

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Katedra obecné antropologie

Bc. Michal Novotný

Odkud se berou objekty?

Diplomová práce

Vedoucí práce: **Doc. Aleš Novák, Ph.D.**

Praha 2017

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V praze dne 30. června 2017

Michal Novotný

Poděkování:

Na tomto místě bych rád poděkoval Doc. Aleši Novákovi za jemné vedení po složitých cestách myšlení.

5	OBSAH
7	ABSTRAKT
8	I. Úvod
9.	II. Stručný nástin Harmanovy objektově orientované ontologie
9	1. Objekty
12	2. Smyslové objekty
14	3. Reálné objekty
16	4. Zprostředkovaná kauzalita
17	5. Kvadrální model
28	III. Odkud se berou objekty
30	IV. Kantova fenomenologie - Stručný nástin z Kritiky čistého rozumu
30	1. Úvod
30	2. Empirické a čisté poznání
31	3. Transcendentální estetika
32	4. Prostor
33	5. Čas
34	6. Jevy
34	7. Transcendentální logika
37.	8. Vyvození závěrů
39	V. Noumena u Schopenhauera - stručný nástin z knihy Svět jako vůle a představa
39	1. Svět jako představa
40	2. Subjekt - objektové rozdělení
42	3. Svět jako vůle
44	4. Vyvození závěrů
48	VI. transcendence u Merleau-Pontyho - stručný nástin z knihy Jednota transcendence Richarda Ziky

48	1. Dvojitá transcendence a její vztah k Husserlovi
51	2. Bytí ke svět
53	3. Vyvození závěrů
56	VII. Chavalkův příspěvek k chápání prostoru u Fridricha Nietzscheho
56	1. Perspektivistické nekonečno
57	2. Vyvození závěrů
60	VIII. Dodatek 1: Eduardo Viveiros de Castro: Perspektivní antropologie a kontrolovaná ekvivokace
63	IX. Dodatek 2: Merleau-Pontyho prvořadost vnímání
66	X. Závěr
68	XI. Použitá literatura

ABSTRAKT

Odkud se berou objekty?

Navrhovaná práce se pokouší shrnout výklad pojmu objekt v teorii amerického filosofa Graham Harmana, kterou nazývá Objektově orientovanou ontologií, stejně jako dalších hlavních pojmů jako je realismus, esence, čtyř-rozměrnost objektu, uzavírání se objektu, intencionalita, koncepce času a prostoru, emanace a dalších. Pokouší se o určitou genealogii těchto pojmů u dalších autorů (Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Merleau-Ponty) a následné srovnání s tím, jak je užívá Harman. Cílem je vytvořit určitý kritický rozbor Harmanovy koncepce objektu a teorie spekulativního realismu a poukázat na případné další přístupy ke klasickému subjekt-objektovému rozvržení.

Where do objects come from?

Proposed thesis is an attempt to summarise the term object in the work of American philosopher Graham Harman, he himself named Object oriented ontology. The accent will be given also to other terms such as realism, essence, quadruple dimension of object, withdrawal of object, intentionality, conception of time and space, emanation and others. It attempts to create a certain genealogy of those terms in the work of other authors (Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Merleau-Ponty) and consequent comparison with the use of those terms in Harman's work. The aim is to create a certain critical overview of Harman's conception of object and in general speculative realism theory and point out certain other approaches to the classical subject-object dimension.

I. Úvod

Na Katedru obecné antropologie jsem před skoro třemi lety nastoupil jako nadšený čtenář v oblasti současného umění populárně módních textů takzvané objektivě orientované ontologie, jedním z jejích hlavních autorů je Graham Harman.

Cílem mého studia tak od počátku bylo jednak si prohloubit znalosti dějin filosofie, jednak se věnovat filosofii současné právě s zdůrazem na objektivě orientovanou ontologii, nový materialismus a další směry, které se sami nazývají spekulativními realismy.

Již na první hodině, na které jsem přednesl obecné teze Harmanových teorií, však tyto vzbudily u posluchačů řadu kritiky terminologické i koncepční. Postupem dalšího studia jsem i já postupně chápal, že řešení velkých otázek lidského myšlení, bohužel často nejsou tak jednoduchá jak postuluje Harman, a že další posun myšlení často probíhá spíše obejitím, promyšlením nedobytných tezí z jiného úhlu pohledu, nebo jejich detailní tematizací, spíše než briskními syntetickými gesty a odsekáváním zbylého.

Tato práce je tak hlavně shrnutím mojí vlastní cesty, vyrovnáním se s jednou neznámou ale v určité sféře vlivnou, teorií. Zabývá se tím, odkud se vlastně berou objekty, věci, kterými jsme obklopeni. Zda-li opravdu existují, případně za jakých podmínek, nebo jsou-li jen výsledkem předpokladů našeho vnímání. Snaží se o promyšlení možných jiných přístupů ke klasickému evropskému novověkému subjekt-objektovému určení, k jeho možnému překonání, či rozvinutí.

II. Stručný nástin Harmanovy objektově orientované ontologie

1. Objekty

Pokud podle Harmana začneme filozofovat z naivního postoje spíše než z postoje pochybnosti, jsme okamžitě *obklopeni objekty*. “Když krupobití zničí vinici nebo vytvoří vlny na vodní nádrži, jsou tyto vztahy stejně hodnotné pro filosofii jako neustávající debata o propasti nebo nepropasti mezi myšlením a bytím (...) tato rovnice myšlení a bytí musí být odmítnuta.” (Harman, 2007, str. 189)

Podle Harmana musí definice objektu zahrnovat i objekty, které nejsou fyzické ani reálné, to však v důsledcích neznamená, že by všechny objekty měly stejnou úroveň reality. “Mým tvrzením není, že by všechny objekty byly stejně reálné, ale že jsou všechny stejně objekty.” (Harman, 2011, str. 5) Přestože je, podle jeho vlastních slov, Harmanovým *cílem převrátit Kantovo* postavení člověka doprostřed vesmíru, tím že postaví vztah subjekt-objekt na ty samé základy jako vztah objekt-objekt, Harman se zároveň staví proti vědeckému materialismu, který “odmítá vzácný (...) lidský subjekt ve prospěch teorie, ve které je vše vysvětleno interakcí mezi nelidskými objekty.” (Harman, 2011, str. 140) Tento přístup podle něj redukuje subjekt-objektové vztahy na vztahy mezi neurony v mozku, místo toho aby dovolil neuronům fungovat v rámci jedné vrstvy reality a našemu vědomí v rámci jiné. Navíc i to jak tento přístup popisuje vztah objekt-objekt je podle Harmana realitě vzdálené, protože nevysvětluje, jak vůbec mohou nějaké entity vzájemně vstupovat do vztahů.

Přestože také odvozuje vlastní navrhovanou čtyř-rozměrnou strukturu objektu z Heideggerova myšlení, odmítá jeho rozdělení mezi objektem (negativně) a věcí (positivně) - termín objekt tedy přebírá spíše od Brentana. (Harman, 2011, str. 5)

Kritické myšlení podle Harmana tradičně objekty *podkopává*¹ jako agregáty složené z menších částí. Příkladem může být pre-Sokratické myšlení - Harmanův výčet uvádí - Thaléta s vodou jako principem všeho, Anaximena - u kterého je principem vzduch, Empedokla a čtyři živly spojené a oddělené principy lásky a nenávisti a nakonec

¹ [undermining]

Demokritovy atomy, stejně jako současnou vědu, která hovoří v tomto ohledu o kvarcích nebo strunách. Druhou verzí podkopávání je přístup, ve kterém je realita jedna a její rozdělení do částí je pouhou iluzí - tedy filosofie bytí, Pythagorův APEIRON, teze Anaxagora, kdy minulé jedno bylo rozloženo na části, Parmenidovo jedno od kterého nás šálí jen naše smysly, nebo které bude existovat až dojde k destrukci všech protikladů - Anaximandros. Ze současnějších uvádí Harman - Levinasovo "ill y a" rozložené na části lidskými smysly. Jakousi prostřední verzí je podle Harmana teorie "pre-individuálních věcí" - Anaxagorovy štěpiny, APEIRON jako obsahující semínka všeho, Giordano Bruno a formy očekávající kontrakci do individuálního bytí a ze současných autorů například Manuel DeLanda a "heterogenní, přesto celistvý plán reality." (Harman, 2011, str. 8-10)

Všechny "filosofie jednoho" však podle něj narážejí na problém vysvětlení toho, odkud se jednotlivé věci objevují, pluralistické filosofie naopak s tím, jak jsou jednotlivé věci propojeny. Filosofie pre-individuálního poté pouze dodává, že jsou spojeny a rozděleny zároveň. Jinou verzí může být, že realita je jakýsi flux a objekty jakési "krystaly stávání se v abstraktním stavu, zbaveny vnitřního dynamismu." (ibid.)

Všechny filosofie podkopávání nicméně "tvrdí, že objekty jsou příliš specifické aby si zasloužily pojem konečné reality a sní tak o nějaké hlubší neurčené bázi ze které všechny věci vycházejí" (Harman, 2011, str. 10), objekty jsou tak zde jakýmsi derivátem, který získává realitu odjinud.

Druhým přístupem se kterou se dle Harmana filosofie vztahuje k objektům je naopak jejich **nafukování**², tedy redukování směrem nahoru. Je to například empiricismus, který tvrdí, že objekty jsou jen shluky kvalit, jablko je jen pojmenování pro červené, hladké, štvavnaté atd. a objekty tak vůbec v lidské zkušenosti nejsou. Většina filosofie od Kanta je podle Harmana anti-realistická - buď jako v případě Berkeleyho idealismu, která svět mimo lidskou mysl zcela odmítá, a nebo ve slabší verzi, kdy se světem mimo lidskou zkušenost zachází spíše skepticky - agnosticky. Pro tyto pozice přejímá Harman od Quentina Meillassoux termín **korelacionismus** - tedy přesvědčení, že "nemůžeme myslet svět bez lidského, nebo lidské bez světa, ale pouze primární korelaci nebo vztahem mezi nimi." (Harman, 2011, str. 12) Variantou korelacionismu je "relacionismus" podle Harmana teze, že nic není skutečné pokud to nemá nějaký efekt na ostatní věci - jmenuje

² [overmining]

příklady jako White, Latour a “někteří američtí pragmatici”. Tento směr dle něj tvrdí, že lidské vnímání interakce mezi věcmi³ se zásadně neliší od toho jak tato interakce opravdu probíhá. Nicméně, co spojuje korelacionismus a relacionismus je přesvědčení, že existence věci spočívá pouze v jejím vztahu s ostatními věcmi. Objekt je tak vztahy s ostatními objekty zcela vyčerpán a neexistuje žádná skrytá, nepřístupná realita. V těchto pojetích je tak objekt pojímán jako “zbytečný substrát jednoduše nahrazený přímými manifestacemi”, objekty zde tedy nejsou ničím než vnímatelnými kvalitami, efekty na jiné věci nebo obrazy v mysli.

Podle Harmana zde však nastupuje problém, že pokud je svět vyčerpán jeho současným stavem, jak by se něco mohlo vůbec měnit. Vztahy k jednotlivé věci se také podle Harmana nesmírně liší, jako například pohledy pozorovatele, a pokud by tedy věc byla jen souhrnem jejích vztahů, těžko bychom mohli hovořit o nějaké jednotě, ale spíše o shluku percepcí a do tohoto shluku nespojitých percepcí by následně zmizeli i sami lidé. (Harman, 2011, str. 10-13) “Já je něco skutečné, tady a teď, nejsem jen nějakou tapisérií percepcí utkanou z vnějšku.” (Harman, 2011, str. 13)

Třetí variantou je podle Harmana **materialismus**, který spojuje oba extrémy najednou - jako v případě kvantové fyziky, kdy je například atom jako konečná nedělitelná část hmoty, viděn ne jako objekt, ale jako soubor kvalit - statistická šance být v určitých pozicích v určitou dobu. Objekt je tak současně nafukován a podkopáván - jako finální element, který ale není ničím než souborem kvalit. Podle Harmana proti materialismu svědčí i tzv. princip nadbytečné kauzality, který říká, že množství rozdílných příčin může vést k jednomu samému objektu, což by podle něj mohlo značit, že objekt je něco více, než jen suma svých částí.

Spojení několika pozic do jedné teorie je ale podle Harmana poměrně běžné - není ostatně možné zcela zamítnout určitý stupeň smyslové reality, nebo právě stupeň reality mimo smysly, spíše se častěji jedná o pozici odmítnutí jedné reality jako druhotné, nedostupné atd. Příkladem mohou být Kantovy věci o sobě -“posléze z velké části vyloučené z další diskuze.” Opravdu do svého maxima důslednou preferencí je podle Harmana pouze Berkeleyho idealismus. “Je ostatně poměrně složité představit si obrácený

³ Harman neklade zásaní terminologické odlišení mezi termíny “věc” [thing] a “objekt” [object] a oba termíny používá svévolně snad jako jakási synonyma

směr nazvaný Německý monismus, který by uznal existenci jednoho, aniž by přiznal byt' jen iluzorní existenci smyslové zkušenosti.” (Harman, 2011, str. 15)

Podle Harmana byl prvním **Sókratés**, kdo v neustálém nabourávání definic “trvá na tom, že věci jsou hlubší než jejich rysy” a tak také zakládá onu trhlinu mezi objektem a kvalitami. (Harman, 2011, str.17) Přesto se však u Platóna tato trhlinu neaplikuje na objekt samotný, ale na zdvojení reality. Teprve u Aristotela se dle Harmana objekty stávají “základním hráčem filosofie,” kdy je rozdíl “mezi konkrétní kočkou a jejími náhodnými rysy nebo dokonce mezi kočkou a jejími esenciálními kvalitami.” (ibid.) “Tato kniha se pouze snaží představit podivnější verzi **Aristotelovy** teorie **substance**.” (Harman, 2011, str. 68) Tu následně vidí Harman pokračovat ve scholastice s jejím zájmem o entity, a u **Leibnize**, kde jsou monády sice definovány jejich percepcí okolí, avšak ta je do nich vložena Bohem. Harman však odmítá, že by substance musela být přirozená (příroda), jednoduchá, skutečná (mýtické stvůry nejsou substance) a nezničitelná - za což právě kritizuje Leibnize s jeho pojmem agregát. “Objekty budou definovány jen jejich autonomní realitou (...) ve dvou směrech - jako něco nad a více než jen soubor částí, zatímco zároveň částečně zadržující se vztahů s jinými entitami.” (Harman, 2011, str. 19)

2. Smyslové objekty

Harman navazuje na **Husserla**, kterého považuje za “objektově-orientovaného idealistu” (Harman, 2011, str. 20). Podle něj se Husserl vrací k problému mezery mezi objektem a jeho kvalitami, ale odmítá rozdělení na objekt a obsah (objekt v mysli), které by jej vedlo k empiricismu. Obsah vědomí pro něj netvoří prezentace věcí, ale “akty-utvářející-objekty” (Harman, 2011, str. 23) Intencionální objekt Husserlův je však při různých pohledech stále stejný⁴ - nejedná se však o skladbu z jednotlivých pohledů, tedy dat, ale o “**subtrakci**” (Harman, 2011, str. 24) přičemž daný objekt je nám od počátku, nebo spíše stále, známý. Jednotlivé náhodné modifikace kvalit se poté odehrávají spíše jaksi na povrchu smyslového jako jakési efekty. Podle Harmana zde tedy Husserl znovu-objevil napětí mezi intencionálním objektem a jeho vždy měnícími se náhodnými kvalitami. To ale nakonec řeší idealismem - přestože by u něj essence věcí přežila i smrt

⁴ Harman zde uvádí původní Husserlův termín Abschattung

posledního pozorovatele, v celé teorii nemají věci bez pozorovatele žádnou autonomní realitu.

Jelikož samotnou “možnost transcendentního světa, který by tak umožnil fenoménům být imanentními” (Harman, 2011, str.24) Husserl odmítá, podle Harmana tak odnímá objektům jinou realitu než tu smyslovou. “Problém je, že objekty naší intencionality nejsou nikdy skutečné, jak je ostatně dokázáno tím, že milujeme, nenávidíme nebo se strachujeme mnoha věcí, které, jak se posléze ukáže doopravdy neexistují.” (Harman, 2011, str. 139) Sám Harman však termín intencionální nahrazuje termínem smyslový⁵ a toto napětí nazývá napětím mezi smyslovým objektem a jeho smyslovými kvalitami. (Harman, 2011, str. 26) Fenomenologie je tak *podle něj idealistická právě v tom, že se zcela omezuje na smyslové⁶ a nenechává žádný prostor skutečnému*, ve fenomenologii proto podle něj nemohou být žádné vztahy mezi objekty.

Harman dále navazuje z Husserlových tezí na to, co nazývá **EIDOS** objektu. Zatímco náhodné kvality si podle něj v Husserlově pojetí můžeme jaksí odpustit, přesto musíme uznat existenci kvalit esenciálních, tedy těch, které dělají objekt objektem. Husserl podle Harmana uvádí, že EIDOS nelze vůbec vnímat smyslově, ale máme k němu přístup jen skrze “kategorickou intuici” (Harman, 2011, str. 27), která je záležitostí intelektu. To však Harman odmítá s poukazem na smysly, “není žádný důvod domnívat se, že by intelekt mohl zpřístupnit realitu lépe než smysly.” (Harman, 2011, str. 28) Podle něj je smyslové i intelektuální obojí formou intuice a EIDOS ve skutečnosti nemůže být uchopen jinak než prostřednictvím **aluze** - tedy nepřímou. EIDOS, který Harman transformuje a přejmenovává v jeho rozdělení smyslový objekt ve vztahu k jeho smyslovým kvalitám. “Smyslový objekt je něčím méně než jsou jeho smyslové kvality, protože tyto mohou být jaksí seškrabány (...) ale smyslový objekt je něčím méně než jsou jeho reálné kvality, protože využívá tyto kvality jen specifickým způsobem.” (Harman, 2011, str. 29) Smyslové kvality tak “enkrustují” na povrchu smyslového objektu a jakýkoliv smyslový objekt je vnímán v mnohem větším detailu než je potřebné. Husserl podle něj navíc hovoří o kvalitách obecně jako o esencích, to opět Harman odmítá s tím,

⁵ [sensual]

⁶ tento Harmanův poznatek je vzhledem k významu samotného slova “fenomenologie” spíše úsměvný

že “kvality jsou vždy individualizovány objektem kterému náleží”, jsou tak jakýmsi jazykovými tropy. (Harman, 2011, str. 31)

3. Reálné objekty

Heidegger dle Harmana oproti Husserlovi objekty zpřítomňuje. Na příkladu kladiva, které se rozbije, ukazuje, že objekty jsou naopak myslí nepřítomné a zpřítomňují se teprve v případě, že přestanou fungovat. Heidegger podle něj hovoří o “**stáhnutí se**”⁷ objektů do pozadí. (Harman, 2011, str. 35) Většinu našeho okolí, včetně například bijícího srdce totiž dle Harmana nevnímáme. Objekty se stahují do pozadí právě proto, aby mohly následovat nějaký účel, ale vždy v nějakém vztahu. Harman uvádí Heideggerův příklad nádražní markýzy chránící nástupiště před deštěm, (tedy ve vztahu k dešti). “Oproti Husserlovovým teoriím tedy není obvyklým zvykem věcí jevit se jako fenomény, ale naopak stáhnout se do nepozorovaných podzemních oblastí.” (Harman, 2011, str. 38) Vycházejíce z Heideggerova “Dasein”, které je “vrženo do kontextu, který bere za samozřejmý dlouho předtím než se stane v mysli přítomný” (Harman, 2011, str. 40) Harman toto pojetí vztahuje na všechny entity včetně barev, tvarů a čísel stejně jako lidí samotných, kteří podle něj ukazují vždy jen určitou část své pravé povahy. Jak teorie tak praxe podle něj vždy redukuje a zkresluje realitu na určitou její část. Jak v teorii, tak praxi podle něj poté entity vždy existují v nějakých vztazích a ne o sobě, nebo minimálně ve vztahu k tomu, kdo je pojímá či pozoruje. Nelze tedy v přísném slova smyslu hovořit o “fenoménech”.

Toto zkreslení a redukce dle Harmana však platí i ve vztazích mezi objekty samotnými. Pokud plamen spaluje bavlnu “je v kontaktu jen s hořlavostí tohoto materiálu (...) a pravděpodobně neinteraguje vůbec s vůní či barvou bavlny, které jsou relevantní jen pro bytosti nadané smyslovými orgány.” (Harman, 2011, str. 44) Přestože je poté oheň schopen zničit i ostatní vlastnosti bavlny, dělá tak podle Harmana nepřímou - *zprostředkovaně* - prostřednictvím další vlastnosti, se kterou jsou schopny barva a vůně bavlny být v kontaktu - **zprostředkovaná kauzalita**⁸. “Termín zprostředkovaná byl

⁷ [withdrawal]

⁸ [vicarious causation]

vybrán, aby oponoval všem formám naturalismu a indikoval, že stále nemáme ponětí, jak jsou fyzické vztahy (stejně jako všechny jiné vztahy) vůbec možné.” (Harman, 2007, str. 189)

Jakýkoliv vztah je tak podle Harmana vždy neadekvátní. Harman se tím podle vlastních slov vymezuje jednak vůči **Kantovi**, který existenci věcí o sobě přiznává, ale “věnuje jim jen málo prostoru” a je tak “anti-Koperníkem”, který staví člověka zpět doprostřed vesmíru, jednak i vůči **Whiteheadovi**, který naopak “staví člověka na úroveň kamenům” tím, že proklamuje všechny vztahy jako mající stejný základ (Harman, 2011, str. 46). Podle Harmana však leží realita všech objektů mimo jejich vztahy, hlubší než jakákoliv reciprocita. Objekty nejsou redukovatelné na jejich části, ani na jejich vztahy. Heideggerovo “zuhanden” tak pro něj znamená právě jen možnost být ve vztahu a ne jinak. Podobně objekt pojatý vědou vysvětluje tento objekt jen ve vztahu k našim vědomostem a ne jinak. Protiklad tedy podle něj neleží mezi kladivem a rozbitým kladivem, ale mezi “uzavřenou nástrojovou povahou věcí na jedné straně a ať již rozbitými nebo ne-věcmi na té druhé.” (Harman, 2011, str. 54) A to právě proto, že fungující kladivo je přítomné lidské praxi, zatímco rozbité je přítomné lidskému vědomí, ale kladivo reálné nikdy přítomné není.

Harman tvrdí, že to, co nazývá filosofií přístupu⁹, a která stojí na předpokladu, že “nemůžeme něco myslet, aniž bychom to mysleli, a tak jsme vrženi do neuniknutelného kruhu myšlení” (Harman, 2011, str. 62) je založena právě na jistotě tohoto samotného tvrzení a zároveň redukuje všechny vztahy mezi neživými objekty na podmínky za kterých jsou lidé schopni tyto vztahy vnímat. Harman tedy reviduje, že to, že něco myšlenkově pojmáme, sice nemusí nutně znamenat, že to pojmáme v úplnosti a do detailů, ale může to prostě znamenat, že “víme, co to je.” (Harman, 2011, str. 67) Právě **Sokrates** podle něj v tázání se po povaze věcí ukazuje “neshody mezi objektem a jeho kvalitami” a tvrdí, že “věci jsou vnitřně hlubší než jejich rysy”. (Harman, 2011, str. 17) To však neznamená, že bychom nemohli věc uchopit, nemáme však nikdy její vyčerpávající definici, tou totiž může být vždy jen ona sama. Harman z toho vyvozuje, že můžeme tvrdit, že nějaký strom

⁹ [philosophy of access]

je, jenom nevíme, jaký je. To poté nazývá “**podivným realismem**¹⁰” (Harman, 2011, str. 68)

4. Zprostředkovaná kauzalita

Podle Harmana nejsou objekty nikdy zcela v kontaktu. Jeho pojem **zprostředkované kauzality** je podle jeho vlastních slov určitou interpretací staro-Islámského okkasionalismu, názoru, který tvrdí, že nic a nikdo než Alláh nemůže ovlivnit věci přímo, trvání i kauzalita jsou tak pouze dílem božím. Podle Harmana “je snadné se dnes smát okkasionalismu s jeho tvrzením, že všechny vztahy se dějí prostřednictvím boha, ale nikdo se nesměje, pokud je tvrzeno, že všechny vztahy jsou jen dílem lidské zkušenosti.” (Harman, 2011, str. 72) Realita reálných objektů spočívá pouze v tom, co jsou a ne v tom jaký mají vliv na další objekty. Objekt není shlukem jeho kvalit a tak nemůže být reprodukován reprodukcí všech jeho rysů, v nejlepším případě bychom tak dostali smyslově předsvědčivé simulakrum, ale ne skutečnou věc. Dokonce ani Bůh nemůže být vševědoucí, jedině v tom případě, že by se sám stal všemi věcmi. A i pokud by se stal všemi věcmi, introspekce není nijak kvalitativně odlišná od vědění získaného zvenčí, a tak by ani Bůh nemohl rozumět sám sobě jako bytí všeho. Nemůžeme však ani být v kontaktu s nějakou částí objektu, protože objekty nemají části v tom smyslu, že je z těchto částí nelze v úplnosti zrekonstruovat. Proto také Harman uvádí rozdělení na smyslovou a reálnou¹¹ část skutečnosti. “Pokud je kontakt ve sféře reálného nemožný, pak je kontakt ve sféře smyslového absolutní nutností a zároveň je zřejmé, že všechna *kauzalita se odehrává právě ve sféře smyslového.*” (Harman, 2011, str. 75) Smyslová sféra má však zároveň retroaktivní efekt na reálnou sféru, která leží mimo všechnu zkušenost. Jediný možný kontakt je **kontakt asymetrický**, kdy se reálné objekty dotýkají objektů smyslových, které nějakým způsobem zažívají. Nejde tedy o kontakt symetrický, kdy by dotýkaný předmět vždy a nutně nějakým způsobem “dotyk” oplácel. Podle Harmana je Husserlovým největším argumentem proti empiricismu právě to, že smyslové kvality nepotkáváme nikdy samy o sobě, ale vždy v rámci nějakého objektu (černá sama o sobě není). Smyslový objekt je tak jakýmsi *mostem* mezi reálným objektem a jeho měnícími se kvalitami.

¹⁰ [weird realism]

¹¹ [real]

Největším Heideggerovým přínosem je poté dle Harmana to, že vytváří “osu, která odděluje viditelný profil věcí od obskurních hloubek jejich bytí.” Husserlovým rozhodujícím momentem je poté rozdíl mezi unifikovanými smyslovými objekty a jejich měnicími se podobami. Podle Harmana tomu není tak, že bychom jakési volně poletující kvality stlačovaly na základě zvyku našeho vnímání do objektů. Místo toho se setkáváme s “**krajinou jednotných smyslových objektů**, ze kterých **emanují nebo radiují** různé kvality v různou dobu.” (Harman, 2011, str. 80) Tyto dvě duality poté tvoří základ Harmanova kvadrátního diagramu.

5. Kvadrální model

Podle Harmana **Heidegger** představil součtveří “**země, nebe, božských a smrtelníků**” v roce 1949 v Bremen Club a dodnes je tato koncepce “jen vzácně diskutována a zůstává ne zcela pochopena.” (Harman, 2011, str. 83) Podle Harmana je zásadní na součtveří “propojení, kdy myslet jedno znamená zároveň myslet i ostatní.” (Harman, 2001, str. 84) Každý ze čtveřice totiž určitým způsobem odráží přítomnost zbývajících třech, ale ne v rámci podobnosti, ale spíše náležitosti, sounáležení.

Harman proto tvrdí, že součtveří nereferuje ke “čtyřem specifickým druhům objektů” (Harman, 2011, str. 85) protože celá Heideggerova filosofie může být čtena jako kritika ontotheologie - představy, že jedna entita je schopna vysvětlit všechny ostatní. Hlavním osou Heideggerova myšlení poté dle Harmana také je opozice přítomnosti a absence, zakrytého a rozkrytého - Země a Bohové v tak sobě již jaksi předem obsahují skrytost. Heidegger v eseji z roku 1935 Původ uměleckého díla dle Harmana píše, že úlohou země je stáhnutí se z veškerého přístupu. Jinde zase bohové dělají jen “náznaky”, zatímco smrtelníci jsou naopak spojeni s explicitní vizibilitou - “**as-structure**” a nebe zase záležitostí “specificky viditelných entit oproti neustálému uzavírání se země”. (Harman, 2011, str. 86) Podle Harmana je však druhou možností čtení tohoto součtveří to, že “*bytí je jedno a bytí jsou mnohá*,” což se opakuje i na ose skryté a odkryté. Země je tak vždy čtena jako jediná, jednotná síla, stejně je tomu se smrtelníky, kteří jsou smrtelníky právě proto, že “mají zkušenost bytí vcelku: jmenovitě ve formě smrti.” Oproti tomu plurál “Bohové” odkazuje k množství “zašifrovaných sdělení, které moment “Bohové” reprezentuje,” a stejně tak množství věcí, které se objevují na “nebi” je kontrastem k singularitě země a

smrtelníků. Podle Harmana tak může být součtveří viděno jako “křížovátka, dvou spojených ale rozdílných způsobů ontologické diference: **skryté versus odhalené a jedno versus mnohé.**” (Harman, 2011, str. 87)

Podle Harmana se však součtveří objevuje již ve Freiburském kurzu z roku 1919 a to ve verzi, kde je důraz kladen ne na rozlišení mezi bytím vcelku a jednotlivým bytím, ale bytím a pluralitou rysů bytí jednotlivého, tedy podle Harmana blíže Husserlovu myšlení. Koncepce roku 1949 tak podle něj “představuje krok zpátky” oproti koncepci roku 1919. (Harman, 2011, str. 88) V roce “1919 viděl Heidegger probíhající drama v srdci jednotlivých entit (...) ale Heidegger roku 1949 vidí drama mezi bytím vcelku a specifickým bytím,” a tím zcela oslabuje drama uvnitř specifických entit. Přesto je podle Harmana koncepce roku 1919 problematičtější vzhledem k tomu, že na straně bytí vůbec daného jablka není nic specificky jablkovitého - “všechno je “všechno vůbec” ve stejném smyslu jako cokoliv jiného.” (ibid.) V rámci součtveří roku 1919 tedy stojí na jedné straně “**Něco vůbec**” jako Ereignis a jako Vorgang a na druhé “**Něco specifického**” jako “Ereignis” a jako “Vorgang”.

Harman dle vlastních slov následuje model Heideggerův z roku 1919 pokud se jedná o objekty reálné a Husserlův model pokud se jedná o objekty smyslové. Přičemž Husserlův model lze shrnout jako duel mezi jablko-objekt a nestálými, proměňujícími se kvalitami, kterými je pokryt jeho povrch a Heideggerův jako jablko jako “bytí vůbec” a jeho specifickými kvalitami jako jablka.

Harman dále vytyká Heideggerovy “částečný relaps k taxonomii entit” - kdy občas pojednává o poli smrtelníků jako by se jednalo “doslova o lidi” (Harman, 2011, str. 92) stejně tak jako, že jsou příklady, které Heidegger uvádí, pro Harmana poněkud romantické, například “Řecké chrámy a boty rolníků.” (ibid.)

Kvadrátní model, který nabízí Harman podle něj “vychází z podivné autonomie a nedostatku autonomie skutečných a smyslových objektů s ohledem na jejich skutečné a smyslové rysy.” (Harman, 2011, str. 94) Sám tak uvádí, že svým způsobem míchá “**Platónskou a Kantovu** doktrínu o světě za lidskými smysly (...) s **Aristotelsky** znějícím rozdělením mezi jednotou substance a pluralitou jejích rysů.” (ibid.)

Harman následně odmítá Heideggerovo napětí “a) mezi melounem v jeho specifickosti a b) nějakým “bytím obecně” ale naopak zdůrazňuje (Husserlovo) napětí

mezi “melounem jako přetrvávající jednotkou a množstvím profilů, které meloun generuje v různých časech.” (Harman, 2011, str. 97) Podle Harmana má tedy Husserl pravdu a “mělo by mu být oponováno jen v jeho idealistickém tvrzení, že meloun-objekt ve vědomí není zastíněn skrytým melounem-objektem nepřístupným jakémukoliv pohledu.” (Harman, 2011, str. 97) Harman nicméně nahrazuje Heideggerovo země, nebe, božští a smrtelníci termíny **skutečný¹² objekt, skutečné kvality, smyslový objekt, smyslové kvality** s tím, že “skutečné drama” se odehrává právě mezi těmito termíny. Napětím Harman nazývá “současnou blízkost a oddělení” (Harman, 2011, str. 108)

Napětí¹³ mezi smyslovým objektem a smyslovými kvalitami je dle Harmana hlavním tématem Husserlovy fenomenologie. Věci tak v Harmanově interpretaci Husserla zůstávají stejnými přes rozdílný úhel pohledu, vzdálenost a naladění pozorovatele. Toto napětí poté nazývá **čas** jako souhru změny a stability.

Druhé napětí spočívá v tom jak se smyslový objekt liší od množství kvalit, které opravdu potřebuje k tomu, aby zůstal tím, čím je. Ty tedy proto Harman nazývá skutečnými kvalitami, protože je nelze ze smyslového objektu “seškrábnout” aniž bychom jej zničili. Toto napětí mezi smyslovým objektem a reálnými kvalitami nazývá Harman podle Husserla **eidōs** a je to to, co dělá dům tím, že jej jako dům vnímáme - jsou to Husserlovy eidetické kvality, které nemůžou být smyslové, protože je “žádná smyslová zkušenost nemůže uchopit” (Harman, 2011, str. 101) a můžeme je znát jen prostřednictvím “kategorické intuice” (ibid.) Dle Harmana se právě zde projevuje **Husserlovo** zřejmé příbuzenství s **Platónem**. “Oproti filosofickým individuální substance, které umísťují kvality na povrch světa a vidí objekt jako skrytý substrát v hloubce, oba Platón a Husserl tuto domněnku obracejí a umísťují celou řadu eidetických kvalit do hloubky, zatímco objekt je tím, co je na povrchu světa sjednocuje.” (ibid.)

Zároveň je zde napětí mezi skutečným objektem a smyslovými kvalitami jak jej popisuje Heideggerova analýza nástroje. Nepřístupné kladivo je skrytou jednotkou, která však vyzařuje smyslové kvality do fenomenální sféry. Toto napětí je **prostor** a prostor je

¹² [real]

¹³ [tension]

dle Harmana vždy prostorem vztahů a nevztahů, v tom smyslu, že jednak obsahuje možnosti interakcí, jednak tyto interakce i pokud naplněny - nevystihují zcela skutečný objekt za nimi.

Zároveň je každý skutečný objekt odlišný od jiného skutečného objektu. Napětí mezi skutečným objektem jako unifikovanou jednotkou a množstvím jeho skutečných skrytých kvalit je dle Harmana přítomno v Leibnizově Monadologii a v práci Xaviera Zubíriho, stejně jako některých scholastiků (Harman, 2011, str. 105). Tenze skutečný objekt - skutečné kvality je posléze *esenci* a není nikdy přístupný lidské zkušenosti. Oproti tradičnímu realismu však Harman zdůrazňuje právě *nepřístupnost jak skutečných kvalit tak skutečných objektů a zároveň odmítá jejich univerzalitu* - “kvality jsou podle této knihy vždy tvarovány objektem, kterému náleží.” (Harman, 2011, str. 101)

Tyto čtyři napětí tedy podle Harmana formují jakýkoliv objekt “který nějakým způsobem je” a kvadrátní rozdělení v sobě již obsahuje “skutečné a fiktivní entity, vzhledem k tomu, že smyslové objekty se spojují se skutečnými v rámci jedné ze základních vlastností tohoto modelu.” (Harman, 2011, str. 102) čímž se také liší od redukujícího vědeckého naturalismu. “Mnoho skutečných nebo smyslových kvalit však (zároveň) může existovat v jednom objektu, aniž by se zde jednalo o nějakou ze zmiňovaných tenzí.” (Harman, 2011, str. 108)

Jelikož objekty a kvality nikdy neexistují mimo jejich vzájemné vztahy, tenze mezi nimi se mohou přerušit, aby mohly nové vzniknout. Musí tedy dojít k tomu, co Harman nazývá štěpení¹⁴ a fúze.

Ke *konfrontaci* dochází v případě **štěpení** rovnováhy mezi smyslovým objektem a smyslovými kvalitami, například když náhle rozpoznáme, že strom je ve skutečnosti šibenice, nebo když přeskočíme z jedné části objektu na druhou, z plodu jahody na její listy. “Objekt je krátce odkryt jako jednotné měkké jádro, které mává kvalitami jako loutkami.” (Harman, 2011, str. 103) Dochází k rozpoznání nebo uznání smyslového objektu.

¹⁴ [fission]

Zatímco jsou smyslové objekty spojeny se svými kvalitami jaksi dopředu, takže je rozštěpení nutné pro změnu, skutečný objekt je ve smyslovém poli absentní. Takže skutečný objekt a smyslové kvality se potkají jen když dojde k jejich **fúzi**. “V tomto případě jsou smyslové kvality svlečeny z jejich předchozí smyslové nadvlády a zdají se zjevovat na orbitu nepřístupného skutečného objektu, neviditelného slunce ohýbajícího je dle své vůle.” (Harman, 2011, str.103) Právě to, že je tento skutečný objekt neviditelný znemožňuje jeho kompresi na smyslové kvality jak se tomu děje v každodennosti a dochází tak k tomu, co Harman nazývá **půvab**. Místo přímého kontaktu, na který jsme zvyklí ze smyslových objektů, se zde setkáváme s aluzí “tichého objektu kdesi v hloubkách, který je vágně ve fúzi s legií jeho smyslových kvalit.” (ibid.) Dochází tak k částečné dezintegraci intimního spojení mezi jednotou dané věci a pluralitou jejích specifických kvalit.

Teorie je naopak **štěpení** vztahu mezi skutečnými kvalitami a smyslovým objektem, tedy oddělení těch kvalit, které jsou pouze smyslové a ne eidetické - tedy zásadní pro identitu objektu. Smyslový objekt je vždy již dopředu ve fúzi s jeho eidos a tak právě jen teoretická práce může provést tuto vivisekci - odštěpení smyslového objektu od jeho skutečných kvalit.

Esence nikdy nevychází z přímé zkušenosti, jelikož jsou oba její póly skryty přímému přístupu. Podle Harmana zaznamenal paradox této jednoty již Leibniz - být znamená být jeden, a tedy musí být skutečný objekt na jednu stranu jednotný, ale jako jednotka by zároveň byl zaměnitelný s kterýmkoliv jiným, a tedy nemohou být žádné dvě monády stejné. Každý skutečný objekt tedy musí mít množství skutečných kvalit. Podle Harmana však skutečný objekt není dopředu spojen se svými skutečnými kvalitami, ale naopak musí s nimi být spojen právě prostřednictvím fúze. **Kauzalita** je tedy podle Harmana jaksi podobná aluzi estetické zkušenosti a je tedy **fúzí** mezi reálným objektem a reálnými kvalitami.

“Skutečný objekt nemá spojení se svými skutečnými kvalitami, které by bylo bližší než spojení s jeho smyslovými kvalitami (...) Stejně jako u jeho spojení se smyslovými kvalitami jde o ad hoc vztah, který se objevuje jen občas. Jinými slovy: spojení mezi objektem a jeho skutečnými kvalitami (tím, co nazýváme esencí) je vztahem produkovaným vnějšími entitami.” (Harman, 2011, str. 107) To však podle Harmana není

relativismus, ve kterém nic není skutečné a vše je pouze tak, jak se nám jeví. “Místo toho je to jakási bizarní alternativa relativismu, ve které skutečné, skryté a esenciální vskutku je, ale komunikuje jen prostřednictvím neskutečného, jevícího se a ne-esenciálního.” (ibid.) Skutečný objekt je tak skutečný, ale jeho esence je produkována zvnějšku prostřednictvím kauzálních vztahů.

Podle Harmana tedy dvě z vyjmenovaných čtyř tenzí existují v jaksi “banálním stavu” (Harman, 2011, str. 108), jelikož smyslový objekt vždy musí být opatřen nějakými smyslovými kvalitami na povrchu a ne tedy nutně reálnými kvalitami v jeho jádru. Na druhé straně v případě skutečného objektu je vždy tento spojen s kvalitami pomocí fúze, v žádném banálním stavu tedy neexistuje.

Harman však tvrdí, že ve skutečnosti není nějaká specifická sféra skutečných objektů a jiná sféra smyslových objektů. Spíše je tomu tak, že *smyslové je to, co existuje ve vztahu k “pozorovateli” a skutečné je tím, co se před tímto vztahem vždy skrývá*. Skutečný objekt je tak současně mimo vztahy s ostatními reálnými objekty, ale zároveň je utvářen vztahy mezi objekty, které jej vytváří. “Protože každý objekt musí mít části (jelikož jinak by byl jen nevymezenou hroudou) toto tvrzení zároveň sugeruje **nekonečný regres objektů**.” (Harman, 2011, str. 110) Podle Harmana se poté rozdělení na smyslové a skutečné objekty netýká jen lidí ale všech objektů. Harman však odmítá, že by se jednalo o projekci lidského vnímání - to, že všechny entity se “setkávají” se smyslovými objekty nutně nemusí znamenat podobnost s lidskou psychologickou strukturou.

Harman odkazuje k tomu, že v historii filosofie nejsou neobvyklé teorie dvou světů, z nichž jen jeden je nám přístupný, ať již je to **Platónský** svět idejí a jejich odrazů na stěně jeskyně nebo **Kantovy** noumenální a fenomenální sféry. Stejně tak je toto rozdělení klíčovým momentem Heideggerovy analýzy nástrojů. Podle Harmana jsou u Heideggera pouze dvě místa, kde je možno nalézt entity - “buď tiše vykonávající svou práci v podzemní sféře skrytosti, nebo v jiskřivé přítomnosti před branami mysli v explicitní přítomnosti.” (Harman, 2011, str. 111) Jeho kniha je poté jednak **radikalizací Heideggerovy** teorie tím směrem, že i neživé objekty redukuje jeden druhý na “zuhandenheit, přesto musíme oponovat (Heideggerově) teorii dvou světů: ne proto, abychom vše zploštili na jeden plán immanence, ale protože objekty a vztahy nejsou dva

pevně dané body na mapě.” (ibid.) Harman proto místo termínu teorie dvou světů navrhuje termín **teorie dvou tváří**. “Velikost Husserla spočívá v tom, že přesunul objekty do ideální sféry místo toho, aby s nimi po empiricistickém způsobu zacházel jako s neartikulovanou krajinou volně plujících kvalit. Velikost Heideggera je v tom, že objekty znovu vnesl do monolitické sféry stínového bytí.” (Harman, 2011, str. 140)

Leibniz podle Harmana vytyčuje hranici mezi substancí a agregáty. Zatímco individuální entity jsou složené z monád, agregáty, neboli “věci rozumu” postrádají skutečnou jednotu věcí přirozených. Jako příklad Harman uvádí “dva diamanty slepené do sebe, kruh lidí držících se za ruce nebo černý les.” (ibid.) Leibnizova verze teorie dvou světů tedy podle Harmana funguje jako taxonomie aplikovaná na specifické předměty a přiřazující je do jednoho nebo druhého světa, tedy přesně to, čemu se Harman snaží vyhnout. Problémem Heideggerovy analýzy poté dle něj je, že neumožňuje nic hlubšího než bytí věci, které je samo už na “dně vesmíru (...)” jsme tak ponecháni s ničím jiným než je neustálá hra světla a stínu přes jedinou mezeru mezi opravdovým bytím a odvozenou přítomností, a s lidskou zkušeností jako jediným místem přítomnosti.” (Harman, 2011, str. 112) Podle Harmana je však “kladivo zároveň hlubší než všechny možné vztahy, které k němu mohou ostatní objekty kdykoliv mít, (ale) je také formováno vztahy v rámci jeho kladiva samotného.” (ibid.) Nestačí tedy přemýšlet o objektu jako existujícím ve dvou formách: nejprve o sobě, a poté jak se jeví v jakémkoliv vztahu, ale naopak jako o něčem, co se liší v obou směrech. Jedině tak můžeme zabránit onomu **podkopávání** - redukce na nic než jen materiální definici objektu - konečný element jako stavební jednotka všeho - konečný regres - nebo naopak **nafukování** objektu - jako v případě Husserlova fenoménu nebo Latourova aktéra jako souhrnu vztahů - bez hloubky za tím, co vidíme - bez regresi vůbec.

Náš vztah s entitou posléze může sám vytvořit jednotný objekt, který se uzavře před vhledem všech ostatních objektů, včetně nás samých (Harmanův příklad uvádí manželství). Přestože nicméně postuluje nekonečné dělení směrem dolů, nekonečný regres, *odmítá nekonečné dělení směrem nahorů k nějakému celku, jednomu.*

Podle Harmana to byl právě **Brentano**, kdo do filosofie znovu zavedl středověký pojem intencionality a zároveň intencionální inexistence, tedy “existence něčeho na povrchu něčeho jiného, jmenovitě každý mentální akt obsahuje objekt jako něco proti

čemu směřuje.” (Harman, 2011, str. 115) Pro Brentana posléze pouze mentální realita obsahuje objekt a to je to, čím se odlišuje od reality fyzické. Stejně je tomu poté u Brentanova studenta Husserla. Podle Harmana však nemůže být místem smyslového objektu mysl - protože oba, jak mysl, tak smyslový objekt jsou umístěny na povrchu objektu, který zahrnuje je oba - mysl totiž nemůže být částí a celkem najednou - oba mysl i smyslový objekt jsou tedy součástí objektu formovaného vztahem mezi myslí a reálným objektem. Podobně tvrzení, že *objekty existují jen v mysli, je podle Harmana “Špatné připsání dvou ontologických struktur dvěma rozdílným druhům bytí.”* (Harman, 2011, str. 116) “Fyzické věci a objekty jsou obojí objekty (...) jelikož vstupují do vztahů s jinými věcmi, konfrontují objekty, které nejsou imanentní sami o sobě jako privilegovaní jedinci obdaření mentálními kapacitami, ale jsou imanentní v rámci větších objektů do kterých vstupují.” (ibid.) Podle Harmana je možná omyl způsoben tím, že objekty často považujeme za “objemné pevné kusy” které tím pádem mají jakousi časovou durabilitu a homogenitu. Harmana však tvrdí, že “**objekt** je *cokoliv, co má jednotnou realitu, která je autonomní vzhledem k širšímu okolí a jeho jednotlivým částem zároveň.*” (ibid.) a “**jakýkoliv vztah okamžitě generuje nový objekt.** “Pokud jsou určité komponenty ustaveny takovým způsobem že dávají povstat věci, která je překračuje, způsobem, který je schopen obstát určitým změnám v těchto komponentech, poté vstoupily do opravdového vztahu jeden s druhým jako skutečné objekty, spíše než aby jen sjížděly jeden druhému po smyslovém povrchu.” (Harman, 2011, str. 117) Podle Harmana tak například moje percepce stromu dostává kvalitám skutečného objektu - je něčím jednotným, neredukovatelným na části, jelikož ani já, ani strom samostatně tuto percepci netvoříme, tato percepce má zároveň realitu hlubší než jakýkoliv pokus jí popsat. Podle Harmana se poté naše já nachází právě na povrchu reálného objektu percepce stromu a dochází tak k určité **asymetrii vnitřku objektu.** Pokud totiž zároveň strom navazuje určitý vztah se mnou samým, musí dojít k vytvoření nového objektu, kde bude zase skutečný objekt - strom - na jeho povrchu. To je poté právě to, co Harman nazývá taxonomickým omylem - dalším důkazem je poté ostatně to, že ani smyslové percepce, tedy percepce materiálního těla, se nedostávají k jádru objektů více než lidská mysl

Podle Harmana **Whitehead** se svým pojmem **prehenze**, jakožto primitivní formy vztahu, ze kterého jsou vybudovány všechny ostatní, představil ostrého protivníka Kantově představě, “že lidská myšlenka se pozvedá nad pouhou výměnu fyzických impulzů

takovým způsobem, že jsou jí jiné entity přístupné.” (Harman, 2011, str. 118) Harman však podle vlastních slov netvrdí, že by neživé entity byly vybaveny stejnými schopnostmi jako lidé, pouze se ptá, jestli je možno tyto očividné rozdíly povýšit na **základní ontologickou propast**. Jeho cílem je tedy vyhnout se **taxonomickému omylu**, že základní ontologické rozdíly je možno identifikovat jen pomocí specifických druhů entit.

Základní spor tak podle něj leží v rozdílu mezi objekty a vztahy obecně, mezi jejich autonomní realitou mimo všechny vztahy a jejich karikovanou formou ve smyslovém životě ostatních objektů. Jak sám uznává - “kontroverzně” - také tvrdí, že i neživé objekty se v interakcích nesetkávají s pouhými shluky kvalit, ale zažívají stejný paradox, že objekt vždy je a není svými kvalitami, jako lidé. Důkazem mu je to, že jediné dvě alternativy, které proti tomu tvrzení vidí jako možné by bylo, že se objekty střetávají s kvalitami bez objektů, nebo jednotnými objekty vytvořenými z nerozlišitelné kaše. Obě možnosti jsou však podle Harmana protimluvem, kvality jednoduše nemohou existovat bez objektů, ale vždy musí z něčeho prýštit, podobně objekty bez kvalit by nemohly být “smyslové” - papír nemůže ležet na stole, aniž by tento měl nějaké kvality. “Mezera mezi smyslovými objekty a jejich kvalitami není specifickou vlastností zvířecí nebo lidské mentality, ale náleží k vlastní struktuře vztahů.” (Harman, 2011, str. 121) Podle Harmana jsou tedy podobně pojmy **percepce a non-percepce** druhem bytí, spíše než typem objektů - a v každé entitě je možno je v různých časech najít. Avšak není tomu tak, že objekty percipují jelikož jsou, ale, že percipují, jakmile vstupují do nějakého vztahu. “**Percepce** znamená setkání smyslového objektu ve vnitřku většího objektu a skutečná entita je lokalizována v tomto vnitřku díky vztahu, který jí určuje jako komponent tohoto většího objektu.” (Harman, 2011, str. 122) Zatímco však Harman tvrdí, že každý skutečný objekt je výsledkem sestupného řetězu menších komponentů, neznámá to ale, že nutně musí vstoupit do řetězce vyššího - být okamžitě součástí větších objektů. Vesmír tak podle Harmana nemá “dno”, ale má “povrch” (ibid.), má nekonečný regres, ale nikoliv progres, nějaký konečný objekt nazývaný vesmír. Ne všechny objekty tedy také percipují stále, mohou spát, být “dormantní” - stav ve kterém je entita skutečná, aniž by vstupovala do vztahů. V tom je podle Harmana rozdíl oproti smrti, smrt znamená konec bytí skutečným objektem, zatímco spící objekt je skutečný, ale bez vztahů. Být skutečným znamená ustávat změny v některých částech, což nutně nevyžaduje vstupování do vztahů.

Smyslový objekt naproti tomu nemůže existovat nikdy jinak než v napětí s jeho smyslovými kvalitami (čas) a skutečnými kvalitami (eidos), jelikož ze své podstaty není nikdy zcela autonomní.

Podle Harmana jsou smyslové a skutečné kvality “nejprve” spojeny vždy jen prostřednictvím smyslového objektu a ne skutečného a k připojení dané kvality ke skutečnému objektu je tedy vždy třeba fúze, v banálním stavu je spojení skutečných kvalit se skutečnými a smyslových se smyslovými vždy prostředkováno smyslovým objektem. Ani spojení smyslových kvalit poté neprospěje divák ale objekt - protože smyslové kvality z objektu **emanují** - jak Harman uvádí “abychom si vypůjčili onen slavný Novoplatónský termín” (Harman, 2011, str. 127) Oproti tomu skutečné kvality nemohou z objektu emanovat, neb nikdy nejsou divákovi zcela přístupné, proto pro jejich vzájemné spojení používá Harman termín **kontrakce** převzatý od Mikuláše Kusánského.

Spojení skutečných kvalit se smyslovými naopak volí Harman termín **duplicita** - proto, že objekt má vždy smyslové a skutečné kvality zároveň.

V banálním stavu věcí přímo existuje čas a eidos, zatímco prostor a esence vyžadují vznik určitého spojení. V banálním stavu je čas a prostor takový, že objekty a kvality se zdají stlačené do jednotky, a pouze ve specifických případech se jeví v konfliktu - štěpení - tedy v případě konfrontace a teorie. Naproti tomu dle Harmana prostor není přímo v naší zkušenosti přítomen - “zkušenost je spíše jakýmsi hologramem ve kterém se náš vše blízké a vzdálené přímo dotýká a prostorová vzdálenost je spíše odvozená.” (Harman, 2011, str. 130) Podobně je tomu i s esencí, která je podle Harmana vytvářena jen “někdy”. V případě prostoru a esence je tedy vždy zapotřebí nějaký **zprostředkovatel**, jelikož jsou reálný objekt a jeho reálné a smyslové kvality z definice oddělené. V případě eidos a prostoru je tomu však podle Harmana stejně, přestože je smyslový objekt vždy v přímém kontaktu s jeho smyslovými i reálnými kvalitami, smyslový objekt existuje vždy pouze pro nějakou jinou entitu jej zakoušející a tedy je ona tímto zprostředkovatelem. “Zůstává nejasným, jak se **smyslové kvality** liší od smyslových objektů, vzhledem k tomu, že zde nemohou být žádná (...) data ve smyslové zkušenosti, neb jsou kvality vždy vysány z daného objektu.” (Harman, 2011, str.131) Pokud tedy zaměříme pozornost na kvality, nalezneme vždy jen další objekty, nikdy ne “surové” kvality.

Spojení mezi smyslovými objekty nazývá Harman - **blížností** - nikdy se (stejně jako ostatní reálné objekty) nesetkáváme jen s jedním smyslovým objektem ale vždy s mnoha.

V případě skutečných objektů “je fundamentálním tvrzením objektově orientované ontologie nahlédnutí, že takové objekty se absolutně nikdy nemohou přímo spojit” (Harman, 2011, str. 128) Sám Harman uvádí, že v tomto tvrzení spojuje “Heideggerovo zahalené bytí nástrojů s Whiteheadovou kosmologickou vizí všech interakcí probíhajících na stejné úrovni, takže jsou neživé entity izolovány stejně mezi sebou jako mezi námi a jimi” (ibid.). Spojení mezi reálnými objekty je tedy **uzavřením se**. “Banální spojení mezi jednou a druhou stranou spektra tak existuje jen ve zkušenosti, ne v opravdové realitě, která je vždy uzavřená.” (Harman, 2011, str. 132) Tento kontakt tedy vůbec není - je nahrazen nepřímou kauzalitou.

Naopak mezi reálným objektem a smyslovými objekty je vazba nazývána **upřímností** okamžitého kontaktu, ve kterém je zažívající (skutečný objekt) v přímém kontaktu s objektem smyslovým. Přerušení této vazby poté vlastně není nikdy možné, právě proto, že zde není žádný zprostředkovatel, pro zažívajícího je tedy jen možno nahradit jednu upřímnost jinou, nebo také ničím, jako je tomu v případě spánku nebo smrti. Když tedy upřímnost skončí, není zde žádný jiný zažívající, který by tomu mohl být svědkem a tak podle Harmana spíše “zmizí z kosmu” (Harman, 2011, str. 134)

Skutečné i smyslové kvality jsou tedy vždy spojeny pouze díky jednomu smyslovému objektu. Jakýkoliv skutečný nebo smyslový objekt je poté vždy tvořen částmi, a pokud dojde ke spojení, ty vlastnosti částí, které jsou v interakci jaksi nadbytečné, jsou opuštěny a zanechávají jakýsi oblak, aroma okolo objektu.

III. Odkud se berou objekty?

Základním problémem Harmanovy filosofie, přes její nespornou syntetickou úpornost je otázka odkud se vlastně berou ony objekty o kterých neustávaje hovoří a na kterých rozvíjí další eklektickou strukturu. “Pokud začneme z naivního postoje, spíše než ze zkušenosti, objekty jsou okamžitě v centru pozornosti. Na mém stole jsou tužky, brýle a prošlý americký pas. (...) Místo toho, aby akceptovalo tento nafouknutý zvěřinec objektů, kritické myšlení jim upírá autonomii.” (Harman, 2011, str. 7) “Aby jste byli objektivně orientovaným filosofem, co potřebujete udělat, je trvat na tom, že individuální entity rozdílných dimenzí jsou ultimátním materiálem vesmíru.” (Harman, 2013, str. 16) Objekty tak pro Harmana jaksi přirozeně jsou.

Již skutečnost, že slovo objekt předpokládá slovo subjekt, a tedy ono subjekt objektivně rozdělení, které se Harman snaží překonat, komentuje pouze slovy: “Používám termín objekt, abych zakotvil původ mého myšlení ve fenomenologické škole.” (Harman, 2013, str. 139). Jeho vlastní koncepci objektu následně vymezuje neustále pouze negativně oproti ostatním koncepcím. “Od 60. let 20. století intelektuální život avantgardy preferoval události spíše než substance, dynamické toky spíše než stagnace, kontext spíše než autonomii, spojení spíše než oddělení, konstruované spíše než nezávislé, co něco může být, spíše než co něco je atd.” (Harman, 2013, str. 365) “Tvrdím, že objekty jsou centrálním tématem historie filosofie, i když ve většině případů jsou objekty tím, co se všichni snaží anihilovat nebo se jim alespoň vyhnout.” (Harman, 2013, str. 502) “Začněme s filosofií, jejímž posláním je zacházet s nejuniverzálnější tematikou. Nazývám tento předmět veškeré filosofie ‘objekt.’” (Harman, 2014)

Připomeňme si ještě jednou na několika místech zmiňovaný kantův kopernikánský obrat. “Oživit termín kauzality ve filosofii znamená odmítnout dominanci Kantiánské Kopernikánské revoluce a její jediné osamělé trhliny mezi lidmi a vším ostatním. Ačkoliv budu tvrdit, že reálné objekty existují za lidským smyslovým přístupem k nim, neměli bychom to zaměňovat s Kantovým rozdělením na fenoména a noumena. Zatímco je Kantova distinkce něco udržovaného lidmi samotnými, trvám na tom, že kulečnickové koule se skrývají jedna před druhou ne méně, než se kulečnicková koule-o-sobě skrývá před lidmi. Když krupobití zničí vinici nebo vytvoří vlny na vodní nádrži, jsou tyto vztahy stejně hodnotné pro filosofii jako neustávající debata o propasti nebo nepropasti mezi

myšlením a bytím. Ani Kant ani Hegel, ani jejich současnější příbuzní nemají co říct o střetu těchto koulí-o-sobě. V posledním století byla Parmenidova doktrína, že bytí a myšlení jedno jsou, implikována Husserlem, explicitně prohlášena Heideggerem (...) Ale tato rovnice myšlení a bytí musí být odmítnuta.” (Harman, 2007. str. 189) Pro potřeby revize Harmanovy filosofie tedy bude nejprve nutné zběžně se seznámit s koncepcí, kterou nejvíce kritizuje a to Kantovou fenomenologií.

IV. Kantova fenomenologie - Stručný nástin z Kritiky čistého rozumu

1. Úvod

Již v Předmluvě k druhému vydání Kritiky čistého rozumu Immanuel Kant uvádí, že se bude pokoušet o **Kopernikánský obrat**: “Proto se konečně jednou pokusme, zda bychom v úkolech metafyziky neuspěli lépe, kdybychom předpokládali, že se předměty musí řídit naším poznáním (...)” (Kant, 2001, str. 19 - B XVI) a “že rozum musí hledat v přírodě (nikoliv ji přibásňovat) to, co se od ní musí učit a o čem by sám o sobě nic nevěděl, pouze v souladu s tím, co do ní sám vkládá.” (Kant, 2001, str. 18 - B XIV). Jeho důvodem je snaha posunout metafyziku na úroveň matematiky, jejímiž výsledky je v průběhu celého spisu fascinován. Zároveň se však jeho studie, jak již název napovídá dotýká i etiky - právě pole vyplývající z rozdělení na jevy a věci a sobě, je totiž polem svobody. “Kdybychom poté předpokládali, že rozlišování věcí jakožto předmětů zkušenosti od týchž věcí, jako samých o sobě, které učinila nutným naše kritika, nebylo vůbec učiněno, musel by princip kauzality, a tedy přírodní mechanismus při určování kauzality, platit naprosto o všech věcech vůbec jakožto o působících příčinách. Tedy o témže jsoucnu, například lidské duši, bych nemohl říci, že je její vůle svobodná, a zároveň, že je podrobena přírodní nutnosti, tj. nesvobodná, aniž bych se dostal do zjevného rozporu(...)” (Kant, 2001, str. 24 - B XXVII) Svoboda by se tak podle Kanta v případě kauzality empirismu rovnala přírodnímu mechanismu nutnosti. Hned od počátku se však Kant také *vymezuje proti solipsismu*. “...z toho by totiž plynula *nesmyslná věta, že jev existuje bez něčeho, co se jeví.*”

2. Empirické a čisté poznání

Kant nepopírá, že poznání začíná zkušeností, je podle něj však “složeninou z toho, co přijímáme pomocí dojmů, a z toho, co naše vlastní poznávací mohutnost (smyslovými dojmy pouze podnícená) přidává sama ze sebe.” (Kant, 2001, str. 34 - B 2) Existuje tedy poznání před—zkušenostní, na “naprosto každé” zkušenosti zcela nezávislé a to Kant nazývá poznáním apriori. To, co nazýváme empirické poznání je tedy až poznání aposteriori.

Hlavním důvodem pro toto tvrzení je poté podle Kanta **existence apriorních poznatků**. “Vyskytne-li se, za prvé, věta, která je myšlena zároveň jako nutná (...) (a) není-li navíc odvozena z nějaké jiné věty než z té, která je opět sama platná jako nutná věta, pak je naprosto apriorní. Za druhé, zkušenost nedává svým soudům nikdy opravdovou neboli přísnou obecnost, nýbrž jen obecnost hypotetickou a komparativní (cestou indukce)(...) Je-li tedy nějaký soud myšlen v přísné obecnosti, (...) pak není odvozen ze zkušenosti, nýbrž je platný zcela apriori.” (Kant, 2011, str. 35 - B3-B4) Kant se tedy opět vymezuje proti empiricismu, konkrétně proti Humovi a již v této části textu tak klade důkaz apriorní existenci prostoru, tím, že pokud z pojmu nějakého tělesa vypustíme vše, co je empirické, stále nám zůstane jakási představa prostoru, který z pojmu tělesa vypustit nelze. Podobně podle něj nelze nijak empiricky vysvětlit pojmy jako Bůh, svoboda a nesmrtelnost. (Kant, 2001, B6 - B7)

Klíčovou otázkou počátku celé Kritiky čistého rozumu tedy je, jak jsou možné **syntetické soudy apriori**. Analytickými (vysvětlujícími) soudy nazývá Kant ty soudy, ve kterých predikát náleží pojmu jako něco, co je v něm i když skrytě obsaženo. V případě syntetických (rozšiřujících) soudů však predikát leží mimo oblast pojmu a je s ním tak nějakým způsobem spojen. Zkušenost nám přináší vždy soudy syntetické. Avšak podle Kanta existují i syntetické soudy mimo zkušenost (Kant, 2001, B14) - jako například všechny soudy matematické - a to právě proto, že se vyznačují nutností, která však nepochází ze zkušenosti. I v případě nejjednoduššího sčítání podle Kanta nikdy nelze nalézt výsledek z pouhého rozboru pojmů. Syntetické pojmy apriori však existují jako principy v přírodovědě, dnes bychom spíše řekli ve fyzice a měli by existovat i v metafyzice jakožto kritice čistého rozumu - transcendentální filosofie která se zabývá způsobem poznání předmětů vůbec (Kant, 2001, B16, B24).

3. Transcendentální estetika

Na úvod transcendentální estetiky prezentuje Kant rozdělení pojmů. Opět se zde dozvídáme, že “veškeré myšlení se však musí ať přímo (directe), či nepřímou (indirecte) prostřednictvím určitých znaků vztahovat nakonec k názorům, a u nás tedy ke smyslovosti, neboť jinak nám nemůže být žádný předmět dán.” (Kant, 2001, str. 53 - B33) Jakýkoliv

předmět je dán pomocí smyslovosti neurčeně jako jev a určeně jako názor¹⁵ a poté rozvažováním myšlen jako pojem. V představivosti je poté předmět jako počitek. “To, co v jevu odpovídá počitku, nazývám jeho materií, zatímco to, co způsobuje, že rozmanitost jevu může být uspořádána v určitých vztazích, nazývám formou jevu.” (Kant, 2001, str. 54 - B34) Z toho také Kant následně vyvozuje, že **forma jevů**, která nutně nemůže být sama opět počitkem, je připravena v mysli apriori. Čistá forma smyslových názorů je tedy v mysli to, co nám umožňuje nazírat rozmanitost jevů v určitých vztazích - Kant ji nazývá čistým názorem (Kant, 2001, B35). Transcendentální estetika je poté právě vědou o apriorních principech smyslovosti.

4. Prostor

Podle Kanta jsou dvěma čistými formami smyslového názoru **prostor a čas**. Prostor dle Kanta není empirickým pojmem, protože je nutný vůbec k tomu, abych si mohl představovat něco jako mimo mne, stejně jako na různých místech mimo sebe. (Kant, 2001, B38) Podobně nelze věci myslet jako součásti prostoru, ale pouze v něm. (Kant, 2001, A25) Prostor je podle Kanta tím, co obsahuje nekonečné množství představ, a to nikoliv jako v případě pojmu pod sebou, ale v sobě. (Kant, 2001, B40)

V matematice existují syntetické soudy apriori právě proto, že prostor je apriorním čistým názorem - “formou vnějšího smyslu vůbec” a nikoliv pojmem, protože z pouhého pojmu se syntetické pojmy odvodit nedají (Kant, 2001, str. 58 - B41) Prostor však není vlastnost ani vztah - “před existencí věcí, tedy a priori, není možné nazírat ani absolutní, ani relativní určení věcí.” (Kant, 2001, str. 59 - B42) Prostor je tedy jen **subjektivní podmínka naší smyslovosti**, a existuje tedy jen z hlediska člověka a nelze tedy říci, že by zahrnoval (všechny) věci o sobě - zahrnuje pouze jevy. Prostor je tedy empirickou realitou - ale zároveň mimo ní “ničím odhlédneme-li od podmínky možnosti veškeré zkušenosti, a přijmeme ho jako něco, co mají za základ věci samy o sobě.” (Kant, 2001, str. 60 - B44) a dále “vůbec *nic*, co je nazíráno v prostoru, není věcí o sobě, a že ani prostor není formou věcí, která by jim snad příslušela samým o sobě, nýbrž, že předměty o sobě nám vůbec nejsou známy, a že to, co nazýváme vnějšími předměty, není nic jiného než pouhé

¹⁵ asi spíše ve smyslu slova nazírat, než od slova názor jako určitý postoj

představy naší smyslovosti, jejichž formou je prostor, jejichž pravý korelát však, tj. věc sama o sobě, není jejich prostřednictvím vůbec poznáván, ani nemůže být poznán, na což se ale také ve zkušenosti nikdy neptáme.” (Kant, 2001, str. 62 - A30)

5. Čas

Podle Kanta nepramení vnímání času ze zkušenosti následnosti nebo současnosti, ale naopak je jejich předpokladem. Čas podle něj nelze zrušit, přestože z něj můžeme některé jevy vyjmout. “Čas má jen jeden rozměr: různé časy nejsou současně, nýbrž po sobě (právě tak, jako různé prostory nejsou po sobě, nýbrž současně).” (Kant, 2001, str. 62 - B 47) - což je právě tím, co poté vytváří určitou *mřížku vnímání ze které povstávají objekty*. Nesoučasnost času je poté také důkazem, že čas je čistý názor, je to totiž syntetický soud, který nemůže vyplývat jen z pojmu času samotného. Podle Kanta však čas běžně vnímáme, ale ne s přisností a apodidaktickou jistotou. Nekonečnost času také znamená, že čas nemůže být vymezen jen skrze pojmy. (Kant, 2001, B48)

Z hlediska transcendentální filosofie poté představa času vůbec *umožňuje pojem změny a pohybu* - “umožňuje spojení kontradiktoricky protikladných predikátů (například bytí a nebytí téže věci na témže místě) v jednom a téže objektu. Obě **kontradiktoricky protikladná určení** se mohou na jedné věci vyskytovat jen v čase, totiž po sobě.” (Kant, 2001, str. 63, B49) Čas podle Kanta nepatří nijak k věcem, ale určuje vztah představ v našem vnitřním stavu a je tak podmínkou všech jevů vůbec - vnitřních jevů - podle Kanta duší, i vnějších jevů - všechny jevy jsou nutně v čase. Čas (stejně jako prostor) je však pouze empirickou realitou - “Nemůžeme říci: “Všechny věci jsou v čase”, protože u pojmu věcí vůbec odhlížíme od každého způsobu jejich názoru, i když je tento názor vlastní podmínkou, za níž čas patří do představy předmětů.” a dále “Naproti tomu upíráme času veškerý nárok na absolutní realitu, totiž na to, aby lpěl zcela na věcech jako jejich podmínka nebo vlastnost, aniž bychom brali ohled na formu našeho smyslového názoru.” (Kant, 2001, str. 65, B52, A36) *Čas tedy není mimo subjektivní podmínky smyslového názoru podle Kanta vůbec ničím*. Zásadní je zde tedy rozdělení jevu na dvě stránky - věc o sobě bez ohledu na to jak jej nazýváme, a to jak se subjektu, který jej vnímá jeví a zde je zásadní právě forma názoru - tedy čas, který se věci o sobě dotýkat vůbec

nemusí. Nicméně je opět nutno dodat, že čas sám se nemění, mění se jen to, co je v čase - *k jeho vnímání je tedy také zapotřebí zkušenost.*

6. Jevy

Kant k tomu dále dodává - “věci, které nazíráme, nejsou samy o sobě tím, jako co je nazíráme, ani jejich vztahy nejsou samy o sobě takové, jak se nám jeví, a že by, *kdybychom odstranili náš vlastní subjekt*, nebo i jen subjektivní povahu smyslů vůbec, zmizely by všechny vlastnosti, všechny vztahy objektů v prostoru a čase, ba *zmizel by i samotný prostor a čas*, a že věci jakožto jevy nemohou existovat samy o sobě, nýbrž jen v nás.” (Kant, 2001, str. 69, B59) To, co tedy můžeme poznat úplně je vždy jen náš vlastní způsob nazírání - bez našeho subjektivního založení, totiž představovaný objekt neexistuje. Vždy se tedy ve smyslovém světě setkáváme jen s jevy. Stejně je tomu poté i s myslí, která sebe samu nazírá jak se jeví, nikoliv tak, jak objektivně je. V paragrafu B70 však Kant ihned dodává, že to *neznamená, že by předměty byly pouhým zdáním*. Předmět jako jev se jen zkrátka liší od předmětu skutečného díky formám jeho nazírání - prostoru a času. Právě naopak - pokud bychom prostor a čas podle Kanta považovali za objektivní reality o sobě, dostaneme se do problémů, protože potud by se také staly podmínkami veškeré existence a tím pádem i Boha - a učinili by vše - podle Kanta to, k čemu došel Berkeley - včetně nás - zdáním. (Kant, 2001, B71, B72)

Kant rozlišuje dvě základní vědy - vědu o smyslovosti - estetiku, a vědu o pravidlech rozvažování, tedy logiku.

7. Transcendentální logika

Poznání podle Kanta vzniká ze schopnosti přijímat představy - to, jak je nám nějaký předmět dán a zároveň schopnost prostřednictvím těchto představ poznávat - to jak je tento předmět myšlen. Receptivita mysli je tedy *smyslovostí*, schopnost vytvářet představy je poté *rozvažováním*. “Rozvažování nedokáže nic nazírat a smysly nedokážou nic myslet. Pouze z jejich spojení může vzejít poznání.” (Kant, 2001, str. 78, B 76)

Mimo názoru (smyslovost) však můžeme nazírat také prostřednictvím pojmů. Tak jako spočívají názory na afekcích, spočívají pojmy na funkcích. “Funkcí (...) rozumím

jednotu činnosti podřizování různých představ pod jednu společnou představu. Pojmy se tedy zakládají na spontaneitě myšlení podobně jako smyslové názory na receptivě dojmů.” (Kant, 2001, str. 87, B 93) Pojem se tak nikdy bezprostředně nevztahuje k předmětu, ale je vždy vztahován k nějaké jiné představě předmětu (názor nebo pojem). “Soud je (...) zprostředkovaným poznáním předmětu, a tedy představou jeho představy. V Každém soudu existuje nějaký pojem, který platí pro mnoho představ, a mezi těmito mnohými pojímá i určitou danou představu, která je pak vztahována bezprostředně k předmětu.” (...) “Všechny soudy jsou tedy funkcemi jednoty našich představ, jelikož k poznání předmětu je místo bezprostřední představy použita vyšší představa.” (ibid.) *Rozvažování je tedy podle Kanta souzení.* Pojmy se ale nejprve vztahují k představě něčeho neurčitého co teprve může být prostřednictvím tohoto pojmu poznáno. Pokud tedy podle Kanta dokážeme vyjmenovat všechny možné formy soudů, dostaneme úplný výčet kategorií jako forem rozvažování. Kant rozeznává 4 typy soudů (Kvantita, Kvalita, Relace a Modalita) pod každý poté patří tři možné variace - kdy třetí vzniká ze spojení prvních dvou a které dohromady tvoří 12 kategorií rozvažování (více: Kant, 2001, A70).

“Máme nyní již dvojí pojmy (...) které se navzájem shodují v tom, že se plně apriori vztahují k předmětům, totiž pojmy prostoru a času jakožto formy smyslovosti a kategorie jakožto pojmy rozvažování.” (Kant, 2001, str. 101, B 118)

Prostor a čas jsou podle Kanta čistým názorem apriori - tedy podmínkami toho, jak se předměty vůbec jeví, kategorie rozvažování naproti nedávají podmínky, za nichž jsou předměty v názoru dány, a předměty se tak mohou jevit, aniž by se musely nutně vztahovat k funkcím rozvažování - a rozvažování tedy neobsahuje podmínky těchto předmětů apriori. Otázkou tedy podle Kanta je, jak je možné, že mají subjektivní podmínky objektivní platnost jako podmínky veškerého poznání předmětů. Například pojem příčiny podle Kanta obsahuje nutnost, kterou empirie založená na pouhé obvyklosti nikdy poskytnou nemůže - z jevů tedy vyčteme vždy jen obvyklost a nikdy ne nutnost. (Kant, 2001, B122-123)

Podle Kanta tak existují dvě podmínky za nichž jedině je možné poznání nějakého předmětu. První je názor, kterým je předmět - jako jev - dán. Druhým je pojem - jímž je předmět, který tomuto názoru odpovídá - myšlen. Obojí jsou poté podle Kanta v mysli

apriori. **Kategorie**, i když v myšlení, *jsou apriorními formami zkušenosti jako prostor a čas*, protože “veškerá zkušenost však obsahuje kromě názoru smyslů, jímž je nám něco dáno, ještě pojem předmětu, který je dán v názoru, čili který se jeví: veškeré zkušenostní poznání bude mít tudíž jako podmínky a priori za základ pojmy předmětů vůbec, a proto bude objektivní platnost kategorií jakožto pojmů a priori spočívat v tom, že jedině skrze ně bude možná zkušenost (pokud jde o formu myšlení).” (Kant, 2001, str. 105, B126)

Rozmanitost představ je tedy dána v názoru, který je jen smyslový a tedy pouhou receptivitou. Spojení rozmanitosti nemůžeme podle Kanta tedy nikdy získat prostřednictvím smyslů a tedy nemůže být součástí čisté formy smyslového názoru - prostoru a času. (Kant, 2001, B130) Spojení je tedy vždy uskutečněno subjektem a probíhá následovně - (1) syntentická jednota apercepce - veškerou rozmanitost nejprve já sám musím myslet - všechny představy tedy vždy náleží k jednomu, mému sebevědomí - Já myslím. *V transcendentální jednotě (2) apercepce se poté rozmanitost z názoru sjednocuje v pojmu objektu* - je to objektivní jednota ve srovnání se subjektivní jednotou která je dána empiricky, tedy v subjektivním spojení slova s jednou věcí, které člověk od člověka liší (není nutná ani obecně platná.) (Kant, 2001, B140)

Způsobem uvedení poznatků do objektivní jednoty apercepce je podle Kanta právě soud (ono “jest” jako objektivní tvrzení). Apriorní pojmy prostoru a času se však vztahují i na naše vnitřní poznání - svůj subjekt poznáváme jako jev, stejně tak jako i přímku musíme v mysli vést z bodu A do bodu B tak jako v prostoru. (Kant, 2001, B154-156)

Syntéza aprehenze - jak Kant nazývá složení rozmanitosti z empirického názoru - je podmínkou toho, aby bylo vůbec možno jej vnímat jako jev. Prostor a čas jsou apriorními formami názoru, ale zároveň také názorem samotným, který obsahuje určitou rozmanitost. Jednota rozmanitosti tedy musí jako podmínka být dána podle Kanta ne uvnitř prostoru a času, ale s nimi současně jako apriorními formami - jako apriorní podmínka syntézy. To poté také podle Kanta dokazuje, že veškerá syntéza, která umožňuje vnímání, je podřízena kategoriím. “A protože zkušenost je poznání pomocí spojených vjemů, jsou kategorie podmínkami možnosti zkušenosti, a platí tedy apriorně i pro všechny předměty zkušenosti.” (Kant, 2001, str. 123 - B161) Jsou tedy nezbytnou součástí zkušenosti. Například kategorie příčiny je nezbytnou součástí vnímání dění v čase, pokud od času

abstrahujeme. Kategorie jsou tak také důvodem možnosti shody našeho poznání s objektivní realitou.

Kant dále uzavírá: “Nemůžeme myslet žádný předmět leda pomocí kategorií, nemůžeme poznat žádný myšlený předmět leda pomocí názorů, které oněm pojmům odpovídají.” (Kant, 2001, str. 125)

Přestože Kant vytyčuje oproti pojmu fenomény (jevy) pojem noumeny (tedy věci o sobě), tento pojem je pouze pojmem mezním. “Možnost takových noumen ale nakonec stejně vůbec nelze nhlédnout a oblast za sférou jevů je (pro nás) prázdná, tj. máme rozvažování, které sahá problematicky dál, než ony jevy¹⁶, ale žádný názor, ba ani žádný pojem nějakého možného názorům jímž by nám byly dány předměty mimo pole smyslovosti a na něž by se rozvažování dalo asertoricky použít.” (Kant, 2001, str. 207 - B311)

5. Vyvození závěrů

Pokud se vrátíme k Harmanově příkladu kulečnickových koulí, Kant ve své analýze suverénně ukazuje, že bez vnímajícího subjektu, se o něčem jako je kulečnicková koule vůbec hovořit nedá. Ta povstává teprve ze spojení nekonečného množství jednotlivých sekvencí - snímků kutálející se koule - vycházejících z průsečíku čas/ prostor za pomoci myšlenkových kategorií které jí dodávají identitu jako kouli autonomní. Věcí o sobě poté Kant nemíní, že by byla nějaká další koule, lidskému vnímání nepřístupná, ale spíše to, že mimo prostor/čas/kategorie jako apriorní předpoklady definice toho, co je objekt, vůbec o něčem jako koule nelze hovořit.

Sám Kant se poté proti tezi, že by svět existoval jen jako lidská představa, napříč celou knihou vymezuje. Konkrétně se jí věnuje na konci první části Transcendentální logiky v kapitole Vyvrácení idealismu. Zde Kant rozlišuje dogmatický idealismus Berkeleyův, jenž “prohlašuje prostor i se všemi věcmi, k nimiž patří jako jejich neoddělitelná podmínka, za něco, co je samo o sobě nemožné, a proto má i všechny věci v prostoru za pouhé fikce.” a problematický idealismus Descartův, “který prohlašuje za

¹⁶ pozn. - tím že máme představu noumen

nepochybné jen jedině empirické tvrzení (assertio), totiž: Já jsem” (Kant, 2001, str. 183 - B275)

Berkeleyův solipsismus byl podle Kanta vyvrácen již v transcendentální estetice. A to sice tak, že prostor a čas nemohou být objektivní entity, protože pak by učinili zdáním (rozfragmentovali substance) vše ostatní - v prostoru se nic nemění, v čase zase nic nepřetrvává, objekty i my sami by se tak naopak okamžitě rozplynuly do oněch sekvencí.

Karteziánskou pochybnost poté Kant napadá z pohledu tvrzení, “že o vnějších věcech máme i zkušenost, a nikoliv jen fantazijní představu; toho ovšem nebude možno dosáhnout jinak, než když budeme s to dokázat, že i naše vnitřní, pro Descarta nepochybná zkušenost je možná jen za předpokladu vnější zkušenosti.” (ibid.) Důkaz poté probíhá následovně - jsme si vědomi sebe v čase - časové určení předpokládá něco trvalého ve vnímání - to nemůže být ve mne, jelikož moje vlastní časovost potřebuje ke svému vědomí toto trvalé - moje časovost je tedy možná jen skrze existence skutečných věcí, které vnímám mimo sebe - “tj. vědomí má vlastní existence je zároveň bezprostředně vědomím existence jiných věcí mimo mne.” (Kant, 2001, str. 184 - B276)

Argumentace samotná dokazuje hlavně, že “vnitřní zkušenost vůbec je možná jen prostřednictvím vnější zkušenosti vůbec,” (Kant, 2001, str. 185 B279) “z toho, že k možnosti určitého vědomí nás samých je požadována existence vnějších předmětů, neplyne, že každá názorná představa vnějších věcí zahrnuje také jejich existenci, neboť tato představa může být docela dobře pouhým účinkem obrazotvornosti (ve snech stejně jako v šílenství). Takovou představou se však stává jen díky reprodukci vnějších vjemů, které jsou, jak jsme ukázali možné jen prostřednictvím skutečnosti vnějších předmětů (...) To, zda je tato nebo ona domnělá zkušenost pouhou smyšlenkou, musíme zjistit podle zvláštních určení zkušenosti a pomocí shody s kritérii veškeré skutečné zkušenosti.” (ibid.) I přesto, že je formulace nejasná, dalo by se snad i z předchozích odstavců usuzovat na to, že Kant postuluje existenci hmoty. “Nejen, že veškerá časová určení můžeme vnímat jen prostřednictvím změn v nějších vztazích (pohyb) v poměru k něčemu stálému v prostoru (...), nýbrž nemáme nic jiného trvalého, co bychom mohli jako názor podložit pojmu substance, než hmotu.” (ibid. - B278) S otázkou nějakého elementárního určení charakteru noumen se nyní posuňme k Arturu Schopenhauerovi.

V. noumena u Schopenhauera - stručný nástin z knihy Svět jako vůle a představa

1. Svět jako představa

Svět je má představa, to je první větou Schopenhauerova prvního svazku Svět jako vůle a představa. "...nezná žádné slunce, žádnou zemi, nýbrž vždy jen oko, které vidí slunce, ruku, jež cítí zemi, že svět, který jej obklopuje, je tu jen jako představa, tj. jen ve vztahu k něčemu jinému, co si jej představuje — což je on sám." (Schopenhauer, 1/1996, str. 20) Pro Schopenhauera je tedy zásadní právě rozpad na **subjekt a objekt**, kdy vše, co lze poznat - celý svět - je objektem ve vztahu k subjektu a tedy **představou**. Existence je tedy zaměnitelná s vnímatelností. Schopenhauer neuznává Kantovo rozdělení na noumena a fenoména. Svět je pro něj sice z jedné strany vůle a z druhé představa, nicméně právě na straně představy se obrací k idealismu, nebo možná lépe řečeno **perceptivismu** - "Realita, která by nebyla ani jedním z obou (pozn. autora - vůlí nebo představou), nýbrž objektem o sobě (v němž se bohužel Kantovi pod rukama zvrhla věc o sobě), je jen vysněná nemožnost a její přijetí je bludným světlem ve filosofii." (Schopenhauer, 1996/1, str. 21)

Zároveň však určitým způsobem nepopírá **existenci hmoty**. "V nekonečném prostoru nesčetné svítící koule, kolem každé z nich se točí tucet menších, jimi osvětlených, jež jsou uvnitř horké, potaženy ztuhlou studenou kůrou, na níž je jakýsi plísňový povlak plodící živé a poznávající bytosti: — to je empirická pravda, realita, svět. (...) není nic trvalého než pouze hmota a návrat k ní." (Schopenhauer, 1996/2, str. 6) Schopenhauer tvrdí, že empirickému stanovisku věd, který nám pomáhá se ve světě orientovat, odpovídá, že berou svět jako existující, pro filosofii však musí vždy ležet uvnitř našeho vědomí. Svět je totiž vždy primárně fenomén mozku - jsme tak produktem hmoty, ale jediná bezprostřední hmota je v našem vědomí - řečeno s Platónem je tak hmota *pravdivá lež*. "Tento subjekt není v čase: neboť čas je teprve bližší formou celého jeho představování, vůči němu stojící hmota je, příslušně tomu, věčná, nepomíjející, trvá všechn čas, není však vlastně ani rozlehlá, protože rozlehlost dává formu, tedy není prostorová." (Schopenhauer, 1996/2, str. 15)

2. Subjekt - objektové rozdělení

Subjekt je podle Schopenhauera to, co vše poznává a od nikoho není poznáváno, je podmínkou všech jevů a nositelem světa. Takový subjekt je pro Schopenhauera každý sám sobě. **Objektem** je však již jeho tělo, které je tedy již také představou, a podléhá zákonům objektů - času a prostoru. Subjekt se naopak těmto formám vždy vymyká. „..jemu tedy nepřisluší ani mnohost, ani její opak - jednota. My ho nepoznáváme nikdy, nýbrž právě on to je, kdo poznává, kdekoliv se jen poznává.” (Schopenhauer, 1996/1, str. 21) Subjekt tedy podle Schopenhauera není ani v čase ani v prostoru, protože je celý a nedělený v každé představující bytosti. Tvoří však jen půlku bytosti - jejíž druhou půlkou je objekt - tělo, které je se subjektem nerozlučné a bezprostředně vydělené - kde začíná objekt, končí subjekt - a to i pro myšlení. To je také poté Schopenhauerovi důvodem, proč jsou možné syntentické soudy apriori - tedy poznání forem času, prostoru a kauzality i jen pokud vycházíme od subjektu.

Nejjednodušší forma věty o důvodu je čas - každý okamžik je jen pro ten následující. Prostor je poté také větou o důvodu - možnost aby se věci určovaly vzájemnou polohou. “Kdo poznal formu věty o důvodu, která ovládá obsah oněch forem (času a prostoru), pokud jsou vnímatelné, tj. ovládá hmotu, tedy kdo poznal zákon kauzality, poznal tím právě i podstatu hmoty jako takové, neboť ta není ničím jiným než kauzalitou.” (Schopenhauer, 1996/1, str. 24) **Kauzalita** tedy spojuje prostor s časem - v prostoru samotném by bylo vše nehybné, v čase samotném by zase nebylo nic stálé. “Teprve spojením času a prostoru vzniká hmota, tj. možnost být najednou, tím možnost trvání a jím opět možnost stálosti substance při změně stavů.” (Schopenhauer, 1996/1, str. 25)

“Co pociťuje oko, ucho i ruka, to není názor, ale pouhá data.” (Schopenhauer, 1996/1, str. 27) Poznání kauzality tedy nezávisí na zkušenosti, nýbrž naopak zkušenost je podmíněna kauzalitou. Podle Schopenhauera to však neznamená, že by byl mezi objektem a subjektem poměr jako mezi příčinou a účinkem. To je poté také důvod, proč je spor o idealismus bezpředmětný. “Realismus klade objekt jako příčinu a její účinek do subjektu. Fichtův idealismus činí objekt účinkem subjektu. (...) Jako totiž zákon kauzality předchází před názorem a zkušeností jako jejich podmínka a nemůže z nich být vypořádan (jak se

domníval Hume), tak objekt a subjekt předcházejí všemu poznávání jako jeho podmínka, tedy také větě o důvodu, neboť je formou každého objektu, způsobem, kterým se vždy a všude projevuje, objekt však vždy předpokládá subjekt. Mezi nimiž totiž nemůže být příčinný poměr.” (Schopenhauer, 1996/1, str. 28)

Otázka po skutečnosti nám vnějšího světa tedy podle Schopenhauera spočívá v nesprávném rozšíření věty o důvodu i na subjekt. Schopenhauer z věty o důvodů subjekt vyjímá a ponechává jí pouze objekt. “Objekt a představa jsou to samé, (...) bytí nazíraných objektů je právě v jejich působení, že právě v tom je skutečnost věci a že je naprosto o sobě odporující a nesmyslné žádat, aby objekt existovat mimo představu, a odlučovat jeho bytí od působení.” (ibid.) Svět je tedy podle Schopenhauera “úplně reálný a podává se cele a bez výhrady jako představa, jako celek souvislý podle zákona kauzality” - to je poté jeho jediná možná empirická realita. Příčinná souvislost je však jen v rozvažování a pro rozvažování - celý svět je tedy podmíněn rozvažování a bez něj není ničím. Objekt bez subjekty tak podle Schopenhauera není vůbec myslitelný bez sporu. Realita vnějšího světa nezávislá na subjektu je nemožná. “Celý svět objektů je a zůstává představou a právě proto veskrze a provždy podmíněný subjektem (...) Proto však nijak není lži ani zdáním, podává se jako to, čím je, jako představa a sice jako řada představ, jejichž společným pojítkem je věta o důvodu.” (Schopenhauer, 1996/1, str. 29)

Podobně Schopenhauer odmítá materialismus - “domnívali jsme se, že si myslíme hmotu, ve skutečnosti jsme si mysleli pouze subjekt představující si hmotu, oko na ní hledící, ruku jí se dotýkající, rozvažování jí poznávající.” (Schopenhauer, 1996/1, str. 38) Podobně se vypořádává s otázkou co bylo před tím, než byl nějaký rozvažující živočich - podle Schopenhauera je zkrátka i toto období možné jen jako myslitelné v nějakém vědomí jako sled představ - mimo to není ničím.

Každý objekt spadá pod větu o důvodu už tím, že je - tím, že nastal, stal se účinkem nějaké příčiny. To dokazuje i vnímání těla, jehož podoba nám není známa jen z pocitu těla, ale teprve poznáním z pocitu těla - postupnou konstrukcí z analýzy poznatků vzniklou působením určitých těles na tělo. Tak i zvířata mají rozvažování - právě proto, že poznávají objekty - poznávají kauzalitu. Schopenhauer tak rozlišuje rozvažování (Verstand) od rozumu (Vernunft) - kdy rozvažování je schopností chápat souvislost příčin a účinků a rozum je poté zachycením pochopeného v pojmy - je reflexí. Řeč je poté první výtvar a nutný nástroj lidského rozumu - proto německé *vernehmen* - uchopení sdělené myšlenky -

kteřá následně umožňuje společnost stejně jako vědomí vlastní smrti. Pojmy je tak možno jen myslet a nikdy nazírat. (Schopenhauer, 1996/1, str. 34-35 a dále 44-48)

Toho se týká i Schopenhauerova kritika Kanta. Toho cituje: “Naše poznání má dva zdroje, totiž receptivitu dojmů a spontaneitu pojmů: první je schopnost přijímat představy, druhá je schopností poznat prostřednictvím těchto představ nějaký předmět, první schopností je nám předmět dán, druhou je myšlen.” (Schopenhauer, 1996/1, str. 346) Podle něj je toto tvrzení nesprávné a sugeruje, že dojem je již představa nebo dokonce předmět. “Dojem však není nic než pouhý počitek ve smyslovém orgánu, a teprve užitím rozvažování (tj. zákona kauzality) a forem nazírání času a prostoru mění náš intelekt tento pouhý počitek na představu, která nyní jako předmět spočívá v prostoru a čase a nemůže být od předmětu odlišena jinak, než pokud-li se člověk zeptá po věci o sobě, jinak je však s ním identická.” (ibid.) Kant tak podle něj vnáší myšlení již do názoru a mísí tak intuitivní a abstraktní poznání - tím, že nechává být názor “čistě smyslový, tedy zcela pasivní, a teprve myšlením (kategoriemi) rozvažování uschopit nějaký předmět.” (ibid.) V rámci celého výčtu důkazů uvádí například citaci, že “všechno smyslové vnímání je podmíněno kategoriemi.” (ibid.) Tím je však podle Schopenhauera předmětem myšlení jednotlivý, reálný objekt a myšlení tak ztratí svůj charakter obecnosti a abstraktnosti. Vstupem jednotlivých věcí do myšlení také zároveň vstupuje nazírání do myšlení. To je také zásadní nesoulad v Kantově díle, který jeho transcendentální dialektiku činí tak komplikovanou ve srovnání s transcendentální estetikou.

U Schopenhauera jsou tedy nazírání a myšlení ostře oddělené - proto mají rozvažování i zvířata.

3. Svět jako vůle

Nicméně svět je z jedné strany představa z druhé vůle. Veškeré poznání je zprostředkováno naším tělem. “Subjektu poznání, který prostřednictvím své identity s tělem vystupuje jako individuum, je toto tělo dáno dvěma zcela rozdílnými způsoby: jednou jako představa v rozvažujícím nazírání, jako objekt mezi objekty podřízený jejich zákonům, zároveň ale také zcela jiným způsobem, totiž jako to každému bezprostředně známé, co se označuje slovem vůle.” (Schopenhauer, 1996/1, str. 93) *Tělo tak vstupuje do představy ne jen jako zdroj počitků ale zároveň ještě jako vůle.* Projevy vůle jsou poté

podřízeny větě o důvodu, ne však vůle sama - věta o důvodu je ostatně pouze formou poznání a vztahuje se tedy pouze na představu. Vůle tak zároveň nevstupuje zcela do představy, která je již strukturovaná rozdělením na objekt a subjekt, ale podává se jaksí bezprostředně způsobem, který objekt a subjekt zcela zřetelně neodlišuje. Vůle se také nikdy nepodává vcelku, ale je poznatelná jen ve svých jednotlivých aktech. “Jev znamená představu a nic víc: veškerá představa, ať jakéhokoliv druhu, všechn objekt je jev. Věc o sobě je však jediné vůle: jako taková naprosto není představou, nýbrž toto genere od ní odlišnou: ona to je, od čeho pochází každá představa, každý objekt, jev viditelnost, objektivita.” (Schopenhauer, 1996/1, str. 101) Vůle se tak projevuje stejně ve slepé přírodní síle, jako uvážlivém jednání člověka - rozum je tak jen nejzřetelnějším projevem vůle.

Zatímco čas a prostor jsou podle Schopenhauera principy individuationis - “prostřednictvím čehož se to, co je podstatě a pojmu stejné a jednotné, jeví vedle sebe jako mnohost,” vůle “je jedna (pozn. nedělitelná), avšak ne jako objekt jednoho, jehož jednota se poznává jen v protikladu možné mnohosti, ani jako pojem jednoho, který vzniká jen abstrahováním od mnohosti, nýbrž je jedním jako to, co leží *mimo čas a prostor* (...) tj. mimo možnost mnohosti.” (Schopenhauer, 1996/1, str. 103) Právě bezdůvodnost vůle - to, že je mimo větu o důvodu - je poté důvodem, proč si sami vysvětlujeme naše (a jiné) skutky jako svobodné - přitom jsou však jen objektivací vůle. “Vědomí předpokládá individualitu, která však již patří pouhému jevu neboť je jako mnohost stejnorodého podmíněna formami jevu, časem a prostorem. Naše nitro má naproti tomu své kořeny v tom, co už není jev, ale věc o sobě, kam tedy formy jevu nedosahují, čímž potom schází hlavní podmínka individuality, a s ní odpadá zřetelné vědomí.” (Schopenhauer, 1996/2, str. 238)

Na straně představy se však vůle objektivuje - její projevy je poté možno odstupňovat zhruba ve smyslu Platónských idejí jako předobrazů - species. Čas a prostor nemají pro tyto ideje žádný význam. Tyto ideje je možno nahlížet pomocí zapomenutí své individuality, ztracením se v objektu kontemplace. “...zůstane jen čistým subjektem, jasným zrcadlem objektu, tak, jako by byl jediné ten předmět, bez někoho, kdo ho vnímá a nelze už tedy oddělovat nazírajícího od názoru, nýbrž oba se stali jedním, přičemž celé vědomí je vyplněno a zaujato jedním jediným nazíraným obrazem.” (Schopenhauer, 1996/1, str. 151) a “už si nejsem vědomi sebe, nýbrž jediné nazíraných předmětů, že vlastní

vědomí tu zůstane pouze jako nositel objektivní existence oněch předmětů.” (Schopenhauer, 1996/2, str. 270) Schopenhauer tedy hovoří o čistém subjektu poznání, mimo místo, vůli, čas. Klíčem je tedy odlišení vůle od ideje a ideje od jevu - “pozorování věci nezávisle na větě o důvodu” (Schopenhauer, 1996/1, str. 155) To je poté také umění - čistý poznávající subjekt - jasné oko světa. V estetickém způsobu pozorování se tak mísí poznávání objektu, ne jako jednotlivé věci, ale jako jakési platónské ideje - trvalé formy určitého rodu věcí, a zároveň vědomí sebe sama, ne jako individua, ale jako čistého subjektu poznání bez vůle.

4. Vyvození závěrů

Zatímco pro Kanta je z hlediska cíle jeho spisu, a tím je vytyčení pevných hranic poznání, důležité zdůraznit právě nemožnost charakterizovat jakkoliv noumena, Schopenhauer se pro cíle své studie odvažuje mnohem dále. “Pouze o hmotě je pravda (...), že její bytí spočívá v jejím působení, že je skrz naskrz jen kauzalitou, tedy objektivně nazíranou kauzalitou samou : proto však právě také není nic o sobě, nýbrž jako ingredience nazíraného objektu pouhé abstraktum, které pro sebe nemůže být dáno v žádné zkušenosti. Nazíraný objekt však musí být něco o sobě a ne pouze pro jiné: neboť jinak by byl vůbec jen představa a my bychom měli absolutní idealismus (...)” (Schopenhauer, 1996/2, str. 139) Schopenhauer tedy nepopírá hmotu, ta však není prvotním materiálem, ale vlastně abstrakcí. “Neboť ve skutečnosti je hmota pro naše poznání pouze vehikl kvalit a přírodních sil, které vystupují jako akcidencie: a právě proto, že jsem je převedl na vůli, nazývám hmotu pouhou viditelností vůle.” (Schopenhauer, 1996/2, str. 232)

Ona věc o sobě je tedy nikoliv nějaká skutečná věc, ale právě jakási harmonie, prasíla, řád, který se za mnohostí světa jednotlivých věcí jaksi schovává. “Když si člověk připomene a zřetelně promyslí teorii vzniku planetárního systému (...) tak vidí nejnížší, nejhrubší, nejslepější přírodní síly spjaté s nejpevnější zákonitostí, prostřednictvím jejichž konfliktu v jedné a téže dané hmotě a potom z jeho akcidentálních důsledků vzniká základní výbava světa, tedy budoucího místa bezpočtu účelně zařízených živých bytostí, jako systém řádu a harmonie, nad kterým žasneme tím více, čím zřetelněji a přesněji se jej učíme chápat.” (Schopenhauer, 1996/2, str. 236) Zjednodušeně řečeno, tedy nejde vůbec o to, jestli se Harmanova kulečnicková koule bez přítomnosti vnímajícího subjektu a jeho

předpokladů času/prostoru/ kauzality (jako principů individuationis) stává představou (tou ostatně již u Schopenhauera, v rámci smyslu slova jakožto nutného výsledku vnímání, ale o to, jak je možné, že po nárazu z určitého úhlu spadne vždy přesně do díry, a to ne z hlediska vědeckého vysvětlení, ale právě obecné nutnosti, že se tak děje. Přestože Schopenhauer přesvědčivě ukazuje nesmyslnost sporu idealismus/ realismus, pro účely této práce bychom snad jeho přístup mohli nazvat idealistickým realismem stojícím právě na konstatování hluboké propasti mezi idealitou a realitou.

Tím, že Schopenhauer oddělí myšlení a nazírání (které jsou u Kanta smíšené), uvolní si cestu k tomu, aby ukázal, že vědomí samo o sobě není intelektem. “Co se tedy vždy vyskytuje v každém živočišném vědomí, i tom nejprimitivnějším (...) je bezprostřední chápání nějakého požadování a jeho střídavé uspokojování a neuspokojování na velmi odlišných stupních.” (Schopenhauer, 1996/2, str. 147) “Když probíháme stupňovitou řadu živočichů zpět, vidíme jak se intelekt stává stále slabším a nedokonalejším: v žádném případě však nevidíme odpovídající degradaci vůle.” (Schopenhauer, 1996/2, str. 149) Podle Schopenhauera tak i v našem vlastním vědomí vystupuje vůle vždy jako to primární a fundamentální, zatímco intelektem je to sekundární, podřízené a podmíněné. Intelekt je pouhý nástroj, který se vyvinul ve službě vůle, proto také rekonstruujeme motivy našeho jednání často až zpětně a někdy neúspěšně.

Intelekt je tedy pouhý jev, zatímco věci o sobě je vůle, jako nezničitelná bezvědomá síla, jejíž objektivací je nejprve lidské tělo, které v důsledku činnosti mozku dává vývojem vzniknout intelektu. Intelekt je tak jen nástroj, který se vyvinul ve službě vůle. “Všichni filosofové (...) kladli vlastní podstatu nebo jádro člověka do poznávajícího vědomí, a tedy Já (...) podávali jako především a bytostně poznávající, dokonce myslící, a teprve v důsledku toho, sekundárním a odvozeným způsobem, jako chtějící. Tento prastarý a bezprecedentní základní omyl (...) je třeba před všemi jinými věcmi odstranit.” (Schopenhauer, 1996/2, str. 144) “Zatímco totiž u zvířat vytváří to hlavní v jejich vědomí bezprostřední chápání uspokojené nebo neuspokojené žádostivosti (...) tak u člověka dochází k opaku, Jakkoliv prudké, dokonce prudší jsou jeho žádostivosti (...) tak se přesto jeho vědomí neustále a s převahou zabývá a plní představami a myšlenkami. (...) Ona relativní převaha poznávajícího vědomí nad žádostivým, tedy sekundární části nad primární, může u jednotlivých abnormálně obdařených individuí jít tak daleko, že (...)

sepoznávající část vědomí zcela odloučí od chtějící a octne se ve svobodné, tj. vůlí nepodněcované (...) činnosti, čímž se stane čistě objektivním a jasným zrcadlem světa.” (Schopenhauer, 1996/2, str. 148-149)

Schopenhauer dále přirovnává individuální lidské bytosti k jednotlivým hlavám polypů, zatímco vůle je žaludkem vyživujícím celé tělo. Vidíme tedy, že již na tomto místě je Kantiánská, nebo snad i Karteziánská koncepce subjekt-objektu, která je ostatně nedobytnou pevností, narušování jejichž zdí je stejně marné jako Harmanovy snahy o její revizi ve stylu celkové subjektifikace, resp. objektifikace, kdy je subjekt objektový rozměr jen rozšířen na všechny objekty, jejichž vznik však stejně, jak bylo dokázáno výše, podmiňuje pouze sám subjekt, obejita tím, že je člověk zpět do světa vržen jeho vlastním zaujetím v něm a kdy se jako podstata člověka ukáže nikoliv kontempace, ale chtění. Ono zpětné otočení Kantova kopernikánského obratu spočívá ve zpochybnění individuality myšlenkové subjektivity. Subjektivita se stává kolektivní, nebo spíše totální, není tedy výlučnou vlastností jednotlivce jako pána nad světem, ten se naopak sám stává jejím nástrojem.

Podobně Schopenhauer ukazuje, že v druhém pólu spektra, se v nazírání idejí vědomí odděluje, alespoň dočasně, od vědomí vlastní osoby, a stává se čistým zachycováním objektů. Svět se tedy stává představou, ale ne ve smyslu Harmanova jakéhosi znesvěcování jeho skutečné reality, ale opět jaksí opačně ve smyslu podkopávání reality mne jako vnímajícího. “Neboť jen tehdy chápeme svět čistě objektivně, když už nevíme, že k němu patříme.” (Schopenhauer, 1996/2, str. 269) a dále “Při bezprostředním nazírání světa a života sledujeme zpravidla věci pouze v jejich relacích, tedy podle jejich relativní nikoliv absolutní podstaty a bytí. Např. domy, lodě stroje apod. nahlížíme s myšlenkou na jejich účel (...) lidi s myšlenkou na jejich vztah k nám (...) Tomuto druhu pozorování se každý oddává většinou a zpravidla (...) Výjimečně se však staně, že zakusíme momentální zvýšení intenzity své intuitivní inteligence (...) už je nechápeme podle jejich relací, nýbrž podle toho, co jsou o sobě a pro sebe. (...) Potud každý jednatel zastupuje svůj druh: nyní tedy chápeme to obecné bytostí.” (Schopenhauer, 1996/2, str. 273)

Právě s důrazem na korporalitu a kolektivitu lidského bytí je nyní otevřena cesta dále k Merleau-Pontymu.

VI. transcendence u Merleau-Pontyho - stručný nástin z knihy Jednota transcendence Richarda Ziky

1. Dvojitá transcendence a její vztah k Husserlovi

Richard Zika ve své studii věnované Merleau-Pontymu rozlišuje v jeho díle dvě podoby transcendence, která je však v základu jednotná. První je vlastní lidskému subjektu jako jeho “**vpadávání do světa** a věcí v něm a v tomto smyslu ustavičné překračování a posouvání vlastních hranic.” (Zika, 2012, str.11) Subjekt je svou vlastní vazbou ke světu, ve svém rozvrhu se pohybuje směrem ke světu, ten je však zároveň jeho východiskem a tento pohyb a rozvrh nějakým způsobem určuje. Pasivně je tak světem určen, ale zároveň se k němu aktivně orientuje.

Druhá je transcendence věcí samotných - “nutné spojení jejich přítomnosti pro poznávající a jednající subjekt s nepřítomností rozmanitosti jejich ohledů pro něj.” a zároveň “transcendenci nejzazšího horizontu věcí v jejich transcendenci, jímž je svět.” (ibid.) Dle Ziky tato koncepce jednoty přítomnosti a nepřítomnosti, otevírající se zároveň v horizontu světa, čerpá z Husserlovy fenomenologické koncepce “dávání se” věcí. Při obcházení stolu se střídají jednotlivé perspektivní vjemy, ale zároveň jsme si vědomi jednoty konkrétního stolu, který rozmanitost těchto vjemů přesahuje, tyto jednotlivé vjemy nikdy nemohou být stolu vyčerpány. Smyslově zakoušené je tak “původní jednotou nějakého v silném významu předmětného momentu, ukazujícího se v aktuálním odstínění, a nezměrnosti nepředmětně přítomných (a v tomto smyslu ne-přítomných) různě neaktuálních momentů - v rozmanitých stupních jasnosti podržovaných v primární vzpomínce (retenci), bezděčně či explicitně očekávaných, ale svým způsobem i neočekávaných, překvapujících atd. - což lze vyjádřit rovněž tak, že ke každému vnímanému jsoucnu v jeho transcendenci nutně náleží vnitřní horizont toho, co není aktuálně dané.” (Zika, 2012, str. 19) Ono zakoušené bezprostředně před námi tak **transcenduje k onomu nepřítomnému**, ale zároveň názorně spolu-přítomnému, které opět **transcenduje k horizontu světa** jako nekonečného prostoru a času, který je v našich rámcích vnímání do určité míry nepředstavitelný, ale zároveň přítomný referenční rámeček.

Podle Ziky se však Merleau-Pontyho pojetí liší od Husserlova právě v implementaci “aktivní transcendence subjektu, jako organického vztahu subjektu a světa či aktivního

vztahu transcendence mezi subjektem a světem, které motivují k chápání transcendence světa jako v posledku rovněž svébytně aktivní.” (Zika, 2012, str. 22)

Dalším důležitým rysem Merleau-Pontyho analýzy je pojetí těla jakožto žitého, prožívaného. Subjekt je vždy vtělený a tělo je tak nezbytnou podmínkou zakoušení světa. Právě tato “identita v diferenci” (Zika, 2012, str. 29) nám poté umožňuje vnímat ono Husserlovo “odstínění” věci - tak jako vnímáme přetrvávající identitu těla pohybujícího se prostorem, jsme schopni vnímat společnou identitu jednotlivých viděných profilů dané věci. Podle Ziky se však u Merleau-Pontyho nejedná o jaksi původní oddělení subjektu a těla a následné vtělení, ale naopak o *bytošnou spjatost* s vlastním tělem, které zároveň je a není mnou.

Merleau-Ponty také přichází se specifickou teorií pocíťování, jež je alternativou klasických teorií recipování počitků. Podle Ziky nacházíme u Husserla pojetí čítí, které je zjednodušeně prostým nabýváním počitkových obsahů, které jakoby samy vstupují do imanentní sféry subjektu. Vztahování se subjektu k vnějšku je možno najít až na úrovni vnímání, ve kterém jsou tyto obsahy formovány oduševnělou aktivitou. (Zika, 2012, kap. III.) *Merleau-Ponty oproti tomu nerozumí počitkům jako pouhým obsahům mysli - datům.* I k pocíťování podle něj náleží transcendování. Subjekt se noří do světa, s věcmi se jako vtělený subjekt spojuje, dochází k jakési výměně mezi pocíťujícím a pocíťovaným. U Merleau-Pontyho tedy *není subjekt-objektová korelativní protikladnost*, není možné říci, že by jedna strana působila a druhá přijímala, že by jedna dávala smysl druhé. Subjekt a svět jsou ve vztahu vzájemnosti. Zika cituje Merleau-Pontyho Vnímaný svět - “měl bych říci, že takhle se to ve mne vnímá, nikoliv, že já vnímám.” (Zika, 2012, str. 37)

Zika dále poukazuje na rozdíly mezi Husserlovou koncepcí profilování a Merleau-Pontyho celkovým pojetím vnímání. Oproti Husserlovu modelu profilování založeném na pohybujících se pozorovateli, je u Merleau-Pontyho soustava těla a světa opět spíše jediné Gestalt. “Pohyb vnímajícího je tak na jedné straně namáhavější či alespoň tělesnější (...) je nořením se do tloušťky či hustoty (...) snad až k pocíťování odporu či tlaku (...) na druhé straně unášen niterným spojením vlastního těla v jeho pohyblivosti s věcmi ve světě.” (Zika, 2012, str. 45) Toto spojení je tedy “jednota vždy již transcendovanosti vtěleného subjektu vnímanými věcmi a vždy již transcendovanost věcí vtěleným

subjektem, přičemž musíme doplnit, že ono spojení je třeba v základu chápat jako **přesaženost** subjektu, jeho těla i vnímaných věcí tím, co všechny společně objímá a nese, totiž světem.” (ibid.) V pocitování tak subjekt prostřednictvím svého těla vpadává do věci a do světa a aktivně tak transcenduje své bytí u sebe (1). Zároveň je ve spojení vlastního těla s vnímanými věcmi sám transcendován (2). Kdy je onen vztah věci a subjektu vždy již podmíněn transcendencí veškerého konečného jsoucna nekonečným světem (3). Pronikání do věci je tak podmíněno pronikáním věci do subjektu a nevychází tedy výlučně ze subjektu.

Zika dále zmiňuje termín unikání - **échappement** - jako osvobození se z určenosti fakticitou (Zika, 2012, str. 47), fakticitou těla a instinktů, ale i fakticitou společenství do kterého se však opět začleňujeme i fyzicky svým tělem. Ta však ani v jednom případě nemůže být nikdy úplně završená. Nikdo nemůže zcela překonat svůj sexuální pud, ale zároveň není nikdo, kdo by jím byl beze zbytku a neustále ovládnut. Podobně tomu je u tvůrčí svobody, kterou opět zatěžuje fakticita společenství, ze které se nikdy nelze zcela vymanit, nikdo není odkázán na síly, které by byly zcela jeho vlastními. Zika v tomto ohledu zmiňuje Husserlovo vyřazení generální teze světa. Její původní podobou je u Husserla implicitní a samozřejmá víra v existenci světa. Všechno pochybování a odmítání daností, na této tezi nic nemění, tato teze zde nadále zůstává, co děláme je to, že ji pouze dočasně vyřadíme z působnosti. “Epoché je tak překonáním přirozeného postoje, který získává konkrétní obsah právě ve fenomenologické redukci coby soustavném teoretickém odvratu od života v naivní víře ve svět a radikální reflexi o samé konstituci oné situace já ve světě (který je nadále ještě zde, jako to uzávorkované v závorce).” (Zika, 2012, str. 51) Merleau-Ponty poté zdůrazňuje jako nejpodstatnější právě moment neukončitelnosti a nemožnosti úplné redukce právě proto, že jsme vždy již ve světě a i tato reflexe probíhá v jeho čase, který se zároveň snaží zachytit. Údiv jako redukce a jeho následná reflexe se tak podle Ziky v pojetí Merleau-Pontyho v kruhovém pohybu vzájemně rozechvívají. “**Neukončitelnost redukce** udržuje při životě a při díle údiv, který by jinak po odkrytí toho, jak se věci mají, vyhasl, a údiv naopak ustavičně podněcuje k pokračování reflexivního pohybu.” (Zika, 2012, str. 54) Jak Zika následně podotýká u Merleau-Pontyho nelze najít radikální “bytí ze sebe”, filosof se vždy znovu vrací ke svému při-náležení ke světu. Vůbec zde tedy nelze hovořit o Kantovské spontaneitě v podobě “setrvávání při sobě a vycházení ze sebe”. (Zika, 2012, str. 56)

Merleau-Ponty nadále dle Ziky přijímá, ale částečně i opouští Husserlovu koncepci nazírání podstat - **ideaci**. Možnost nazírání podstat, tedy toho, co “ono nazírané je”, je u Husserla založena v této podstatě samotné. Nazírání každého individuálního je tedy možno jaksi přepnout, přeměnit do nazírání jeho podstaty. “Zření podstat je tak průnikem poznávající subjektivity do nové dimenze jsoucího, avšak zároveň zůstává v implicitním spojení se zřením individuí, které se kdykoliv může stát explicitním.” (Zika, 2012, str. 58) Nazírání podstat tedy není odvozeno jen ze zkušenosti, ale je s ní zároveň stále spojeno. Jak Zika podotýká - samotná myšlenka nazírání podstat může být ve svém extrému chápána tak, že jaksi náleží zcela nazírající subjektivitě a tedy vlastně může být na tuto subjektivitu převáděna (subjektivní idealismus). Již u Husserla je však dle Ziky nazírání podstaty závislé na zření příslušného individua, nazírání také zároveň nikdy neruší onu nepřístupnost, jež je tomuto individuu vlastní. Merleau-Pontyho však klade podle Ziky ve své interpretaci nazírání důraz na to, že nazírání podstat právě *vůbec do této “jiné dimenze” nesměřuje*, ale zůstává v tomto světě. Je prostředkem k tomu, aby existence mohla poznat sebe samu, a je tedy zároveň jen určitým přestupným momentem, a ne cílem. V Merleau-Pontyho metafoře o síti vynášející z mořských hlubin ryby a třesoucí se chaluhy je zobrazena určitá násilnost tohoto aktu, který nutně přerušuje spojitost a vytrhává věci z jejich místa, ale který je zároveň nezbytný k rušení jejich skrytosti. “V ideaci, jak jí rozumí Merleau-Ponty, je tak přítomen stálý odkaz k nedostatečnosti odkrytí (...) nemá však vyvolávat apel na návrat k čistému zakoušení jednotlivého, nýbrž je naopak výzvou k pokračování ve zpřístupňování dimenze podstat - ale jen takovému, jež si je obezřetně vědomo jejich vazby k světskému jsoucímu.” (Zika, 2012, str. 61)

2. Bytí ke světu

Merleau-Ponty se také vymezuje proti interpretaci karteziánské koncepce “jako teoretickému určení dimenze, ve které se subjekt může po reflexivním obratu vyhybat své přesaženosti věcmi a světem - v níž může být ‘u sebe’.” (Zika, 2012, str. 63) Podle Merleau-Pontyho je nemožné oddělit vidění okolního světa od vědomí tohoto mého vidění. “Máme-li vidět popelník či dýmku, tj. máme-li k nim transcendovat, musíme být jimi dostiženi a přesaženi - musíme být sami transcendováni -, a to v souvislosti světa, “ke kterému jsme” (**être-au-monde**) a v němž se s těmito věcmi společně vyskytujeme.” (Zika,

2012, str. 64) Sice k této zkušenosti náleží i možnost zdání, ale to je smysluplné jen ve své odvozenosti od situace vnímání jakožto setkávání se s věcmi, a ani zde nemůže mít povahu onoho karteziánského důkazu. Nejsme totiž znalci sebe sama, ale jsme sebou samými ve smyslu “bytím” sebe sama. Dosažení sebe sama ve smyslu absolutní teoretické či teoreticko praktické jistoty by tak bylo tendencí k nebytí. “Vtělený subjekt je nejen fakticky vždy již transcendován skrze tělesnost, nýbrž může být subjektem pouze díky této transcendovanosti, jakkoliv ji stejně tak nutně neustále zakouší jako vlastní deficit.” (Zika, 2012, str. 67) Aktivní transcendence subjektu tak musí být nejen vstupování do opacity světa (1) a přítomné nepřítomnosti věci (2) ale zároveň i vcházení do “vlastního vnitřního horizontu jímž se vyrovnává s původní transcendovaností světem, která ho spolukonstituuje. Toto vyrovnávání je přitom bytostně neukončitelné (...)” (Zika, 2012, str. 67-68) Podle Ziky tuto nemožnost absolutní transparence sebe pro sebe sama dokládá i Merleau-Pontyho koncepce přítomnosti. Ta je chápána jako jakýsi stálý dynamismus přecházení, otevřený vůči tomu, co minulo i co se blíží, a který je zároveň žitý - jaksi splývá s vtělenou subjektivitou. Přítomnost je tak zakládající dimenzí času a zároveň je jí možno přisuzovat jednotu vědomí a bytí (pro subjekt však opět jako vtěleného bytí, jehož jednota se sebou je zprostředkovávána světem). *Proti jakékoliv myšlence imanentní sféry subjektivity tak u Merleau-Pontyho vždy stojí subjektivita vtělená a tedy již transcendující ke světu a v této své transcendovanosti vždy již světem zároveň transcendovaná.*

Vystoupení věci, v její transcendenci jakožto přítomné nepřítomnosti je nutně spojeno s aktivní transcendencí vtěleného subjektu do světa, spojením pohybu a vnímání. Obě transcendence se tak podle Ziky vzájemně podmiňují. Věc také není jen vůči subjektu vnější a tak jej transcenduje, ale zároveň do něj i proniká v mechanismu **rozechvívání**. V mechanismu **odstiňování** přesahuje věc každý svůj aktuální profil a právě díky tomu skrze něj vystupuje jako ona sama. V mechanismu **vzájemného zastupování** věc přesahuje do každého ze svých smyslových aspektů a koncentruje se v něm. “Z perspektivy problematiky transcendence lze tuto povahu reálné věci vyjádřit jako její přesahování zakoušejícího subjektu každým ze svých smyslových aspektů, avšak jako přesahování, jež zároveň umožňuje subjektu skrze jeden každý z nich k oné věci či do ní transcendovat.” (Zika, 2012, str. 72) Věc však zároveň zůstává transcendentní, neboť přístup k ní je umožněn právě jen transcendencí subjektu. A i když tedy věc subjekt nějakým způsobem v sobě opakuje, žije a ne tedy pozoruje z nějaké suverenní distance, nikdy zcela neruší její transcendenci.

“Člověk ji žije právě v její svébytné transcendenci, k čemuž je disponován díky jednotě orientace zprostředkované tělesností v její původní připravenosti světem (zprostředkované jejím osvojením si logiky světa) a přesahování vlastní (vtělené) subjektivity.” (Zika, 2012, str. 77)

Zika se dále zabývá přesahováním světa do lidské subjektivity, které ji jako subjektivitu bytí ke světu fundamentálně konstituuje. Podle Ziky se však nejedná v Kantovském smyslu o přítomnost světa po způsobu “jednoty podmínek možnosti zkušenosti”, ale o to že vyvstává jako jednota srovnatelná s (trancendující) jednotou jednotlivce. Tuto jednotu rozpoznáváme podle Ziky jako určitý **styl**, tedy určitou koherenci, kterou chápeme právě prostřednictvím určité nápodoby, přehrávání, které je jaksi nezamýšlené, němé. K této mimetice nás poté disponuje naše vlastní tělo, jež je světem rozechvíváno. *Svět je tak jednak nejzazší hranicí našeho zakoušení, ale zároveň tou nejbližší blízkostí.* Svět tak lze kvůli přináležitosti našeho těla ke světu, ale také zakoušet i jako vnější a cizí, a zároveň jako zasahující do našeho nitra (opět v důsledku difference našeho těla a nás samých). “Transcendence světa je tak transcendencí toho, co nás obklopuje a zároveň námi prostupuje, a to tak, že nás v jistém smyslu předchází a v tomto předstihu určuje či spoluurčuje naše zakoušení, chování a jednání.” (Zika, 2012, str. 87)

Na závěr Zika jasně uvádí, že transcendenci lze v jejích jednotlivých ohledech rozumět jako **jedinému dění jednoty a difference subjektivity a světa**. Proto také překládá termín “être-au-monde” jako “**bytí ke světu**” - vtělený subjekt “vstupuje či vpadává do věci a do světa (...) je k prostoru a času (...) jeho tělo k nim lne a objímá je. (...) Zároveň však lze être-au-monde tlumočit i jako “**bytí ve světě**”, neboť svým tělem je subjekt vždy již ve světě situován, je do něj zahrnut (...) A konečně lze être-au-monde volně komentovat (...) termínem “**bytí ze světa**”, neboť vtělený subjekt lze spolu s Merleau-Pontym charakterizovat rovněž jako původně - ve svém “ze sebe” - určený světem.” (Zika, 2012, str. 89)

3. Vyvození závěrů

Merleau-Ponty ukazuje, že při podrobném fenomenologickém zkoumání se zjednodušeně bipolarizovaná subjekt-objektová koncepce prohlubuje a v konturách

narušuje do takové míry, že zmizí veškeré negativní asociace jakéhosi jednostranného směřování, jak ze strany objektu nebo subjektu. Jedná se zde tak spíše o jakési vzájemné zaklesnutí se, prolnutí se. Merleau-Pontyho teorie je v tomto ohledu zajímavá i proto, že v duchu dalšího vývoje - analytické filosofie, strukturalismu, a procesuálních filosofí, jednak narušuje ostré ohraničení ve schématu subjekt-objekt, jednak i samotné ostré hranice jednotlivých aktérů. Zatímco v Merleau-Pontyovské tematizaci se tak celá koncepce rozvolňuje a prolíná, u Harmana je naopak o to více utažena a uzavřena v kvadrálních diagramatických schématech mezi smyslovým a reálným, mezi objektem a jeho kvalitami a osmi druhy jednotlivých vazeb. Tato výslovná zkatégorizovanost této koncepce, a to, že vlastně jen násobí původní kritizovanou bipolaritu, poté v jejích aspiracích na teorii všeho a vzhledem k obecnému vývoji filosofického myšlení ve 20. století, snad nakonec může vyvolávat jen úsměv.

Harmanova teorie, která ostentativně proklamuje, že se hodlá soustředit jen na fyzičnost a materialitu, naivní postoj zkušenosti a bojovat proti idealismu prioritizování mysli, vlastně nakonec zcela upozadňuje rys tělesnosti, tak výrazně přítomný, jak v Heideggerových, tak Husserlových tematizacích, na které se explicitně odvolává. Následně tím, že subjekt-objektovou fenomenologii transformuje v subjekt-subjektovou (spíše než objekt-objektovou) ontologii, paradoxně celou koncepci odhmotňuje, dematerializuje. "Reálné" objekty jsou u Harmana stejně skryté jako noumena u Kanta. Hlavní kritika korelacionismu, je, jak již přesvědčivě ukázal Schopenhauer, stejně jako debata o "realitě" vnějších věcí bez pozorovatele, bezpředmětná. Harman tak vlastně přebírá Schopenhauerův perceptivismus, který aplikuje na jím vytvořenou koncepci interakce objektů, ale zároveň si současně protiřečí, resp. spíše zachovává Schopenhauerovu a v naší interpretaci i Kantovu koncepci, zdůrazňováním jakési vnější reality objektů i mimo tuto interakci. Jak již bylo výše naznačeno Harmanova nepřístupnost, uzavírání se, vystupování objektů ze světa, a vlastně i nepřístupnost objektů sobě samých, jakoby připomínala problematizování onoho "bytí u sebe" subjektu Kantem v rámci směšování myšlení a nazírání, stejně jako v několikrát zdůrazňované nutnosti vnějšího světa pro vlastní sebereflexi, tak jako Schopenhauerovu introdukci mechanismu vůle, jakoby tedy vlastně sebe korunovaný anti-korelacionista a anti-antropocentrista Harman, vlastně jen aplikoval definici subjektu na všechno ne-lidské: objekty vzešlé ze struktur lidského vnímání. V určitém ohledu sice Harman veškeré pochybnosti o realitě vnímaného světa odmítá, zároveň do něj vnáší mystický nepřístupný rozměr tolik vlastní idealismu. Další

argumentace v tomto směru, by asi nicméně byla bezpředmětná, Harmanova koncepce se totiž ostatně v žádné z jejích částí v podstatě napadnout nedá, protože vždy obsahuje zároveň i její dialektický protiklad. Spíše tak bylo cílem ukázat, že Harmanovou strategií, je právě začlenění všech existujících binárních opozit do jedné koncepce, ale spíše ve smyslu jakéhosi logického poskládání, syntéza tedy probíhá začleněním vedle sebe, nikoliv vzájemnou transformací. To poté zároveň zaručuje určitou sílu a přesvědčivost, ono “zapadání do sebe” a srozumitelnost, ale zároveň i závratnou banalitu.

Ještě v jednom ohledu je Merleau-Pontyho transcendence důležitá i ve vztahu k objektově orientované ontologii a to sice onen jakýsi soulad mezi nazírajícím a světem, onu současnou identitu a odlišnost. Situaci kdy v onom nazírání podstat - ideaci - podobně jako u Schopenhauera - dochází k jakémusi souladu světa a vnímání, k poznání jakési struktury věcí, což ale neznamena onen Harmanen zmiňovaný solipsismus. Tedy vyvození závěru, že pokud věci jsou podle toho jak je vnímáme, nutně se musí jednat o pouhou představu, a ne o skutečný stav světa, ale právě naopak, důkaz našeho propojení se světem. Zde je tak Kantovská skepse (v Harmanově interpretaci) překonána jen jejím odlišným postavením, soulad našeho vnímání a světa značí jejich hlubokou provázanost, to však neznamena, že bychom tyto poznané struktury měli vydávat za nějaou vyšší realitu, právě proto, že fungují. Jak Merleau-Ponty ukazuje, přechod od přirozeného k ideálnímu je násilný akt, tím pádem zároveň nutně sekundární akt.

VII. Chavalkův příspěvek k chápání prostoru u Fridricha Nietzscheho

1. Perspektivistické nekonečno

V eseji *Prostor, síla, architektura: K Nietzscheově pojetí umění* se Jakub Chavalka věnuje tematizaci prostoru u Fridricha Nietzscheho a jejím možným důsledkům. Chavalka hned zpočátku eseje určuje Nietzscheho “perspektivistické nekonečno”, jak sám říká s trochou nadsázky, jako “astigmatický geocentrismus” (Chavalka, 2014, str. 300): “V něm by prostor nebyl ani reprezentací boží přítomnosti, ani nekonečnou prázdnotou zaplněnou obrovským počtem bodů, na jednom z nichž žijeme, nýbrž strukturou do sebe zaklíněných a vzájemně se překrývajících perspektiv, z jejichž měnící se konfigurace povstává obraz toho, co přijímáme jako prostor světa.” Zatímco vědecký obraz prostor zužuje do jedné perspektivy, Nietzsche nabízená koncepce jej naopak rozšiřuje. Není tomu totiž tak, že by každému člověku náležel jiný prostor, z hlediska jeho perspektivy, to by bylo spíše ono tradičně exaktně vědecké pojetí, kdy se všechny perspektivy sbíhají do jednoho bodu. U Nietzscheho každá perspektiva prostor spíše určitým způsobem **ohýbá** (a to do větší komplexnosti), takže jakýsi nárok na prostor jako univerzální přehled je předem vyloučen.

Jak Chavalka dále zmiňuje, Nietzscheho tvrzení o “neexistenci prostoru” je vždy spojeno s přívlastkem “**o sobě**”. Netvrdí tedy, že by prostor nebyl, nýbrž že není nějaké objektivní pole, jak jej vykládá fyzika, ani forma názoru jak to dělá Kant či Schopenhauer. Prostor nelze uvažovat v jakkoliv samostatné existenci či transcendenci, ale naopak je vždy obsažen ve věcech samých. Uvažování o prostoru je tak vždy již abstrakcí. Zároveň ale, jak Chavalka podotýká, Nietzsche tvrdí, že máme “pocit prostoru”, který lze tematizovat jako instinkt. Je zde tedy určitý paradox - přestože nelze prostor tematizovat jinak než jako abstrakci, bez instinktu prostoru bychom žít nemohli. Instinkty jsou u Nietzscheho podle Chavalky přivtělené soudy, které se zautomatizovaly mimo naše vlastní souzení. O zachování instinktu poté nerozhodovala (nerozhoduje) pravdivost, ale intenzita jeho přivtělení. V zachování instinktů tak nehrála (nehraje) roli otázka pravdy, ale otázka zachování druhu. Bytí člověka je tedy prostorově určeno, prostor o sobě však neexistuje právě proto, že neexistuje žádný prázdný prostor. Chavalka cituje Nietzscheho z *Lidské, příliš lidské resp. Poutník a jeho stín*, aforismus 11: “Naše obvyklé nepřesné pozorování bere skupinu jevů jako jeden a nazývá ji faktem: mezi něj a další fakt si domýšlí prázdný

prostor, každý fakt izoluje. Ve skutečnosti ale není veškeré naše jednání výsledkem faktů a prázdných meziprostorů, ale nepřetržitý proud.” Jak následně Chavalka dodává “genealogie **prázdného prostoru** souvisí s procesem izolování, kdy každému faktu či jednání přisuzujeme neporušitelnou identitu a mezi takto vytvořené jednotlivosti vkládáme prázdný prostor, aby byla možná jejich interakce, kterou posléze chápeme jako kauzalitu.” (Chavalka, 2014, str. 304) Tento proces izolace, tato “**atomistická potřeba**” se poté přímo pojí s otázkou svobody vůle, bez předpokladu jednotlivých izolovaných fakt - a tedy implicitně jakéhosi prázdného prostoru mezi nimi - by totiž *bylo nemožné myslet svobodné rozhodování*. Představa autonomního prostoru je tak výsledkem představy těchto jednotlivých prázdných prostorů mezi uměle izolovanými fakty. “Na druhou stranu však platí (a zde vystupuje paradox prostoru v celé své kráse), že teprve obraz prázdného prostoru vyprodukoval instinkt prostoru, tedy přivtělené (...) schéma, které se stalo životní podmínkou člověk jako druhu.” (Chavalka, 2014, str. 304)

Prostor je konstituce sil, které jsou od prostoru neoddělitelné a prostor od nich - jsou tímto prostorem. Prostor tak není abstrakcí, ale neustálým ustanovováním. Subjekt poté nemůže být mimo prostor jako jakýsi pozorovatel, ale sám je silami, které vytvářejí prostor vyprodukován. “Subjekt vytváří v procesu zestejňování tvar a současně s tím v procesu izolování prostor, jehož obrazem je však zpětně určován jako jeho součást. V tomto kruhu nelze najít počátek, poslední čemu v něm dle Nietzscheho můžeme porozumět je pojem síly a tato omezenost přesně definuje naši perspektivu i perspektivitu světa obecně,” podotýká Chavalka (Chavalka, 2014, str. 305) a dále ještě cituje Nietzscheho Kritische Studienausgabe 13: “Naše logika, náš smysl času a prostoru jsou nesmírně zkratkovité schopnosti za účelem rozkazování.” (ibid.) zároveň však připouští, že se lidský smysl prostoru a času “ještě vyvíjí.”

2. Vyvození závěrů

Důvody proč ukončujeme tento příspěvek Nietzscheovskou koncepcí prostoru jsou dva. Nietzsche sice navazuje na tradiční tematizace, kdy je objekt vždy podmíněn subjektem, ale vztahuje jej druhově, ukazuje že důvod je zpočátku jaksi čistě evolučně biologický, tím však zároveň smiřuje kritizovaný Kantův “idealismus” s proklamovaným Harmanovým realismem. Není tomu úplně tak, že by svět byl bez subjektu nějaká černá

hmota, svět je spíše jakýmsi souhrnem sil, z nichž jednou a jejich nedílnou součástí je i sám subjekt. Není tomu tedy doslovně tak, že by objekty “nebyly”, subjekt-objektový rozměr je spíše jednou z mnoha perspektiv, vedle nichž se mohou skrývat, další nám zatím neznámé (a pravděpodobně i hlubší). Určitě tomu, ale není tak, že by objekty byly základními stavebními prvky vesmíru, jak tvrdí Harman, to by byl bezpochyby pro Nietzscheho naivní antropocentrismus. Objektové vidění světa se pouze ukázalo pro přežití druhu jako to nejlepší. S tím poté souvisí i ono zaujaté-funkční pojetí pravdy. Harmanova metafyzika, by přes její realistické anti-korecionalistické aspirace, bez člověka a jeho nutkání k pravdě nepochybně neexistovala.

Druhým souvisejícím důvodem je následně i ona kritika prázdného prostoru - prostoru o sobě, resp. kritika lidského oddělování a dělení. Ta ukazuje, že objekty nevznikají jen v průsečíku mřížky času a prostoru, ale že vlastně vůbec pojmy jako “izolace” a “relace” jsou mnohem více praktickými než “realistickými” vztahy ke světu. Že idealismus je ve skutečnosti praktičností.

Harmanově teorii také zcela chybí tematizace času. Resp. ve vztahu k jeho objektové teorii a interakce objektů by se snad dala považovat za klasicky Newtonovsky lineární. Ta by se u Nietzscheho dala interpretovat podobně jako teorie prostoru s koncepcí zestejšňování (gleichmachen) (Chavalka, 2014, str. 304) opět jako přivtěleným schématem a dále i v souvislosti s pojmem čísla, které je s časem a prostorem další perspektivní formou, resp. s nimi souvisí (Chavalka, 2014, str. 305).

Opět zběžným pohlednutím na vývoj lidského vědění ve 20. století a to jak filosofického v podobě analytické, strukturální a procesuální filosofie i exaktního myšlení - teorie relativity, kvantová fyzika, svědčí spíše o vývoji, který se soustředí se na podmínky lidské zkušenosti jako je jazyk, myšlení, kultura nebo se snaží pojmy prostoru a času ohýbat a transformovat, spíše než že by se snažil na kořenech novověkého myšlení vybudovat novou ontologii.

Přestože je možné chápat určitou důležitost a ohlas Harmanovy teorie ze současných sociálních, politických a ekologických urgencí a sám Harman ostatně ve svém psaní proklamuje a navazuje na antropologicko sociologické teorie Bruno Latoura, problém asi tkví právě v oné snaze o metafyziku. Mimo to, že Latourové příspěvky mají bezpochyby

empirický cíl, aplikační náročnost jím vypracovaných koncepcí spočívá právě v tom, že se jakéhokoliv předběžného rastru (pohlaví, třída, mocenská struktura oprese...) zbavují a jednotlivé aktéry a jejich vztahy (v Harmanově smyslu objekty) ustanovují vždy znovu v rámci předem vymezeného pole výzkumu (více Latour, 2002). Latour by se také nepochybně vymezoval vůči jakýmkoliv zobecňujícím aspiracím jeho teorií mimo pole sociálních věd.

VIII. Dodatek 1: Eduardo Viveiros de Castro: Perspektivní antropologie a kontrolovaná ekvivokace

De Castro se ve svém článku Perspektivní antropologie a metoda kontrolované ekvivokace (De Castro, 2004) snaží implementovat moment **perspektivismu a ekvivokace** v navrhované revizi antropologické disciplíny. Perspektivismus odvozuje od kosmologií domorodého amerického obyvatelstva, které narozdíl od západních antropologických přístupů (ustanovujícím mnohost kultur a jednotnou přírodu) zdůrazňují jednotu kultury a mnohost přírod. “Tato kosmologie si představuje vesmír obývaný rozdílnými typy subjektivních aktérů, lidských i nelidských, každý z nich však obdařený stejným obecným typem duše, tedy souborem kognitivních a voluntárních kapacit.” (De Castro, 2004, str. 4)

De Castro tedy přesunuje důraz na “**objektivní korelativ**”, referent rozdílných koncepcí rozdílných pohledů na svět a mění tak kulturní relativismus s mnoha kulturními pohledy na jednu přírodu (srov. Latour, 1993) v jednotný pohled na rozdílné světy. “Taková rozdílnost perspektiv, nemůže být derivována z duše, jelikož ta je společným důvodem bytí, ale nachází se v rozdílných tělesných konstitucích jednotlivých druhů.” (De Castro, 2004, str. 4) Perspektivismus tak vychází z pohledu spirituální jednoty a tělesné diverzity, a je objektivním nebo přírodním relativismem - **multinaturalismem**. De Castro uvádí anekdotu převyprávěnou v Levi-Straussových Smutných tropech, a sice, že zatímco po kulturním šoku ze střetu dvou kultur v 16. století španělské inkviziční komise zasedaly, aby rozhodli zda-li mají domorodci duši, původní obyvatelé ponořovali těla zabitých konkvistadorů do vody, aby zjistili zda-li podléhají hnilobě. Podle De Castra tak “Evropané nikdy nepochybovali, že mají Indiáni tělo, stejně jako zvířata (...) Indiáni na druhou stranu nikdy nepochybovali, že by Evropané měli duši. (...) Shrnutí: evropský etnocentrismus spočíval v pochybnostech zda-li ostatní těla mají ty samé duše jako my (dnes bychom duši nazývali myslí) (...) a Amero-indiánský etnocentrismus (...) spočíval pochybování zda-li ostatní duše mají stejná těla.” (De Castro, 2004, str. 9) Amero-indiánské kosmologie tak dle De Castra zakotvují představu rozdílnosti v tělesnosti jako dispozičním systému afektibility.

Ontologicky z toho následně vyvozuje, že nejsou žádné “rozdílné úhly pohledu” ale, že věci a bytosti jsou samy úhly pohledu. “Skutečný svět je tak abstraktním prostorem divergence mezi jednotlivými druhy jako úhly pohledu.” (De Castro, 2004, str. 11)

Metodologicky to vede k tomu, že v mezikulturní komunikaci (antropologii) následně nejde o to nalézt společný referent k dvěma odlišným reprezentacím, ale naopak zexplicitnit ekvivokaci která vede k jednotnému významu rozdílných referentů, nejde tak o to najít synonymum, ale naopak neztratit z pohledu strukturu rozdílů která vede k existenci homonym. Antropologická představa “překladu” by tak neměla dekonstruovat ekvivokaci, ale naopak ji zdůraznit. I pokud jsou jednotlivá “nedorozumění” transformována v porozumění, stále to neznamená, že by byla převedena na nějakou stejnost. Univokální, představa nějakého jednotného transcendentálního významu, se tak nikdy nemůže obejít bez **ekvivokálního**, které není chybou, opakem nějaké transcendentální pravdy, ale její nutnou součástí.

De Castro dále uvádí příklad týkající se termínu Txai brazilských Indiánů Cashinahua. Sám byl požádán, aby napsal krátký text na obálku alba známého brazilského hudebníka Milтона Nascimento, který mezi Indiány podnikl výpravu a byl nadšen z jejich přátelského přijetí. Rozhodl se následně pojmenovat své nové album Txai a De Castro měl napsat text o tom, jak se tento termín vztahuje k pocitu bratrství. Podle De Castra však termín Txai znamená spíše “švagr”, a obecně se v kontextu používá jako vokativ k nazývání cizinců, tedy těch “druhých”. Nutně vůbec neznačí symbol přátelství, ale může znamenat i nepřátelství. Podle De Castra se však Milton a jeho přátelé nemýlili ohledně přátelského přijetí Indiány. De Castro cituje Barbaru Keifenheim: “Zpráva “všichni lidé bratry jsou narazila na svět, ve kterém je nejvznešenějším vyjádřením lidských vztahů vztah švagrovství.” (De Castro, 2004, str. 17) Podle De Castra je v naší kultuře sourozenectví vztahem identicky spojeným s třetí entitou, tedy vztahem stejnosti, něčeho společného, paralelních vztahů, sdílení. Amazonské ontologie naproti tomu postulují diferenci jako základ všech vztahů. “Obecným slovem pro vztah ve světě Amazoni je právě termín překládaný jako švagrovství nebo křížový bratranci/sestřenice. Tak nazýváme lidi, které nevíme, jak nazývat, ty, se kterými chceme vytvořit nějaký obecný vztah.” (De Castro, 2004, str. 19) Podle De Castra tak tento vztah vysvětluje představu spojení právě tím co dva rozděluje (rozdílný vztah k jinému - sestra/bratr vs. manžel/manželka). Opakem difference tedy poté není stejnost, ale indiference. Ustanovení nějakého vztahu je tedy ustanovením rozdílnosti, tam kde předtím nebyla.

Podobně ve vztahu k metodologii antropologie je následně propojení obou pohledů “překladem jako operací diferenciací - produkováním difference - která *spojuje dva diskurzy do té míry do jaké neříkají to stejné*, tak dalece jak ukazují na disonantní exteriority za ekvivokálními homonymy mezi nimi.” (De Castro, 2004, str. 18) De Castro tak introdukuje termín **transdukce**, funkce podobné převodu negativu v pozitiv, zobrazením toho, co dva obrazy nedělá stejnými. ”Tak jako ve stereoskopické vizi, je důležité, že dvě oči neví to stejné, aby mohla být třetí věc viděna, konstruována, vyvinuta v jakémsi odporu proti prvním dvěma,” (ibid.)

IX. Dodatek 2: Merleau-Pontyho prvořadost vnímání

V eseji *Primacy of Perception* (Merleau-Ponty, 1964) Merleau-Ponty píše: “Tak jako tělo, jako systém všech mých napojení na svět, ustanovuje jednotu objektu, který pozoruji, stejným způsobem tělo druhého (...) se odtrhuje od toho bytí jedním z mých fenoménů, a nabízí mi úkol skutečné komunikace, a propůjčuje mým objektům novou dimenzi intersubjektivního bytí, nebo jinými slovy objektivitu.” (Merleau-Ponty, 1964, str. 18)

Jak název eseje napovídá, Merleau-Ponty proklamuje primárnost vnímání, ze kterého teprve následně vzniká racionalita a subjekt, LOGOS. “Co mi zabraňuje abych zacházel s mojí percepcí jako intelektuálním aktem je, že intelekt by objekt pojímal jako možný nebo jako nutný. Ale v percepci je **skutečný**, je dán jako nekonečná suma nekonečné série perspektivních pohledů v každémž je objekt dán, ale v žádném zcela. Není náhodné, že je mi objekt dán deformovaným způsobem a z pohledu místa na kterém jsem. To je cena za to, že je skutečný. Perceptivní syntéza tedy musí být uskutečněna subjektem, který má schopnost omezit tyto perspektivní aspekty objektu (...) a zároveň jít jaksi za ně. Tento subjekt je moje tělo jako pole percepce a akce, do té míry do jaké mají moje gesta určitý dosah a ohraničují jako moji domény celou skupinu objektů mne známých.” (Merleau-Ponty, 1964, str. 16) Není tedy možné si představit jakýkoliv objekt nebo místo bez percepce a tedy nás samých jaksi implicitně přítomných. Z primární percepce se tedy až následně rodí racionalita a to jakýmsi osaháváním světa, Merleau-Ponty zmiňuje například objev perspektivy, vždy však prostřednictvím naší vlatní tělesnosti která percepci umožňuje a určuje její formu a která ve sdílení s ostatními vytváří onen skutečný svět. “Vnímaná věc tak není stejně pravdivá pro každý intelekt, ale je stejně skutečná pro každý subjekt, který sdílí moji situaci.” (Merleau-Ponty, 1964, str. 17) S tím souvisí i otázka pravdy, která je pro Merleau-Pontyho časová, vyvíjí se, je jaksi doplňovaná a prohlubovaná, tak jako je jím uváděný Pytagorejský teorém implementován do dalšího rozvoje matematiky. “Představa nějakého přístupu přímo k esencím věcí je nekonzistentní myšlenka (...) Co je nám dáno, je cesta, zkušenost, která se průběžně zjasňuje, zvěčňuje a probíhá v dialogu se sebou samým a jinými.” (Merleau-Ponty, 1964, str. 21) Merleau-Ponty se tedy staví proti představě nějakého ideálního - přirozeného - rozumu, tak jako jakéhosi ideálního skutečného světa, kdesi čekajícího na konečné objevení. Zásadní pro něj je naše přirozená otevřenost světu prostřednictvím vnímání, která jej vytváří jako svět zároveň aktivně prožívaný, sdílený a časový. “Jakkoliv omezené jsou naše myšlenky,

jelikož vždy vyjadřují kontakt s bytím a s kulturou, jsou schopny být pravdivé, pokud je udržíme otevřené poli přírody a kultury. A tato možnost je nám otevřena vždy právě proto, že jsme časoví.” (ibid.)

V eseji *Oko a duch* poté Merleau-Ponty tematizuje malířství jako specifický způsob tělesnosti ke světu, spočívající opět ve specifickém propojení, výměně, viděného a vidoucího. “Vidí sebe jako vidoucí, dotýká se jako dotýkající, je viditelný a smyslově vnímatelný sobě samému. Je to konkrétní já, jež je sebou samým nikoliv svou průzračností jako myšlení, které dovede myslet o čemkoliv jen jeho osvojováním, jeho konstituováním, jeho přetvářením v myšlenku, nýbrž je to já v důsledku konfuze, narcisismu, inherentního sepětí vidoucího a viděného, dotýkajícího se a dotýkaného, cítícího a pocíťovaného - tedy já uprostřed věcí, já s tváří i zády, s minulostí a budoucností...” (Merleau-Ponty, 1971, str. 10). Malířství je poté pro něj typické právě tím, že není zobrazením ve smyslu obtisku nebo kopie, ale určitým viděním našeho vlastního vnitřku kterým věci procházejí. Oči a vidění obecně pro Merleau-Pontyho nejsou jen přijímači vlnových délek světla, ale “počítače světa, nadané schopností vidět, jako je inspirovaný člověk obdařen jazykovými schopnostmi.” (Merleau-Ponty, 1971, str. 12) Malířství tak zobrazuje jakousi *genezi věcí v našem vlastním těle*, to, co se v nás vidí.

Vymezuje tak vidění proti pojetí vědeckému, které manipuluje věcmi, ale nepobývá v nich, a které podle něj vychází z Descartovy teorie vidění, jehož modelem je hmat. “Kartezián nevidí v zrcadle sebe, nýbrž manekýna, vidí jen “vnějšek” (...) Poznává-li se v tomto obraze a shledává-li, že se mu “podobá”, je tomu tak proto, poněvadž jeho myšlení utkalo toto pouto, kdežto obraz v zrcadle nemá od něho nic.” (Merleau-Ponty, 1971, str. 16) Pro Descarta je tak malířství jen kolorovanou kresbou, umožňující iluzi skutečného prostoru - rozprostraněnosti. “Bylo třeba napřed zidealizovat prostor, (...) nad nímž se může vznášet myšlení bez jakéhokoliv hlediska (...) Jednou však přijde den, kdy se zjistí, že tato konstrukce má své meze, a kdy se pochopí, že prostor nemá rozměry (...) Descartes měl pravdu v tom, že osvobodil prostor. Mýlil se však v tom, že z prostoru vytvořil pozitivní jsoucnost a povýšil ho nad jakékoliv stanovisko, nad jakoukoliv skrytost, nad jakoukoliv hloubku a bez jakékoliv opravdové tloušťky.” (Merleau-Ponty, 1971, str. 19) Myšlení a vidění jsou dle Merleau-Pontyho propojené, a myslíme vždy v závislosti na našem těle, v jehož propojení je poté určen i prostor. Tak jako existuje introspektivní vidění, existuje i vidění, jež je jaksi zavaleno svým tělem a tak jej můžeme vnímat jen při

jeho výkonu. “Tělo není prostředkem vidění a hmatu, nýbrž jejich deponitářem (...) Nevidím prostor v jeho vnějším obalu, ale prožívám ho zevnitř, neboť jsem do něho ponořen.” (Merleau-Ponty, 1971, str. 23)

Příkladem takového postoje je mu poté Cézanne, který “hledá prostor a obsah současně” (Merleau-Ponty, 1971, str. 25), nebo Klee jehož “linie nenapodobuje viditelně, nýbrž “činí viditelným”, protože zobrazuje zrod věcí” (Merleau-Ponty, 1971, str. 28). Tak jako sekvence fotografií nezachycuje pohyb, protože čas se ve skutečnosti nezastavuje, tak i malířství nehledá vněšek pohybu, nýbrž jeho skryté šifry, zviditelněný čas. Zobrazuje tedy to, jak existují věci jaksi **přirozeně**, což však značí právě přítomnost určité hloubky, oproti postoji vědeckému: “příznačným rysem viditelná je, že má vrstvu neviditelná v přísném slova smyslu, kterou zpřítomňuje jako určitou nepřítomnost.” (Merleau-Ponty, 1971, str. 31) Malířství tak opět u Merleau-Pontyho postihuje onu skutečnost světa, která je skrytá ale zároveň přístupná, ne však prostřednictvím konceptualizace, ale sensitivně senzitivního prožitku. “Je pravda, že žádný hrozen nebyl nikdy tím, čím je i v nejfigurativnější malbě, ale je zároveň pravda, aniž v tom je nějaký rozpor, to, že žádný - ani abstraktní - obraz se nemůže vyhnout Bytí a že Caravaggiův hrozen je skutečným hroznem.” (Merleau-Ponty, 1971, str. 32)

X. Závěr

Jedním z důvodů popularity Harmanových teorií nepochybně je i současná ekologická krize a s ní související krize tradičního dělení přírody a kultury ústícího do oddělení “sociálních” a exaktních věd (opět srov. Latour, 1993). Sám Harman vlastně své teorie i eticky zaštiťuje právě snahou o zrušení, převrácení zmiňovaného Kantova Kopernikánského obratu, který postavil člověka do středu vesmíru a snahou vrátit světu “jako lidské představě” jeho “realitu” Jak již však bylo výše ilustrováno, jeho cesta nakonec ale vede opět přes ona nedostupná noumena naroubovaná na pojem objektu, která právě v jejich nedosažitelnosti fakticky tvoří základ jeho teorie.

Ve dvou předchozích dodatcích jsme se snažili ilustrovat, že cesta z oné proklamované krize subjektivního idealismu, nevede přes zrušení subjektu, které je ostatně nemožné právě z hlediska karteziánské a kantiánské nedobytné tematizace, ale jeho obejitím či retematizací. Je to snad právě Nietzsche, který do uvažování navrátil instinkty a druhovou zakotvenost lidského bytí, a tím pádem i onu tělesnost, která zde byla ostatně přítomná vždy, pouze v interpretacích upozaděna. Je to posléze Merleau-Ponty (a samozřejmě Heidegger), který ukazuje, že reflexivita v karteziánském smyslu není primárním naladěním člověka, ale historicky i bioticky vzniká až následně, a i v čase lidského života je kvantitativně vlastně spíše minoritní. Merleau-Pontyho jsme zde vybrali také právě proto, že dále prohlubuje tematizace člověka jako druhové bytosti, a ukazuje, že otázka po skutečném světě ve smyslu jakési inherentní pravdivosti je nesmyslná, protože skutečný svět je vždy hlavně svět který prožíváme, sdílíme a chápeme s ostatními, který je světem s minulostí a budoucností, světem naší doby. De Castro poté zdůrazňuje jednak Nietzscheho uvažování o smyslech a jejich vývoji vzhledem ke formování koncepcí světa, a to i právě současně z pohledu ne-lidských aktérů, na které se Harman tolik odvolává. Funkčně také přehodnocuje konstruktivismus sociální, ve smyslu jeho jakéhosi smíření s Harmanovým “materialismem” i v podobnosti s Merleau-Pontyho společenstvím, které u Harmana zcela chybí a jehož koncepce se opět v nepřístupnosti a nekonečném regresi objektů propadá do hlubin nejhrubšího individualismu a až jakési izolační schizofrenie.

Logickým překročením antropocentrismu je tedy právě důraz na lidskou tělesnost, právě ve které spočívá lidské zakotvení ve světě a jeho propojení s ním, respektive vůbec lidská nevydělitelnost z tohoto světa. I z pohledu obvinění karteziánských koncepcí za současnou ekologickou krizi, není relevantní odpovědí skutečnost světa, ale naopak

zdůraznění jeho sdílenosti, tak jako neúplnosti a nedokončenosti našeho evropského pohledu zdůrazňujícího jen velmi fragmentární aspekty.

V posledně zmiňované eseji poté Merleau-Ponty ukazuje onu jakousi magičnost všední reality o které Harman také hovoří. Zároveň ale ukazuje do jaké míry je pro další prohloubení těchto perspektiv nutno se vrátit před karteziánské koncepce prostoru a času, a jak je tedy podobný postoj neslučitelný právě s Harmanovými kvadrálními diagramy, které jsou opět výsledkem pansystemtického úsilí. Tento přirozený postoj k prostoru, v mnoha ohledech podobný výše zmiňované Nietzschevské tematizaci, tak věci nepopírá, ale zároveň je jako objekty vylučuje, právě v tom smyslu, že jaksi neexistují v prostoru nikdy o sobě, jako ona Cézannovská jablka právě ve své maximální auratické zhmotněnosti, snad oné Merleau-Pontovské skutečnosti.

XI. Použitá literatura:

- Emmanuel Viveiros de Castro: *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*, *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2, 2004
- Graham Harman: *Quadruple object*, Zero Books, 2011
- Graham Harman: *Bells and Whistles*, Zero Books, 2013
- Graham Harman: *Vicarious causation*, *COLLAPSE VOL. II: SPECULATIVE REALISM*, *Urbanomic*, March 2007
- Graham Harman: *Art without Relations*, *Artreview* (9/2014), *Artreview*, 2014
- Immanuel Kant: *Kritika čistého rozumu*, OIKOYMENH, 2001
- Bruno Latour: *Když věci vracejí úder: Co mohou sociální vědám přinést “vědní studia”*, *Biograf* (29): 41 odst., 2002
- Bruno Latour: *We have never been modern*. Cambridge: Harvard University Press, 1993
- Maurice Merleau-Ponty: *The Primacy of Perception*, Northwestern University Press, 1964
- Maurice Merleau-Ponty: *Okno a duch a jiné eseje*, Obelisk, 1971
- Arthur Schopenhauer: *Svět jako vůle a představa 1*, Nová tiskárna Pelhřimov, 1996
- Arthur Schopenhauer: *Svět jako vůle a představa 2*, Nová tiskárna Pelhřimov, 1996
- Richard Zika: *Jednota transcendence*, Togga, 2012