rukou proměňuje v závislosti na tom, jak napříč svým životem přemýšlím, cítím, tvořím a konám, tj. jak se v něm projevuje dynamika osobního lidského zrání či osobních dějin. Jsem obloha sama, protože patříme témuž kosmickému řádu a protože v před-reflexivním žití je tato společná přináležitost neproblematicky pocíťována – aby mohla být narušena, musí se zapojit subjekt, který pro určitý moment či na určité rovině nežije svým světem. A přece se zde neříká, že jsem *pouze* oblohou, pouze jedním z fragmentů smyslového: jsem bytostí, která se touto oblohou stává tehdy, když se do ní noří svým viděním, takže již není jasné, zda stále je či není pánem svého vidění. Proto Merleau-Ponty dodává, že „každé vnímání se odehrává v atmosféře obecnosti a dává se nám jako anonymní“²⁶⁸, díky čemuž lze od intelektuálního vědomí – tedy vědomí, které se pojí k mé osobní identitě a k myšlenkovým, reflexivním aktům – odlišit vědomí perceptivní.

Vyvstává tak před námi skutečný perceptivní dialog, dialog mezi smyslovým světem (resp. fenomény uvnitř tohoto světa) a tím, co Merleau-Ponty a po něm Ted Toadvine nazývají „přírodním já“ – tedy tou strukturou lidské bytosti, která se vyznačuje svou specifickou, nehistorickou či prehistorickou časovostí – časem „stále podobných ted“, „[časem] repetitivních rytmů ustaveným typikou vztahů s každodenním životním prostředím“²⁶⁹. Společné médium vnímaného a vnímajícího (či okolního světa a přírodního já), v němž je onen dialog zakotven, Merleau-Ponty znovu promýšlí ve svém posledním díle, zejména v textu nazvaném *Splétání – Chiasmus*.

²⁶⁸ Tamt., s. 269.

²⁶⁹ Ted Toadvine, *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*, s. 61.

Hlavní myšlenka, kterou zde Merleau-Ponty vyslovuje, navazuje na úvahy ve *Fenomenologii vnímání*: „[I]en, kdo se dívá, není sám cizí světu, který pozoruje.“²⁷⁰ Vzápětí ji však upřesňuje novým způsobem, když říká, že „ten, kdo vidí, může mít viditelnost jen tehdy, pokud viditelnost má její, pokud *náleží viditelnosti, je-li stejné látky*“²⁷¹. Zmínka o náležitosti viditelnosti je velice podobná tomu, co jsme viděli v popisu vnímání modrého nebe, avšak výraz „stejná látka“ působí jako jisté novum. Tuto stejnou látku, díky níž a v níž člověk zakouší smyslové entity, nazývá Merleau-Ponty *tělesností (la chair)*, nicméně hned upřesňuje, že to není žádná věc ani duchovní princip, ani souhrn všech materiálních faktů: „K jejímu označení by bylo třeba starého výrazu „živý“ v tom smyslu, v němž se jej používalo, když byla řeč o vodě, vzduchu, zemi a ohni, tj. ve smyslu *všeobecné věci* uprostřed mezi časoprostorovým individuem a ideou, jakoby inkarnovaného principu, který zavádí určitý styl bytí všude tam, kde je nějaká jeho částice.“²⁷² A v jedné z pracovních poznámek čteme, že „Bytí a imaginarita jsou [...] „živly“ (v Bachelardově smyslu), tj. nikoli objekty, nýbrž pole, měkké, nikoli thetické bytí“²⁷³. Smysl tohoto určení vzhledem k imaginaritě nechme stranou a zastavme se pouze u ideje živlu bytí.

Viděli jsme, že podle Descarta je tělesnost totožná s rozprostraněnou substancí a ostře vymezená vůči duchovní či mentální realitě, v níž se nachází zdroj aktivity a živosti. Tato představa výrazně poznamenala další vývoj spekulativního myšlení i vědy, v nichž převládl mechanistický a atomistický pohled na tělo i přírodu; bytí je pak buď zcela zbaveno neproniknutelného tajemství a převedeno na ohromný komplex objektů čili principiálně řešitelných problémů (řečeno s Gabrielem Marcelem), anebo si jisté tajemství uchovává právě v ryze duchovní sféře, do níž vstupují lidské subjekty či Bůh (nikoli již božstva)²⁷⁴. Prastará kosmologie

²⁷⁰ *Viditelné a neviditelné*, s. 131.

²⁷¹ Tamt. (Zvýrazněno Merleau-Pontym.)

²⁷² Tamt., s. 136.

²⁷³ Tamt., s. 260.

²⁷⁴ Slovy Davida R. Kellera: „Užijeme-li terminologii Aristotelových čtyř příčin (materiální, účinné, formální, účelové), lze říci, že podle nového mechanistického hlediska může být příroda poznána vyčerpávajícím způsobem v pojmech materiální a účinné příčinnosti. Příroda takto sama o sobě postrádá jakoukoli formální či účelovou příčinu. Zkoumání materiální a účinné příčinnosti je vlastní doménou přírodní vědy; zkoumání formální a účelové příčinnosti – tj. zkoumání nejzazšího smyslu, záměru a hodnoty – je vlastní doménou teologie a etiky.“ Týž, *Toward a Post-*

presokratiků však s těmito přístupy nemá – nakolik můžeme soudit – mnoho společného; a totéž lze jistě říci o celé filosoficko-alchymistické tradici, která zapustila hluboké kořeny ve středověkém světě, vrcholí renesanční učeností i mystikou a v moderní době na ni navazuje např. C. G. Jung a jím inspirovaní myslitelé. To, co v mechanistické vědě i racionalisticko-humanistické filosofii nevzbuzuje napříště žádný metafyzický údiv, probouzelo již v dávné minulosti mocnou obrazotvornost a původní filosofické úvahy: materiální či fyzický, *hyletický* základ, podstata neboli *arché* veškerého světa. Základní elementy, které vytvářejí viditelný fyzický svět, obsahují tajemství, jež podněcuje kontemplaci, ale také magicko-náboženské snahy o zkrocení temných chthonických sil a nevyzpytatelných atmosférických jevů. Hluboce nedualistické vidění kosmu, jaké se rozvíjí již u presokratiků, tkví v účastném a užaslém pozorování jevů a v myšlení o hmotě, které však není jejím zpředmětněním a zploštěním. Jak říká Zdeněk Kratochvíl: „Dokud je hmota zakoušena jako zdroj nepřeborné moci přirozeností a podloží jejich tvarů, nemůže být sama uchopena.“²⁷⁵ A dále: „Přirozenost [tj. *fyziis*, přírodní a spontánní bytí – DZ] je devastována každou devastací hmoty, ať materialistickou nebo idealistickou. Obojí totiž ruší v intuici hmoty moment úcty a úžasu.“²⁷⁶

Neobjektivistický pohled na svět nenachází ve hmotě pouhou rozprostraněnost a v živlech pouhou modalitu (či spíše epifenomén) homogenní hmoty. Velice zajímavou perspektivu mimo rámec tradičního racionalismu nabízí Gaston Bachelard, k němuž sám Merleau-Ponty odkazuje. Bachelard ve svých úvahách o propojenosti různých projevů čtyř živlů s poetickým sněním rozvinul koncept tzv. materiální obraznosti, již odlišuje od obraznosti formální čili tvarující, vycházející z myšlenky. Materiální obraznost má zdroj v samotných živlech, je dílem jejich reálného působení na lidskou psychiku. Mezi látkovými elementy, vyvstávajícími v rozmanitých podobách (říční, jezerní či dešťové vody aj., plamen svíce či plamen krbu atd.), a snící duší²⁷⁷ existuje pouto, které samo není výtvozem této duše a jejich

Mechanistic Philosophy of Nature, in: *Studies in Literature and Environment*. Vol. 16, No. 4, Oxford University Press 2009, s. 712.

²⁷⁵ Z. Kratochvíl, *Filosofie živé přírody*, s. 76-77.

²⁷⁶ Tamt., s. 78.

²⁷⁷ Od nočního, spánkového snu Bachelard odlišuje snění jako „denní“, vědomou aktivitu: zatímco noční sen nám nepatří, postrádá historii a chová „se k nám jako uchvatitel, ten nejzrádnější z uchvatitelů“, dennímu sněním náleží určité *cogito*, tedy určitá zaměřenost snivce k jeho snění. Viz G. Bachelard, *Poetika snění*, Malvern, Praha 2010, s. 136-141. V tomto smyslu –

myšlenek; proto je také jaksi univerzální, „věčné“, totiž spojené s archetypálními představami, jež dávají mízu tolika podmanivým a tak říkajíc nadčasovým uměleckým obrazům. Předpokladem ovšem je, že hmotu nepovažujeme za pasivní či dokonce mrtvou, a tudíž čistě homogenní výplň prostoru. Bachelard píše: „Existuje přece hlubinná individuálnost, která způsobuje, že i nejmenší částička hmoty je vždy totalita. Uvažována ve své hlubinné perspektivě je hmota principem, jenž nemusí dbát o formy. Není pouhým nedostatkem formální aktivity. (...) Ve smyslu prohloubení se jeví jako neprozkoumatelná, jako tajemství. Ve smyslu rozmachu se jeví jako nevyčerpatelná síla, jako zázrak.“²⁷⁸ To je snad blízké Leibnizově vizi, pro niž v reálném světě neexistují dvě identické entity, rozhodně však ne přísně dualistické vizi světa ani filosofickému idealismu, pro nějž je vnějšek vposled zrcadlem sebe si uvědomujícího ducha. Živly nejsou věci ani řetězce věcných souvislostí, nýbrž reálné přírodní síly, rezonující s naší vtělenou, přírodní duší.

Chápe-li Merleau-Ponty tělesnost jako živel bytí, jako „inkarnovaný princip“, má jistě na mysli tuto energičnost přírodního živlu a zároveň univerzálnost, která náleží principu: vše existující na tomto pozemském světě se nutně manifestuje v tělesnosti²⁷⁹ – a my těmito manifestacím svědčíme právě jako tělesné bytosti²⁸⁰. Hovoříme-li o tělesnosti světa, není to podle Merleau-Pontyho antropomorfní projekce „vylučující

kdybychom se nedrželi Bachelardova vlastního jazyka – můžeme snící duši chápat jako duši kontemplující v zaujetí jistým obrazem, ať už je to obraz vyvstálý původně z mysli (např. ve vzpomínce) nebo z vnějších fenoménů.

²⁷⁸ G. Bachelard, *Voda a sny. Esej o obraznosti hmoty*, Mladá fronta, Praha 1997, s. 9.

²⁷⁹ Třebaže se zde opírám (nebo se alespoň domnívám opírat) o Merleau-Pontyho vlastní vyjádření, existují jiné možnosti výkladu, které se nepřiklánějí k „monismu živlu“. Jakub Čapek ve své knize *Maurice Merleau-Ponty. Myslet podle vnímání* uvádí názor T. Carmana, který upozorňuje, že hledání jednotícího principu nese riziko návratu k „zastaralé metafyzice“, kterou měla fenomenologie překonat; E. Saint Aubert zase varuje před „požívačným monismem“, zastírajícím všechna rozlišení. Podle výkladů, jež se distancují od monistického čtení, je možné splétání chápat jako vztah principiálně odlišných členů. Přiznávám se, že v otázce chiasmatu či pozdní Merleau-Pontyho ontologie nedokážu zaujmout zcela jasné a fundované stanovisko: chápu tělesnost jako ontický princip, který spájí bytosti pozemského světa, ale rozhodně si nemyslím, že by tím nutně docházelo k pomíchání všech rozlišení. Lze uvažovat o rozlišnostech a specifikách pozemských jsoucen na podkladě sdílené materiality, která přestává být „pouhou hmotou“, vždy jasně a striktně vymezenou vůči radikálně odlišné duchovnosti. K otázce odlišnosti, resp. specifičnosti lidské situace se více vyjadřuji v závěru práce.

²⁸⁰ Srv. *Nature*, s. 109: „Existuje taková inter-korporalita, že i Bůh se může zjevit jen pod podmínkou, že bude dán v tkanivu tělesných jsoucen.“

vše, co se může skrývat pod lidskou maskou²⁸¹: nekonstruujeme skutečnost na základě toho, co je specificky lidské nebo racionální, ale naopak odkrýváme obecný princip světského bytí, jehož je lidská bytost – a tedy živé lidské tělo – nedílnou součástí. Merleau-Ponty říká, že pod povrchovou vrstvou viditelná (či vnímatelného světa), která se dává mému vidění a mému tělu²⁸², je hloubka, která obsahuje mé tělo i vidění²⁸³. Neměli bychom tedy ani tak mluvit o tělesnosti bytí podle naší vlastní tělesné přirozenosti jako spíše o naší vlastní přirozenosti podle tělesného bytí, do něhož jsme vrženi. Tělesnost je především ontický princip, „konkrétní emblém obecného způsobu bytí“²⁸⁴, z něhož se nemohu vytrhnout ani ve chvíli, kdy vůči jejím formám zaujímám aktivní postoj vidoucího subjektu: abych totiž mohl vidět, „ohmatávat pohledem“, musím být sám viditelný, tj. být sám v poli cizích vizuálních a taktilních možností. Kdybych nebyl částí viditelná, a kdybych tedy byl zproštěn vlastní tělové hloubky, vnímání skutečných věcí – a tudíž kontakt s jejich hloubkou pod každou jejich povrchovou vrstvou čili tvářností, pod každým „řezem v hutném bytí“ – by pro mě bylo nemožné a nahradila by je jakási solipsistická fikce. Vnímáme věci samy, ale pouze tak, že je principiálně nikdy nevnímáme naráz, neboť jsme sami smyslově přítomnými entitami a svět se nám dává v nekonečných smyslových vrstvách a konfiguracích. Proto může Merleau-Ponty říci, že „tloušťka těla mezi vidoucím a věcí ustavuje viditelnost jednoho a tělesnost druhého; není to překážka mezi vidoucím a věcí, nýbrž je to médium jejich komunikace“²⁸⁵. S tím hluboce souzní výrok z *Fenomenologie vnímání*: „Nejsem tedy [...] „trhlina v bytí“, nýbrž dutina, záhyb, který se vytvořil a může se zase narovnat.“²⁸⁶ Přeloženo do jazyka *Viditelného a neviditelného*: tak, jako jsem vidoucí (a jako se mohu dotýkat vlastní ruky), jsem současně viditelný (a vlastní dotýkaná ruka se mi dává jako věc, jako „objekt“), a tedy „moje aktivita je nedílně pasivitou“²⁸⁷. Hroužím se do okolního bytí jako jeho výrazný záhyb, u něhož vyvinul zvláštní tvar, struktura a vnitřní poměr

²⁸¹ *Viditelné a neviditelné*, s. 132.

²⁸² Srv. tamt., s. 133, kde Merleau-Ponty říká, že naše (tj. lidské) tělo vládne nad viditelností, „avšak nevykládá je, neosvětluje je, pouze soustřeďuje tajemství jeho rozptýlené viditelnosti“.

²⁸³ Tamt., s. 135.

²⁸⁴ Tamt., s. 143.

²⁸⁵ Tamt., s. 131-132.

²⁸⁶ FV, s. 269.

²⁸⁷ *Viditelné a neviditelné*, s. 135.

prvků, ale tím rovněž projevují svou druhou tvář, svou receptivitu a podstatnou sounáležitost s bytím.

Merleau-Pontyho úvahy o tělesnosti mají své implikace pro chápání přírody. V jedné pracovní poznámce ve *Viditelném a neviditelném* čteme tato poněkud záhadná slova: „Smyslové, Příroda transcendují rozlišení minulosti a přítomnosti, zevnitř realizují přechod jednoho v druhé. Existenciální věčnost. Nezničitelné, barbarský princip. – Podniknout psychoanalýzu Přírody. Příroda je tělesnost, matka.“²⁸⁸ A v přednáškách o filosofii přírody Merleau-Ponty říká: „Bytí není před námi, ale za námi. Odtud návrat k pre-sokratické ideji Přírody: Příroda, jak řekl Hérakleitos, je hrající si dítě.“²⁸⁹ Snaha se o pojmové zprůhlednění těchto dvou vyjádření by vzhledem k jejich symbolické pregnanci vyžadovala větší prostor. V návaznosti na předešlé odstavce řekněme alespoň tolik, že stejně jako není správné myslet tělesnost světa podle mechanistického modelu, tedy jako homogenní matérii či souhrn faktů, není správné myslet přírodu jako něco vně nás a daného před námi – tedy jako objekt abstrahovaný od našeho vlastního bytí, a přesto pro nás průhledný. Příroda je věčně plodná, a je dokonce nezničitelná: pokud ji člověk může ohrožit, pak platí, že zničí dříve sebe, než by mohl zničit ji. Je „barbarským principem“ uvnitř nás: dříve, než se můžeme probudit k intelektuálnímu vědomí a jasně rozlišovat, náležíme vždy již přírodě a orientujeme se podle jejích „kategorií“, tedy podle onoho přírodního času, jenž není časem lidských dějin. Jako tento barbarský princip a zároveň „existenciální věčnost“ příroda přesahuje vše kulturně i historicky relativní, platnost jakékoli *Sittlichkeit*, a tedy veškeré zvláštní způsoby, jimiž se lidský duch promítá do světa a takto se identifikuje. Člověk je podřízen této věčnosti obdobně jako jiné živé bytosti, třebaže ji kulturními nástroji přetavuje více „ke svému obrazu“, tj. k obrazu ducha. Není ji však schopen zahladit a mnohdy o to ani neusiluje, vědom si toho, že výrazným odcizením se této věčnosti se jaksi odcizuje sám sobě, tj. své hlubinné přirozenosti.

Tento motiv hlubin u Merleau-Pontyho rozvíjí Galen A. Johnson ve své zajímavé a poněkud experimentální esejí *The problem of origins: in the timber yard, under the sea*. V návaznosti na Merleau-Pontyho snahu myslet provázanost člověka a jiných forem života popisuje přírodu jako „vnějšek vnitřku – vnějšek, který sedimentoval v půdě

²⁸⁸ Tamt., s. 260.

²⁸⁹ *Nature*, s. 119.

fosilního záznamu jako minulost, která je však stále přítomná v okolních životních formách i uvnitř nás jakožto skryté a neviditelné struktury našeho těla a naší psyché²⁹⁰. Následně cituje z Merleau-Pontyho předmluvy ke knize francouzského psychologa Angela Hesnarda, v níž Merleau-Ponty přibližuje fenomenologii psychoanalýze a přiklání se k filosofickému zachování pojmu nevědomí (jakožto vyjádření „nečasového, nezničitelného elementu uvnitř nás“), který „v sobě uchovává – podobně jako vylovená řasa či kámen – cosi z moře, z něhož byl vzat“²⁹¹. V těchto výrocích tedy dochází ke spojení nevědomí s nečasovým elementem, s oním barbarským principem v nás, a zároveň je asociováno s vodou, která do něho stále prosakuje. Jak Johnson konstatuje, voda je prvek, v němž mají všechny živé formy původ a do něhož se po svém zániku navracejí. I vzhledem k tomu, že Merleau-Ponty v době psaní předmluvy promýšlel svou ontologii tělesnosti, dochází Johnson k výrokům, že „tělesnost je voda a voda je též lidské tělo jako příklad tělesnosti“ a že „vše, co Merleau-Ponty napsal o vidění a viditelnosti, bylo napsáno o vodě. Voda je místem osvěžení a meditace, nového života, našeho rodného svázání s přírodou, k níž se obracíme v těžkých časech.“²⁹² Připomeneme-li si Merleau-Pontyho slova z *Fenomenologie vnímání* o počitku jako zrození a smrti či o anonymitě vnímání, chápeme snad lépe smysl podivuhodného ztotožnění vody a tělesnosti: jako je voda živlem, v němž se v naprostých základech prolíná vše organické, je tělesnost společným tkanivem vnitřní i vnější přírody, z něhož stále vznikají nové uzly a zase se do něho rozpouštějí. Lidská bytost se fakticky rodí a umírá, ale jakožto vnímající subjekt – a tedy jakožto perceptivní vědomí – se tak vlastně rodí a zaniká neustále, hroužíc se do anonymních, věčně plodných vod smyslového světa, které opakovaně poskytují vláhu duchovní či osobní existenci.

Jak nicméně Johnson dodává, voda je ambivalentní živel, neboť obnažuje také hrůzu hlubin a smrti: „Mezi těmi, kdo žijí u moře, je denní atmosféra narušována a noční sny pronásledovány mlčenlivým kultem žraloka. [...] Žralok je rozdělením či

²⁹⁰ G. A. Johnson, *The problem of origins: in the timber yard, under the sea*, in: *De la nature à l'ontologie*, University of Memphis, Memphis 2000, s. 250.

²⁹¹ Cit. tamt. (z knihy *L'Oeuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*).

²⁹² Tamt., s. 253. Johnson zde dále píše: „V chuti slz, potu a krve je chuť mořské vody. (...) Pláč pod vodou je živoucí výměnou našich slaných slz a slaných slz hlubin. Naše krev je převážně slaná voda a stejně tak naše oči. [...] Paul Claudel napsal, že „voda je okem země, jejím orgánem pro pozorování času“. Skutečně i lidské oko je samotnou vodou, hlubokou tůní, jež reflektuje světlo, a tak je to voda, která vidí a sní.“

trhlinou v materiální obraznosti vody...²⁹³ Právě tak je i tělesnost zdvojená, a filosofie tělesnosti proto „nenabízí falešný a nostalgický monismus, hledající jednotu všech věcí ve vodě“²⁹⁴. Podle Johnsona by bylo iluzivní, kdybychom snad ve vodě či tělesnosti hledali jakýsi absolutní smysl a všezahrnující skutečnost. Nesmíme přehlížet, že v nás existuje rovněž intuitivní obava z těchto prvotních a mlčenlivých vod, a tedy vlastně i z tělesnosti jako takové – či přesněji řečeno ze splynutí s ní, ze ztráty rozlišeného a rozlišujícího vědomí. S tímto upozorněním souzní Merleau-Pontyho poznámka o přírodě, jež byla a stále je prvopočáteční: „To neznamená: mýtus původní nerozdělenosti a splynutí jako *návrat*.“²⁹⁵ V lidských bytostech se probouzí k životu i jiná potřeba, nárok či bytostná touha, kterou zrcadlí a saturuje sféra lidské intersubjektivní a kterou nelze naplnit v „hlubinném“, tělesném a přírodním světě, v němž se krátí odstup a umlká hlas rozumu, tedy hlas oné pravdy dne, o níž mluví Maurice Blanchot. V tomto ohledu pak platí, že příroda – tak, jak se jí podle Merleau-Pontyho pokoušel ztvárnit Cézanne, tedy jako skutečně primordiální a vymaněná z filtrů lidského nazírání – je „svět, který důvěrně neznáme, v němž se necítíme dobře, protože nepřipouští lidskou vřelost“²⁹⁶.

Navzdory tomu je zřejmé, že v mnoha lidech se i dnes projevuje touha po bližším vztahu s vnější přírodou, a tedy po prožívaném sepětí s tím, co americký autor David Abram nazývá *více než lidským světem*. K Abramovým inspiračním zdrojům patří i Merleau-Pontyho filosofie, stejně jako hlubinná ekologie, vlastní iluzionistická praxe a zkušenost s americkým i asijským domorodým šamanismem. Podobně jako mnozí jiní myslitelé i Abram reflektuje současnou environmentální krizi a jeden z jejích aspektů spatřuje v odcizení se naší bezprostřední perceptivní zkušenosti se světem. Pro tuto zkušenost, tj. pro naše smyslové vědomí, se věci – a tím spíše živá příroda – nikdy nedávají jako „plochá“ jsoucna, která bych měl beze zbytku pod svou kontrolou, ale jako jsoucna nadaná nezrušitelnou hloubkou a tím i mnoha neviditelnými podobami, které v nás probouzejí pocity tajemství. Podle Abrama existuje zcela přirozený animismus uvnitř perceptivní zkušenosti našeho senzitivního těla, neboť žádná věc pro ni není zcela inertní a neživá, ale každá může projevit živost tím, že mě nečekaně osloví a „sdělí“ mi něco, co bych se bez ní „nedozvěděl“

²⁹³ Tamt.

²⁹⁴ Tamt.

²⁹⁵ *Viditelné a neviditelné*, s. 260. (Zvýrazněno Merleau-Pontym.)

²⁹⁶ M. Merleau-Ponty, *Oko a duch a jiné eseje*, Obelisk, Praha 1971, s. 43.

(neprožil). „Před veškerou verbální reflexí, na úrovni našeho spontánního smyslového obcování s okolním světem, jsme *všichni* animisté.“²⁹⁷ K naší smyslovosti patří atribut představivosti, již je třeba primárně chápat nikoli jako separovanou mentální kapacitu, ale jako způsob, jímž se smysly samy vrhají za fakticky přítomné danosti²⁹⁸. A přesto tyto smyslové anticipace a projekce nejsou arbitrární, nýbrž odpovídají na návrhy předložené samotnými věcmi²⁹⁹.

Jestliže se „znovu seznamujeme“ s naším vlastním dýchajícím tělem³⁰⁰, proměňuje se tím podle Abrama samotný vnímaný svět³⁰¹: nespočetné lidské artefakty, jimiž jsme běžně tolik zaujati nebo do nich pohrouženi, vyjevují náhle poněkud fádne společný styl a méně distinkcí, kdežto organické entity vyjevují novou vitalitu a uhrančivost. A nejen živé entity v přísném slova smyslu, ale dokonce i živly, kameny a skály „hovoří tajuplnou řečí gesta a stínu, zvouce tělo a jeho kosti k mlčenlivé komunikaci“³⁰². Zde se ukrývá důležitý rozdíl mezi přírodními a umělejšími: přestože oba typy

²⁹⁷ David Abram, *The Spell of the Sensuous, Perception and Language in a More-than-human world*, Vintage Books, New York 2017, s. 43.

²⁹⁸ Srv. *Viditelné a neviditelné*, s. 238: „Ale toto viditelné, jež není aktuálně viděným, není sartróvská imaginárta, totiž přítomnost pro někoho nepřítomného či přítomnost něčeho nepřítomného. Je to přítomnost bezprostředně přicházejícího, latentního či skrytého. – Srv. Bachelardův výrok, že každému smyslu náleží jeho imaginárta.“

²⁹⁹ *The Spell of the Sensuous*, s. 44.

³⁰⁰ Což si dovolíme s určitou nadsázkou vyjádřit spolu s Eliadem tak, že moderní člověk se znovu naučí „prožívat organický život (především sexualitu a vyživování) jako svátost“ (*Pojednání o dějinách náboženství*, Argo, Praha 2020, s. 47) – a tedy obnoví zájem o jakousi rudimentární (tj. nikoli nutně vypracovanou do podoby učení či náboženství) „mystickou fyziologii“ blízkou mnohým archaickým kulturám, pro něž zvědomené či určitým způsobem kontrolované vitální procesy a tělové pohyby, gesta a výrazy mohou znamenat spojení s kosmickými silami a s tajemstvím či posvátnem života (jako více než lidského principu).

³⁰¹ Vzpomeňme si na Merleau-Pontyho výrok (v návaznosti na Uexküllu), že u některých živočichů Wirkwelt, tj. „svět jednání/chování“, představuje či přesouvá Merkwelt, tj. „svět vnímání“. V nynějším kontextu to znamená, že pokud člověk dokáže (samozřejmě ne vždy sám a nejen na základě kontrolovaných racionálních vhladů) zásadním způsobem přeorientovat svůj postoj k vnitřní i vnější přírodě, a tedy změnit některé vzorce svého chování, příroda mu to vrátí – ukáže mu jiné tváře a možná se mu dokonce vyjeví jako skutečná učitelka, jako zvěstovatelka tiché (nediskursivní) moudrosti „mimo dobro a zlo“. Třebaže můžeme tato i podobná vyjádření brát s jistou mírou nadsázky, nejde o pouhá podobenství: moudrost nemusí vznikat výhradně mezilidským působením a minimálně od Lévinasovy *Totality a nekonečna* dokážeme „učitelství“ chápat i velice netradičním způsobem, tedy nejen jako předávání věcných znalostí a nikoli nutně jako verbální záležitost.

³⁰² *The Spell of the Sensuous*, s. 47.

jsoucn vystupují v perceptivní zkušenosti jako živoucí (*animate*), živoucnost vyrobených předmětů bývá často narušena specifickými funkcemi, jimž mají sloužit. Jakkoli funkcionalisticky můžeme pohlížet na neustavené přírodní entity, přece jen víme, že ve své podstatě nevycházejí z našich plánů a výroben. Zhotovené věci si podle Abrama udržují cosi z více než lidské jinakosti, tkvící nejčastěji v jejich původním materiálu: „[S]tále v sobě nesou (stejně jako naše těla) textury a rytmy vzoru [*pattern*], který jsme nevymysleli, a jejich tichý dynamismus odpovídá přímo našim smyslům. Tento dynamismus je nicméně příliš často potlačen uvnitř struktur masové produkce, odtržených od zbytku země a uvězněných v technologiích, jež devastují živou krajinu.“³⁰³ Materiální svět se jaksí probouzí vzhledem k „lidskému zvířeti“, jímž je Merleau-Pontyho tělesný subjekt, ovšem organické a ze země zrozené entity nás oslovují přesvědčivěji³⁰⁴. Ano, mohli bychom kontrovat, že v určitém druhu imaginace, jakou nám ukazují zejména surrealisté, předměty ožívají úplně stejně jako lidé a přírodní entity, takže je možné zakoušet jakousi nerozlišenost a magické oslovování všeho vším. Nicméně tato imaginace není táž jako senzitivita vnímajícího lidského těla, které se přirozeně a před vši uměleckou fantazií dokáže otevřít pro komunikaci – třebaže nonverbální a z pohledu intelektu nevědomou – mezi živými bytostmi, tj. pro účast na tom, co Abram nazývá společenstvím živých subjektů, protkaným nesmírně spleťtíu sítí recipročních a tranzitivních ekologických vztahů.

Vnímavost je nakonec pro Abrama spojena s etikou, podobně jako pro jiné autory razící alternativní – s Jacquesem Derridou bychom mohli říci: nikoli logocentrické – cesty ekologického myšlení. Když zastánci biocentrické a hlubinné ekologie volají po transformaci etiky, která by neměla spočívat v pouhém skloubení dominantní západní tradice morálního uvažování a určité environmentální „nadstavby“, nýbrž v opravdu vědomém uznání a novém promyšlení lidského místa v biotické komunitě a ekosféře Země, více či méně explicitně tím volají po radikální (tj. zásadní, od kořenů jdoucí) změně celkového životního postoje, a tedy nejen přísně vzato morálního vztahování k více než lidskému světu. Jinými slovy, nejde jim pouze o reformulování našich povinností a závazků vůči tomuto světu, v němž vystupují také jiné entity se svými vlastními dobroy (tj. inherentními, nejen instrumentálními

³⁰³ Tamt.

³⁰⁴ Tamt.

hodnotami), ale o hlubší změnu v lidském sebe-pojímání, o zjištění naší schopnosti žasnout a zvýšení pozornosti k živým tvorům a jejich společenstvím, k přírodním úkazům a celým krajinám, jejichž existence má smysl sama o sobě, mimo rámec antropogenních hodnot. Podáme-li základní krédo Naessovy hlubinné ekologie ve vší stručnosti, zní zhruba takto: člověk by měl především usilovat o sebe-realizaci, ale nikoli v úzkém individualistickém či egocentrickém smyslu, nýbrž ve smyslu kultivace osobního já, které je bytostně součástí ohromného komplexního Já (*large comprehensive Self*) zahrnujícího všechny živé formy světa (Naess přejímá z indické duchovnosti pojem *atman*, tedy hlubinného lidského já či duše spjaté s *brahma*, duší světa), a proto se chce přirozeně ve svém rozvoji podílet na rozvoji ostatních bytostí, tj. přispět k „univerzální symbióze“³⁰⁵. Starost, péče a úcta k jiným než lidským tvorům předestírají nové cesty k sobě samému a obráceně: nový typ sebe-uvědomění, osvobozený od tradičního humanismu i od redukcionistického behaviorismu, zakládá nový typ etického vědomí – značně rozšířeného, ale tím už i strukturně modifikovaného (neboť nově uznávané a uskutečňované vztahy odpovědnosti a respektu mají dopad i na dosud známou sféru mezilidské etiky). Prostě a zcela výmluvně to říká Albert Schweitzer: „Základní daností našeho vědomí, k níž se pokaždé znovu nutně vracíme, kdykoli chceme proniknout k pochopení sebe samých a své situace ve světě, jest: *Já jsem život, který chce žít uprostřed života, který chce žít.*“³⁰⁶

Zralé etické vědomí, spojené se soucitným životem, předpokládá podle Abrama přirozenou solidaritu s jinými tvory a s tělesnou Zemí – tedy nonverbální tělesnou schopnost „*pocítovat něco z tobo, co cítí jiní*“³⁰⁷. Přestože je tato solidarita přirozená, tj. vepsaná do zdravé senzitivity „lidského zvířete“, neznamená to, že nemůže být zastřena. Ve vývoji západní civilizace – od platónské distinkce odvozeného smyslového světa a dokonalé inteligibilní sféry přes monoteistické systémy orientované na duchovní zásvěti a přes kopernikánskou revoluci i karteziánský dualismus až k nejmodernějším vědeckým pokusům o poznání mikro- i makrostruktur kosmu, lidskému oku skrytých – dochází podle Abrama k myšlenkovému (z principu nikoli reálnému a absolutnímu) odvratu od bezprostřední zkušenosti s jedinou a nezastupitelnou pozemskou skutečností. Virtuální světy, do kterých nás

³⁰⁵ A. Naess, *The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects*, in: *Environmental Ethics* (ed. Andrew Light, Holmes Rolston III), Blackwell Publishing, Malden 2003, s. 271-272.

³⁰⁶ A. Schweitzer, *Z mého života a díla*, Vyšehrad, Praha 1974, s. 222. (Zvýrazněno Schweitzerem.)

³⁰⁷ D. Abram, *Procitnutí do živé Země*, OPS, Kanina 2008, s. 65. (Zvýrazněno Abramem.)

zavádějí nové technologie, čím dál častěji odsouvají do pozadí svět z masa a kostí, ve kterém se setkáváme tváří v tvář a který nám otevírá základní dimenze etického spolubytí; druhý člověk je prezentován ve zprostředkované, jakoby zploštělé podobě a přírodní svět – se svými specifickými cykly, se svými dary i nebezpečnostmi – je znám jako stále cizější a abstraktnější, jako téměř stejnorodé obkruží domů a měst, ve kterém se nic zajímavého neděje. Abram nechce jalově moralizovat a popírat hodnotu všech těch zážitkových domén, v nichž se hroužíme do jiných „světů“ – ať už těch fiktivních, virtuálních a transcendentních, nebo těch, které zkoumá subatomární fyzika či molekulární biologie. Podle jeho mínění však jejich upřednostněním vzniká riziko úpadku a někdy až rozkladu původní orientace v přirozeném světě³⁰⁸, ve kterém – a pouze v něm! – se nám druzí lidé a jiné bytosti zpřítomňují v celé své živé plasticitě, a tedy v oné tělesné hloubce, o níž mluví Merleau-Ponty a jejíž tajemství v sobě soustřeďuje (aniž by je vykládalo či osvětlovalo) toliko pocitující tělo. Pokud se chceme přiblížit vnější přírodě, s níž jsme provázáni celým organismem i neviditelnou hlubinou psychiky, a snad dokonce zrušit její odkouzlení, musíme rehabilitovat vztah k vlastní tělesnosti, k vlastní smyslové zkušenosti, a uvědomit si, že přírodní bytí se rodí samo ze sebe a nelze je ničím zastoupit – tedy žádnou zkonstruovanou, vymyšlenou nebo druhotně odkrytou „realitou“. Podle Abrama je „nepravděpodobné, že najdeme místo pro trvalou etiku bez toho, že znovuobjevíme naši sounáležitost se všemi těmito jinými formami citění

³⁰⁸ Zjevně zde nejde o konzervativní a v zásadě odmítavý postoj vůči technice a technologickým inovacím, který můžeme sledovat u některých lidí i autorů, ale spíše o přesvědčení, že by nad námi neměly získat moc, chceme-li zachovat bytostné jádro lidské svobody. Uprěsnění a rozvedení tohoto poněkud vágního tvrzení by si žádalo jinou práci; lze snad ovšem počítat s jistým předporozuměním čtenáře, který si dovede představit – a možná to na různých úrovních sám zakouší – některé nepříznivé důsledky technicko-technologického „zjednodušování“ individuálního i sociálního života, či přinejmenším riziko v něm obsažené. Neznamená to, že by měl člověk zanevřít na výdobytky modernizace, za nimiž stojí idea pokrokové humanistické kultury a vpřed postupující vědy, ale že by se měl častěji tázat po jejich smyslu a váhat nad jejich prosazením, pokud ohrožují – ať už na víceméně bezprostřední rovině, nebo v dlouhodobějším časovém horizontu – osobní integritu člověka, dobro společnosti či ekosystémovou rovnováhu prostředí/většího územního celku/planety. „Přirozený svět“ zajisté neznamená svět separovaný od sféry *techné* – též např. od sféry internetu a počítačových her – a od jakékoli působnosti vědce či *homo faber*, neboť v dnešní době v sobě vždy již nese jejich otisky; je nicméně otázkou, zůstávají-li vpravdě přirozeným, jakmile se těmito vlivům poddává, a jakmile se tudíž lidský či mezilidský život orientuje primárně a stále více na umělé životní prostředí jakožto kumulativní výtvar techniky (řečeno s Hansem Jonasem).

a vnímavosti, aniž si znovu vzpomeneme na vlašťovky a meandrující řeky³⁰⁹. A v návaznosti na Paula Eluarda dodává, že „existuje mnoho a mnoho jiných světů, ale všechny jsou skryty v tomto světě“³¹⁰.

Pro takový přístup, který vychází z primátu těla a smyslovosti, příroda není němá, ale plná významů, jež do ní nevložil rozum. Když Merleau-Ponty v aluzi na Hérakleita říká, že příroda je jako hrající si dítě, dodává: „Dává [tj. příroda] smysl, ale tak jako u dětské hry není tento smysl nikdy totální.“³¹¹ Hra může svým účastníkům nebo i jedinému účastníkovi dávat dobrý smysl, aniž by bylo nutné – a ne vždy ani možné – umět tento smysl artikulovat a plně chápat: někdy je zkrátka třeba plně se do hry pohroužit a sledovat onen zvláštní smysl, který jako by žil sám pro sebe, v naprosto účastném, vnímavém a v jistém ohledu před-logickém chování. Na tomtéž místě Merleau-Ponty vznáší otázku, může-li myšlení žít ve výlučně lidském a umělému univerzu, a odpověď bude zřejmě záporná. Když říká, že přírodu filosoficky nechápe „ve scholastickém smyslu“, jako přírodu o sobě, ale v provázanosti s člověkem³¹², odpovídá to Toadvinovu vymezení fenomenologického, resp. eko-fenomenologického přístupu vůči naturalismu např. Edwarda Wilsona a konstruktivismu např. Williama Cronona, podle nichž je cosi jako význam vlastní přírodě iluzí – buď jsou zde toliko kauzální mechanismy, které lze vědecky poznávat, anebo významy dosažené lidským myšlením a kulturou³¹³. Environmentální myšlení, opírající se téměř výhradně o pozitivistickou ontologii přírodních věd, si podle Toadvina žádá zkoumání fenoménu splétání mezi lidmi a přírodou; reakcí na naturalismus by neměl být konstruktivismus, který zdůrazňuje pouze zprostředkovanou kulturní či lingvistickou povahu poznání přírody, neboť i kulturní a jazykové reprezentace předpokládají neustavený smysl – přírodu, která je podmiňuje, takže jsou vlastně samy produkty *fysis*³¹⁴.

K tomu, jaké dimenze smyslu jsou v přírodní říši za hranicí lidských výtvorů a myšlenek odemykány a prožívány, se nakonec vyjadřují nejlépe básníci, umělci a citliví lidé pohybující se na rozhraních filosofie, mystiky a ekologického aktivismu.

³⁰⁹ Tamt., s. 75.

³¹⁰ Tamt., s. 76.

³¹¹ *Nature*, s. 119.

³¹² *Viditelné a neviditelné*, s. 267.

³¹³ T. Toadvine, *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*, s. 11-15.

³¹⁴ Tamt., s. 108.

Přestávají být tolik vázáni na možnosti pojmového jazyka či nároky empirické vědy a více se spoléhají na silné spodní proudy dobře zvolených slov a na svou intuici, jakož i na intuici, myšlenkovou otevřenost a přirozenou senzitivitu svých čtenářů a partnerů v rozpravě. Najdeme je napříč všemi světovými tradicemi a kulturami, mezi duchy hluboce náboženskými i těmi, kteří jsou poněkud vlažní a rezervovaní vůči tradiční religiozní spiritualitě. Jejich společným poutem, svazujícím je navzdory všem ostatním ideovým pozicím, je niterné přesvědčení, že lidská duše bez kontaktu s živoucí přírodou – s onou neuchopitelnou jinakostí, s níž přesto sdílíme tělesné kořeny – chřadne a ochuzuje se o možnosti jakéhosi nevyslovitelného (nediskursivního), a přesto transformativního poznání, o příležitostné dary „moudrého těla“³¹⁵. Leckdo by mohl pochybovat, že jde o nějaké skutečné poznání,

³¹⁵ Tento obrat je míněn s jistou nadsázkou – moudrost v úzkém slova smyslu není záležitostí tělesné orientace ve světě, tj. tělesné intencionality a pocitování, nýbrž vědomého myšlení a jednání. Moudrost vzniká a projevuje se na jakémsi průsečíku teoretického a praktického života, nelze ji tedy identifikovat s ryze mravními nebo ryze rozumovými ctnostmi. Robert J. Sternberg uvádí ve své *Kognitivní psychologii* (Portál, Praha 2002, s. 498) vcelku pěknou definici: moudrost je „výjimečný vhled do lidského vývoje a životních událostí, včetně výjimečně dobrého posuzování alternativ, a také schopnost poradit při řešení životních problémů“. Dále je vhodné dodat, že ne vždy je tělo „moudré“, a tedy ne vždy naděluje dary: vlastní tělo se může stát zdrojem nesnesitelného utrpení nebo se může subjektu odcizit. Nemusíme se ale obracet k těmto vyostřeným případům, aby nám bylo zřejmé, že tělo může často chybovat, mýlit se a neadekvátně reagovat na množství podnětů, ale také může být jednoduše netečné ke spoustě jevů a situací, s celkově utlumenou nebo velice zúženou vnímavostí, která v danou chvíli jen sotva formuje nějakou „moudrost“. Ve světle těchto okolností nechceme afirmovat nekriticky obdivný, ne-li skoro religiozní postoj k tělu a tělesnosti. Lidský subjekt není totéž co jeho tělo, ačkoli se obvykle a většinou projevuje i tělově, a lidskost nelze poměřovat na základě fyzických mohoucností či kvalit. Takový postoj, který se vyznačuje bezmála deifikací tělesné síly a krásy (resp. určitého jejího typu), obnáší dříve či později řadu etických problémů – a mnohdy se váže, jak víme z historie, k velice pochybným politickým diskursům. Nejde přitom jen o přehnaný důraz na tělo, případně mohoucnost a estetické atributy, ale vůbec o nekritické velebení všeho „přirozeného“, „spontánního“ a vitálního, případně i minulého, tradičního či archaického. – Mluvíme-li tedy o „moudrosti těla“, chceme tím zkrátka naznačit, že v mnoha případech nás může vlastní tělo mile překvapit díky tomu, jak pociťuje okolní žité prostředí a interaguje s ním – a někdy i tehdy, kdy je subjekt myšlenkově pohroužen sám do sebe nebo je pohlcen negativními emocemi, které mu v danou chvíli připadají nepřekonatelné a determinující jeho situaci. „Moudrost“ těla tak spojujeme s Merleau-Pontyho výrokem, že příroda s námi komunikuje prostřednictvím naší tělesnosti: je to právě určitá nezávislost nebo přinejmenším významná svéráznost a odlišnost tělesně-perceptivního vztahu ke světu od vědomých mentálních obsahů a aktů, která umožňuje, že přírodní osvětí a přírodní entity s námi někdy komunikují, působí na nás, a dokonce nás

o nějakou skutečnou rozpravu či duševní obohacení – ale básníci nepochybují a ujišťují nás, že s mnohými věcmi se to může mít jinak, než se zprvu či běžně zdá. Na závěr proto dáváme slovo Janu Zahradníčkovi, jenž hovoří o knize země a o zemřelých, kteří se ozývají hlasem přírody:

Jak vítr čtu dopodrobna v té hučící knize její,
čtu stébel a listí spletený, těžký text.

Rostou na troskách, na bojištích a nejsou z dějin,
ta vlečka ticha, jež smazává lomoz lidských cest.

Čtu vás, mladá slunce, jež vcházíte nad podsvětí
hlíny a hrobů v svůj krásný a krátký čas.

Jste vlhlost a oheň políbení, jste záchvěv, jenž letí
z noci muže v noc ženy, jež trhá vás.

Než vás jen mrtvých je možná více. K nim kořeny svými
se obracíte, vašimi rty vzduch jejich se dere k nám.

Jste barevný závoj mezi námi a zemřelými,
prstíčky mrtvých dětí zdvíhaný tu a tam.³¹⁶

Básník do přírody nevkládá něco, co by v ní nebylo a co by bylo pouhým lidským výtvořem, nýbrž od ní samotné přijímá dar poznání. Nečte přírodu *jako* knihu, tj. podle kritérií lidské kultury a vědy – čte v *její* knize, jako by mohla sama vyprávět nelidskou řečí, které však může člověk ve zvláštním stavu vědomí porozumět. Tehdy umlkají slova se svými všedními, familiárními významy, abychom zaslechli zurčet proud, z něhož řeč ve své hlubší podstatě vyvěrá; umlká lomoz lidských cest, aby mohly zaznít – v jakémsi jiném, přírodním čase, vyvázaném z běhu lidských dějin a společnosti – hlasy těch, kteří prodlévajíce v jiné sféře již fakticky nejsou mezi námi.

inspirují k hlubokým intuicím, aniž bychom to dokázali či museli v daný okamžik rozumově uchopit a kontrolovat. Gilles Deleuze v návaznosti na Spinozu říká: „Mluvíme o vědomí a o jeho rozhodnutích, o vůli a jejích účincích, o tisíci způsobu jak pohybovat tělem, jak ovládnout tělo a vášně, *ale přitom vůbec nevíme, co dokáže tělo.*“ Týž, *Spinoza. Praktická filosofie*, Oikoymenh, Praha 2016, s. 20. (Zvýrazněno Deleuzem.)

³¹⁶ Jan Zahradníček, z básně *Malá botanika*, in: týž, *Dílo II*, Československý spisovatel, Praha 1992, s. 436.

Závěrem: specifikum lidské situace

(...) člověk je příležitostí k dialogu světa. Proto smyslem člověka je svět, a nikoli opačně! Kulturu a přírodu tak nelze od sebe oddělovat: pustošení světa je zpronevěrou lidskému smyslu být pastýřem, vzdělavatelem bytí.

Zdeněk Neubauer, *Hledání společného světa*

V naší práci jsme se zaměřili na téma přírody v kontextu Merleau-Pontyho filosofie, za jejíž leitmotiv bychom mohli považovat – v souladu s úvodem ke *Struktuře chování* – snahu o usmíření vědomí a přírody. Lidské vědomí na jedné straně vyrůstá z organické přírody a nepřestává na ni být vázáno (není to jiná, oddělená substance), na druhé straně by však nebylo správné říkat, že vědomí je totéž co jeho organický či tělesný podklad. Ano, v jistém ohledu si s touto identifikací vystačíme – totiž jakmile vidíme v analytické vědě klíč k možnému pochopení všech fenoménů. Vědomí a myšlení tehdy odvozujeme z biochemických procesů v lidském těle a činíme je funkcí nervového systému. Avšak mezi tvrzením, že vědomí a mysl jsou neextrahovatelnou součástí živého organismu, a tvrzením, že vědomí a mysl jsou nakonec jen touto součástí, je principiální rozdíl: zatímco pod záštitou prvního přesvědčení lze v podstatě neustále zkoumat různé aspekty vztahu organismu, prostředí a mysli (a tedy provozovat biologii i kognitivní vědu), aniž bychom tím popřeli svébytný způsob chápání duchovních fenoménů, v druhém případě se nám duchovní fenomény nutně jeví jako pouhé epifenomény a reduktivní vysvětlení jako jediné legitimní pochopení. K takovému názoru však Merleau-Ponty nedospívá a naopak jej podrobuje fenomenologické kritice – ať už jej reprezentují stanoviska behaviorismu, nebo mechanistické fyziologie.

Přesto jsme mohli sledovat, jak v Merleau-Pontyho filosofii vyvstává do popředí význam, a dokonce jistý primát tělesnosti – nikoli jako výseku rozprostraněné matérie, ale jako původního a konstitutivního způsobu bytí ke světu. Ať už se zaměříme specificky na lidský život, anebo chceme lépe porozumět jiným živočišným formám, s nimiž nás spojují vazby na okolní přírodu, objevujeme na úrovni pohybu, afektivity a percepce mohoucnost či intencionalitu živého těla, do níž ještě nutně

nevstupuje rozumová aktivita. Orientujeme se ve světě a ke světu, aniž bychom si to museli neustále uvědomovat či zapojovat vyšší myšlenkové procesy: na před-vědomé úrovni – a možná by bylo lepší říci: na před-logické či před-teoretické, nakolik tělu náleží jakási praktická (zejm. habituální) znalost a perceptivní vědomí – figuruje základní jistota o skutečnosti, která se projevuje ve vitálně podstatných okruzích chování. Jako členové biotické komunity Země jsme tělesně založení v ještě fundamentálnější smyslu: tělo je nejen naším médiem původní obeznámenosti s vnějším světem, a tedy i primární recepce prostorové struktury a časového dění, ale také a především podmínkou reálné existence. Je součástí a výtvořem živé přírody, která s námi nadto může komunikovat pouze jeho prostřednictvím. Netělesná mysl – pomineme-li, že v naší realitě o žádné takové nemáme evidenci – se z této vázanosti vytrhává za cenu toho, že ztrácí schopnost smyslově vnímat a pociťovat³¹⁷, a tudíž být ve vztahu s více než lidským přírodním světem. Nás zde ovšem způsob jejího bytí nemusí zajímat, protože lidské bytosti, s nimiž máme zkušenost a jimiž sami jsme, existují nedílně psychofyzicky.

Ačkoliv jsme v naší práci sledovali především motiv tělesnosti a provázanosti s přírodou, narazili jsme také na otázku subjektivity, resp. specifčnosti lidské subjektivity. Pokud jsme mohli společně s Merleau-Pontym a Bimbenetem tvrdit, že lze oprávněně mluvit o zvířecí kultuře i zvířecí subjektivitě, znamená to, že o lidské kultuře či subjektivitě můžeme mluvit pouze na stejné úrovni, tj. že se jedná o jeden z nespočtu případů tzv. animality? Protože nežijeme světem jiných tvorů, tj. nemáme vzhled do niterné povahy jiné než lidské existence³¹⁸, můžeme jen těžko rozhodnout, v čem je lidská situace skutečně zvláštní a výjimečná. Domnívám se, že pokud nechceme setrvávat u tradičních diferenčních modelů, centrovaných kolem ideje

³¹⁷ Merleau-Ponty se k této možnosti vyjadřuje jasně: „Ale pokud by neexistoval člověk s fonačními či artikulačními orgány a dýchacím ústrojím, či přinejmenším s tělem a schopností pohybovat sebou, neexistovala by mluva ani ideje.“ (FV, s. 469.) Tedy nejenže by takový „člověk“ necítil, ale dokonce by podle Merleau-Pontyho ani nemyslel, neboť myšlení vychází z tělesné existenciální situovanosti v určitém životním prostředí.

³¹⁸ Omezíme-li se na otázku vědomí a poznávání světa, můžeme to společně s Florence Burgatovou vyjádřit tak, že „narážíme na značné potíže, jelikož dost dobře nevíme, jakým způsobem zvířata předměty intencionálně konstituují“ (*Svoboda a neklid zvířecího života*, s. 279). Tedy jinými slovy: vlastní způsob a kvalita toho, jak je strukturován svět (či osvětí, chceme-li) ve vědomí jiných bytostí – neboli jedinců jiných živočišných druhů, řečeno biologicky –, nám není a ani nemůže být zjevný. Což ale nebrání možnosti poznávat manifestace jiných než lidských existencí – jak jsme viděli napříč první a třetí kapitolou této práce.

„ontologické chudoby“ zvrátat, ale zároveň ani u názoru, že v podstatném ohledu je vše nakonec totéž, tj. že nemá valný smysl mezi bytostmi rozlišovat, můžeme k problému přistupovat principiálně dvěma cestami: cestou evolučně-biologického zkoumání a cestou filosofické reflexe, do níž je vepsán určitý slabý antropocentrismus čili původní a uvědomělá soustředěnost na sféru lidského.

Pokud jde o první cestu, existují vývojově stupňované modifikace, jež lze vědecky popisovat, a více či méně komplexní struktury všech vitálních jevů. Tak lze např. konstatovat rozdíly ve složitosti struktury prokaryotické a eukaryotické buňky či ve stupni integrovanosti mezi organelou a buňkou, buňkou a tkání atd., anebo lze srovnávat komplikovanost morfologické stavby a fyziologických dějů mezi různými živočichy; a rovněž lze např. do stále značnější míry rekonstruovat fylogenetické změny v morfologii, fyziologii i adaptačně-behaviorálních vzorcích uvnitř jedné živočišné linie nebo štěpení biologických druhů v situacích, kdy se projevují tzv. vnitřní izolační mechanismy. Jakkoli otevřený je výzkum v těchto oblastech, mnoho věcí lze tvrdit s objektivní platností díky přístupným kvantifikačním datům a komparacím – jako je tomu např. u rozvoje kognitivních schopností v závislosti na zvětšování funkční plochy mozkové kůry. Slovy Edwarda O. Wilsona: „V průběhu vývoje života došlo k mnoha zvrátům, vcelku ale platí, že se vývoj ubíral od malého počtu jednoduchých organismů k velkému počtu organismů složitějších. Za poslední miliardu let vývoje živočichů se u nich zvětšovala velikost těla a mozku, zdokonalovalo se opatřování potravy, obrana, společenská organizace a schopnost ovládat prostředí. V každé z těchto oblastí se živočichové vzdalovali od neživého stavu, ze kterého původně vzešli jejich předchůdci.“³¹⁹ Evolučnímu hledisku je přitom cizí mechanistický či karteziánský výklad živého, což dobře shrnuje např. Alfred Whitehead: „Pevně daná věc či hmota, z níž materialistická filosofie vychází, je neschopna evoluce. Tato hmota je sama v sobě nejzazší substancí. Evoluce [...] je zde redukována na popis změn externích relací mezi částmi hmoty. Není tu nic, co by se vyvíjelo, neboť jeden soubor externích relací je stejně dobrý jako jakýkoli jiný soubor externích relací. Může tu být pouze bezúčelná, neprogresivní změna. Avšak

³¹⁹ E. O. Wilson, *Rozmanitost života. Umožní poznání zákonů biodiverzity její ochranu?*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1995, s. 195

pointou moderní koncepce je evoluce komplexních organismů z předchozích stavů méně komplexních organismů.³²⁰

Když Merleau-Ponty ve *Struktuře chování* říká, že z hlediska „cizího pozorovatele“ se lidský řad jeví jako vytváření nových struktur a lidstvo jen jako nový živočišný druh³²¹, je to v souladu s evolučně-biologickým hlediskem³²² – tedy jakožto hlediskem ideálně „čistým“, tj. izolovaným od kvazi-filosofických interpretací zastávaných *ex post* některými badateli. Přestože se však uvnitř této sféry nabízí ohromné spektrum výzkumných možností, díky nimž se rozšiřuje poznání našeho vlastního druhu a přírody, do níž je specificky začleněn, je třeba od ní odlišit sféru filosofického myšlení s jejími vlastními nároky. Začínáme-li myslet filosoficky, motivováni ideou alespoň aproximativně dosažitelné moudrosti, přestáváme konstatovat či ověřovat fakta a vstupujeme s „náležitým západem“ – vyjádřeno s Gastonem Bachelardem – do říše hodnot³²³. Jako filosofové se pokoušíme hlavně o určité porozumění, o uchopení smyslu bytí, řečeno zcela obecně; a v těchto aktech myšlení, které s metodickým vědomím chápou samy sebe právě jakožto takové, a nikoli jako

320 A. Whitehead, *Science and the Modern World*, cit. in David R. Keller, *Toward a Post-Mechanistic Philosophy of Nature*, s. 721.

³²¹ SC, s. 219.

³²² J. B. Callicott v poznámce o „neblahých“ novinkách darwinismu (neblahých pro ty, kteří lpěli na exkluzivitě člověka podle stvoření k Božímu obrazu) lapidárně podotýká: „Představujeme jeden z pěti žijících druhů hominoidů. Podáme-li to bez obalu, jsme jen velké opice – bezesporu velice vyspělé, ale stále opice. Vše, co činíme – od bowlingu a bungeejumpingu až k psaní *Iliady* a konstruování raketoplánů (a páchání ekologicky motivovaných sabotáží) –, je opičí záležitost.“ *A Critique of and Alternative to the Wilderness Idea*, in: *Environmental Ethics* (ed. Andrew Light, Holmes Rolston III), Blackwell Publishing, Malden 2003, s. 438-439. Callicott ve svém článku reaguje kriticky na ideu divočiny jakožto části země a biotické komunity, do níž člověk nepatří a je v ní pouze návštěvníkem. Nechce tím však zdiskreditovat snahy ochránářských skupin a legitimizovat „rozvojové“ aktivity na úkor tzv. divokých areálů, ale naopak ukázat, že je třeba tyto areály rozšířit a zmnožit – právě přehodnocením lidského vztahu k nim. V rámci této úvahy hodnotí pozitivně obrat v dějinách západního myšlení od představy člověka jako nad-přírodní mysli, která existuje proti divoké, nezpracované, „pouhé“ přírodě. Jeho „opičí záležitost“ nemá být ve skutečnosti posvěcením redukcionistického scientismu, ale spíše upozorněním na nesmazatelnost fylogenetické historie i aktuálních biologických vazeb k okolnímu světu, v jejichž odraze nejsme uvnitř přírody ničím neobyčejným. Což ale zdaleka neznamená – jak Callicott dodává –, že všechny naše „opičí záležitosti“, kterými přírodu poznamenáváme, mají příznivý ekologický dopad. Z toho, že jsme přírodní či „přirození“ stejně jako ostatní organismy, nevyplývá, že jsou všechny antropogenní změny v souladu s planetárním ekosystémem (a víme, že fakticky nejsou).

³²³ G. Bachelard, *Poetika snění*, s. 8.

vědecko-technicky uchopující, se nevyvazujeme z vlivu dějinného kontextu ani osobní životní situace na naše hodnotové postoje i rozum. Jestliže však skutečně filosofujeme, nejsme ani jejich zajatci – což Merleau-Ponty vyjadřuje slovy, že filosofie „si sama uvědomuje svou zvláštnost, neboť nikdy není docela ve světě, avšak nikdy se ani nepohybuje mimo svět“³²⁴, a vzápětí dodává, že filosof nemůže vnitřně poznanou pravdu podřizovat nějaké vnější autoritě. Ačkoli, jak dále Merleau-Ponty upřesňuje, „jdeme k pravdě s druhými, nebo jdeme někam, kde není pravda“³²⁵, nerozhoduje ve filosofii týž druh intersubjektivní či konsensu jako v exaktní vědě: ve vědě probíhá diskuse na půdě experimentálního a induktivního poznání, k němuž lze za určitých okolností – jakkoli do určité míry idealizovaných, v praxi málokdy nastolených bezezbytku – přistupovat z odosobněných pozic (viz teoretický postoj u Husserla), kdežto ve filosofii jsme angažováni jaksí bytostněji a bez nároku ověřovat své teze vědeckým experimentem. To ale neznamená, že bychom mohli říkat cokoli a nazývat to filosofií, na což právě upozorňuje poukaz, že pravda je i ve filosofii v nějakém podstatném ohledu intersubjektivní záležitostí³²⁶ – a snad, vyjádřeno ještě silněji, záležitostí přímo interpersonální (tedy nejen záležitostí sdílené rozumovosti a vzájemných požadavků na důsledné myšlení, ale též něčím, co nabývá na hloubce – dále se „osvědčuje“ – i v širších lidských vztazích a vzájemné komunikaci).

Na úrovni filosofické reflexe, a tedy i v „říši hodnot“, se vztahujeme k lidské existenci v její význačné osobitosti. Máme na ní zcela zvláštní zájem, neboť i jakožto filosofující jsme sami lidé, účastní lidské společnosti a kultury, která nás vpravuje do primárních vrstev recipování a chápání skutečnosti a do jazyka. V tomto smyslu je každý člen a účastník moderní západní společnosti původně antropocentristou, neboť neprožívá svět primárně z „perspektivy“ biotické makro-komunity či dokonce

³²⁴ M. Merleau-Ponty, *Chvála filosofie*, in: M. Merleau-Ponty, C. Lévi-Strauss, R. Barthes, *Chvála moudrosti*, Archa, Bratislava 1994, s. 24.

³²⁵ Tamt., s. 25.

³²⁶ Srv. Paul Ricoeur, *Život, pravda, symbol*, Oikoymenh, Praha 1993: „[M]usíme se vzdát oné takřkajíc *monadické* definice pravdy, podle níž by pravda byla pro každého adekvací *jebo* odpovědi vzhledem k *jebo* problematice. (...) Pravda je výrazem spolubytí filosofů. *Philosophia perennis* by pak znamenala, že existuje jakési společenství v hledání pravdy, jakési „symphilosophieren“ – „společné filosofování“ –, v němž všichni filosofové vedou se všemi společný rozhovor prostřednictvím svědecky bdělého vědomí, které *hledá* vždy znovu, *hic et nunc*.“ (Zvýrazněno Ricoeurom.)

planetárního ekosystému, nýbrž z pozice *zoon politikon* uvnitř konkrétního lidského řádu. Hans Jonas hovoří obecně o „egoismu druhu“, který je v souladu se samotnou přírodou³²⁷. Výrazem „původní antropocentrismus“ odkazují k tomuto druhově založenému „sobectví“, přičemž si myslím, že to, co bývá v ekologické etice označováno jako silný antropocentrismus (či antropocentrismus jako konečný etický postoj ke světu, chápanému jako soubor lidských či antropogenních hodnot), není nutným důsledkem tohoto původního antropocentrismu jakožto konkrétního případu druhového egoismu. Původní antropocentrismus považují za výchozí situaci, kterou sice – a to je pouze můj názor, s nímž lze snadno polemizovat – nelze zcela vymazat a nahradit ji jakýmsi plnohodnotně žitým biocentrismem³²⁸, lze ji ovšem

³²⁷ H. Jonas, *Princip odpovědnosti*, Oikoymenh, Praha 1997, s. 204.

³²⁸ Nemyslím si, že dnešní člověk – alespoň ti z nás, kteří jsou závislí na civilizaci, tedy ve větší či menší míře i na zemědělství a průmyslu – se může identifikovat s jakýmsi mravním nárokem vycházejícím z ideje, že na zcela základní úrovni (hodnotově nezaujaté, tedy vyvážené rovněž z antropocentrismu) existuje rovnocennost všeho živého, pramenící z faktu, že vše živé usiluje o život a instinktivně se vyhýbá smrti, strasti či utrpení. Ať už se řídíme jakoukoli zásadou nezabýjet, neublížovat a nezpůsobovat zbytečné škody, prakticky ji nejsme schopni bezezbytku naplnit. Např. buddhističtí či džinističtí duchovní jsou v této zásadě velice důslední, ale jejich mnišský, kontemplativní a v určitém ohledu minimalistický způsob života se výrazně liší od praxe drtivé většiny lidí, kteří nežijí v kláštrech či separovaných komunitách. Většinou se však ani duchovní nevyhnou situaci, kdy žijí na úkor jiných životů (živočišných či rostlinných). Nejde tedy o to, abychom se absolutně, tj. ve všech ohledech ztotožnili s ideou, že všechny životy jsou si rovné (v takovém případě budeme neustále upadat do konfliktu s naším každodenním jednáním i s naší existencí vůbec), nýbrž o to, abychom se jí v rámci možností pokusili ve své životní praxi přiblížit – abychom z ní odvodili určité výzvy, na něž jsme schopni reálně odpovídat a pracovat s nimi. Zjistěte nejsme schopni realizovat stejně ohleduplný vztah ke všem živým bytostem, a to ani tehdy, kdy si to zvlášt' usilovně přejeme; museli bychom okamžitě zanechat veškeré činnosti a veškerého životního snažení, ale i veškeré participace na činnostech, které tím či oním způsobem jiným životům škodí – a tak bychom zahynuli. Jsme však schopni přemýšlet nad tím, že nejsme jedinými bytostmi na této planetě, kterým o něco jde, které usilují o určitá dobra a strádají nebo přímo trpí, pokud jich nemohou dosáhnout, a zároveň dovedeme pochopit – biologie je nám zde nápomocná –, že existence těchto bytostí plní svou úlohu při udržování zdravé ekologické rovnováhy, což platí také a zejména o nespočtu mikroorganických a hmyzích druhů. V návaznosti na to, jak si tyto skutečnosti uvědomujeme a jak případně prohlubujeme jejich poznání, můžeme pozměnit či určitými způsoby korigovat i vlastní praxi (např. už tím, že se rozhodneme něco nepodporovat, nekupovat či nekonzumovat, nebo že si na výletě do lesa dáváme větší pozor na to, kam šlapeme a do jakých procesů zasahujeme). Idea, že vše živé chce žít, prosperovat a netrpět, se tak může stát předmětem meditace, při níž si niterně osvojujeme, že člověk je opravdu jedním z více jak milionu a půl dosud známých druhů živých organismů (a

významně kultivovat a směřovat vstříc takové životní praxi i hledisku na svět, jež odmítají nárok na lidskou dominanci nad přírodou a nad jinými bytostmi, tím spíše vykořisťovatelské formy této dominance. Člověk může vycházet z určité priority lidského druhu, aniž by se u ní natrvalo „zasekl“ a neviděl už nic jiného; vyjádřeno teologicky – spolu s některými jinými mysliteli – může chápat svůj úděl jako pastýřství nad bytím, jež mu bylo svěřeno do péče. Dobrý pastýř, který se projevuje jako citlivý člověk, žije v uctivém vztahu k bytostem a místům, nad nimiž bdí a stráží, ale je rovněž ochoten přijímat různé výzvy a znamení, zjevující se uvnitř tohoto svěřeného bytí. To je již v rozporu se silným antropocentrismem.

Když proto uvažujeme obecně o člověku a chceme lépe rozumět např. politické či náboženské dimenzi jeho bytí, vztahujeme se k němu jako k jistému úběžníku světového dění, jako k opravdovému mikrokosmu, jenž v sobě – řečeno s Leibnizem či Mikulášem Kusánským – kontrahuje a zrcadlí universum. Pokud jsme si vědomi, že naše myšlení se v ten okamžik nevztahuje k objektivitě, jaké se právem dovolává vědec jakožto „cizí pozorovatel“, lze dát dobrý smysl stanovisku Emanuela Rádl: „Opouštím tedy metodu vysvětlovat růže z buněk, obratlovce z červů, člověka z opice a Boha z instinktů lidských. Vracím se k metodě starověké a středověké a chci *rozumět* živým bytostem, a proto vykládám si žábu podle vzoru dokonalého obratlovce, opici podle míry člověka a lidi podle obrazu Božího.“³²⁹ Neboť fenoménům lidského kulturního světa – např. umělecké tvorbě, politickým revolucím či náboženským obřadům – *neporozumíme*, jestliže se budeme úzkostlivě držet metod vědeckého vysvětlování, a už vůbec ne tehdy, když budeme redukcionisticky trvat na tom, že „člověk je právě a pouze druhem primáta“ a tak podobně. Pokud lze na rovině vědecké teorie subsumovat rozmanité projevy lidského chování např. pod

dalších milionů, které dosud nebyly taxonomicky evidovány). Je dost možné, že se takto opakovaná a prohlubovaná meditace podepíše na tom, jak k živé přírodě prakticky přistupujeme. A právě v průběhu této meditace může docházet ke zkonkrétnění, a tedy lepší uchopitelnosti původně abstraktní a zcela odosobněné ideje, která je jejím předmětem; k tomu, že se abstraktní idea (lidský druh není výjimečný, resp. je výjimečný asi tak jak jiné druhy živých organismů – tj. ve specifickém zápisu svého genetického kódu) stane v něčem přístupnější běžné životní praxi, aktům rozhodování a jednání na všední bázi. Tím chci říci, že přestože svou praxí nemůžeme přitakat ideji o bazální rovnocennosti napříč všemi živáčky, můžeme nad ní kontemplantovat a vztahovat se k ní jako k výzvě, na niž lze aktivně reagovat pestrou škálou odpovědí (samozřejmě i úplným popřením a jednáním podle toho).

³²⁹ E. Rádl, *Útěcha z filosofie*, Nakladatelství Svoboda, Praha 1994, s. 23.

pojmový antagonismus apetence a averze, na rovině filosofického myšlení – ale i humanitních oborů vůbec – dává dobrý smysl přesahovat oblast těchto kategorií a uvažovat méně přesně (či spíše mnohoznačněji), ale zato s ohledem na duchovní dimenzi lidského života. Neboli – což je jinými slovy totéž – s ohledem na lidskou svobodu.

Tímto se nezavazujeme k tvrzením o „pouze zvířecím“ životě, postrádajícím svobodu nebo jakoukoli formu vědomí a komunikace. Pravdou je, že do vnitřních komunikačních struktur jiných bytostí nevidíme; pokud těmto strukturám nerozumíme anebo nám uniká sama jejich skutečnost, není to možná kvůli jejich vadám, ale zkrátka tím, že jsme pro život uzpůsobeni velmi odlišně – a kritéria, která vztahujeme na komunikaci, vyhovují právě našemu biologickému druhu nebo alespoň naší společnosti. Daná komunikační struktura, jakkoli podivná z hlediska naší racionality, představuje svéráznou životní formu – tak jako ji představuje určitý jazyk a s ním propojené kulturní vzorce. Avšak protože zevnitř, v centru jejího dění, rozpoznáváme lidskou intersubjektivitu a s různou mírou obratnosti se existenciálně napojujeme na síť jejích významů, dávají se nám jiné lidské subjekty v mnohem bohatších barvách než ty mimolidské a oslovují nás daleko intenzivnějšími způsoby. Není nám známo, jsou-li jiné než lidské bytosti opravdu „chudé světem“ (a po staletích spekulativního upírání a snižování by dnes mohlo být zajímavější zvířata spekulativně vyvýšit – jakkoli tento aspekt není klíčový pro etický diskurs, kde musejí rozhodovat jiná kritéria), ale díky rozmanitým kulturním výtvorům i zcela osobní zkušenosti víme, že člověk je schopen v myšlenkách a cítění proniknout za omezený horizont umweltu ke světu (Welt), třebaže jej stejně jako ostatní živočichové nedokáže perceptivně zakusit a prohlédnout. Zabýváme-li se proto jako filosofové i jako humanitní badatelé lidskou subjektivitou, která pro nás není čistě vnějším fenoménem, odkrýváme pole nesrovnatelně rozmanitějších, komplexnějších a zároveň uchopitelnějších problémů, než jak tomu je v případě instancí mimo-lidské animální subjektivity, které lze poznávat v daleko omezenějším smyslu a bez podstatného aspektu vcítění.

Přijetí eminentního významu, který pro nás druzí lidé a lidský řád vůbec bezesporu mají, však v dnešní době – pochopitelně víc než kdy jindy v historii druhu *Homo sapiens* – obnáší zvláštní a velice naléhavou formu odpovědnosti. Člověk se ve velice krátkém vývojovém úseku dostal do bodu, kdy může zcela eliminovat sám sebe a kdy fakticky eliminuje jiné živočišné druhy. A to nikoli bezprostředně, „tváří

v tvář“, jak tomu mohlo být dříve, ale v důsledku svých hospodářských aktivit. Moderní situace není bezprecedentní v násilnickém či vykořisťovatelském postoji, nýbrž v dosažení prostředků, kvůli nimž exponenciálně vzrostlo množství trpících zvířat (zejm. velkochovný průmysl) a které umožňují likvidaci nejen určitých populací organismů, ale celých druhů, a tudíž významně ohrožují pozemskou biodiverzitu. S lidstvem se v rámci živočišné říše postupně objevuje výrazné specifikum tkvící v tom, že vyvinulo způsoby chování, jimiž jde na globální úrovni nejen proti biotické komunitě, ale implicitně i samo proti sobě – proti udržitelnosti své vlastní existence. V tomto kontextu se ovšem projevuje – lze-li to tak říci – i druhá tvář této zrádné výjimečnosti a viny: závazek, jaký na sebe může vzít pouze člověk. Nikoli ve smyslu čistě restriktivním, ale rovněž ve smyslu výzvy, která vyvstává před lidstvím jako takovým. Kvůli neobyčejné pronikavosti cituji v delším znění slova Hanse Jonase:

Ve skutečně lidském úhlu pohledu zůstává přírodě její vlastní důstojnost, jež se staví proti svévoli naší moci. Jako ti, kdo byli vytvořeni přírodou, dlužíme příbuznému celku jejích výtvorů věrnost, v níž představuje věrnost našemu vlastnímu bytí jen nejpřednější místo. Tato věrnost, správně pochopena, zahrnuje v sobě vše ostatní. [...] Ale i když dále platí povinnost k člověku jako absolutní, zahrnuje nyní v sobě povinnost k přírodě jako podmínku jeho vlastního dalšího trvání a jako prvek jeho vlastní existenciální úplnosti. Půjdeme ještě dál a řekneme, že toto v ohrožení znovuobjevené osudové společenství člověka a přírody nám též umožňuje znovu objevit autonomní důstojnost přírody a vede nás k tomu, abychom mimo utilitaristický zájem chránili její integritu. [...] V člověku příroda narušila samu sebe a nejspíše nahrazení otřesené jistoty seberegulace ponechala pouze na jeho morálním vybavení (které jí smíme ještě připisovat stejně jako to ostatní). Je v tom něco o sobě hrozivého, že na tom má nyní spočívat věc přírody – nebo to řekněme umírněněji: to mnohé, co z ní může člověk spatřit. [...] Moc v jednotě s rozumem s sebou nese odpovědnost. V mezilidské oblasti to bylo odjakživa samozřejmé. To, že se nově odpovědnost navíc týká stavu biosféry a budoucího přežití lidského rodu, je prostě dáno rozšířením moci nad těmito věcmi, jež je v prvé řadě mocí ničení.³³⁰

³³⁰ H. Jonas, *Princip odpovědnosti*, s. 203 – 205.

V jádru lidské rozpínavosti, nenasytosti a přezíravosti k jiným životům stojí určitý způsob myšlení či racionality, resp. slouží jim jako nepostradatelný nástroj; v tomto smyslu lze skutečně říci, že rozum se stal příliš technicistním a odtrženým od přírody, takže vposled operuje sám proti sobě a projevuje se patologicky. Avšak můžeme jeho pohyb zvrátit a napravit jeho strašlivé omyly tím, že se rozumu zřekneme, či jinými slovy: že zatratíme racionalitu i vědu a vyhlásíme návrat k „rajskému“ stavu před nimi, nakonec i před samotným rozlišujícím vědomím? Myslím si, že nikoli, a souhlasím přitom se slovy Erazima Koháka: „Kdo nikdy necítil bolest ničeného světa, neví doopravdy, o čem to je. Pak ovšem musí nastoupit kritické otázky. Snad nejzákladnější z nich bude, zda je to opravdu rozum, který odcizuje. Či je tomu tak, že rozum člověka *vyčleňuje*, staví ho na jinou životní cestu než živočichy s nenarušenou pudovou soustavou, avšak ještě *neodcizuje*. Není to teprve rozum ve službách panovačnosti, který odcizuje, technický rozum, pro který vědění je moc? A není to právě rozum ve službách lásky, který je schopen překonat odcizení? Nenechává „hlubinné“ odmítnutí rozumu člověka na pospas vášním, ke kterým patří i nenávist a závist, hněv a zloba?“³³¹ Kohák naprosto nepopírá pozitivní hodnotu emocí či intuice v našem obcování s okolní přírodou, ale není naivní, pokud jde o citové, a tedy „přirozené“ postoje zbavené kritického myšlení: spoléháme-li se pouze na ně, můžeme snadno podlehnout předsudkům, rozporům a krátkozrakým řešením. Pointa je v tom, že dlouhodobě konstruktivní (tj. účinný, důsledný a holistický) ekologický postoj nemůže vznikat na půdě prehistoricko-nostalgizujících či misantropických tendencí. Z hlediska evoluce, ale i mnoha archaických mýtů člověk existuje jako součást přírody, nikoli jako cizorodý implementovaný prvek. To znamená, že ve světě má své místo, patří do něho stejně jako křemen, dub, vodní korál či netopýr – a neměli bychom proto vidět problém v samotném faktu jeho existence, nýbrž v myšlení a praktikách, jimiž se z okolního světa jakoby vytrhuje, staví nad něj a v nepokoře jej využívá. Vážít si přírody a přitom usilovat o anihilaci lidského bytí je neplodně absurdní, jak si všiml již Milan Machovec ve své výborné knize *Filosofie tváří v tvář zániku* – a je ostatně na každém jedinci, zda se rozhodne z morálního důvodu „vrátit vstupenku“, anebo si uchovat život a zasvětit jej plodné službě více než jen lidskému světu.

³³¹ E. Kohák, *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*, Sociologické nakladatelství, Praha 1998, s. 120. (Zvýrazněno Kohákem.)

Je jisté, že tato služba vyžaduje převzetí rozumu radikálně odlišné od toho, k němuž dochází v technokratické společnosti výrazně orientované – a dnes již můžeme nepochybně tvrdit, že zhoubně – na zisk a konzum, a tedy spíše na vcelku iracionální akumulaci statků (mít a spotřebovávat stále víc) než na skutečnou kvalitu života, s níž Kohák spojuje pojem výběrové náročnosti³³². Lévinasova klíčová teze zní: rozum je třeba založit na etickém principu – musí se podřídit odpovědnosti čili spravedlnosti, jinak setrvává v libovůli a hře s vyprázdněnou pravdivostí. Třebaže je to příliš obecný nárok (Lévinas jej ve své filosofii konkretizuje úvahami o metafyzické touze a původním přijetí tváře druhého – „Cizince, vdovy, sirotka“), jedno je jisté: racionalita, která řídí a zdůvodňuje (resp. často spíše nezduvodňuje) současný technologicko-hospodářský pohyb vpřed, nutně potřebuje být nově – jinak – založena. Potřebuje být eticky ospravedlněna, což ale dnes předpokládá zvažování a přehodnocení pojmu etické odpovědnosti, neboť jeho aplikování na výlučně mezilidské vztahy подрývá udržitelnost lidské existence na Zemi. Racionální myšlení samo o sobě nestačí, neboť ani to nejdůslednější logické usuzování, založené na solidních vědeckých datech, nevede nutně ke způsobům života, jež respektují z něho vyvozené důsledky a snaží se vyvarovat existenciálních rozporů – jde zkrátka o dvě různé roviny. Racionalita, jež zůstává jaksi obrácena do sebe či uzavřena v sobě, se snadno může zvrátit v pouhou dovednost chytře dosahovat cílů, již Aristotelés jasně vymezil vůči uvážlivosti jakožto ctnosti; je zjevné, že takto se může stát pomocnicí lecjaké ideologie či obchodních zájmů, které jsou ve svých důsledcích v bytostném rozporu s rozumným a odpovědným životem na Zemi, tedy i s podmínkami nutnými pro dobrou a důstojnou existenci budoucích generací. Základní postoj k environmentální krizi by neměl spočívat ani v zavržení rozumu, ani v privilegování technických procedur, zastírajících to podstatné (totiž zhoubné jádro dominantního stávajícího konceptu pokroku) v zájmu co nejrychlejších a spíše kosmetických řešení, nýbrž v bytostném uvědomění naší provázanosti s biotickou komunitou a pozemským celkem – tedy s ostatními živými systémy, ale i s okolními krajinami a

³³² „Buďme nároční, avšak vybírejte si v čem. Kladme opravdu vysoké nároky na čistou vodu a čerstvý vzduch, na zdravotnictví a veřejnou dopravu, na maximální energetickou výkonnost a radost ze života – ne na co nejnákladnější hromadění tretek. To přece není o životě v jeskyni. Je to o něčem jiném. Je to především vzpoura proti snobismu, který v nás živí naši konzumní toxikomanii. (...) Dobrovolná skromnost není o askezi. Je o výběrové náročnosti, o radosti ze života místo radosti z majetku. Je o antisnobismu.“ Tamt., s. 81. (Zvýrazněno Kohákem.)

prosperujícími biotopy, s živly a přírodními cykly, jež vedou tichou komunikací s našimi přírodními těly. Současná environmentální situace vybízí k citlivému kontaktu s vlastním tělem, které je potomkem i účastným svědkem pozemské přírody, a proto lze říci, že se od ní mnohému učí; ale současně s tím volá po odpovědném převzetí rozumu, a tedy po potvrzení, že lidský subjekt je schopen dostát darům, které mu věčně plodná příroda nadělila.

Seznam literatury

- Abram, D., *Procitnutí do živé Země*, OPS, Kanina 2008.
- Abram, D., *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-than-human world*, Vintage Books, New York 2017.
- Adorno, T. W., Horkheimer, M., *Dialektika osvícenství*, Oikoymenh, Praha 2009.
- Bachelard, G., *Poetika snění*, Malvern, Praha 2010.
- Bachelard, G., *Voda a sny. Esej o obraznosti hmoty*, Mladá fronta, Praha 1997.
- Baker, N. A., *The Difficulty of Language: Wittgenstein on Animals and Humans*, in: *Language, Ethics and Animal Life. Wittgenstein and Beyond* (ed. Niklas Forsberg, Mikel Burley, Nora Hamalainen), Bloomsbury Academic, 2014.
- Barbaras, R., *Merleau-Ponty et la Nature*, in: *De la nature à l'ontologie*, Vrin, Paris 2000.
- Barbaras, R., *Touba a odstup*, Oikoymenh, Praha 2005.
- Beckett, S., *Nepojmenovatelný*, Argo, Praha 1998.
- Bimbenet, É., *L'Animal que je ne suis plus*, Gallimard, Paris 2011.
- Bimbenet, É., *L'Être interrogatif de la vie*, in: *Merleau-Ponty. De la nature à l'ontologie*, Vrin, Paris 2000.
- Blanchot, M., *Literární prostor*, Hermann a Synové, Praha 1999.
- Burgat, F., *Svoboda a neklid zvířecího života*, Karolinum, Praha 2018
- Callicott, J. B., *A Critique of and Alternative to the Wilderness Idea*, in: *Environmental Ethics* (ed. Andrew Light, Holmes Rolston III), Blackwell Publishing, Malden 2003.
- Canguilhem, G., *Poznávání života*, Karolinum, Praha 2017.

- Dawkins, R., *Slepy hodinar*, Paseka, Praha 2002.
- Deleuze, G., *Spinoza. Praktická filosofie*, Oikoymenh, Praha 2016.
- Derrida, J., *L'Animal que donc je suis*, Galilée, Paris 2006.
- Descartes, R., *Principy filosofie*, Filosofia, Praha 1998
- Descartes, R., *Rozprava o metodě*, Nakladatelství Svoboda, Praha 1995.
- Despret, V., *What Would Animals Say If We Asked the Right Questions?*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2016.
- Eliade, M., *Pojednání o dějinách náboženství*, Argo, Praha 2020.
- Eliade, M., *Posvátné a profánní*, Oikoymenh, Praha 2006.
- Geraets, T. F., *The Return to Perceptual Experience*, in: *Merleau-Ponty: Critical Assessments of Leading Philosophers. Volume II; Perception and expression* (ed. Ted Toadvine), Routledge, New York 2006.
- Hadot, P., *Závoj Isidin. Esej o dějinách ideje Přírody*, Vyšehrad, Praha 2010.
- Hass, L., *Merleau-Ponty's Philosophy*, Indiana University Press, Indianapolis 2008.
- Heidegger, M., *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2018.
- Hrabal, B., *Můj svět*, Československý spisovatel, Praha 1988.
- Hulkrantz, A., *Domorodá náboženství Severní Ameriky: síla vizí a plodnosti*, Prostor, Praha 1999.
- Husserl, E., *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*, Oikoymenh, Praha 2006.
- Husserl, E., *Križe evropských věd a transcendentální fenomenologie*, Academia, Praha 1996.
- Jaspers, K., *Filosofická víra*, Oikoymenh, Praha 1994.
- Johnson, G. A., *The problem of origins: in the timber yard, under the sea*, in: *De la nature à l'ontologie*, University of Memphis, Memphis 2000.

- Jonas, H., *Princíp odpovědnosti*, Oikoymenh, Praha 1997.
- Kant, I., *Kritika soudnosti*, Odeon, Praha 1975.
- Karásek, J., *Schellingova metafyzika příroda*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2017.
- Keller, D. R., *Toward a Post-Mechanistic Philosophy of Nature*, in: *Studies in Literature and Environment. Vol. 16, No. 4*, Oxford University Press 2009.
- Kohák, E., *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*, Sociologické nakladatelství, Praha 2020.
- Köhler, W., *The Gestalt Psychology*, Liveright Publishing Corporation, New York 1992.
- Kratochvíl, Z., *Filosofie živé přírody*, Hermann a Synové, Praha 1994.
- Kundera, M., *Nechovejte se tu jako doma, přáteli*, Atlantis, Brno 2006.
- Lévinas, E., *Existence a ten, kdo existuje*, Oikoymenh, Praha 2009.
- Librová, H., *Věrní a rozumní. Kapitoly o ekologické zpovědnosti*, Masarykova univerzita, Brno 2016.
- Lorenz, K., *Základy etologie: srovnávací výzkum chování*, Academia, Praha 1993.
- Merleau-Ponty, M., *Chvála filosofie*, in: *Chvála moudrosti*, Archa, Bratislava 1994.
- Merleau-Ponty, M., *Fenomenologie vnímání*, Oikoymenh, Praha 2013.
- Merleau-Ponty, M., *La Nature: notes, cours de Collège de France* (et. Dominique Séglaard), Seuil, Paris 1994.
- Merleau-Ponty, M., *Okno a duch a jiné eseje*, Obelisk, Praha 1971.
- Merleau-Ponty, M., *Proměna vnímání a zkušenost pravdy*, Oikoymenh, Praha 2017.
- Merleau-Ponty, M., *Řeč, dějinnost, příroda*, Oikoymenh, Praha 2018.
- Merleau-Ponty, M., *Struktura chování*, Filosofia, Praha 2008.
- Merleau-Ponty, M., *Svět vnímání*, Oikoymenh, Praha 2018.

- Merleau-Ponty, M., *Viditelné a neviditelné*, Oikoymenh, Praha 1998.
- Merleau-Ponty, M., *Vnímání druhého a dialog*, Reflexe 57/2019.
- Morris, E. K., Todd, J. T., *Watsonian Behaviorism*, in: *Handbook of Behaviorism* (ed. W. O'Donohue, R. Kitchener), Academic Press, San Diego 1999.
- Naess, A., *The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects*, in: *Environmental Ethics* (ed. Andrew Light, Holmes Rolston III), Blackwell Publishing, Malden 2003.
- Ortega y Gasset, J., *Úkol naší doby*, Mladá fronta, 1969.
- Portmann, A., *Hodnocení zjevu organismů*, in: *Biologie ve službách zjevu* (ed. Karel Kleisner), Pavel Mervart, Červený Kostelec 2008.
- Proust, M., *Hledání ztraceného času I*, Odeon, Praha 1927.
- Rádl, E., *Útěcha z filosofie*, Nakladatelství Svoboda, Praha 1994.
- Reuter, M., *Merleau-Ponty's notion of pre-reflective intentionality*, in: *Synthese* 118, 1999.
- Ricoeur, P., *Život, pravda, symbol*, Oikoymenh, Praha 1993.
- Ringen, J., *Radical Behaviorism*, in: *Handbook of Behaviorism* (ed. W. O'Donohue, R. Kitchener), Academic Press, San Diego 1999.
- Schelling, F. W. J., *Výbor z díla*, Nakladatelství Svoboda, Praha 1977.
- Schelling, F. W. J., *Drobné spisy a fragmenty*, Vyšehrad, Praha 2004.
- Schweitzer, A., *Z mého života a díla*, Vyšehrad, Praha 1974.
- Singer, P., *Osvobození zvířat*, Práh, Praha 2001.
- Sternberg, R. J., *Kognitivní psychologie*, Portál, Praha 2002.
- Störig, H. J., *Malé dějiny filosofie*, Zvon, Praha 1991.
- Švec, O., *Normativita života a společenská normalizace*, in: *Teorie Vědy / Theory of Science* 34, 2012.

Toadvine, T., *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*, Northwestern University Press, Evanston 2009.

Uexküll, J. von, *Nauka o významu*, in: *Umwelt: koncepce žitého světa Jakoba von Uexküllla* (ed. Alice Kliková, Karel Kleisner), Pavel Mervart, Červený Kostelec 2006.

Waelhens, A. de, *Filosofie dvojznačnosti*, in: Merleau-Ponty, M., *Struktura chování*, Filosofia, Praha 2008.

Whitehead, A., *Matematika a dobro a jiné eseje*, Mladá fronta, Praha 1970.

Wilson, E. O., E. O. Wilson, *Rozmanitost života. Umožní poznání zákonů biodiverzity její záchranu?*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1995.

Zahradníček, J., *Malá botanika*, in: *týž, Dílo II*, Československý spisovatel, Praha 1992.