

Posudek vedoucího diplomové práce

Odkrývání živého světa: Maurice Merleau-Ponty a filosofie přírody

Daniel Zeman, ÚFAR, FFUK, srpen 2021

Práce Daniela Zemana nabízí promyšlený a zasvěcený výklad Merleau-Pontyho filosofie přírody. V úvodu se věnuje rozdílu mezi vědeckým zkoumáním přírody a setkáváním s přírodou „na úrovni přímé a osobní zkušenosti“ (9). Autor nejen obhajuje přístup, který propojí současné poznatky přírodní vědy s vlastní zkušeností, ale obohatí je o dialog s dějinami filosofického myšlení. Tento přístup bude navíc veden přesvědčením, že poznávání jsoucna nemusí být utilitární a zpředměťující, nýbrž může být „neinvazivní“ (6). Dobrým příkladem takového přístupu je pro Daniela Zemana právě myšlení Maurice Merleau-Pontyho.

Práce se člení do pěti kapitol. První z nich vychází především z Merleau-Pontyho práce *Struktura chování*. Vsazuje Merleau-Pontyho analýzy chování organismů do kontextu behavioristických výzkumů a ukazuje, proč přesně není možné vztah organismu k jeho prostředí redukovat na mechanistický výklad. Živočich nereaguje na jednotlivé podněty, nýbrž vnímá celkovou situaci, rozpoznává její „význam, který si žádá určitý typ odpovědi“ (17). Proto je třeba odmítnout postoj, „podle něhož je zvířecí život analogií (ne-li dokonce případem) činnosti stroje“ (20). Biologie by měla pracovat s kategoriemi, jako je hodnota a význam. V této souvislosti Daniel Zeman tvrdí:

„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)“ (18).

Tento náznak, který, jak autor ostatně sám poznamenává, překračuje myšlení Merleau-Pontyho, by stál za rozvedení: co je v případě živočicha „textem“, a kdo je interpret, je jím biolog, nebo organismus? Co znamená, že interpret podává osobní svědectví?¹ V závěru první kapitoly se Daniel Zeman poprvé dostává k tématu odlišnosti člověka od jiných forem života. Vyšší typy chování Merleau-Ponty rozlišuje na synkretické, transponovatelné a symbolické. S chováním symbolickým, tedy zejména řečovým, se setkáme pouze u člověka. Daniel Zeman ale upozorňuje, že z toho neplyne zásadní oddělenost lidství od živé přírody, a sice z toho důvodu, že nižší typy chování, které člověk sdílí s některými živočichy, nejsou u člověka symbolickým chováním přerušeny, ale do něj integrovány (24).

V druhé kapitole Daniel Zeman velmi fundovaně vykládá Merleau-Pontyho úvahy o lidském těle a tělesné intencionalitě, jak je najdeme především ve *Fenomenologii vnímání*. Tělesná intencionalita se vyznačuje specifickou normativitou. Dokážeme například poznat, kdy vidíme dobře, tedy které způsoby vnímání mají přednost. Vnímání předmětů pro nás mohou mít hodnotu, emocionální zabarvení či existenciální význam. Začleňujeme je do prostoru obývaného vlastním tělem a vztahujeme k vlastnímu tělesnému pohybu. Jak autor upozorňuje, Merleau-Ponty ukotvuje dokonce i lidskou schopnost řeči v tělesných gestech. Myšlení je proto vázané na svůj výraz, ať už gestický či slovní. Daniel Zeman navrhuje, že právě v tomto kontextu lze pak dobře chápat, proč Bohumil Hrabal tvrdil, že se naučil myslet až díky psacímu stroji (45).

Třetí kapitola, nazvaná „Animalita“, se opírá o Merleau-Pontyho přednášky z let 1956-1960. Autor rekonstruuje argumentaci, podle níž vztah zvířete k okolí není mechanický, nýbrž dialektický (53-55). V návaznosti na výzkumy etologů Merleau-Ponty upozorňuje, že

¹ Autor se k tématu vrací na str. 55, kde je interpretem individuální organismus (a tím, co je interpretované, jsou jednotlivé danosti v okolí organismu, chápané jako „znaky“).

instinktivní chování může být odpoutáno od původního účelu a získat symbolický význam, tedy stát se prostředkem komunikace (61). Oproti *Struktuře chování* je zvířecí existence v těchto přednáškách pojednána jako výrazně otevřenější, tedy méně uzavřená do vitálních schémat. Kromě symbolického chování zvířat a zvířecí komunikace se zde nastoluje i otázka, zda existuje zvířecí vědomí, již Merleau-Ponty nechává bez odpovědi (62n.). V závěru kapitoly se autor znovu dostává k otázce, nakolik je postavení člověka v přírodě specifické, a k souvisejícím otázkám, například zda je možné vyloučit zvířata z „morálního společenství“ (64). Jakkoli opakovaně zdůrazňuje kontinuitu mezi zvířecím a lidským životem, nechce popřít antropologickou diferenci: „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 pokrytecký monismus.“ (66) Daniel Zeman připouští, že lze mluvit o zvířecí subjektivitě, ale zároveň považuje určitou formu antropocentrismu za nevyhnutelnou (tamt.).

Čtvrtá kapitola práce se soustřeďuje na pojem přírody přednáškách, které měl Merleau-Ponty v 50. letech na Collège de France. Daniel Zeman si klade otázku, jak je v těchto přednáškách pojem přírody vymezen a odpovídá: příroda „je neumělým, tedy člověkem nezkonstruovaným bytím, které nicméně člověka prostupuje a umožňuje mu žít“ (70). Tedy kromě nezkonstruovanosti přírody (její nezávislosti na člověku) autor do její definice zařazuje i „závislost lidského života“ na ní. Proto pro nás příroda nikdy není docela objektem, ale, jak praví Merleau-Ponty, i „tím, co nás nese“ (70). Autor v následujících pasážích práce spolu s Merleau-Ponty sleduje dějiny pojmu přírody, přičemž se posouvá od klasiků novověkého myšlení (Descarta a Kanta) k autorům, kteří byli pro Merleau-Pontyho více inspirativní, jako jsou Schelling, Bergson či Husserl. Merleau-Ponty interpretuje některá Schellingova odmítnutí dualismu jako „obrat k před-reflexivní perceptivní zkušenosti“ (80), v níž ještě nedošlo k oddělení člověka a přírody. Podobně i u Bergsona platí, že příroda „již nemá být myšlena v esenciální opozici vůči lidskému bytí a vědomí, ale v ontologické provázanosti s nimi“ (83n.). U Husserla Merleau-Ponty navazuje především na *Krizi evropských věd*, která spočívá ve „ztrátě kontaktu s žitým světem, z jehož zeminy [moderní věda] přesto vyrůstá a jehož základní perspektivy přejímá.“ (86).

V páté kapitole propojuje téma přírody s tématem vnímání. Autor zde navazuje především na Merleau-Pontyho pozdní rukopis *Viditelné a neviditelné*, který chápe vnímání nikoli jako výraz oddělení vůči tomu, co vnímáme, nýbrž jako projev toho, že vnímající „náleží viditelnému, je... stejné látky“ (91). Daniel Zeman interpretuje tělesnost („la chair“) jako „živel“ a jako „ontický princip, který spájí bytosti pozemského světa“ (93, pozn. 279). Upozorňuje na Merleau-Pontyho rukopisné poznámky a na ně navazující interpretační pokusy, které motiv tělesnosti chápou právě jako filosofii přírody. Mezi nimi zaujímá čelné postavení David Abram, podle něhož „existuje zcela přirozený animismus uvnitř perceptivní zkušenosti našeho senzitivního těla, neboť žádná věc pro ni není zcela inertní a neživá“ (97). Tím se celá práce v závěru přesouvá k tématům hlubinné ekologie (A. Naess) a pokusům změnit náš celkový postoj k přírodě, mimo jiné nově formulovat závazky vůči našemu prostředí. V závěrečných odstavcích kapitoly se slova ujímají „básníci, umělci a citliví lidé pohybující se na rozhraních filosofie, mystiky a ekologického aktivismu“ (102). Do popředí se dostává téma „moudrosti těla“, tedy tělesné spontaneity, která nás v interakcích s prostředím vede lépe, než rozmyšlené volní akty (103, pozn. 317). Autor rozhodně vystupuje proti nekritickému zbožštění vlastní tělesnosti, ale stejně tak nechce pustit ze zřetele Merleau-Pontyho přesvědčení, že „příroda s námi komunikuje prostřednictvím naší tělesnosti“ (tamt.).

Závěr práce se vrací k tématu antropologické difference. Daniel Zeman se odráží od tvrzení, které je v práci průběžně zastáváno, a sice že existuje „jistý primát tělesnosti“ například před rozumovou aktivitou (105). Tělesnost je primární jakožto podmínka myšlení a

rozumové reflexe. V závěru autor hájí kultivovaný antropocentrismus, který vychází z „uvědomění naší provázanosti s biotickou komunitou a pozemským celkem“ (115).

Na práci Daniela Zemana bych rád vyzdvihl neobvykle široký filosofický i kulturní přehled, který v ní autor prokázal, a dále výborné pochopení často velmi nesnadných, někdy pouze fragmentárních textů Maurice Merleau-Pontyho. K dalším přednostem patří dovedné využití ne-filosofických textů, zejména beletrie a poezie, i celkově velmi vysoká stylistická úroveň práce. V neposledních řadě bych rád ocenil, že Daniel Zeman dokázal propojit dvě polohy psaní o přírodě, totiž velmi obecnou filosofickou reflexi o přírodě se zamyšlením nad současnou ekologickou krizí, přičemž v závěru zaujímá stanovisko slabého antropocentrismu.

David Zeman v práci opakovaně zastává tři postoje. V souladu s myšlením Merleau-Pontyho (1) přisuzuje tělesnosti přednostní postavení, (2) zdůrazňuje spjatost lidského vědomí s mimo-lidskou přírodou a (3) přisuzuje člověku specifické postavení, které označuje slovy „slabý antropocentrismus“. Rád bych na závěr formuloval otázky k těmto třem tvrzením.

První otázka tak zní, co přesně znamená „primát tělesnosti“ (105). Autor zdůrazňuje, že nemá na mysli redukování vědomí na fyziologické pochody v lidském těle. Tvrdí, že „vědomí a mysl“ jsou bez tělesnosti nemyslitelné, neboť tělo je pro nás „podmínkou reálné existence“ (106, podobně např. 20, 54, 86). Čili tvrdí, že tělo je nezbytnou podmínkou pro „vyšší myšlenkové procesy“, ovšem těmto procesům přisuzuje svébytnost, a tedy neprohlašuje tělesnost za jejich podmínku dostatečnou. Toto tvrzení je pro řadu čtenářů poměrně neproblematické (totiž že bez těla není vědomí a řeč), a prostor, který ponechává k dalšímu upřesnění, je velmi široký. Autor takové upřesnění místy nabízí, když uvádí, že symbolické (řečové) chování navazuje na struktury vitálního řádu, přičemž dochází k takové „integraci tělesného chování ve vyšší rovině“ (24), která do nižších struktur vnáší nové uspořádání. Pak ovšem dochází k převrácení vztahů mezi tím, co je primární a co sekundární. Původně ochranný reflex stažení obočí se změní v symbol mračení. Tvoří pak nejen součást jiného typu struktury (není už reakcí, ale aktem, jímž něco dáváme najevo), ale navíc se tělo stane nástrojem významového mínění. Primárním není tělesnost, nýbrž komunikativní akt, signál. Ten je sice je tělesně ztvárněn – jak také jinak –, ale tělo stojí ve službě komunikace, takže bychom mohli mluvit o primátu komunikace či významových aktů před tělesností. Ostatně v závěru práce, kde se autor dostává k tématu ekologické krize, je zodpovědný postoj založen na rozumu, který musí mimo jiné umět předvídat a uvědomovat si takové vztahy, jako je závazek, což nemusí být bezprostředně vázáno na „moudrost těla“ (114n.).

Práce často zdůrazňuje spjatost člověka s mimo-lidskou přírodou. Autor sice nechce zbožštit přírodu v nás – totiž vlastní tělo –, ani neproblematicky vychvalovat splynutí s přírodou mimo nás. Otázkou ale je, co jej od takového postoje přesně odděluje. Už jsem zmínil pasáže z práce D. Zemana, kde se tato otázka nabízí. Rád bych ji proto ilustroval jinak, totiž jeho výkladem Zahradníčkovy básně „*Malá botanika*“, která mluví o rostlinách kvetoucích na místech lidských válek a hrobů. Příroda zde „smazává lomoz lidských cest“ a rozkvetlá louka tak tvoří „barevný závoj mezi námi a zemřelými“ (104). Daniel Zeman se kloní k výkladu, podle něhož hlasy těch, kdo již nejsou mezi námi, zazní „v jakémsi jiném, přírodním čase“ (tam.). Otázka však je, zda tím báseň umísťuje mrtvé do přírodního času, a přírodu obecně vidí jako oblast, do níž vstupují mrtví, či spíše zda čas přírody spatřuje jako příkrov a závoj zapomnění, který se vkládá mezi živé a mrtvé. Vztah k mrtvým může dokonce být typem takového pojetí času, které vzdoruje zahrnutí mrtvých do času přírody.

V čem tkví, zatřetí, slabý antropocentrismus? Jakožto „účastníci lidské společnosti a kultury“ (109) jsme dle Daniele Zemana nutně a původně antropocentričtí. Čili specifčnost člověka zde autor spatřuje v tom, že nutně žije jako společenský a politický tvor. Tato výjimečnost s sebou nese v době ekologické krize závazek, který na sebe může vzít jedině člověk, který – právě jako takto společenská bytost – celou krizi způsobil. Tím dochází v závěru práce k velmi silnému, morálnímu vydělení člověka z přírody za účelem jejího uchování. Člověk se má ujmout „pastýřství nad bytí, jež mu bylo svěřeno do péče“ (111). Je toto stále ještě slabý antropocentrismus? A jak se pojí s tezí o propojenosti člověka s přírodou, když zároveň implikuje jeho vydělenost?

Tolik tři otázky k obhajobě. Práce jednoznačně splňuje požadavky kladené na diplomovou práci v oboru filosofie. Navrhuji hodnotit ji známkou **v ý b o r n ě**.

V Praze, 2. 9. 2021

Jakub Čapek