

Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta
Ústav filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

Tomáš Roček

**Merleau-Ponty: Návrat k „přirozenému světu“ prostřednictvím
moderního umění**

**Merleau-Ponty and the Modern Art as a Means of Return to the
Lifeworld**

Vedoucí práce: Mgr. Ondřej Švec, Ph.D.

Praha, 2015

Poděkování:

Rád bych zde poděkoval vedoucímu mé bakalářské práce Mgr. Ondřeji Švecovi, Ph.D., za podnětné rady a čas, který mi při zpracování práce věnoval.

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

V Praze dne 10. srpna 2015

.....

Tomáš Roček

Abstrakt

Práce pojednává téma přirozeného světa u Edmunda Husserla a Maurice Merleau-Pontyho. První část přibližuje kontext vzniku pojmu přirozeného světa u E. Husserla. Ten se zrodil jako reakce na Husserlem pociťovanou krizi věd, která má charakter ztráty smyslu, protože věda nedokáže odpovídat na podstatné otázky lidské existence. Návrat k přirozenému světu pak umožňuje transcendentální *epoché*. Druhá část je věnována Merleau-Pontymu, pro kterého není přirozený svět říší prvotních evidencí, jako je tomu u Husserla, ale prostorem živoucí komunikace, ke kterému nás přivádí moderní umění, a to zejména malířství. Podle Merleau-Pontyho moderní umění vykazuje dvojznačnost, která spočívá v jeho neuzavřenosti a nejednostrannosti jeho možné interpretace. Práce se snaží dokázat, že tato dvojznačnost odpovídá dvojznačnosti přirozeného světa, který je konstituován pojmovou dvojicí viděné–vidoucí, podléhající nikdy nezavršené reversibilitě. Struktura přirozeného světa tak odpovídá struktuře moderního umění, jak ho chápe Merleau-Ponty.

Klíčová slova:

fenomenologie, přirozený svět, vnímání, viditelné, neviditelné, dvojznačnost

Abstract

The thesis addresses the topic of lifeworld in the work of Edmund Husserl and Maurice Merleau-Ponty. The first part describes the context surrounding the genesis of the notion of lifeworld in Husserl. The notion came about as a reaction to the crisis of sciences as perceived by Husserl, characterized by the loss of meaning, as science can no longer answer the substantial questions of human existence. A return to the natural world is then enabled by the transcendental *epoché*. The second part is devoted to Merleau-Ponty for whom lifeworld does not denote the realm of original self-evidences, as in Husserl, but a space of lively communication to which we are led by modern art, especially painting. According to Merleau-Ponty, modern art evinces ambiguity that rests in its inconclusiveness and multisidedness of its potential interpretation. The aim of the thesis is to show that this ambiguity corresponds to the ambiguity in lifeworld, the latter being constituted by the opposition of the seen and the seer that are subject to unending reversibility. The structure of lifeworld corresponds to the structure of modern art as understood by Merleau-Ponty.

Keywords:

phenomenology, lifeworld, perception, visible, invisible, ambiguity

Obsah:

Úvod	7
1 Husserlův přirozený svět a krize věd	10
1.1 Krize věd	10
1.2 Příčiny krize věd a obnova filozofie	11
1.2.1 Galileiho matematizace přírodovědy	12
1.2.2 Další příčiny krize věd	15
1.2.3 Obnova filozofie	16
1.3 Cesta k přirozenému světu	16
1.3.1 Epoché.....	17
1.3.2 Přirozený svět.....	19
1.4 Kritika Husserlova přístupu k vědě.....	22
2 Přirozený svět Merleau-Pontyho ve vztahu k umění	26
2.1 Rozdíl mezi přirozenými světy obou autorů a obrat k umění	26
2.2 Přirozený svět	29
2.2.1 Věc	29
2.2.2 Jednota světa	31
2.2.3 Otevřenost světa.....	33
2.3 Viditelné–vidoucí v kontextu obrazu	35
2.4 Dvoznačnost moderního umění a přirozený svět	38
Závěr	41
Seznam literatury	43

Úvod

Abychom se mohli věnovat zkoumání pojmu „přirozeného světa“ (Lebenswelt), je třeba uvést do situace, ve které vznikl. Edmund Husserl se jím začal zabývat ve třicátých letech dvacátého století. Podnětem pro to byla krize tehdejší Evropy, kterou Husserl pocítoval jako krizi samotného lidství. Hluboká reflexe, kterou provedl, odhaluje fáze evropského myšlení, jež v krizi vyústily, a ukazuje cestu, kterou je třeba se vydat, aby mohla být krize zažehnána. Lék na krizi má být nalezen díky obnově filozofie (fenomenologie) jakožto univerzální vědy, která má odhalit základy lidské zkušenosti se světem. Do českého prostředí vnesl termín „přirozený svět“ Jan Patočka ve své habilitační práci s názvem *Přirozený svět jako filosofický problém*.¹ Přirozený svět ale není pojmem, který by bylo možné uchopit intuitivně, jak by si mohla myslet široká veřejnost, ale je to pojem ryze filosofický. Pro jeho pochopení je třeba ukázat historicko-filozofické kořeny evropského myšlení, které za nutností pojmu přirozeného světa stojí, a bylo třeba objevit zcela novou metodiku, která dokáže tuto sféru zkoumat.

Obrat k přirozenému světu má být, podle Husserla, především cestou z krize věd, která je způsobena ztrátou smyslu ve vědě. Věda totiž ztratila přirozený základ, ze kterého vzešla a který musí být reflektován, aby bylo možné se po smyslu vůbec tázat. Pokud věda nezná svůj základ, nemůže znát ani svůj směr. Ke ztrátě smyslu podle Husserla přispěla zejména novověká přírodověda se svou tendencí matematizovat celek univerza, což se později přeneslo i do ostatních vědeckých odvětví. Přirozený svět je pak základem, na jehož půdě je možné onen ztracený smysl znovu objevit. Krize smyslu se ale netýká pouze exaktních, matematických věd, jak by se mohlo na první pohled zdát. Neunikla jí ani filozofie, která, jak si ukážeme, je do určité míry za krizi zodpovědná, a jedině s její pomocí je možné ji řešit.

První část této práce se věnuje Husserlově krizi věd. Nejprve jsou uvedeny její projevy a příčiny. V návaznosti na to se pokusím rekonstruovat podstatné momenty Husserlova pojetí přirozeného světa, neboť je třeba ukázat, k čemu je jeho pojem určen a jaký má obsah. První fáze Husserlovy krize věd popisuje odtrženost vědy od smysluplných otázek (tedy otázek, které se vážou k podstatným momentům lidské existence). To způsobila moderní vědecká metoda, která vedla ke konstituci světa univerzálních objektů jako protipólu smyslového světa. Věda se zde neobjevila z ničeho nic, ale musela vyrůst na nějakých základech. Těmito

¹ P. Kouba, „Věda a svět (našeho života)“, in B. VELICKÝ, K. TRLIFAJOVÁ, P. KOUBA & al., *Spor o přirozený svět*, Praha: FILOSOFIA, 2010, str. 121.

základy je přirozený svět. Navrátit se k přirozenému světu je možné díky transcendentální *epoché*, při níž se odhlíží od všeho, co není bezprostředně dávano. Exaktní věda, od které při epoché také odhlížíme, je podle Husserla zodpovědná za odklon od přirozeného světa, a proto na konci této části zhodnotíme oprávněnost Husserlovy kritiky vědy.

Druhá část této práce je věnována přirozenému neboli žitému světu Maurice Merleau-Pontyho. Ten se na rozdíl od Husserla, který používá pojem přirozeného světa k fundování vědy, obrací k modernímu umění a myšlení. Jejich charakterem je podle Merleau-Pontyho neuzavřenost a dvojznačnost.² V této části práce chceme ukázat, že moderní umění má stejnou strukturu jako přirozený svět, do kterého patří. Budeme se blíže zabývat tím, co je *věc*, abychom věděli, čím může být pro Merleau-Pontyho obraz. Ukáže se, že *věc* nemusí být uchopována pouze na základě svých kvalit, které v ní jako v korelátu našeho těla rozpoznáváme, ale může být chápána díky hodnotové jednotě (věci mohou být chápány na základě významu, který je jim připisován – např. prsten má jiný význam než snubní prsten).³ To je potom případ uměleckého díla.

Věci se ale vyskytují ve světě, který je (pro fenomenologa) konstituovaný a myslitelný pouze na základě konfrontace s vnímajícím subjektem. Svět stejně jako věc a subjekt rozpoznáváme na základě jednotného stylu, kterým se jeví, a vnímáme ho oproti subjektu a věci konstantně. Svět je neustále jeden a týž, zatímco lidé se během života mění, a věci uchopujeme na základě jejich hlubšího poznání jinak. Svět je pojímán jako horizont všech horizontů, je bytostně otevřený (můžeme říci neuzavřený) a časový.⁴ Merleau-Ponty určuje vnímající subjekt na základě pojmové dvojice viditelné–vidoucí⁵ (to je komunikační kanál se světem). Díky tomu, že člověk vidí (vnímá) a může být viděn (smyslově vnímatelný), se zařazuje do světa. Tato pojmová dvojice ukazuje, že tělo je samotným viditelnem: je ze stejné materie jako svět. Obrazy, které do světa jakožto viditelné také patří, vznikají díky zviditelňování toho, co je v malíři neviditelné. Role mezi malířem a viditelnem jsou převráceny, protože malíř konstruuje viditelné z vnitřku. Toto předpodstatnění (reverzibilita) spočívá v tom, že je vnímající subjekt zaměnitelný s percipovanou věcí, protože v ní rozpoznává to, co do ní vložil. Reverzibilita ale není završená, protože subjekt se nikdy

² M. MERLEAU-PONTY, *Svět vnímání*, Praha: OIKOYMENH, 2008, str. 69.

³ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologie vnímání*, Praha: OIKOYMENH, 2013, str. 392.

⁴ *Ibid*, str. 401.

⁵ M. MERLEAU-PONTY, „Oko a duch“, in *Oko a duch a jiné eseje*, Praha: Obelisk, 1971, str. 10.

nemůže stát plně vnímanou věcí.⁶ Stejně tak se Cézanne nestává horou Sainte-Victoire, i když říká, že se hora maluje v něm. Lidský život je tak prostoupen neuzavřeností, která plyne ze samotného pojmu přirozeného světa.

⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Viditelné a neviditelné*, Praha: OIKOYMENH, 2004, str. 143.

1 Husserlův přirozený svět a krize věd

1.1 Krize věd

Věda se podle Husserla dostala do krize proto, že ztratila kontakt se svými kořeny, s nimiž se zároveň vytratil i její původní smysl. To se projevuje skepsí, která pramení z převládajícího dojmu, že věda není schopna říci nic podstatného k lidským existenciálním otázkám.⁷ Krize spočívá v tom, „že se stala spornou její pravá vědeckost a celý způsob, jak si vytyčila své úkoly a vytvořila pro ně svou vlastní metodiku...“⁸ Moderní věda je úspěšná ve svých výsledcích, ale ztratila schopnost sebe sama reflektovat, a tak, i když jsou její výsledky na první pohled „skvělé“, věda jako celek nemá žádný určitý směr, a přirozeně tedy neví, co by mělo být jejím výsledkem kromě prakticky pozitivních objevů. To ale neznamená, že by měla být zrušena platnost vědeckých poznatků, neboť i přes neschopnost dostat svému původnímu zaměření se věda v Husserlově době těší nebyvalému rozmachu. Husserl se tedy neohrazuje vůči vědeckým výsledkům, ale kritizuje naivní pojetí moderního racionalismu, který si myslí, že našel vše v rozumu samotném.⁹ Problém spočívá v tom, že věda abstrahuje od veškerého subjektivna. Vědecká objektivní pravda je výhradně zjišťováním toho, co je svět, a to jak fyzický, tak duchovní. K duchovnímu se pak chová jako k tomu fyzickému – používá stejnou metodu. Potom se útvary duchovního světa rozplývají a jejich pravdivost závisí od exaktní měřitelnosti. Například vnímání aktuální barvy je redukováno na fyzikálně měřitelnou vlnovou délku, která dané barvě odpovídá.¹⁰ „Pravdivost“ nenáleží vnímání, ale rozumu. Je tedy třeba najít kořeny, ze kterých objektivní věda vyrostla. Tyto kořeny jsou pak sférou přirozeného, předvědeckého světa, který je místem smyslu.

Díky Galileiho koncepci moderní přírodovědy je možné matematizovat to, co je smyslové, a tak abstrahovat od veškerého duchovního života a kultury.¹¹ „Svět se jaksí rozštěpuje na světy dva: na přírodu a na duševní svět, který však způsobem svého sepětí s přírodou nedosahuje samostatné světskosti.“¹² Exaktní věda, v jejímž středu stojí čistá

⁷ M. PETŘÍČEK, *Úvod do (současné) filosofie*, Praha: Hermann & synové, 1997, str. 21.

⁸ E. HUSSERL, *Krize*, str. 25.

⁹ E. DORFMAN, „History of the lifeworld from Husserl to Merleau-Ponty“, *Philosophy Today* 53/3, Ben Gurion University, Ber Sheva, 2009, str. 294.

¹⁰ E. HUSSERL, *Krize*, str. 57.

¹¹ *Ibid.*, str. 81.

¹² *Ibid.*, str. 82.

matematika, se stává vzorem pro zkoumání psychických stavů, a tak má být zaručeno „jasné a zřetelné“ poznání duše. To způsobuje krizi subjektu, protože lidské nitro je zařazeno mezi počítatelné entity. Výsledkem této matematizace a racionalizace je úkol, který se objevuje s nástupem Descarta, a to vybudovat univerzální filozofii o světě „jako jednotnou racionální teorii *more geometrico*“.¹³

„Pro Husserla jde jednak o krizi samotných exaktních věd, které nerozumí smyslu vlastní ‚vědeckosti‘, jednak o krizi filosofie, která ztrácí víru ve vlastní schopnost racionálně uchopit významné otázky lidského života.“¹⁴

Krizí je tedy postižena i filozofie, a přitom je to právě ona, kdo může krizi zažehnat. Filozofie (fenomenologie) je vědě nadřazená, protože by měla být obnovena jakožto univerzální věda, která má jako učitelka vést vědy ostatní. Filozofie má vědě pomoci reflektovat její přirozený základ. Teprve pak budou mít výsledky vědy smysl a budou se dotýkat podstaty lidské existence. Léčba krizi „samotného evropského lidství“¹⁵ je podle Husserla možné nalézt až skrze radikální obrat filozofie k žitému přirozenému světu.

1.2 Příčiny krize věd a obnova filozofie

K idealizaci předmětů, jakkoliv nejvýrazněji probíhá v novověku, dochází již s vynálezem antické geometrie, ta totiž „umožňuje přesnou orientaci ve světě, který je jinak pouze přibližný“.¹⁶ Kořeny novověké matematické idealizace se výrazně objevují v renesanci, která svým obratem k antice znamenala pro člověka revoluční převrat.¹⁷ Změna myšlení, ke které došlo, byla motivována snahou utvářet „nové lidství“, jež stálo v kontrastu ke středověkému způsobu života.¹⁸ „Nové lidství“ pak spočívá ve snaze dát sám sobě (svému životu) pravidlo vyvozené z čistého rozumu. Toto pravidlo se následně stává vzorem pro myšlení novověku, a stává se vzorem i pro Husserla, který chápe dějiny Evropy jako dějiny rozumu.

¹³ *Ibid.*, str. 83.

¹⁴ O. ŠVEC, „Role ‚žitého světa‘ ve fenomenologické teorii vědy“, in B. VELICKÝ, K. TRLIFAJOVÁ, P. KOUBA & al., *Spor o přirozený svět*, Praha: FILOSOFIA, 2010, str. 101–102.

¹⁵ E. HUSSERL, *Krize*, str. 34.

¹⁶ M. PETŘÍČEK, *Úvod*, str. 53.

¹⁷ E. HUSSERL, *Krize*, str. 29.

¹⁸ *Ibid.*

1.2.1 Galileiho matematizace přírodovědy

Husserl považuje za hlavní příčinu odklonu od přirozeného světa Galileiho matematizaci přírodovědy. K té došlo kvůli geometrii – vědě, která operuje s čistými idealitami a která má neustálé praktické uplatnění ve světě smyslové zkušenosti.¹⁹ Ideální tvary, se kterými geometrie operuje, je možné v praxi (i když nepřesně) konstruovat. Ve vnímání ale poznáváme konkrétní tělesa s jejich smyslovým obsahem, nikoliv tělesa ideálně geometrická. Představitost, kterou při tomto výkonu využíváme, jak říká Husserl, „*může smyslové tvary přeměňovat jen zase do smyslových tvarů*“.²⁰ Takové tvary jsou myslitelné pouze jako graduality něčeho kruhovitého, přímého atd. To platí i u reálných těles. Toto kolo je kulatější než tamto aj. S rozvíjející se technikou se ale rozšiřuje i „*horizont vymyslitelného stále pokračujícího zlepšování*“.²¹ V tomto horizontu myslitelného zdokonalení se objevují mezní tvary, k nimž jako k nedosažitelným pólům míří naše zlepšující se úsilí. Jinak řečeno, snažíme se o stále dokonalejší provedení reálných tvarů, jejichž vzor nám dala ideální geometrie.

Další objev, který geometrie uskutečnila, je to, že ze základních tvarů, jako jsou trojúhelníky, kruhy, přímky, lze konstruovat všechny možné ideální tvary.²² Tím pádem namísto reálné praxe nastupuje praxe ideální. Není už třeba držet se tvarů smyslového světa. Matematika přináší exaktnost neuskutečnitelnou v empirické praxi. Vzniká čistá geometrie jako konstruktivně vytvořená apriorní metoda, která obsáhne veškeré ideální tvary. Máme tedy k dispozici nekonečnou otevřenost tvarů, ale ta zatím nemá vztah k reálným předmětům tohoto světa. Tomu dopomůže měřictví, které ve spojení s geometrií umožní tvary reálných věcí konstruovat.

*„Měřictví odkrývá prakticky možnost vybrat určité empirické základní tvary konkrétně stanovené podle fakticky obecně použitelných empirických pevných těles jako míry a pomocí vztahů, jež mezi nimi a jinými tvary těles existují (nebo budou odhaleny), určovat tyto druhé tvary intersubjektivně a prakticky jednoznačně, nejdříve v užších sférách (např. v zeměměřictví), potom v nových sférách tvarů.“*²³

Měřictví přechází na čistě geometrický způsob myšlení, a tak umožňuje rozkládat tělesa na geometricky zpracovatelné části. S těmi pak můžeme pracovat jako s čistými tvary.

Galilei měl tedy k dispozici geometrii, která se spojila s měřictvím. Ta mu byla vzorem pro dosažení zcela jednoznačného určení věcí. Husserl představuje Galileiho úvahu takto:

¹⁹ *Ibid.*, str. 44.

²⁰ *Ibid.*, str. 45.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, str. 47.

²³ *Ibid.*, str. 48.

„Kdekoliv je vypracovaná taková metodika [jako u geometrie spojené s měřictvím], tam jsme již překonali i relativitu subjektivních pojetí, jež je relativitou tkvící v podstatě empiricko-názorného světa.“²⁴ Měřictví samo o sobě se i přes zvyšující tendenci přesnosti nikdy nemůže vyrovnat matematice, která se pohybuje výhradně v ideálním univerzu a pracuje s ním. „Zde tedy poznáváme samo pravé jsoucno, i když jen ve formě aproximace vycházející z empirické danosti, ale ustavičně tíhnoucí až ke geometrickému ideálnímu tvaru, jenž je tu vůdčím pólem.“²⁵ Tato metoda funguje tak, že se snaží postihnout kauzalitu dějů ve světě. Abychom mohli takovou kauzalitu uchopit, je třeba více empirických dat, než může měřictví získat. V tuto chvíli se matematika Galileovi nabízí jako učitelka přesnosti.

Idealizace těles díky spojení geometrie a měřictví proběhla. Následně přichází na řadu idealizace světa těles v prostoročasových vztazích. Husserl říká, že matematika „vytvořila svět ideálních předmětů“.²⁶ Zaprvé ukázala, že je možné apriori určit nekonečné množství subjektivně-relativních předmětů.²⁷ Zadruhé se matematika spojila s měřictvím a stala se jeho vodítkem. Tedy po prvním kroku, kdy se spojila geometrie s měřictvím a vystoupila do univerzálního světa tvarů, se nyní matematika ve spojení s měřictvím vrací opět na zem ke konkrétním tělesům a věcem. Je to sestup ze světa idealit do světa tělesného. Svět, do kterého matematika díky spojenectví s měřictvím sestoupila, už není světem, ze kterého se geometrie vydala do „výšek univerzality“. Není to svět pouze smyslový, ale svět zasažený idejemi. Jde totiž o poznání aproximativně vztažené k jejich vlastním idealitám. Díky takové metodě jsme schopni vypočítat tvary, které jsou měření zcela neznámé.

Jak je to ale se smyslovými vjemy? Ty není možné stupňovat k nějaké dokonalosti. Vjemy jsou pouze jedny, a tak u nich není možné zvyšování exaktnosti. Té můžeme dosáhnout u měření tvarů na základě zvyšování přesnosti s tím, že jako vodítka využíváme ideality. U smyslových kvalit ale žádné ideální vzory nemáme. Teplotu nebo hrubost můžeme srovnávat pouze s další teplotou nebo hrubostí: ideální hrubost ani teplota neexistují. Husserl říká: „Máme jen jednu, nikoliv dvojí univerzální formu světa, máme jen jednu, a nikoliv dvojí geometrii, totiž máme jen geometrii tvarů, a nikoli též druhou geometrii náplní [smyslových kvalit].“²⁸

Každé těleso má ve shodě s apriorní strukturou světa vlastní extenzi, a všechny extenze jsou pak součástí univerzální extenze světa. Kosmos zahrnující všechna tělesa má totální

²⁴ *Ibid.*, str. 49.

²⁵ *Ibid.*, str. 49–50.

²⁶ *Ibid.*, str. 52.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, str. 55.

formu, která obsahuje všechny jednotlivé formy, jež jsou idealizovatelné a konstruovatelné. Každé těleso má ale specifické smyslové kvality. Ty nejsou analogicky idealizovatelné jako tvary, protože nemají svoji matematickou stránku. Zeptáme-li se po univerzální kauzalitě, tak je na první pohled vidět, že tvary jsou sloučeny se specifickými smyslovými kvalitami. Musí zde tedy být taková kauzalita, která smyslové tvary s jejich specifickými náplněmi spojuje. Nepřímá matematizace neboli matematizace smyslových náplní nespočívá v idealizaci, jako tomu je u tvarů, ale v hypotéze, která říká, že je možné nalézt paralelu mezi kvalitativními náplněmi a matematickou oblastí prostoročasových forem, které kvality determinují.²⁹

„Co v předvědeckém životě zakoušíme jako barvy, tóny, teplotu a tíži na věcech samých a kauzálně jako vyzařování tepla tělesem, jež zahřívá tělesa okolní apod., je ‚fyzikálně‘ ovšem poukazem ke kmitům akustickým, tepelným kmitům, tedy k čistým dějům ve světě tvarů.“³⁰

To je dnes přijímáno jako samozřejmost, jako znak toho, že se pohybujeme ve dvou světech zároveň. Smyslové vjemy patří do přirozeného světa, zatímco fyzikální vyjádření kvalit patří do světa ideálního. Galileo totiž objevil matematickou přírodu s apriorní formou pravého idealizovaného a matematizovaného světa, podle níž musí každý děj ve světě odpovídat exaktnímu zákonu.³¹ Jelikož je možné fyzikálně určit smyslové vjemy na základě vlnových délek, zvukových frekvencí apod., otvírá se prostor pro abstrahování od duchovních a kulturních vlastností, jež lidé připisují „věcem“. Pokud jsou smyslové vjemy přesně měřitelné, tak musí být měřitelné i pochody, které se odehrávají v těle, neboť to náleží světu s jeho kauzalitou odhalitelnou exaktními zákony.

Galileo tak (kromě toho, že dal vědě funkční metodu) připravil cestu pro rozdělení tohoto světa na svět duševní a svět přírodní.³² Zakladatelem veškeré novodobé filosofie, která k rozluce duševního a přírodního světa dospěla, je ale až Descartes.³³ Ten mohl díky Galileiho objevu přírodovědy využít geometrický svět s jeho ideálními tvary, a založit tak univerzální filozofii jako matematicko-fyzikální racionalismus. Karteziánská *epoché*, jak Husserl nazývá Descartovo radikální pochybování, je uzávorkování všeho známého a doposud jistého.³⁴ Má vyřadit mimovědecký i vědecký svět a jejím cílem je proniknout k apodiktické sféře bytí, která je předpokladem veškerého myslitelného jsoucna.

²⁹ J. PATOČKA, „Filosofie krize věd podle Edmunda Husserla a jeho koncepce fenomenologie ‚světa našeho života‘“, in *Fenomenologické spisy. II. Co je existence*, Praha: OIKOYMENH - FILOSOFIA, 2009, str. 425.

³⁰ E. HUSSERL, *Krize*, str. 57.

³¹ *Ibid.*, str. 74.

³² *Ibid.*, str. 81–82.

³³ *Ibid.*, str. 95.

³⁴ Srov. R. DESCARTES, *Meditace o první filosofii*, Praha: OIKOYMENH, 2003, str. 22.

Problém karteziánské epoché spočívá v tom, že není uzavřován svět ve všech jeho ohledech. Descartes je totiž ovládnán Galileiho jistotou o univerzálním světě těles a představou, že smyslovost odkazuje ke jsoucnu,³⁵ které může na rozdíl od čistého myšlení klamat. Proto musí existovat čistě racionální cesta, jak jsoucnu poznat. Descartes po provedení epoché tyto předpoklady využívá, ačkoliv by je vzhledem k jejímu provedení neměl mít k dispozici. Tak se vytrácí podstata karteziánské epoché, neboť nebyla provedena důsledně.

1.2.2 Další příčiny krize věd

Od Descarta filozofie postupuje tak, že se pokouší budovat jednotný teoretický systém³⁶, ze kterého je možné dedukovat celek univerza. Tedy aby filozofie „jednotným teoretickým systémem obsáhla veškeré smysluplné otázky, a to s přísnou vědeckostí, a apodikticky evidentní metodikou, a s nekonečným, ale racionálně uspořádaným pokrokem bádání“.³⁷ Filozofický systém (metafyzika), který má ambici uchopit univerzum, může být pouze jeden a musí být nevyvratitelný. Positivismus, který změnil vědu 19. století, ztrácí původní filozofickou ambici uchopit řád univerza, neboť vypouští veškerou metafyziku. Ta je totiž garantem smyslu. Její otázky překračují svět jakožto univerzum pouhých fakt. Teprve metafyzika jako královna věd věcem dává opravdový smysl, protože překračuje univerzum pouhých daností. „Královna věd“ se ale neudržela v popředí a její záměr ztroskotal, neboť se nová metoda dala použít pouze v pozitivních vědách. Univerzální filozofie se zhroutila do množství nesourodých koncepcí. Výsledek této roztržiténosti otrásl metodou, kterou si novověk vzal za svou. To vedlo ke ztrátě víry ve filozofii.³⁸ Kontrast mezi nezdary metafyziky a úspěchy pozitivní vědy tím pádem vystoupil ještě více na povrch. Odklon od filozofie, jejímž cílem je uchopit celek univerza, chápe Husserl jako selhání filozofie samotné.

³⁵ *Ibid.*, str. 23.

³⁶ Jak Descartes, tak i třeba Fichte se snaží ucelit možné poznání do systematického celku, který vyčerpá všechno možné poznání. Ve středu těchto novověkých systémů stojí neotřesitelná pravda, zásada, ze které je dedukovatelný zbytek univerza. Například Fichte říká: „Věda má systematickou formu; všechny věty v ní souvisejí v jedné jediné zásadě a v této zásadě se spojují v jeden celek...“ (J. G. FICHTE, *O pojmu vědosloví. Druhý úvod do vědosloví. Pokus o nové podání vědosloví*, Praha: FILOSOFIA, 2008, str. 19.) Husserl se svým konceptem novověké filozofie přibližuje vírou v možnost existence univerzálního systému veškerého poznání. Oproti zmíněným autorům ale nehledá jednu první, rozumovou pravdu, ze které by dedukoval zbytek světa, ale pouští se do výzkumu sféry prvotních evidencí, do sféry přirozeného prožívání.

³⁷ E. HUSSERL, *Krize*, str. 30.

³⁸ *Ibid.*, str. 32.

1.2.3 Obnova filozofie

Aby mohl být nalezen smysl, je třeba obnovit filozofii jakožto univerzální vědu. Husserl ji chápe jako „matku“ ostatních věd, což by mělo být neustále na zřeteli, aby se k ní jednotlivé vědy mohly znovu vztahovat. Ztráta kontaktu s filozofií (metafyzikou) nebo úplné odloučení od filozofie znamená pro jednotlivé vědy ztrátu směru a výchozího bodu. Krize filozofie je krizí „samého evropského lidství v celém smyslu jeho kulturního života a v celé jeho existenci“.³⁹ Zhroucení absolutního ideálu filozofie je podle Husserla zároveň zhroucení víry v rozum, který věcem smysl teprve propůjčuje. Ztráta víry v rozum znamená ztrátu víry v sebe sama.⁴⁰

Husserl dějiny filozofie interpretuje jako boj o smysl a existenci filozofie vůbec. „Filosofie, věda byla by podle toho historickým pohybem vyjevování univerzálního rozumu ‚vrozeného‘ lidství jako lidství.“⁴¹ Úkolem filozofie má být odhalení ideje, kterou v sobě nesou dějiny evropského lidství. Husserl totiž věří, že privilegovanost evropského postavení spočívá v rozumu, který je ústřední osou evropských dějin.⁴²

1.3 Cesta k přirozenému světu

Abychom mohli zkoumat přirozený svět, musíme založit zcela novou vědu s jí vlastní metodikou. Je tedy třeba dosáhnout návratu do světa, ve kterém se věci dávají ve své tělesné přítomnosti. To znamená odhalit původní sféru smyslu – přirozený svět. Úkolem je stvořit metodiku vědy, zkoumající předvědecký svět, který je pozadím celého světa vědeckého. Před jakýmkoliv vědeckým myšlením a metodami je vždy smyslové vnímání.⁴³ Proto je třeba se zaměřit na přirozený svět jako základ veškeré lidské činnosti.

Jednotlivé kroky, které budeme absolvovat k dosažení přirozeného světa, popisuje Husserl jako „zdržení se výkonu naivních a přirozených platností nějakým způsobem již uplatňovaných“.⁴⁴ Tyto kroky jsou nazývány *epoché*.

³⁹ *Ibid.*, str. 34.

⁴⁰ To pro Husserla znamená totéž co ztráta smyslu. Smysl je dán rozumem a absence smyslu pak znamená neschopnost rozumu odhalit smysl.

⁴¹ *Ibid.*, str. 37.

⁴² J. PATOČKA, „Filosofie krize“, str. 419.

⁴³ *Ibid.*, str. 154.

⁴⁴ *Ibid.*, str. 157.

1.3.1 Epoché

Epoché, kterou je třeba provést, abychom dosáhli změny habituálního postoje, jež nám umožní zakládat vědu na původních evidencích, má dva kroky.⁴⁵ První je epoché od všech objektivních věd, která nám otevírá přímý intuitivní předvědecký svět. Druhým krokem je transcendentální epoché, která uzávorkovává vše, na čem se účastníme, a odhaluje tak apriorní struktury přirozeného světa. Epoché od objektivních věd popisuje Husserl takto:

„... míněna je ... epoché zdržující se jakékoli spoluúčasti na poznacích objektivních věd, epoché, zdržující se jakéhokoliv kritického stanoviska, jež by mělo zájem na jejich pravdivosti nebo klamnosti.“⁴⁶

Je to tedy epoché od všech teoretických zájmů. Vědy a vědci pro nás při takové epoché nemizí, ale my už nevystupujeme jako jejich spolu-zájemci. Nehodnotíme výsledky vědy, ty pro nás zůstávají pouhými fenomény, útvary smyslu. V *Krizi věd* Husserl připisuje epoché určitý čas provedení a připodobňuje ho ke každodennímu nakládání s činnostmi (jakkoliv je epoché radikální změnou habituálního postoje). Zdržení se provádění platností uskutečňujeme například tehdy, když jsme v práci: zdržujeme se ostatních životních zájmů. Husserl říká: každý zájem má svůj čas.⁴⁷ V práci se věnujeme její náplni, doma se věnujeme dětem, v knihovně studiu. Zároveň ale, jak víme, není možné se věnovat pouze jedné činnosti nepřetržitě – takřkajíc nám utíkají myšlenky k něčemu jinému. Nikdy nemyslíme „na všechno“ (nemáme na všem zájem), ale máme, respektive můžeme mít to či ono na zřeteli, můžeme se k tomu vždy vrátit nebo k tomu dojít. V možnosti se totiž můžeme zaměřit na cokoliv. *„Vyřazením aktivního výkonu zájmu se nic nemění na zájmu, který vzniká a nadále platí v osobní subjektivitě...“⁴⁸*

Po provedení epoché dosáhneme zcela nového postoje, ve kterém zaujímáme odstup od věcí. Každý má přirozený svět dán jinak. Například v Indii jsou do přirozeného světa zahrnuty jiné zkušenosti a náboženské zvyklosti než v Evropě. Číňané se jinak vztahují k prostoru a času. Kdybychom ale chtěli abstrahovat a vzít v potaz pouze základní kvality, jako jsou prostor a čas, tak budeme přesahovat rámec přirozeného světa, neboť jsme provedli epoché od objektivní vědy, a tak nemáme relativitu, jako je čas a prostor, k dispozici. Přirozený svět má však v těchto relativitách obecnou strukturu, která sama relativní není.⁴⁹ Tuto strukturu je třeba odhalit. Na jednu stranu se tedy Husserl vztahuje k přirozenému světu jako k invariantu,

⁴⁵ E. DORFMAN, „History of Lifeworld“ str. 296.

⁴⁶ E. HUSSERL, *Krise*, str. 158.

⁴⁷ *Ibid.*, str. 158.

⁴⁸ *Ibid.*, str. 159.

⁴⁹ *Ibid.*, str. 161.

neměnné struktury, na které je vše ostatní založeno. Na druhou stranu ale reflektuje rozdíly mezi základy jednotlivých civilizací s tím, že Evropa má mezi ostatními společenstvími výsostné postavení. Evropská duchovní tradice jako jediná postavila do středu svých snah „všeobecnost evidence“ založenou na rozumových důkazech.⁵⁰ Jak říká Patočka: „*Pouze v Evropě vznikl záměr žít v pravdě, žít jak říká Husserl ‚zodpovědně‘, a jenom zde se tento záměr rozvinul v souvislé myšlení, schopné všeobecného rozšíření a společně prováděného prohlubování a oprav.*“⁵¹

Abychom odhalili původní strukturu, na které jsou pak civilizace (popřípadě civilizace evropská) vystavěny, musíme se dobrat k apriori přirozeného světa. Je třeba oddělit apriori předvědeckého světa od vědeckého apriori: to provádí (první) epoché, která uzávorkovává veškerou objektivní vědu. Apriori fyziky a matematiky je zakotveno v apriori přirozeného světa, který mu předchází. Přirozený svět tak funduje vědu. Z jeho sféry vycházejí všechny afekce, které se vždy přetvářejí na akce.⁵² Svět na nás působí skrze věci a události, které se v něm odehrávají, a my na základě přijímaných věcí jednáme.

Epoché nám tedy dá nový směr zájmu: svět a jeho objekty jsou všeobecně dány ne jako substráty svých vlastností, nýbrž v subjektivně jevových formách. „*Přirozený svět, ať předvědecký nebo vědecký, ať teoreticky nebo prakticky interesovaný, je životem v univerzálním netematickém horizontu. To je právě onen přirozený svět neustále daný jako to, co jest.*“⁵³ Zajímá nás tedy subjektivní proměna způsobu danosti jednotlivých jevů, díky níž se utváří celistvé vědomí o bytí světa. Vědomí je stále plynoucím proudem poznatků, který se neustále synteticky sjednocuje.⁵⁴

Danost přirozeného světa můžeme odhalit v totální změně přirozeného postoje. Při epoché ale není možné vyřazovat postupně jednotlivé kroky. Při zdržení se provedení jednotlivých platností bychom pak vytvářeli pro každou platnost pouze novou platnost na půdě přirozeného světa.⁵⁵ Epoché musí být tedy zdržením se všech platností zároveň. Tak není možné vyřadit jen vědu, ale všechny zkušenosti, intence atd. Pak se teprve otevře sféra, kterou můžeme zkoumat, jelikož uzávorkováváme celý svět, tak jak ho známe. Toto radikální zdržení se provádění všech platností Husserl nazývá transcendentální neboli univerzální epoché. Je to postoj nad univerzálním vědomým životem, v němž je tento svět pro naivně

⁵⁰ J. PATOČKA, „Filosofie krize“, str. 419.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² E. HUSSERL, *Krize*, str. 167.

⁵³ *Ibid.*, str. 168.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, str. 172.

vnímající subjekty dáván jako neproblematický, zatímco pro ty, co provedli transcendentální epoché, se stává tématem zkoumání. Tím, že je získán postoj nad univerzálním vědomým životem a platností bezprostředně daného světa, může výzkum teprve začít.

„*Přirozený postoj tedy znamená: žiji ve skutečnosti tak, jak se mi dává.*“⁵⁶ Díky generální tezi světa, která zní: „...*všechno, co poznávám, všechno s čím pracuji, všechno, oč usiluji, má vždy charakter něčeho, co, ‚existuje‘, ‚je zde‘.*“⁵⁷ K tomu člověk disponuje svobodou, díky níž může provést například akt epoché. Zdržuje se zkušenostních prožitků, víry atd. Vše se pro něho stává fenoménem. Nadále sice prožívá – má proud prožitků ve vědomí – ale v odstupě a zkoumá ho v reflexi. Fenomenolog se tedy obrací na prožitky ve vědomí: na ničím nezprostředkovaný názor. Dalším krokem, který Husserl provádí, je suspendace vědomí. To se zároveň musí něčemu ukazovat, a ukazuje se právě vědomí fenomenologickému. Tomu vědomí, které Husserl nazývá absolutní, transcendentní. „*Všechno zkoumání prožitků v reflexi se děje na půdě toho fenomenologického či transcendentálního vědomí.*“⁵⁸ To, co zbývá po univerzální epoché, je pouze proud prožitků: myslím něco, cítím něco atd. Vědomí je tedy vždy vědomím něčeho, je intencionální. „*Husserlovo vědomí není nějaká ‚substance‘, ‚věc‘, která uzavřena spočívá sama v sobě, nýbrž vědomí jako vědomí je vždy u světa...*“⁵⁹ Myšlenka je vždy jako myšlenka něčeho transcendující. Transcendence věcí spočívá v tom, že jsou nám věci dané jakožto existující pro vědomí.⁶⁰ Vědomí je totiž místem, kde se s věcmi setkáváme.

1.3.2 Přirozený svět

Po provedení dvojí epoché se již pohybujeme na půdě přirozeného světa, a tak můžeme zkoumat, jak se nám dává. Zabýváme-li se přirozeným světem, není naším tématem svět vůbec, „*nýbrž svět, jak je nám v proměně způsobu danosti předem neustále dán*“.⁶¹ Svět je pro nás samozřejmě a aktuálně jsoucí, je plností neustále nových samozřejmostí, jež se neustále subjektivně proměňují. Je to svět našich zájmů, rozhodnutí a předsevzetí. Jelikož jde Husserlovi o sféru jevení se, chce obnovit pojem *doxa* (zdání), který má ve filozofické tradici pejorativní nádech. Po provedení epoché se dostáváme do sféry přirozeného světa, ve které

⁵⁶ M. PETŘÍČEK, *Úvod*, str. 25.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, str. 28.

⁵⁹ *Ibid.*, str. 29.

⁶⁰ *Ibid.*, str. 25.

⁶¹ E. HUSSERL, *Krize*, str. 177.

jsou vyloučeny všechny otázky po pravém bytí a predikativních pravdách. Jsou vyloučeny všechny vědy s jejich poznatky, svět o sobě a objektivní pravdy.

Prvním krokem po půdě přirozeného světa, říká Husserl, je třeba dát náplň prázdnému tématu naší obecnosti.⁶² Vnímání věci znamená smyslově ji vnímat ve všech jejích rozdílnostech. Každou věc vidíme z různých stran. Na první pohled není zřejmé, že má daná věc i druhou stranu. Proto je třeba vnímat ji z různých úhlů, takříkajíc si ji „ohmatat pohledem“, udělat s věcí zkušenost. Věc poznáváme tak, že si ji uchováváme v paměti, dokážeme si ji vybavit, když ji vidíme, víme, že má i druhou stranu a hrubý nebo hladký povrch. Vidět věc tedy zároveň znamená i nevidět ji, protože si podržujeme i její neviděné strany. Mám na paměti předešlé smyslové zkušenosti, které jsou s věcmi spojené. Záleží samozřejmě i na perspektivě a vzdálenosti. Neboť jak víme, hranatá věž se z dálky jeví jako kulatá. Nevíme, jak se nám věci jeví, ale v reflexi zjišťujeme, že „jsou tu bytostné korelace, jež jsou komponentami dále sahajícího, univerzálního apriori“.⁶³ Věci vnímáme díky syntéze jednotlivých počitků. „Při konkrétním vnímání věci je spolu-obsažen celý ‚horizont‘ neaktuálních, a přece fungujících jevových forem a syntéz platnosti.“⁶⁴ Tomu říká Husserl korelační apriori. A to je jeden z rysů prvotní vrstvy přirozeného světa. Spadá do něho ale vše další, co se na tuto strukturu vrství. Vnímání se děje vždy v přítomnosti a budoucnost i minulost jsou spolu-obsaženy.⁶⁵

Syntézy, které při vnímání provádíme, Husserl nazývá syntézami korelačních apriori. Tím chápeme syntézy minulosti, přítomnosti, ale i otevřené budoucnosti a smyslové zkušenosti. Syntézy jsou vždy vázány ke kinestezii, pohybu. Při vnímání pohybujeme očima, přicházíme k věci blíž, oddalujeme se od ní, dotýkáme se, slyšíme atd. Vnímání tedy znamená něco konat. Přitom může docházet k proměně platnosti bytí věci v její zdání. Věc je možné si představovat, anebo vidět. V procesu vnímání pak dochází ke korektivům jednotlivých perceptivních zkušeností. Těmi jsou další smyslové zkušenosti s určitými věcmi a jsou jimi zároveň lidé, kteří mají jiný názor, vidí věc jinak, z jiného úhlu. Díky tomu je možné pohled na věc přehodnotit, opravit. Pokud je věc takto neustále poznávána a naše zkušenost s ní je opravována, nikdy není možné ji poznat cele. Svět, který máme, je neustále jeden a týž. Dává se jako otevřený horizont všech možných zkušeností, jako svět, který je částečně prožit.

⁶² *Ibid.*, str. 179.

⁶³ *Ibid.*, str. 182.

⁶⁴ *Ibid.*, str. 182.

⁶⁵ *Ibid.*, str. 182–183.

Určité zkušenosti s věcmi a subjekty jsme udělali, další na nás čekají. Svět je společný všem lidem.

„Věc sama ve své podstatě je vlastně něco, co nemá nikdo jako skutečně viděné, poněvadž je stále v pohybu a pro každého neustále vědomou jednotou otevřené nekonečné rozmanitosti proměnlivých vlastních i cizích zkušeností a zkušeností věcí.“⁶⁶

Problém vnímání byl ve filozofii představován tak, že každý vnímá jednotlivé věci rozdílně. To Husserl na určité rovině přijímá: každý má se světem a tím, co je v něm, jiné zkušenosti a na základě toho pojmáme věci odlišně. Zároveň je zde pro všechny společná rovina.⁶⁷ Všichni totiž máme určitou zkušenost evidence na základě specifického stylu jednotlivých jsoucn: „... zjišťujeme, že každé jsoucno, jež pro mne a pro každý myslitelný subjekt platí jako reálně jsoucí, je korelativně a esenciálně nutně indexem svých systematických rozmanitostí.“⁶⁸ Každé jsoucno tak odhaluje své možnosti a nemožnosti být tím či oním. Je tedy aktuální a obsahuje reálně aktualizovatelné potence být „něčím jiným“, vyvíjet se. Přirozený svět obsahuje vrstvy, s nimiž se proplétají intencionální syntézy, které překračují od subjektu k subjektu. Lidé přitom fungují jako korektivy jednotlivých vrstev mezi sebou navzájem. Vytvářejí univerzální jednotnou syntézu, díky níž se formuje svět. Syntézy mezi vrstvami Husserl nazývá intersubjektivní konstitucí. Před intencionálními syntézami ale dáváme přednost kontinuálním syntézám (vnímání).⁶⁹

Michal Ajvaz ve svém článku *K čemu je dobrý pojem přirozeného světa* píše, že se tyto vrstvy přirozeného světa navzájem ovlivňují jako fundující a fundované. Na první vrstvě (sféra prvotních evidencí) stojí vyšší vrstvy.⁷⁰ Ty neznamenaají nic ontologicky nebo esteticky hodnotnějšího, pouze jsou výsledkem předpokladů vrstev nižších. S vrstvami se to má jako s domem, říká Ajvaz. Třetí patro nemůže existovat bez patra druhého a to, že nějaké třetí patro je, znamená, že je ovlivněno i patro pod ním. Bydlet v nejvyšším patře není to samé jako bydlet ve druhém patře.⁷¹ Vnímání je tak pro Husserla procesem, ve kterém se setkáváme se smyslem, pokud dokážeme uchopit dynamický celek, který spočívá ve všech pulzujících vrstvách dané věci.⁷²

⁶⁶ *Ibid.*, str. 187.

⁶⁷ *Ibid.*, str. 188.

⁶⁸ *Ibid.*, str. 189.

⁶⁹ *Ibid.*, str. 192.

⁷⁰ M. AJVAZ, „K čemu je dobrý pojem přirozeného světa“, in VELICKÝ, B., TRLIFAJOVÁ, K., KOUBA, P. & al., *Spor o přirozený svět*, Praha: FILOSOFIA, 2010, str. 22.

⁷¹ M. AJVAZ, „K čemu je dobrý pojem přirozeného světa“, str. 22.

⁷² *Ibid.*, str. 25.

„Každé dosažené ‚dno‘, každý dosažený ‚mysl‘ odkazuje fakticky na další dno, na další smysl; každý otevřený horizont probouzí nové horizonty, ale přesto nekonečný celek je ve své nekonečnosti proudícího pohybu zaměřen k jednotě smyslu, ovšem ne tak, že bychom ho rovnou jen tak bez dalšího dovedli zcela postihnout a pochopit.“⁷³

Přirozený svět je tedy spleť zkušeností s věcmi a lidmi. Veškeré zkušenosti a objevy jsou přitom postaveny na sféře původních evidencí. Přirozený svět je otevřený všem možným zkušenostem a vztahům a je tím, co dává lidskému vnímání jednotu.

1.4 Kritika Husserlova přístupu k vědě

Krise věd je konfliktem světa vědy a předvědeckého světa. Husserl nám předkládá kritiku pozitivní vědy, která byla v jeho době do určité míry oprávněná,⁷⁴ ale dnešní vědci si již většinou nemyslí, že objektivita je jednou pro vždy dána a stačí ji pouze změřit. Ve fyzice došlo k takovému vývoji, že ji již není možné vidět jako jednotnou idealizaci. Fyzici již nepracují s absolutními a neměnnými entitami, což je dobře postřehnutelné na množství hypotetických částic, se kterými se do „vyvrácení“ pracuje jako s platnými. Fenomenologie není s to postihnout rozdíly mezi galileovskou a kvantovou fyzikou. Kvantová fyzika se tak ve fenomenologické interpretaci jeví pouze jako pokračovatel matematizace přírody.

Pod matematizovanou vědou si fenomenologové – jak Husserl, tak Patočka – představovali fyziku.⁷⁵ Ne neprávem, neboť na konci 19. století si fyzika nárokovala právo na mechanistické vysvětlení světa.⁷⁶ Ve třicátých letech dvacátého století se ale situace mění. Fyzika se vzpamatovává z vnitřní krize a zároveň se rodí fyzika moderní, která zahrnuje jak teorii relativity, tak kvantovou fyziku. Přírodověda první poloviny dvacátého století podle Velického nebyla pro filozofii vážným protivníkem. Tím byl zejména logický pozitivismus a jeho fyzikalistická odnož.

Moderní fyziku můžeme rozdělit na dva proudy, říká Velický.⁷⁷ Minoritní proud, který se snaží vysvětlit svět pomocí jednoho principu, pracuje s teorií strun. Majoritní fyzikální proud si je vědom, že není možné svět vyčerpávat z jednoho principu a postupuje takřka jíc

⁷³ E. HUSSERL, *Krise*, str. 193.

⁷⁴ Jak bude naznačeno v této kapitole, Husserl podle Bedřicha Velického nezahrnuje do vědy kvantové jevy, které neodpovídají pojetí pozitivistické fyziky.

⁷⁵ B. VELICKÝ, „Přirozený svět a fyzika. Přirozený svět fyzika“, in B. VELICKÝ, K. TRLIČKOVÁ, P. KOUBA & al., *Spor o přirozený svět*, Praha: FILOSOFIA, 2010, str. 287.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*, str. 291.

odshora dolů – tj. aplikuje obecné principy na partikulární otázky.⁷⁸ Vzhledem k hlavnímu proudu moderní fyziky Husserlův systém zastaral. „*Vlastně ... zastaralý byl už i v době, kdy se o něm Husserl rozepisoval: nezahrnoval kvantovou fyziku.*“⁷⁹ Kvantová fyzika nespĺňuje podmínky odtržení se od přirozeného světa, neboť není výsledkem oné galileovské matematizace završené novověkem. „*Již jedna kvantová částice je podivná: nemůžeme říct, kde je. Známe jen její vlnovou funkci, která je rozprostřena v prostoru a její kvadrát je úměrný pravděpodobnosti, že v daném místě bude zachycena – registrována. Tímto zachycením se podaří části sice lokalizovat, ale její hybnost (a tím i rychlost) bude zcela neurčitá. Můžeme naopak změřit její rychlost a tím se však stane neurčitou její poloha.*“⁸⁰ Kvantové částice nejsou pozitivně měřitelné jako například obvod kruhu. Tím pádem nemohou být výsledkem idealizace přírodních předmětností, neboť nám není zkušenostně dáno něco jako kvantové částice, tedy něco nelokalizovatelného nebo něco, o čem nevíme, jestli se to pohybuje, nebo nikoliv.

Než však budou vyvozeny závěry k Husserlově přístupu k vědě, uvedme si ještě příklad z jiné vědecké oblasti, a to taxonomie (třídění druhů).⁸¹

Když se podíváme, co o přirozeném světě a krizi věd, která je podle Husserla dána matematizací přírodovědy, říká biolog David Štorch, ukáže se, že matematizace neznamená nutně idealizaci a odtržení se od přirozeného světa, ale může být ku prospěchu pouze jako metodicky výkonnější prostředek.⁸² David Štorch chce ve svém článku poukázat na to, že rozpor mezi žitým světem a matematizovanou vědou nemusí být z hlediska vědy takovým rozporem. Za příklad si bere taxonomii a fytoecologii (rostlinnou sociologii).⁸³ Husserl chtěl návratem k přirozenému světu fundovat vědu, která zapoměla na své základy kvůli rozsáhlé matematizaci přírodovědy, která proběhla v novověku. Štorch ale ukazuje, že tomu tak není zcela u všech věd, a jako příklad udává právě taxonomii a fytoecologii, které v sobě pojímají jak přirozený svět, tak svět matematický.

Fytoecologie totiž pracuje takovým způsobem, že jednotlivé části stromu (grafu) druhů rostlin jsou samy o sobě nesrozumitelné a dávají smysl až v případě, že je strom hotov. Určování druhů není triviální – jde o to, jaké rysy jsou genealogické a jaké ty, které řadí

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*, str. 292.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ D. ŠTORCH, „Dvě vědy?“, in VELICKÝ, B., TRLIFAJOVÁ, K., KOUBA, P. & al., *Spor o přirozený svět*, Praha: FILOSOFIA, 2010, str. 276.

⁸² *Ibid.*, str. 282.

⁸³ *Ibid.*, str. 278.

druhy do stejné kategorie.⁸⁴ Taxonomie tedy byla vykonávána intuitivně a matematizace, která do ní ve dvacátém století vstoupila, ji sice etablovala jako vědu, ale nezměnila ji takovým způsobem, že by ji vztáhla k nějaké ideální matematické předmětnosti, která by vysvětlila všechny možné taxonomické, fytoecnologické struktury. Matematizace taxonomii dala pouze účinnější metodu. Idealizace v rámci fytoecnologie prostě není možná, neboť to, co by bylo možné idealizovat, nejsou jednotliviny (jednotlivé rostliny), ale až výsledek: hotový strom jejich druhů, tříd aj. Není možné nejprve vytvořit ideální strom druhů a pak do něho jednotlivé druhy teprve řadit.⁸⁵ Fytoecnologie je tedy dobrým příkladem, kdy v rámci vědy dochází k setkání s matematizací, ale ta neurčuje směr, kterým by se měla věda vydat – jak Husserl interpretuje Galilea – do univerzálních dálek matematické ideality. Matematika je podpůrným prostředkem, který prostě zvyšuje efektivitu práce.

Z pozice vědy, jak fyziky, tak i taxonomie, je vidět, že Husserlův koncept není schopen reflexe veškeré vědeckosti. Uvedené příklady tak vyvracejí Husserlovu jednostrannost vůči vědě, která není cele pozitivistická, ani není ve všech ohledech pokračovatelem galileovské idealizace přírody. Navíc tuto Husserlovskou tezi dnes nezastávají ani vědci (i když by se zcela určitě našli i tací). Jak říká O. Švec: „*Vědci v mnoha oblastech fyziky ... počítají s radikální nemožností vyčerpát svět pomocí fyzikálního popisu...*“⁸⁶ Stejně jako vědec nerozumí filozofii tak jako filozof, a naopak filozof nechápe vědecké výkony jako např. fyzik, tak je potřeba vzájemného dialogu, který by dokázal vysvětlit problematické body našeho poznání. Nejde o sloučení fyziky a filozofie, ale o dialog, který by mohl oběma sférám nabídnout nové perspektivy a dát možnost přehodnotit zaběhnuté názory. Zároveň je třeba se vzdát Husserlovského absolutního ideálu, který by mohl plně strukturovat poznání, a tím i vlády filozofie nad vědou. Jednotu je třeba hledat v lidském dialogu a ne se ji snažit utvořit z nejrozličnějších sfér lidského poznání, které o sobě navzájem nemohou mít dokonalý přehled. Šíře poznání je dnes tak obrovská, že jsou vědecká odvětví rozdělena na menší části, kterými se pak teprve vědci zabývají. Nikdo se nevěnuje celé fyzice, vědec je zaměřen na jednotlivé problémy buď v rámci teoretické, nebo aplikované fyziky. Absolutní idea, která by dokázala systematicky uchopit celek vědy se všemi jednotlivými částmi, se nezdá být nalezitelná, neboť i když je možné mít rámcový přehled o všech vědách, není možné obsáhnout celek poznání tak, aby byl propojen hlubokými souvislostmi. Dialog mezi

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*, str. 280.

⁸⁶ O. ŠVEC, „Role ‚žitého světa‘“, str. 90.

exaktními vědci a filozofy a zaměření se na praktické problémy lidské existence budou jistě prospěšnější než nejistý podnik hledání univerzální ideje.

Abychom ale nezmiňovali pouze kritiky Husserlova přístupu k vědě, uveďme si i některé jeho pokračovatele. Můžeme zmínit například: Jacquese Derridu, Paula Ricoeura nebo Martina Heideggera. Derrida se v knize *Tradice vědy a skrytí smyslu* zabývá Husserlovým pojetím dějin a přítomnosti. Metafyziku odhaluje jako skrytou příčinu fenomenologie, díky čemuž se ta dostává do zajetí ideální přítomnosti, ve které není možné završit ideu filozofie jako absolutního vědění.⁸⁷ Pro Ricoeura se Husserlovo myšlení stalo výchozím bodem jeho vlastní filozofie s tím podstatným rozdílem, že se Ricoeur vztahuje ke křesťanství. Husserl je kritizován například za to, že jeho pojetí abstrahuje od otázky viny a zkušenosti vztahu k Bohu.⁸⁸ A Martin Heidegger chápe přirozený svět na základě odemčenosti světa, díky které mu vždy nějak rozumíme a v němž se můžeme autenticky rozvrhovat ke svým nejvlastnějším možnostem života. Žít autenticky pak znamená, být si vědom své vlastní smrtelnosti.⁸⁹

⁸⁷ J. PECHAR, *Problémy fenomenologie Od Husserla k Derridovi*, FILOSOFIA, Praha 2007, str. 407.

⁸⁸ *Ibid.*, str. 307.

⁸⁹ Srov. M. HEIDEGGER, *Bytí a čas*, Praha: OIKOYMENH, 2002

2 Přirozený svět Merleau-Pontyho ve vztahu k umění

2.1 Rozdíl mezi přirozenými světy obou autorů a obrat k umění

Rozdíl mezi přirozeným světem Husserla a Merleau-Pontyho spočívá už v jejich jiném pojetí úkolu filozofie. Husserl chce, aby se fenomenologie stala univerzální vědou, která by jako učitelka vedla ostatní vědy a „poučovala“ je co do smyslu skrytého v přirozeném světě. Přirozený svět je pro něho sférou původních evidencí, která zůstává neměnná. Úkol filozofie je pak úzce spjat s dějinami Evropy, které oproti dějinám jiných civilizací (vzhledem k tomu, že Evropa byla po dlouhou dobu vedoucí mocností světa)⁹⁰ chápe jako privilegované, protože jejich ústředním motivem je rozum. Pro Merleau-Pontyho je programem filozofie popisování světa živoucí komunikace, který chápe jako svět paradoxů.⁹¹ Ty spočívají v neuzavřenosti a nezavršenosti přirozeného světa, ve kterém jsou věci a subjekty nekonečně otevřené nevyčerpatelným možnostem budoucnosti. Smysl, jenž má být obnoven, je pro Husserla dán vědomím, které ho na základě syntézy zkušeností věcem propůjčuje.⁹² Pro Merleau-Pontyho je smysl dán naopak procesem odehrávajícím se v těle a na věcech ve světě. Smysl není dán vědomím, které ho ke smyslovosti teprve přináší, tedy něčím přistupujícím z vnějšku, ale je dán tělem, které na základě navzájem se prolínajících smyslových polí odpovídá světu. Přirozený svět Merleau-Pontyho je stejně jako ten Husserlův sférou původních evidencí. Vztáhneme-li ale žitý svět Merleau-Pontyho k jeho pozdnímu dílu *Viditelné a neviditelné*, kde chápe protiklady jako bytostně spojené, je možné říci, že přirozený svět neodpovídá pouze oné původní vrstvě, ale odpovídá i tomu, co je na ní vystavěno.⁹³ Takto pojatý svět je pak spleť pasivity a aktivity, sféry původních evidencí a vědy.⁹⁴

Merleau-Ponty se na rozdíl od Husserla k přirozenému světu nenavrací pomocí transcendentální epoché, ale resuscituje ho skrze moderní umění, a to zejména malířství. Přirozený nebo žitý svět je především světem bezprostředního vnímání. Stejně jako Husserl i Merleau-Ponty provádí kritiku vědy, která vedle žitého světa vytvořila „druhý svět“

⁹⁰ J. PATOČKA, „Filosofie krize“, str. 429.

⁹¹ E. DORFMAN, „History of Lifeworld“, str. 299.

⁹² K. NOVOTNÝ, *O povaze jevů: Úvod do současné fenomenologie ve Francii*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, str. 286.

⁹³ E. DORFMAN, „History of Lifeworld“, str. 299.

⁹⁴ *Ibid.*

objektivní vědy.⁹⁵ Vjemy nemají být doménou fyziků, ale malířů.⁹⁶ V kritice vědy se Merleau-Ponty od Husserla vzdaluje. Neprovádí ji s takovou radikalitou jako jeho učitel, neboť si uvědomuje, že veškerá věda není jen pouhým pokračováním Galileiho matematizace přírodovědy. „*Od konce 19. století si totiž vědci zvykli považovat své zákony a teorie nikoli již za přesný obraz toho, co se v přírodě odehrává, ale za schémata, jež jsou vždy jednodušší než přirozené události...*“⁹⁷ I když dochází k neustálému zpřesňování, není možné doufat v završení vědy, neboť pozorování není možné zpřesňovat do nekonečna. Při fyzikálním měření není navíc možné dosáhnout úplné nezávislosti, protože každé pozorování daného jevu je již vstupem do systému, což měření vždy ovlivní. Merleau-Ponty jde primárně o návrat ke světu vnímání, pro jehož zkoumání se i díky přiznání fyziky, že není schopna plně vesmír vysvětlit, otevírá prostor.⁹⁸ Přirozené vnímání už není možné považovat za něco, co by mělo být překonáno vědeckým rozumem.

Abychom se mohli vrátit k žitému světu, je třeba, aby se vědecké myšlení vrátilo ke svému východisku: k opracovávanému světu, ke smyslové půdě, se kterou přichází každodenně do styku. Od těla ideálního se máme navrátit k tělu živoucímu. Vnímání samotné nestačí k tomu, abychom pronikli do sféry přirozeného světa. K tomu, abychom se mohli věnovat věcem samým, musíme obrátit pohled správným směrem, a to k modernímu umění a malířství.⁹⁹ „*Umění a hlavně malířství čerpají totiž z toho zdroje hrubého smyslu, o němž aktivismus nechce nic vědět. Umění a zejména malířství jsou dokonce jedinými, jež tak činí s naprostou bezelstností.*“¹⁰⁰ Jiná odvětví umění se nikdy nemohou pohybovat se ve sféře vnímání jako obrazy malířů, protože ty bytostně náleží sféře viditelná. Hudba je podle Merleau-Pontyho příliš vzdálena tomuto světu. To proto, že zvuk má jiný druh bytí než viditelné, které je pro filozofa konstituujícím prvkem vnímaného světa.¹⁰¹ Po filozofovi či spisovateli chceme radu, říká Merleau-Ponty. Tak „*jedině malíř má právo hledět na všechny věci, aniž je povinen je hodnotit*“.¹⁰² Malířství nás totiž staví tváří v tvář žitému světu.¹⁰³

⁹⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Svět*, str. 9.

⁹⁶ *Ibid.*, str. 10.

⁹⁷ *Ibid.*, str. 13.

⁹⁸ *Ibid.*, str. 14.

⁹⁹ Tím má Merleau-Ponty na mysli malířství, které se etablovalo na umělecké scéně koncem 19. století. Viz M. MERLEAU-PONTY, *Svět*, str. 9.

¹⁰⁰ M. MERLEAU-PONTY, „*Oko a duch*“, str. 8.

¹⁰¹ K. NOVOTNÝ, *O povaze jevů*, str. 288.

¹⁰² M. MERLEAU-PONTY, „*Oko a duch*“, str. 8.

¹⁰³ M. MERLEAU-PONTY, *Svět*, str. 57.

Nelze oddělit věci od způsobu, jakým se jeví. Významem vnímaného stolu jsou všechny jeho detaily: řezba, stáří, rýhy atd. Všechny detaily ztělesňují jeho zde přítomnou modalitu. Stejně je to s uměleckým dílem, neboť i ono je tělesným celkem, jehož význam není takřikajíc libovolný, ale závislý. Umělecké dílo nemá stejně jako stůl žádnou definici (obojí se dá nedostačujícím způsobem popsat: stůl je deska položená přes určitý počet nohou atd., to však o stolu, jaký je, nic neříká), ale uchopujeme ho pomocí všech jeho detailů: povrchu, barev, světla. Není možné vnímat pouze obsah, nebo formu, protože obojí k sobě neoddělitelně patří. Merleau-Pontymu nejde primárně o analýzu uměleckého díla, ale o to, jak ho vnímáme. Analýza může být užitečná, nemůže však být prováděna, aniž bychom dílo předtím vnímali. „*Vnímaný svět není pouze souhrnem přirozených věcí, jsou to také obrazy, hudební skladby, knihy, zkrátka vše, čemu Němci říkají ‚kulturní svět‘.*“¹⁰⁴

Moderní umění a myšlení se vyznačuje zároveň neuzavřeností a dvojznačností, což by se na první pohled mohlo jevit jako znaky úpadku.¹⁰⁵ Tuto dvojznačnost a neuzavřenost Merleau-Ponty ukazuje na srovnání klasického a moderního literárního díla.¹⁰⁶ Jako příklad si bere Euripidovu *Andromachu* a Proustovo *Hledání ztraceného času*. Euripidova tragédie neobsahuje podle Merleau-Pontyho žádné pochybnosti o jednoznačnosti děje a motivaci postav. „*Je bezprostředně zřejmé, že pokud by se Pyrrhus vrátil od Andromachy k Hermioně, padla by mu k nohám.*“¹⁰⁷ To ale není možné říci o vypravěči *Hledání ztraceného času*. Čtenář se táže, zda hlavní hrdina opravdu miloval Albertinu, nebo zda se o tom přesvědčil až po její smrti – ve chvíli, kdy už nebylo možné ji spatřit.¹⁰⁸ To vyvolává další otázku: nenalhává si hrdina, že Albertinu opravdu miloval, pouze kvůli tomu, že se pro něho stala navždy nedostupnou? Euripides podle Merleau-Pontyho popisuje lásku jednoznačně: Hermiona Pyrrha bezvýhradně miluje. Proust pojímá lásku daleko komplikovaněji

¹⁰⁴ *Ibid.*, str. 67.

¹⁰⁵ *Ibid.*, str. 69.

¹⁰⁶ Je třeba podotknout, že výraz moderní umění a moderní myšlení chápe sám Merleau-Ponty jako vágní, ale postačující. Viz M. MERLEAU-PONTY, *Svět*, str. 69.

¹⁰⁷ M. MERLEAU-PONTY, *Svět*, str. 70.

¹⁰⁸ „*Ano tehdy jsme jeli spolu, a teď bylo nutno zarazit prudce vždycky před touto propastí, Albertina byla mrtvá. Nestačilo už zatáhnout záclony, pokoušel jsem se zacpat oči a uši své paměti, abych neviděl znovu ten oranžový pruh západu, abych neslyšel ty neviditelné ptáky, kteří si odpovídali od stromu ke stromu po obou stranách mého těla, objímaného tenkrát s takovou něhou tou, která je teď mrtvá. Pokoušel jsem se uniknout těm dojmům, jaké probouzí večerní vlhkost listí a stoupání a klesání vlnovitě svažitých cest. Ale to už se mne tyto dojmy opět zmocnily a přenesly mě zase nazpátek, dost daleko od přítomného okamžiku, aby ta představa, že Albertina je mrtvá, získala dostatečný odstup, jaký právě potřebovala k tomu, aby se mohla naplno vyřítit a znovu mě zasáhnout.*“ (M. PROUST, *Hledání ztraceného času. Uvězněná*, Praha: Odeon, 1985, str. 72.)

a nejednoznačněji, což je podle Merleau-Pontyho dáno tím, že „*srdce modernistů je ... neklidné a nevyzná se ani v sobě samém*“.¹⁰⁹ Tím chce říci, že si „moderní člověk“ nerozumí, a zároveň, že Proust pojímá lásku právě tak, jak ji v *Hledání ztraceného času*, popsal. Nyní se pokusíme tuto dvojznačnost a neuzavřenost,¹¹⁰ která vystupuje do popředí zejména v moderní době, vykázat ve strukturách přirozeného světa.

2.2 Přirozený svět

2.2.1 Věc

Než přejdeme k samotnému přirozenému světu Merleau-Pontyho, blíže se podíváme na to, co je věc, neboť je nedílnou součástí žitého světa. Prázdný svět by nebyl světem. Věci patří do míst a krajin a ty do světa.¹¹¹ Věc je charakteristická svým trváním a rozpoznáváme ji na základě víceméně neměnných vlastností. Jako vlastnosti jsou uváděny pojmy: tvar, barva, tvrdost. Ty však nejsou samotnými vlastnostmi, ale účinky věcí na naše smysly. Jinak řečeno: věc má ty vlastnosti, které vnímáme.¹¹² Konstantnost není rysem jednotlivých vlastností, „*je vztahem závislosti mezi změnami více hodnot, například barvy, osvětlení a sousedních barev*“.¹¹³ Každá věc má maximum viditelnosti: bod, ve kterém nabízí nejvíc ze sebe sama.¹¹⁴ Jsou to například vhodná vzdálenost, nesplývavá barva pozadí, dostatečné osvětlení atd. Vidíme-li tělo například pod lupou, ztrácí svoji živost.¹¹⁵ Věc je podle Merleau-Pontyho věcí

¹⁰⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Svět*, str. 71.

¹¹⁰ Pokud bychom měli uvést příklad neuzavřenosti a dvojznačnosti na malířství, tak bychom mohli poukázat na rozdíl mezi linkou a barvou, což je podle Merleau-Pontyho rozdíl mezi klasickou a moderní malbou. Cézanne říká: „... *kreslím tím, že maluji*“ (M. MERLEAU-PONTY, *Svět*, str. 18). Cézanne se snaží vytvářet obrys předmětu uspořádáním barev. Předměty tak nemají žádné pevné hranice, jako tomu bylo u „klasických děl“, ale odpovídají struktuře vnímání, jelikož obsah a forma jsou nedílně spjaty. Moderní malířství totiž vypadá, jako by mělo chybnou perspektivu. Klasické umění si naopak vybírá bod, ke kterému vše směřuje, a je možné vnímat celý obraz naráz. Ve skutečnosti nelze hledět na dvě věci zároveň, tak moderní (a ne klasické) umění s Cézannem v čele odpovídá přirozenému pohledu.

¹¹¹ Heidegger konstituuje prostor na základě věcí, ke kterým se díky jejich příručnosti můžeme vztahovat a vůči nimž se orientujeme. Věci tvoří místa, která se skládají v krajiny, jež přechází ve svět. Srov. M. HEIDEGGER, *Bytí*, str. 129–132.

¹¹² J. ČAPEK, *Maurice Merleau-Ponty Myslet podle vnímání*, Praha: FILOSOFIA, 2012, str. 186.

¹¹³ *Ibid.*, str. 186.

¹¹⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologie*, str. 389.

¹¹⁵ J. ČAPEK, *Maurice Merleau-Ponty*, str. 191.

tehdy, když se jeví více než jednomu našemu smyslu. Pokud něco pouze slyšíme (vnímáme jen jedním smyslem), jedná se pravděpodobně o iluzi.¹¹⁶

Merleau-Ponty věc chápe jako plnost kvalitativních určení, které v ní uchopujeme. Věc je nevyčerpatelná, kvalitativně plná a jedinečná.¹¹⁷ „*Cézanne pravil, že obraz v sobě obsahuje dokonce i vůni krajiny.*“¹¹⁸ Jednotlivá smyslová pole se tedy vzájemně prolínají. Žádná věc nepatří pouze jednomu smyslu. Každá totiž obsahuje symboliku, jež spojuje každou smyslově vnímatelnou kvalitu s ostatními. Ve *Světě vnímání* uvádí Merleau-Ponty Sartrův příklad citronu.¹¹⁹ Sartre říká, že se citron zcela rozprostírá do svých kvalit a každá kvalita zcela prostupuje jinou. Tak je žluť citronu kyselá a kyselost citronu žlutá. Věci totiž rozumíme podobně jako nějakému chování. Smysly se věci dotazujeme a věc nám na základě znaků, které vezmeme za své, odpovídá.¹²⁰ Smyslová danost počitků je taková, že se odehrává na věcech, v těle a ve světě a během tohoto procesu se vytváří smysl.¹²¹ Smysl tak není dílem vědomí, které do smyslovosti smysl přináší, jak to chápal Husserl, ale je synestézií, která propojuje jednotlivá smyslové pole.¹²²

Každá věc má své a priori, na jehož základě se jeví. Tedy má určitý, konstantní způsob jevení se. „*Věc je korelátém mého těla a obecněji mé existence, k níž se mé tělo má jen jako její ustálená struktura.*“¹²³ Věc je prvotně přístupná smyslům a ne rozumu, proto se nám dává tělesně. Vnímání chápe Merleau-Ponty jako jistý druh komunikace mezi subjektem a světem, mezi subjektem a věcmi ve světě. Věc tak nemůže být oddělena od toho, kdo ji vnímá. Podstatné je, že tím, co vnímáme, nemusí být pouze věc, ale může to být i hodnotová jednota.¹²⁴ Merleau-Ponty k tomu uvádí několik příkladů.¹²⁵ Může to být nepřítomnost věci, která na známém místě dlouho byla: nemusíme si všimnout, že tam ona konkrétní věc není, můžeme registrovat pouze změnu prostředí. Dalším příkladem je přicházející změna (bouře), uznání druhých, konec věrného přátelství či věnovaná květina jako symbol lásky. Květina v sobě žádnou lásku neobsahuje, neboť není možné říci, kde láska na květině spočívá.

¹¹⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologie*, str. 389.

¹¹⁷ J. ČAPEK, *Maurice Merleau-Ponty*, str. 194.

¹¹⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologie*, str. 389.

¹¹⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Svět*, str. 28.

¹²⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologie*, str. 390.

¹²¹ K. NOVOTNÝ, *O povaze jevů*, str. 286.

¹²² *Ibid.*, str. 287.

¹²³ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologie*, str. 390.

¹²⁴ *Ibid.*, str. 392.

¹²⁵ *Ibid.*

Věnovat z lásky květinu je gesto srozumitelné pro určitou druhou existenci. Všechny tyto příklady spojuje neviditelná vrstva bytí. Bouře ještě nepřišla a přátelství, uznání a láska rozpoznaná v květině nepatří mezi viditelné věci, se kterými se můžeme ve světě setkat. Věc tak nelze myslet bez vnímajícího, který její hodnotu rozpoznává a odkrývá její neviditelné bytí. Jednotu svého těla uchopujeme jen v jednotě věci – díky tomu, že věc uchopujeme všemi smysly. Každá věc má svůj určitý výraz. Věc je věcí proto, že ať už sděluje cokoliv, sděluje to skrze své smysly uchopitelné aspekty. Každý zlomek toho, co máme před očima, splňuje nekonečný počet podmínek. „*Žít určitou věcí neznamená ani splývat s ní, ani ji skrz naskrz myslet.*“¹²⁶ Vnímáme věci, protože máme předem jejich rozvrh. Mít tělo totiž znamená mít univerzální skladbu věcí. K věcem máme přístup skrze naše tělo. „*Vnímané bytí je předpredikativním bytím, a právě k němu se naše existence ve svém celku orientuje.*“¹²⁷

2.2.2 Jednota světa

Člověk rozumí každému možnému prostředí a také sám sobě proto, že je vržen do přirozeného světa.¹²⁸ Ten chápeme jako typiku mezi-smyslových vztahů, kdy se věci ukazují ve všech možných myslitelných způsobech. To je způsobeno tím, že svět má jednotu, srovnatelnou s jednotou individua.¹²⁹ Individuum i svět mají vždy též určitý styl, který je způsobem přístupu k věcem a způsobem vyrovnávání se se situacemi. Merleau-Ponty píše: „*Styl identifikuji či chápu tím, že jej беру na sebe ve svého druhu mimetismu, třebaže nejsem schopna jej definovat.*“¹³⁰ Styl je tedy určitý způsob jak věci, subjekty, svět existují a jak se dávají.

Jednotu světa pak rozpoznáváme stejně, jako zakoušíme určitý styl. Styl světa je pro nás neustále stejný, zatímco styl, díky němuž rozpoznáváme místa či osoby, konstantní není.¹³¹ Místa i lidé se mohou měnit. Louku za rodným domem pokryla zástavba. Přítel, který byl vždy klidný, je nyní nervózní a roztržitý atd. Svět ve svém celku zůstává vždy týmž jednotným světem.¹³² U věcí je tomu jinak: mění se na základě toho, jak je poznáváme. Věc

¹²⁶ *Ibid.*, str. 397.

¹²⁷ *Ibid.*, str. 393.

¹²⁸ *Ibid.*, str. 398.

¹²⁹ *Ibid.*, str. 399.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*

¹³² Karel Novotný poznamenává, že svět je aktualizován vědomím, které je do světa vloženo. Bez této aktualizace svět není. To se zdá být poměrně neuspokojivým řešením, neboť svět je, jak víme, nezávislý na životě vědomí. V tomto ohledu říká: „*Jeden svět nestačí ... proto, že kromě toho, čeho jsem si vědom, existuje*

se objevuje v nových kontextech, podle toho, jaké s ní dělá subjekt nové zkušenosti: „... svět je trvalým bytím a uvnitř něj provádím všechny opravy svých poznatků.“¹³³ Poznátky přehodnocujeme na základě nových zkušeností a dialogu s ostatními.¹³⁴ Subjekt totiž komunikuje od začátku s jedním stejným bytím, z něhož pocházejí všechny zkušenosti, a ty vždy náleží do určitého smyslového pole. „Pole je skladba, kterou mám pro určitý typ zkušeností a která poté, co se utvořila, nemůže být anulována.“¹³⁵ Z celku života není možné vyřadit zkušenosti, které pro subjekt konstituují přístup ke světu, věcem, druhým. Je sice možné si představit někoho, komu chybí určité smyslové pole, například nevidomého. Není ale možné představit si subjekt bez světa. Člověk je člověkem tehdy, když něco vnímá. Nepřítomnost určitých smyslových polí nezamezuje přístup ke světu. Slepec ale vnímá svět jinak než člověk vidomý. Vždy se před námi naskýtá nějaké bytí, „které má rozluštit *omnitude realitatis*“.¹³⁶ Svět je konkrétní, ne abstraktní: není určitým společným významem. Každý činí se světem na základě jednotného stylu jinou zkušenost.

Další podstatnou charakteristikou světa je, že „*prostorové nástiny jsou též nástiny časovými*...“¹³⁷ Zkušenost se světem a věcmi by jinak byla omezena na nekonečně krátké a nespojitě okamžiky nebo na nekonečně dlouhý „okamžik“. Subjekt vnímá věci zde i jinde. Jednotlivé zkušenosti, které se světem subjekt dělá, nejsou mentálním spojením různých perspektiv. Zkušenost je spojena sama se sebou pomocí kontinuity, následnosti. Až reflexe zkušenosti objektivizuje. „*Vnímání světa nelze konstruovat na základě odlišných nástinů, stejně jako nelze konstruovat binokulární vidění téhož předmětu na základě dvou monokulárních obrazů. Mé zkušenosti světa se zapojují do jednoho jediného světa, podobně jako dvojitý obraz mizí v jedné jediné věci*...“¹³⁸ Monokulární pohled je pohledem vědomí, který uchopuje podstaty věcí. Binokulární pohled je pohledem perceptivní víry, který vstupuje do otevřenosti světa.¹³⁹ Oči (a ostatní smysly) nám dávají svět, tak jak se jeví, a ten pak

nepochybně ještě daleko víc toho, čeho si vědom nejsem.“ (K. NOVOTNÝ, *O povaze jevů*, str. 286.) Jde tedy o to, rozlišit mezi světem, ve kterém jsme, a kosmem. Svět se dá jinak smyslovostí a jinak rozumem. Pro Husserla je to svět, kdy smyslovost chápe jako „zakuklený rozum“. Pro Merleau-Pontyho je naopak rozum hypostazí smyslovosti. Srov. K. NOVOTNÝ, *O povaze jevů*, str. 285–286.

¹³³ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologie*, str. 399.

¹³⁴ Srov. E. HUSSERL, *Krize*, str. 186.

¹³⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologie*, str. 400.

¹³⁶ *Ibid.*, str. 400.

¹³⁷ *Ibid.*, str. 401.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ M. NITSCHÉ, „Otevřenost světa u Merleau-Pontyho a problém nitra“, in J. KUNEŠ, M. VRABEC & al., *Člověk a jeho svět, filosofický pojem světa od novověku po dnešek*, Praha: FILOSOFIA, 2009, str. 355.

uchopujeme vědomím. Svět, ve kterém se odehrává veškerá moje zkušenost, je jeden a každá vnímaná perspektiva přechází v další. To Merleau-Ponty nazývá syntézou přechodu. Určitá krajina, kterou subjekt pozoruje, neasociuje další krajinu, ale přechází v ní. „*Přirozený svět je horizontem všech horizontů, stylem všech stylů a mým zkušenostem zaručuje jednotu, která je daná a není výsledkem chtění ... a jejímž korelátém ve mně je daná a předosobní existence mých smyslových funkcí, v níž jsme našli definici těla.*“¹⁴⁰

2.2.3 Otevřenost světa

Problém spočívá v otázce, jak je možné, aby se věc představila ve své celistvosti, když její syntéza nikdy nemůže být završena. Věc totiž není uchopitelná ve všech svých možných kontextech a konfiguracích. To na první pohled vypadá jako rozpor, protože „*víra ve věc a ve svět může spočívat právě a jen v předpokladu završené syntézy – nicméně již sama povaha perspektiv, které je třeba propojit, takové završení znemožňuje, neboť každá z nich svými horizonty donekonečna poukazuje k dalším perspektivám*“.¹⁴¹ V bytí, říká Merleau-Ponty, se dopouštíme protimlvy, neboť bytí je vždy celé. My se však vždy pohybujeme v čase, který Merleau-Ponty chápe jako míru bytí – člověk je časová bytost a žádné vnímání a myšlení se nemůže odehrávat bez trvání. Ve chvíli, kdy zahrneme čas, totiž protimluv mizí. „*Syntéza horizontů je v podstatné míře časová, tj. není vydána času, nepodléhá mu, čas pro ni není něco, co by měla překonat, nýbrž tvoří jednotu s pohybem, jímž čas plyne.*“¹⁴² Díky svému perceptivnímu poli a jeho prostorovým horizontům je subjekt přítomen ve všech krajinách. A vzhledem k časovému horizontu je přítomen třem časovým dimenzím. Tato všudypřítomnost není skutečná, ale intencionální: člověk věří, že věci existují, i když je nevidí. Má za sebou svoji minulost, je teď a tady a očekává nějakou budoucnost.

„... *pokud chci vymanit vědomí z jakéhokoliv umístění a časovosti, pokud jsem všude, kam mne uvede mé vnímání a má paměť, pak nemohu přebývat v žádném čase a zmizí nejen skutečnost s přednostním postavením, která definovala mou aktuální přítomnost, ale spolu s ní i skutečnost mých minulých přítomností či mých eventuálních přítomností.*“¹⁴³

Skutečná syntéza totiž není možná. Jinak bychom nebyli na žádném místě ani v žádném čase: byli bychom nad vším a vždy. Provedená syntéza by znamenala, že svět je jednou pro vždy hotový a nic už se nemůže změnit. Všechny časy a místa by byly dány naráz. Tedy by

¹⁴⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologie*, str. 402.

¹⁴¹ *Ibid.*, str. 402.

¹⁴² *Ibid.*, str. 403.

¹⁴³ *Ibid.*, str. 403–404.

subjekt nemohl být na žádném konkrétním místě v žádném čase. Není tak třeba volit mezi nezavršeností světa a jeho existencí. Je ale třeba porozumět tomu, že „*jsem přítomen zde a nyní i přítomen jinde a vždy, nepřítomen zde a nyní i přítomen jinde a vždy, nepřítomen zde a nyní i nepřítomen kdekoli a kdykoli*“.¹⁴⁴ To znamená: subjekt je tam, k čemu se intencionálně vztahuje. Svět je otevřený a není možné být na všech místech zároveň: člověk zaujímá určité místo v určitém čase a jiná místa v jiných časech. Merleau-Ponty říká: „*Tato dvojznačnost není nedokonalostí vědomí, či existence, nýbrž je jejich definicí*.“¹⁴⁵ Vědomí je tak místem dvojznačnosti. Svět není možné pojímat jako souhrn věcí a čas jako sled bodových nyní. Věci a okamžiky se vzájemně artikulují a tak vytváří svět skrze dvojznačné bytí, jímž je subjektivita. Časovost zakládá i boří ideál objektivního myšlení. Svět není předmětem. „*Má slupku objektivních určení, ale také trhliny a mezery, jimiž do něj vstupují subjektivita a usazují se v něm. Přesněji řečeno, tyto trhliny a mezery, to jsou právě subjektivita samy*.“¹⁴⁶ Martin Nitsche tyto trhliny popisuje jako mezery mezi binokulárním perceptivním pohledem a monokulárním pohledem uchopujícího vědomí. Ona trhlina je přístupná pouze monokulárnímu vidění. Je to mezera, která určuje svébytnost lidského nitra. Vědomí tak vidí svět jako konstrukt, který je následkem příčinných vazeb. „*Binokulární vidění důvěřuje, že svět je prostě otevřený, aniž by musel být otevřen odněkud, někým nebo pro někoho*.“¹⁴⁷ Otevřenosti světa věříme díky svým očím. Merleau-Ponty ji charakterizuje jako „*viditelné neviditelného*“.¹⁴⁸ Pohled vědomí a pohled očí se nutně kříží, jakožto binokulární důvěra a monokulární uchopení. Mezi vědomím a percepcí je pak ona trhlina, která nám poskytuje právě průhled do neviditelného viditelného.¹⁴⁹

Svět je tedy na základě nezavršené syntézy otevřený a dvojznačný. Díky tomu se otevírá prostor pro moderní umění, které je charakteristické touto dvojznačností, protože se pohybuje na půdě neuzavřeného, přirozeného světa. K otevřenosti světa, v němž vnímání probíhá jako komunikace, připojuje Karel Novotný zajímavou poznámku: „*... nebyla vyloučena z našeho veškerenstva barbarská a ničivá, drsná tvář přírody, která nemá smysl, nezavíjí se do sebe v našem prožívání, ale je mezi možnostmi prožívání*.“¹⁵⁰ Tím má na mysli například požár lesa, uprostřed něhož se člověk ocitne. Mohla by to být také zkušenost

¹⁴⁴ *Ibid.*, str. 404.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ibid.*, str. 405–406.

¹⁴⁷ M. NITSCHÉ, „Otevřenost světa“, str. 355.

¹⁴⁸ *Ibid.*, str. 355.

¹⁴⁹ *Ibid.*, str. 356.

¹⁵⁰ K. NOVOTNÝ, *O povaze jevů*, str. 295.

s tonutím. V takovém případě sice budeme vnímat požár nebo vodu jako obklopující živel, součást světa, nepůjde však již o komunikaci, nýbrž o ohrožení života. Merleau-Ponty nad touto krajní konfrontací s přírodní silou sice uvažuje, odpověď však nenabízí.¹⁵¹

2.3 Viditelné–vidoucí v kontextu obrazu

Poté co byl představen přirozený svět jako otevřená „struktura“, se nyní podíváme na to, jakým způsobem se má ke světu vnímající subjekt, a to zejména malíř. Abychom pronikli do světa malířství (které pro Merleau-Pontyho ilustruje vnímaný svět), je třeba pochopit určité přepodstatnění. Tedy: „*Malíř mění svět v malbu tím, že propůjčuje své tělo světu.*“¹⁵² Toto přepodstatnění spočívá ve struktuře živoucího těla, které je spleť vidění a pohybu.¹⁵³ Pro tělo je charakteristické to, že náleží do sféry viditelná, ve které se dokáže pohybovat.¹⁵⁴ Merleau-Ponty říká: „*Vidíme jen to, co pozorujeme.*“¹⁵⁵ To znamená, že není žádného vidění bez pohybu. Vidět věc pouze z jedné strany znamená věc nevidět cele, jak jsme zaznamenali již u Husserla. K tomu, aby věc byla uchopena, musí být viděna z různých perspektiv, které mohou být později podrženy v paměti. Je tak třeba pohybu očí a pohybu těla, jež změny pohledu umožní. Svět vidění a svět pohybu jsou nedílně spjaty. Lidské tělo je zároveň vidoucí i viditelné. Tělo má tak přístup k pravé skutečnosti věcí, protože je mezi ně pevně vklíněno jako náležející k jejich řádu, a současně se rodí oddělením od nich. Je vidoucí i viditelné zároveň,¹⁵⁶ fenomenální i objektivní. Tělo jakožto viditelné spadá do viditelná a jakožto vidoucí se od něho odlišuje.¹⁵⁷ Právě v této pojmové dvojici, která zahrnuje i ostatní smysly,¹⁵⁸ podle Merleau-Pontyho spočívá vnímání. Smyslové orgány jsou tím, co nás zařazuje do smyslového světa. Tedy skutečnost, že vidíme, otvírá viditelný svět, do kterého jsme zařazeni jako viditelní. To brání uchopit vnímání jako myšlenkovou operaci.¹⁵⁹ Toto přepodstatnění popisuje Carlyne Quinn jako reverzibilitu: zaměňování rolí mezi člověkem

¹⁵¹ *Ibid.*, str. 296.

¹⁵² M. MERLEAU-PONTY, „Oko a duch“, str. 9

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ Srov. E. HUSSERL, *Krize*, str. 184.

¹⁵⁵ M. MERLEAU-PONTY, „Oko a duch“, str. 9.

¹⁵⁶ *Ibid.*, str. 10.

¹⁵⁷ T. PETŘÍČKOVÁ, „Záplava světa v kousíčku hmoty (J.-F. Lyotard, M. Merleau-Ponty)“, in VRABEC, M. & al., *Filosofické reflexe umění*, Praha: TOGGA, 2010, str. 448.

¹⁵⁸ J. ČAPEK, *Maurice Merleau-Ponty*, str. 118.

¹⁵⁹ M. MERLEAU-PONTY, „Oko a duch“, str. 9.

a světem. To ale neznamená, že by Merleau-Ponty na základě této zaměnitelnosti vkládal do neživých věcí vědomí.¹⁶⁰

Podstatným konstitutivním prvkem světa vnímání je druhý člověk, neboť pozorujeme-li ostatní, vidění se nám vrací a vnímáme se jakožto vidící a viditelní. Ve *Viditelném a neviditelném* Merleau-Ponty píše, že teprve druhý otvírá naši viditelnost úplně, protože jedině on může vyplnit mezeru, ve které se nachází naše oči a naše záda.¹⁶¹ I když jsem viditelný sám pro sebe (vždy pouze částečně), přehlédnout celého mě může teprve druhý člověk. Já je tedy důsledkem konfuze obou pólů pojmové dvojice vidoucí–viditelné. To, že je tělo viditelné, znamená, že je z materie světa. Kdyby bylo z jiné materie, tak by do něho nemohlo patřit. A proto, že jsme ze stejné materie, je možné říci: vidění se odehrává uprostřed věcí, tedy „tam, kde viditelnost začne vidět, stává se viditelným pro sebe a viděním všech věcí...“¹⁶² Lidské tělo viditelnostu nepředchází a viditelnost zde není dříve než vnímající tělo. Obojí je komplementární. „Lidské tělo je tu tehdy, jakmile mezi vidoucím a viděným, mezi dotýkajícím se a dotýkaným, mezi jedním a druhým okem, mezi rukou a rukou se vytvoří zvláštní kontakt, zažehne se jiskřička mezi cítícím a pociťovaným...“¹⁶³ To je popis aktu zrození těla. Jakmile dojde k výměně pohledu nebo doteku, otvírá se svět a „věc“ se stává subjektem. Na základě této zvláštní soustavy výměn, říká Merleau-Ponty, se vykazují všechny problémy malířství. Ilustrují totiž záhadu těla. To, že jsou věci ze stejné látky, znamená, že kvality, světlo atd. jsou zde proto, že vyvolávají ozvěnu v našem těle. Sféra viditelná je tedy komplementární našemu pohledu, ale nikdy ho cele nepřekrývá. Jako příklad je možné uvést to, jak hmatovou zkušenost popisuje v *Idejích* Husserl.¹⁶⁴ Jestliže se jedna ruka dotýká druhé, objevuje se zvláštní paradox: jsem zároveň dotýkaný a dotýkající se. Nikdy však nebude možné zaměnit ruku dotýkající se a ruku dotýkanou.¹⁶⁵ V nedokončeném spise *Viditelné a neviditelné* Merleau-Ponty rozvíjí teorii tělesnosti, ke které se váže pojem reverzibility.¹⁶⁶ Při vnímání jsou vnímající a vnímané zaměnitelné. Věc vidíme podle Merleau-Pontyho tak,

¹⁶⁰ C. QUINE, „Perception and Painting in Merleau-Ponty’s Thought“, *International Postgraduate journal of philosophy*, Volume II, Paris III, Université de Sorbone-Nouvelle University College, Dublin 2009, str. 22.

¹⁶¹ M. MERLEAU-PONTY, *Viditelné*, str. 139.

¹⁶² M. MERLEAU-PONTY, „Oko a duch“, str. 10.

¹⁶³ *Ibid.*, str. 11.

¹⁶⁴ Na rozdíl od Merleau-Pontyho Husserl tyto dvojité počítky připisuje pouze hmatu. Oko se totiž nejvíce vizuálně a jednotlivé počítky nejsou lokalizovány na vizuálně se jevícím oku. Srov. E. HUSSERL, *Ideje II*, str. 142.

¹⁶⁵ Srov. M. MERLEAU-PONTY, *Viditelné*, str. 136.

¹⁶⁶ *Ibid.*, str. 140.

že na nás hledí naším vlastním pohledem. To proto, že každou věc pojmáme na základě našeho vlastního rozvržení světa. Ve věci se rozpoznáváme tak, jak na ní hledíme. Tato reverzibilita není aktuální, ale pouze myslitelná: nikdy totiž nemůže být ve skutečnosti završena. Vlastní diferenciací světa je neustále se rozvíjející a „já“ se nikdy nemůže stát věcí, kterou vnímá. Tato dvouznačná a neuzavřená struktura vnímání odpovídá otevřenému světu, protože on je místem, kde vnímání probíhá. Nyní si ukážeme, jak se otevřenost subjektu a světa vztahuje k umění, tak jak ho Merleau-Ponty popisuje v eseji *Oko a duch*.

Merleau-Pontyho pozdní text *Oko a duch* v první řadě popisuje otevřenost bytí. To je popisována jako „tkanivo bytí“ nebo jako „planoucí“, „živoucí“. Použití výrazu „tkanivo“ značí, že bytí je časoprostorová struktura. „Planoucí“, „živoucí“ bytí v sobě skrývá strukturu události.¹⁶⁷ Merleau-Ponty pojem bytí používá ve významu zdroje smyslu.¹⁶⁸

To, že je člověk zároveň vidoucí i viditelný, je uprostřed věcí, s minulostí i budoucností a zároveň je nerozlučnou jednotou, je paradox, jak říká Merleau-Ponty, který ilustruje záhadu malířství, protože je záhadou těla.¹⁶⁹ Tělo a obraz jsou – analogicky jako tělo a svět – ze stejné materie. Proto říká, že vidíme s obrazem, a ne na jeho základě. Obrazy nejsou zobrazením něčeho, a tak nejsou ani věcmi samy o sobě. Jsou nitrem vnějšku a vnějškem nitra, jsou umožněny duplicitou čtení. Malíř maluje to, co se v něm vidí, tedy „zvnějšňuje“ své nitro. Obraz zde není jako věc.¹⁷⁰ „... můj pohled bloudí v něm, jako by tékal v nimbu Bytí, a spíše na základě něho a s ním vidím, než abych ho viděl.“¹⁷¹ To představuje obraz jako samostatný druh viditelná. Malíř dává viditelnost tomu, co se v něm vidí. Může tomu tak být jen díky předzjednané harmonii těla a světa.¹⁷² Viditelnost se tak násobí skrytou viditelností.¹⁷³ Ve *Viditelném a neviditelném* Merleau-Ponty píše, že se k sobě viditelné a neviditelné mají jako rub a líc. Viditelné je zdvojeno vrstvou neviditelná a to se zpřítomňuje jako nepřítomnost.¹⁷⁴ To je ta skrytá viditelnost, která násobí to, co vidí naše oko: „...jádro

¹⁶⁷ M. NITSCHÉ, „Oko a objektiv. Merleau-Pontyho fenomenologie malby a fotografie“, *Ergo*, 1/2005, UJEP, Ústí n. L, 2005.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ M. MERLEAU-PONTY, „Oko a duch“, str. 11.

¹⁷⁰ Věc je podle Merleau-Pontyho, jak píše ve *Fenomenologii vnímání*, to, co je stvořeno přírodou. Předmět je pak lidským výtvořem, nástrojem. Viz M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologie*, str. 395.

¹⁷¹ M. MERLEAU-PONTY, „Oko a duch“, str. 11.

¹⁷² T. PETŘÍČKOVÁ, „Záplava světa“, str. 448.

¹⁷³ M. MERLEAU-PONTY, „Oko a duch“, str. 11.

¹⁷⁴ T. PETŘÍČKOVÁ, „Záplava světa“, str. 449.

*celé věci je v tom, abychom pochopili, že naše tělesné oči jsou něčím mnohem víc než přijímači světla, barev a čar...*¹⁷⁵ Malířství oslavuje záhadu vidění. Propůjčuje viditelnou existenci tomu, co laické vidění považuje za neviditelné.¹⁷⁶ To, že dává viditelnou existenci vnitřnímu, znamená, že to, co je v malíři, se vyjadřuje mimo řeč. Je to explikace nitra, tak jak by se to řeči nikdy nemohlo podařit. Proto říká Merleau-Ponty, že mezi malířem a viditelnem jsou role převráceny: malíř konstituuje viditelné zevnitřku a při tom ho pozorují věci, které pronikají do jeho nitra.¹⁷⁷

Kromě toho, že umělecké dílo zviditelňuje neviditelné, je také otevřené a časové. Obraz je totiž otevřený nekonečnému množství interpretací, a je tak neuzavřený. „*Dílo samo otvírá pole, z něhož se jeví v jiném světle, takže dílo samo prochází metamorfózou a stává se svým pokračováním.*“¹⁷⁸ Každá nová interpretace mění dílo jen v ně samo. Žádný obraz nemůže být završený a ani nemůže završit malířství, protože nic nemůže být absolutně dokonalé, a tak vyjmuté z otevřeného světa.¹⁷⁹ Dokonalé dílo by nebylo otevřené žádné interpretaci a změně, byť způsobené uplывáním času. Dalším podstatným charakterem obrazu je, že není statický, ale v pohybu. Obraz je v pohybu proto, že je vytvářen v čase, a tak v sobě čas zachycuje. Protipólem je pro Merleau-Pontyho fotografie a film, které vznikají jediným „mrknutím“ objektivu. Jak říká Rodin: fotografie lže, protože se čas nezastavuje.¹⁸⁰ Tělo kráčí proudem času, trvá. Políčka filmu a fotografie jsou statické.

2.4 Dvojnáčnost moderního umění a přirozený svět

Během zkoumání přirozeného světa jsme narazili na různé „dichotomní“ a otevřené (neuzavřené) struktury. Právě dvojnáčnost a neuzavřenost jsou podle Merleau-Pontyho podstatnými znaky moderního umění. Jak bylo uvedeno na začátku druhé části, tato dvojnáčnost by se mohla jevit jako znak úpadku. Pokud se na problém dvojnáčnosti a neuzavřenosti podíváme blíže, musí se stát zřejmým, že nejsou „objevem“ moderní doby, ale že zde byly vždy.¹⁸¹ Ona „dnešní“ neuzavřenost a nejednoznačnost vyvstává vůči tomu, jak nám jsou předkládána klasická díla, jako dokončená. Když ale vezmeme v potaz, že

¹⁷⁵ M. MERLEAU-PONTY, „Oko a duch“, str. 12.

¹⁷⁶ *Ibid.*, str. 12–13.

¹⁷⁷ *Ibid.*, str. 14.

¹⁷⁸ *Ibid.*, str. 24.

¹⁷⁹ *Ibid.*, str. 34.

¹⁸⁰ *Ibid.*, str. 30.

¹⁸¹ M. MERLEAU-PONTY, *Svět*, str. 74.

Leonardo Da Vinci a mnozí jiní nechávali svá díla nedokončená a že „*Balzac považoval onen bod, kdy je dílo takřikajíc zralé, za nedefinovatelný*“,¹⁸² uvědomíme si, že dvojnásobnost a neuzavřenost nejsou vynálezem moderní doby. Díla, která malíři a spisovatelé vytvářeli, byla často jen pokusem. Vezmeme-li navíc v potaz politické systémy, tak není možné říci, že by ve vládnoucích kruzích dříve neexistovala korupce, intriky a že rozhodnutí vládnoucích vrstev byla vždy jednoznačná. „*Jestliže je tomu tak, pak ‚moderní‘ vědomí neodhalilo nějakou moderní pravdu, ale pravdu odvěkou, která je jen v dnešní době zřetelnější a vnímána s mnohem větší závažností.*“¹⁸³ Podle Merleau-Pontyho vyvstává ona dvojnásobnost moderní doby kvůli tomu, že je svět daleko více propojen, jak co do vzdáleností, tak co do souvisejícího rozšiřování různých kultur a jejich děl.¹⁸⁴

Abychom mohli zodpovědět otázku, v čem spočívá ona dvojnásobnost a neuzavřenost, která je tak vlastní modernímu umění, musíme se vrátit se k oné „dichotomii“, kterou je prostoupen svět. Moderní umění má oproti tomu klasickému daleko blíže k přirozenému světu, neboť – jak už bylo řečeno na základě práce s barvou, linkou, perspektivou¹⁸⁵ – odpovídá přirozenému pohledu. Například Cézannovy obrazy popírají geometrickou perspektivu, díky níž je možné přehlédnout celý obraz jedním pohledem. Při pohledu na jeho obrazy je nutné zaměřovat zrak na jednotlivé věci. Geometrická perspektiva je totiž zasažena matematickou idealitou. Ve skutečnosti však vnímáme intencionálně. To ještě není argument, že by struktura „moderního“ díla odpovídala struktuře přirozeného světa.

Struktura moderního díla spočívá v tom, že je zahrnuto do světa. Přirozený svět je bytostně dvojnásobný a neuzavřený. Uzavřený a hotový svět totiž není představitelný. Nemohlo by v něm docházet k žádnému vnímání, myšlení, změně. Podstata neuzavřenosti světa tkví v tom, že je bytostně časový, a tak umožňuje věcem a subjektům, které jsou jeho součástí, aby dosahovaly nejrůznějších konfigurací. Dvojnásobnost světa tkví v jeho jednotě a zároveň rozmanitosti. Světů není víc, to nám ukazuje již kontinuita přechodu jednotlivých krajin. Svět má jednotný styl, na základě kterého ho vnímáme. Věci a subjekty v něm tuto konstantnost nemají, protože lidé se mohou měnit a věci se dostávají do nových kontextů na základě našeho poznání. Struktura vnímání, díky níž je svět zde pro nás, je také dvojnásobná. Pojmová dvojice, vidoucí–viditelné, na jejímž základě se konstituuje viditelné světa a subjektu, patří ke struktuře světa. Na základě reverzibility, která neviditelné nitro vidoucího

¹⁸² *Ibid.*, str. 75.

¹⁸³ *Ibid.*, str. 76.

¹⁸⁴ *Ibid.*, str. 76.

¹⁸⁵ Viz poznámka č. 110.

subjektu převrací do viditelná, vzniká obraz. Obraz chápe Merleau-Ponty stejně jako svět a subjekt jako individuum. To znamená: obraz je rozpoznatelný na základě svého stylu. Vzhledem k neuzavřenosti světa a subjektu je obraz také neuzavřený, neboť nabízí nekonečnou mnohost interpretací. Jako věc světa je pak i nutně časový – malíř maluje v čase a obraz postupem času naplňuje svůj smysl skrze v něm uchopované významy. Moderní umělecké dílo tak má strukturu odpovídající přirozenému světu.

Závěr

Cílem této práce bylo představit přirozené světy Edmunda Husserla a Maurice Merleau-Pontyho, které jsou živnou půdou pro veškeré jednání, myšlení a prožívání. Zároveň bylo cílem ukázat sféru přirozeného světa, která je přístupná každodennímu životu a není čistě filozofickým tématem. Touto sférou je žitý svět Merleau-Pontyho, který má svůj základ v Husserlově přirozeném světě. Merleau-Ponty na rozdíl od svého učitele neodhaluje sféru původních evidencí, aby mohl fundovat vědu co do jejího smyslu, ale popisuje svět živoucí komunikace. Smysl, který je pro Husserla dán vědomím, jež k věcem přistupuje z vnějšku, je pro Merleau-Pontyho dán tělesností. Malířství (jak jsme podotkli v kapitole 2.3) pak ilustruje záhadu těla, přičemž tělo otevírá svět jakožto vidoucí – viditelné. Tělo je jakožto viditelné ze stejné matérie jako svět a jako vidoucí se od něho odlišuje. Východiskem práce bylo ukázat, že obraz, respektive moderní umění, odpovídá přirozenému světu na základě stejné struktury. Charakteristikami přirozeného světa jsou dvojznačnost a neuzavřenost, neboť svět je bytostně časový, a tak otevřený všem možným konfiguracím. Obraz, který je součástí světa, je pak také neuzavřený a dvojznačný, neboť vzniká v čase a jeho možné významy jsou nevyčerpatelné.

Díky Husserlovi si uvědomujeme, že je svět rozdělen na sféru vnímání a sféru vědeckých poznatků. Tento fakt je třeba reflektovat i dnes, neboť je hluboce vepsán do evropského myšlení. Od doby, kdy napsal Husserl *Krizi věd*, uplynulo bezmála 80 let. Nemluvil v ní však pouze o vědě a filozofii, ale o krizi samotného evropského lidství. Vztáhneme-li tuto skutečnost k Merleau-Pontymu, můžeme říci, že krize, ve které se Evropa ocitla, není rozdílná od krizí, které lidstvo provázely po celou dobu. Dvojznačnost a neuzavřenost, která každou krizi provází, není totiž znakem úpadku, je součástí lidského života. Tak můžeme říci, že i svět objektivní vědy, který se zrodil díky Galileo Galileovi a Descartovi, patří ke světu přirozenému. Svět vědy a přirozený svět jsou rubem a lícem jedné mince. Dvojznačnost, ve které se člověk pohybuje, je rysem světa. Toto konstatování nemá vést pryč od sféry vnímání. Ta má být obnovena, tak jako si to přáli Husserl s Merleau-Pontym. Je totiž základem, na kterém byla každá civilizace vystavěna. A aby lidská společnost (pro Husserla především Evropa) mohla směřovat ke svému naplnění, je třeba, aby znala své historické základy, ve kterých je ukryt smysl.

Přirozený svět by ale měl být objeven ve své každodennosti. Husserlova pozoruhodná reflexe dějin evropského myšlení, jejímž výsledkem měla být univerzální filozofie, se ukázala jako neuskutečnitelná. Jeho fenomenologie si našla mnoho kritiků a byly nabídnuty

alternativní pohledy.¹⁸⁶ V kontextu Merleau-Pontyho, podle něhož má filosofie popisovat svět paradoxů, se to zdá přirozené. Pokud je svět bytostně dvojznačný a neuzavřený, tak ke každému tvrzení nalezneme proti-tvrzení a ke každému pohledu pohled alternativní. Pro naplnění ideje evropského lidství tak máme neomezené množství času. Základy, ze kterých jsme vzešli, však nemusí být přístupné pouze filozofickému myšlení. Přirozený svět je totiž vepsán do moderního umění, a tak se s ním můžeme setkat zde a nyní, v kultuře, která na něj zapomněla a znovu ho objevila.

¹⁸⁶ Viz první část této práce (kapitola 1.4 Kritika Husserlova přístupu k vědě).

Seznam literatury

PRIMÁRNÍ LITERATURA

DESCARTES, R., *Meditace o první filosofii*, Praha: OIKOYMENH, 2003, 535 str. ISBN 80-7298-084-X

FICHTE, J. G., *O pojmu vědosloví. Druhý úvod do vědosloví. Pokus o nové podání vědosloví*, Praha: FILOSOFIA, 2008, str. 132, ISBN 978-80-7007-280-6

HEIDEGGER, M., *Bytí a čas*, Praha: OIKOYMENH, 2002, 487 str. ISBN 80-7298-048-3

HUSSERL, E., *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*, Praha: OIKOYMENH, 2006, 360 str. ISBN 80-7298-129-3

HUSSERL, E., *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, Praha: Akademie věd České republiky, 1996, 568 str. ISBN 80-200-0561-7

MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenologie vnímání*, Praha: OIKOYMENH, 2013, 559 str. ISBN 978-80-7298-485-5

MERLEAU-PONTY, M., *Svět vnímání*, Praha: OIKOYMENH, 2008, 79 str. ISBN 978-80-7298-287-5

MERLEAU-PONTY, M., *Viditelné a neviditelné*, Praha: OIKOYMENH, 2004, 278 str. ISBN 80-7298-098-X

MERLEAU-PONTY, M., „Oko a duch“ in *Oko a duch a jiné eseje*, Praha: Obelisk, 1971, 153 str., s. 7–34

SEKUNDÁRNÍ LITERATURA

AJVAZ, M., „K čemu je dobrý pojem přirozeného světa“, in VELICKÝ, B., TRLIFAJOVÁ, K., KOUBA, P. & al., *Spor o přirozený svět*, Praha: FILOSOFIA, 2010, 331 str. ISBN 978-80-7007-317-9, s. 19-53

ČAPEK, J., *Maurice Merleau-Ponty Myslet podle vnímání*, Praha: FILOSOFIA, 2012, 360 str. ISBN 978-80-7007-379-7

DORFMAN, E., „History of the lifeworld from Husserl to Merleau-Ponty“, *Philosophy Today* 53/3, Ben Gurion University, Ber Sheva, 2009, s. 294–303

KOUBA, P., „Věda a svět (našeho života)“, in VELICKÝ, B., TRLIFAJOVÁ, K., KOUBA, P. & al., *Spor o přirozený svět*, FILOSOFIA, Praha 2010, 331 str. ISBN 978-80-7007-317-9, s. 121-135

- NITSCHKE, M., „Oko a objektiv. Merleau-Pontyho fenomenologie malby a fotografie“, *Ergo*, 1/2005, UJEP, Ústí n. L, 2005. ISSN 1212-8317
- NITSCHKE, M., „Otevřenost světa u Merleau-Pontyho a problém nitra“, in KUNEŠ, J., VRABEC, M. & al., *Člověk a jeho svět, filosofický pojem světa od novověku po dnešek*, Praha: FILOSOFIA, 2009, 411 str. ISBN 978-80-7007-296-7, s. 345-361
- NOVOTNÝ, K., *O povaze jevů: Úvod do současné fenomenologie ve Francii*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, 415 str. ISBN 978-80-87378-64-9
- PATOČKA, J., „Filosofie krize věd podle Edmunda Husserla a jeho koncepce fenomenologie ‚světa našeho života‘“, in *Fenomenologické spisy. II. Co je existence*, Praha: OIKOYMENH – FILOSOFIA, 2009, 669 str. ISBN 978-80-7298-420-6 (OIKOYMENH); 978-80-7007-332-2 (FILOSOFIA), s. 419-434
- PECHAR, J., *Problémy fenomenologie Od Husserla k Derridovi*, Praha: FILOSOFIA, 2007, 416 str. ISBN 978-80-7007-265-3
- PETŘÍČEK, M., *Úvod do (současné) filosofie*, Praha: Herrmann & synové, 1997, 178 str. ISBN 80-238-1741-8
- PETŘÍČKOVÁ, T., „Záplava světa v kousíčku hmoty (J.-F. Lyotard, M. Merleau-Ponty)“, in VRABEC, M. & al., *Filosofické reflexe umění*, Praha: TOGGA, 2010, 498 str. ISBN 978-80-87258-42-2, s. 443-455
- PROUST, M., *Hledání ztraceného času. Uvězněná*, Praha: Odeon, 1985, 420 str.
- QUINE, C., „Perception and Painting in Merleau-Ponty's Thought“, *Internatnional Postgraduate journal of philosophy*, Volume II, Paris III, Université de Sorbone-Nouvelle University College Dublin, 2009, s. 9-30
- ŠTORCH, D., „Dvě vědy?“, in VELICKÝ, B., TRLIFAJOVÁ, K., KOUBA, P. & al., *Spor o přirozený svět*, Praha: FILOSOFIA, 2010, 331 str. ISBN 978-80-7007-317-9, s. 273-284
- ŠVEC, O., „Role ‚žitého světa‘ ve fenomenologické teorii vědy“, in VELICKÝ, B., TRLIFAJOVÁ, K., KOUBA, P. & al., *Spor o přirozený svět*, Praha: FILOSOFIA, 2010, 331 str. ISBN 978-80-7007-317-9, s. 85-105
- VELICKÝ, B., „Přirozený svět a fyzika. Přirozený svět fyzika“, in VELICKÝ, B., TRLIFAJOVÁ, K., KOUBA, P. & al., *Spor o přirozený svět*, Praha: FILOSOFIA, 2010, 331 str. ISBN 978-80-7007-317-9, s. 285-305