

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

**Fakulta humanitních studií**

Pracoviště oboru Německá a francouzská filosofie

## **DIPLOMOVÁ PRÁCE**

Tomáš Turínek

Časovost u Maurice Merleau-Pontyho

Od vnímání k dějinnému subjektu

Vedoucí práce: doc. Karel Novotný, M.A., Ph.D.

Praha 2015

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

V Praze dne 11. 5. 2015

Tomáš Turínek

Děkuji všem svým blízkým i vzdáleným za jejich morální podporu.

# OBSAH

|                                     |    |
|-------------------------------------|----|
| Úvod .....                          | 5  |
| I. Časovost jako subjektivita       |    |
| 1. Vnímání .....                    | 9  |
| 2. Tělesnost a intencionalita ..... | 19 |
| 3. Časová konstituce věci .....     | 25 |
| 4. Pole přítomnosti .....           | 32 |
| II. Subjekt k času                  |    |
| 1. Vzpomínky a paměť .....          | 37 |
| 2. Problém identity subjektu .....  | 48 |
| 3. Čas jako založení .....          | 54 |
| Závěr .....                         | 63 |
| Literatura .....                    | 66 |

## ÚVOD

Je možné definovat čas? Je možné porozumět času? Vědecká obec by na obě tyto otázky odpověděla kladně: čas je určitou veličinou, součástí obecného zákona přírody, jenž vyjadřuje vztahy pohybujících se a měnících se prostorových těles, a jeho porozumění spočívá ve správné aplikaci a rozvinutí tohoto zákona. V psychologii se ve svém zkoumání obracíme k jiné oblasti světa, k našim vlastním vjemům, představám či vzpomínkám, jež se v nás ovšem skládají poměrně neuspořádaně. Tato „říše herakleitovského toku“<sup>1</sup> představuje oblast, v níž se obecné zákonitosti anulují. Přesto jsme však přesvědčeni, že se naše vnitřní představy vždy více nebo méně vzdáleně týkají vnějších předmětů, a proto se psychologie snaží hledat pravidelnosti mezi bytím věcí ve světě a jejich projevy v nás samých, to jest rozumět času, jež vnitřně zakoušíme, jako založenému na čase objektivním.

Fenomenologická filosofie, jak byla představena Husserlem, se záměrně vyhýbá problémům, se kterými se setkává psychologie, když se snaží svazovat pohyby duše s pohyby vnějšími a subjektivitu formulovat jazykem objektivní. Husserlův „návrát k věcem samým“ znamená především návrat k samotným prožitkům vědomí, k čistému *cogito* očištěnému od všech objektivujících faktů. Fenomenologická zkušenost s časem se tak liší od objektivního, měřitelného času, ovšem rovněž i od času, jak mu rozumí psychologie. „Tak jako není skutečná věc, skutečný svět fenomenologickým údajem, tak jím také není světový čas, reálný čas, čas přírody ve smyslu přírodovědy a také psychologie jakožto přírodní vědy o duševním.“<sup>2</sup> Fenomenologický čas je časem imanentním, samotným faktem kontinuity vědomí, který je nezpochybnitelný. Ať se mé vědomí týká čehokoli, vždy bude platit, že jest, tedy že *trvá*. Tento trvajícím tok lze vždy snadno nahlédnout v reflektujícím pohledu.

Můžeme však takto ztotožnit čas s jeho vnitřní evidencí? Stačí takováto „definice“ času? Je čas *právě* tímto? Merleau-Ponty hovoří v podobném duchu jako Husserl, když

---

1 Husserl, E., *Karteziánské meditace*, přel. Marie Bayerová, Praha: Svoboda-Libertas 1993, s. 50.

2 Husserl, E., *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*, přel. V. Špalek a W. Hansel, Praha: Ježek 1996, s. 12.

říká, že čas je dimenzí subjektivity. Avšak je tato subjektivita identická s tím, co Husserl označuje jako konstituující vědomí? Ačkoli Merleau-Ponty přebírá mnoho motivů Husserlovy fenomenologie, jeho pojetí subjektu, a tím i času, se od toho Husserlova do značné míry odlišuje. Subjekt podle Merleau-Pontyho nelze chápat jen jako proud vědomí, které je sobě samému zřejmé ve „vnitřním vnímání“, nýbrž je třeba jej od počátku chápat jako subjekt, který je „vtělený“, tj. jako subjekt, který není autonomním, konstituujícím Já, nýbrž subjektem, který skrze svou tělesnost sahá do světa, jedná, a skrze své tělo je světem rovněž formován či „konstituován“.

Když Merleau-Ponty hovoří o čase, stejně jako Husserl se v prvním sledu vymezuje vůči objektivnímu, měřitelnému času vědců a našeho běžného přesvědčení. Čas, pokud jej vážeme na vztahy věcí ve světě, pojímáme jako plynutí, srovnáváme jej například s řekou, jež teče odněkud někam. Klademe do světa určitou souslednost faktů, která je platná nezávisle na nás. Avšak jak můžeme tvrdit, že řeka sama o sobě plyne? Co nás vede k tomu tvrdit, že je zde nějaká stálost, něco se sebou identického, jež se uchovává zatímco její okolí se mění? Činíme tak pouze za předpokladu, že se nevědomky vkládáme do samotného proudu řeky, že implicitně zaznamenáváme, kde byla včera, kde dnes a kde bude pravděpodobně zítra. „Změna předpokládá určité stanoviště, do něhož se umístím a z něhož vidím, jak jdou věci jedna za druhou. Bez někoho, komu se události přiházejí a jehož konečná perspektiva zakládá jejich individuální charakter, žádné události nejsou“, říká Merleau-Ponty.<sup>3</sup> Pro vyvstání času ve světě je tak skutečně zapotřebí jistého vědomí, které bude uchopovat dějinnost světa tím, že postřehne – tedy vyčlení – jednotlivé události, že je umístí v jejich časové souslednosti a že je takto podrží v jednotném proudu. Bez diferencujícího a syntetizujícího vědomí by k žádným událostem ve světě nedošlo, svět by byl nerozlišenou masou, která jen jednoduše jest. „Ve věcech samotných jsou budoucnost a minulost ve svého druhu věčné preexistenci a věčném přežívání. Voda, která zítra proteče, je v tomto okamžiku u svého pramene. Voda, jež právě dotekla, je nyní o něco níže v údolí. To, co je pro mne minulé či budoucí, je ve světě přítomné [...] Objektivní

---

3 Merleau-Ponty, M., *Fenomenologie vnímání*, přel. J. Čapek., Praha: OIKOYMENH 2013 (dále citováno jako: *Fenomenologie vnímání*), s. 492.

svět je příliš plný na to, aby v něm byl čas.“<sup>4</sup>

Máme však právo poté jednoduše přičíst atribut časovosti samotnému vědomí? Jinými slovy je skutečnost, že se čas ve světě manifestuje za přispění vědomí, dostatečným důvodem pro to, abychom časovost přičkli tomuto vědomí samotnému? Pokud se ve světě setkáváme s věcmi, které s sebou přinášejí určité vědomí času, není zcela indiferentní, v jakém smyslu a že vůbec se nám tyto věci jeví. To, že se ve vnímání či imaginaci právě zaměřuji na jednu věc a nikoli na jinou, že se mi odkrývá v takovém smyslu a nikoli odlišném, vyjadřuje již určité vnitřní sepětí s touto věcí, které však není otázkou libovůle. Intencionalita jakožto reflexivní pojmání vlastních aktů vědomí, jak o ní hovoří Husserl, je z perspektivy Merleau-Pontyho určitým krajním postojem, který ztrácí ze zřetele fundující skutečnost vlastního bytí vědomí, jíž je jeho vtělená existence. Čas, který se mi vyjevuje z pozice „nezaujatého pozorovatele“, je jen abstraktním rámcem *nečasového* rozvažování. A čas, který se stane předmětem pro toto *theoretické* vědomí, samotný čas popře.<sup>5</sup>

Proto Merleau-Ponty hovoří o *časovosti*, o bytí času, který se sám tvoří souběžně s bytím subjektu, spíše než o čase jako předmětu intelektuální analýzy. Chápeme-li časovost jako *dimenzi* subjektu, pak tím vyjadřujeme jeden z ohledů, jak můžeme subjektu blíže porozumět. Časovost je dimenzí subjektu, stejně jako prostorovost, sexualita, smyslovost či ohled druhého: nejedná se o různá akcidentální určení, která by byla vždy něčím navíc k sobě-identickému Ego a které by mohl tento nekonečně zredukovaný subjekt v případě analýzy postrádat, nýbrž se jedná o určení, která vyjadřují samotné *bytí* subjektu, určení, která se doplňují a která je při výkladu třeba vždy vzájemně zohledňovat.<sup>6</sup>

V předkládané práci zajisté nepůjde, jak by se snad mohlo z výše uvedeného pozdávát, o srovnávací analýzu Merleau-Pontyho a Husserlova konceptu času, a ještě méně o Merleau-Pontyho filosofický postoj k Husserlově fenomenologii. Husserlovo

---

4 Tamt., s. 493.

5 Tamt., s. 496: „Čas jako imanentní předmět vědomí je nivelizovaným časem, jinak řečeno to již žádný čas není.“

6 Tamt., s. 491: „Když analyzujeme čas, nevyvozujeme závěry z předem vytvořeného pojetí subjektivity, nýbrž skrze čas získáváme přístup k její konkrétní struktuře.“

dílo je natolik obsáhlé a rozmanité, že by bylo zásadní chybou spokojit se několika málo tezemi, které by se snažily jeho filosofii shrnout. (Ostatně i Merleau-Pontyho polemika s Husserlem je většinou spíše implicitní a opatrná. Nejlépe jeho vlastní postoj k Husserlovy, bezpochyby kladný spíše než kritický, dokládá Merleau-Pontyho text *Filosof a jeho stín*<sup>7</sup>). Práce, která by se měla zároveň vážně potýkat i s Husserlovou filosofií, by si vyžadovala mnohem větší prostor a hloubku filosofického zaujetí, aby tak zohlednila mnohovrstevnatost Husserlova (a v návaznosti na to i Merleau-Pontyho) díla.<sup>8</sup> Bylo však třeba na začátku jistého zjednodušení, abychom mohli vyznačit určité horizonty, v nichž se Merleau-Pontyho tázání pohybuje. Tím je totiž tázání po povaze lidského subjektu, který není ani subjektem-objektem vědy, avšak ani subjektem jakožto transcendentálním, čistým ego.

Tato práce si klade za cíl „pouze“ srozumitelným způsobem vyložit Merleau-Pontyho vlastní fenomenologické pojetí subjektu a v návaznosti na to jeho porozumění času, který je s takovýmto subjektem koextenzivní. Na jednotlivých tématech vnímání, tělesnosti, předmětu nebo paměti – probíraných především spolu s Merleau-Pontyho stěžejním dílem *Fenomenologií vnímání* a s pomocí některých kratších textů a přednášek z převážně „raného“ období Merleau-Pontyho tvorby – se budeme snažit ukázat specifickou filosofickou cestu, která se pokud možno nepoddává již vytvořeným myšlenkovým dikcím vědy a „vědecké“ (nebo objektivistické) filosofie, a v návaznosti na to ukázat i komplikovanost a mnohovrstevnatost samotného pojmu času. Ten se totiž nejví jen jako doprovodný ohled našich prožitků, nýbrž se v pravém slova smyslu *jeví*, tj. má existenciální význam pro subjekt, který je schopen na čas pohlížet a sebe sama nazírat coby utvářející se dějinný subjekt.

---

7 Merleau-Ponty, M., „Filosof a jeho stín“, in: Novotný, K. (ed.), *Co je fenomén? Husserl a fenomenologie ve Francii*, Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 85-110.

8 Můžeme zde pouze uvést některá díla, která se touto tematikou zabývají. Viz např.: Toadvine, T., *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*. Eds. Ted Toadvine and Lester Embree, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 2002. V češtině např. Pechar, J., *Problémy fenomenologie. Od Husserla k Derridovy*, Praha: Filosofie 2007, s. 244-306, nebo Novotný, K., *O povaze jeví: Úvod do současné fenomenologie ve Francii*, Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 107-150 a s. 283-300.



# I. ČASOVOST JAKO SUBJEKTIVITA

„O přechodu od jedné chvíle k druhé nás totiž poučuje zkušenost vnímání a právě tato zkušenost zajišťuje jednotu času. Veškeré vědomí, dokonce i vědomí nás samých, je v tomto smyslu vědomím perceptivním.“<sup>9</sup>

## 1. Vnímání

Úvahy o povaze subjektu je třeba začít tím, co je pro subjekt exemplární i původní zároveň, totiž vnímáním. Vnímání zastává v Merleau-Pontyho filosofii od počátku zcela jedinečnou úlohu.<sup>10</sup> Stojí na počátku každé naší zkušenosti a každý implicitní i explicitní výklad naší zkušenosti se ve vnímání zpětně obhajuje.<sup>11</sup> Způsob, jakým Merleau-Ponty vnímání chápe, nám dokáže v mnohém osvětlit to, jakým způsobem chápat subjekt jako takový. Zkrze nepochopení povahy vnímání plynou aporie převládajících koncepcí člověka (či živočicha). Vnímání je výchozím bodem pro kritický dialog s těmito koncepcemi, který se dále odráží v celém pojetí člověka a světa. Tímto návratem k bezprostřednímu zakoušení světa skrze naši smyslovost Merleau-Ponty, jak sám říká, pouze pokračuje ve způsobu tázání představeným Husserlem, totiž v nároku na fenomenologii, jež má primárně popisovat skutečnost tak, jak se jeví, nikoli od ní abstrahovat a vysvětlovat ji – jež má být „deskriptivní psychologií“ v opozici vůči dogmatismu věd.

---

9 Merleau-Ponty, M., *Primát vnímání a jeho filosofické důsledky*, přel. J. Halák, Praha: Togga 2011 (Dále citováno jako: *Primát vnímání*), s. 36.

10 Viz *Pracovní projekt o podstatě vnímání a Podstata vnímání*, in tamt., s. 11-31. Jedná se o dva pracovní projekty z roku 1933, resp. z roku 1934, později vydané společně s přednáškou *Primát vnímání*, v nichž Merleau-Ponty již jasně formuloval problém vnímání jako ústřední téma pro filosofické tázání po povaze subjektu.

11 Téma primátu vnímání coby vodítka pro svou interpretaci Merleau-Pontyho filosofie si bere Jakub Čapek ve své práci *Myslet podle vnímání*. Hned z kraje zde vymezuje i to, jakým způsobem lze samotný „primát“ vnímání chápat. Viz Čapek, J., *Myslet podle vnímání*, Praha: Filosofie 2012, s. 13 n. a s. 45.

„Je třeba popisovat, nikoli vysvětlovat či analyzovat. Tento první pokyn, jímž Husserl nakázal začínající fenomenologii, aby byla ‚deskriptivní psychologií‘ či aby se vracela ‚k věcem samým‘, je především odmítnutím vědy. Já nejsem výsledkem či průnikem mnoha kauzalit, které determinují mé tělo či mou ‚psychiku‘, nemohu uvažovat o sobě, jako bych byl částí světa, jednoduchým předmětem biologie, psychologie a sociologie, jako bych byl uzavřen do universa vědy. Vše, co o světě vím, a to i prostřednictvím vědy, vím na základě pohledu, který je můj, či na základě zkušenosti se světem, bez níž by vědecké symboly nic neznamenalý. Universum vědy je se vším všudy vybudováno na na žitém světě.“<sup>12</sup>

Vědecké myšlení abstrahuje od každé jednotlivé zkušenosti a vytváří učítý svrchovaný řád pravidelností, který se snaží zpětně implementovat na život jednotlivce. Pokud se setkáme s určitou odchylkou, je to pouze důsledkem nekompletnosti vědeckého poznání, neznalosti detailních atributů živé přírody, jež bychom ihned po jejich objevení zařadili do předem vytvořeného vědeckého rámce. Jak se ovšem snaží ukázat Merleau-Ponty, jednatlivec není výsledkem vědeckých poznatků, není abstraktní jednotkou univerzální rovnice – je „absolutním zdrojem“ smyslu, nikoli jeho cílem. Jinak řečeno vždy již sám drží a dále odkrývá smysl věcí a celku světa a teprve druhotně může skrze tento původně nazřený smysl budovat svět vědeckých teorií. Fenomenologie neruší platnost jednotlivých vědeckých poznatků, nýbrž zpochybňuje dogmatický nárok na jejich *univerzální* pravdivost. Fenomenologický postoj, jak s ním pracuje Merleau-Ponty, je určitým „návratem“ k bezprostřední, žité zkušenosti se světem, která není poznamenána kategoriemi a pojmoslovím věd. „Návrat k věcem samým je návratem k tomuto světu před poznáním, návratem ke světu o němž poznání neustále mluví a vzhledem k němuž je každé vědecké určení abstraktní, signitivní a závislé, podobně jako je zeměpis závislý na krajině, v níž jsme se poprvé dozvěděli, co je to les, louka či řeka.“<sup>13</sup>

Návrat k přímému zakoušení světa však nemůže být na druhou stranu chápáno

<sup>12</sup> *Fenomenologie vnímání*, s. 12.

<sup>13</sup> Tamt., s. 13.

jako návrat k reflektujícímu a konstituujícímu vědomí, v němž bychom usilovali o splynutí s prožitkem, o intuitivní názor vlastních subjektivních aktů, které by se pokládaly za evidentní. Evidence čistého vědomí je klamná, protože vědomí není odpoutaným činitelem, který by syntetizoval svět a který by tak působil sám od sebe a pro sebe. Polarizace zkušenosti na *konstituující* subjekt a jím *konstituovaný* předmět je již určitou formou zjednodušení vycházejícího z přesvědčení (potažmo ze struktury jazyka, jímž svět vykládáme), že aby byla zkušenost s *něčím* možná, je třeba, aby zde byl *někdo*, kdo tuto zkušenost má a kdo ji vytváří. Jeden člen – subjekt – představuje činný, formující pól, druhý člen – předmět – představuje pól trpný, formovaný. Ve výsledku se jedná o stejnou ideu kauzálního působení, s níž pracuje věda, s tím rozdílem, že nyní to není člověk, jenž by byl výsledkem působení světa, nýbrž je to naopak tento svět, jenž se stává výdobytkem vědomí. V obojím případě se jedná o *rekonstrukci* zkušenosti pojímající odděleně dva ideální členy původně jednotného vztahu. Idea působícího světa je v reflexi nazírána právě jakožto *idea*, která je *vlastní* samotnému reflexivnímu vědomí. Tím se však vzdalujeme naší zkušenosti se světem a přesouváme se na pole myšlení světa.

„Reflexivní analýza vychází z naší zkušenosti světa, sestupuje k subjektu jako podmínce možnosti, která je odlišná od této zkušenosti a představuje universální syntézu jako nezbytnou podmínku, bez níž by žádný svět nebyl. V této míře se reflexivní analýza odpoutává od naší zkušenosti, nahrazuje zprávu o zkušenosti její rekonstrukcí.“<sup>14</sup>

Promítat veškerý vnímaný svět na půdu svébytného vědomí by znemožnilo mít ke světu vztah v pravém slova smyslu, totiž mít vztah k onomu *jinému*, které nás v každém ohledu přesahuje. Ve výsledku bychom nebyli schopni vést hranici mezi skutečností a fantazií, protože vše by se konstitovalo na straně vědomí, a upadli bychom tak do bezvýsledného solipsismu. Pojem skutečnosti se neváže k imanentním prožitkům

---

14 Tamt., s. 14. Podobně také tamt., s. 69: „Intelektualistické zamyšlení nedospívá až k této živoucí houštině, již je vnímání, neboť se táže po podmínkách, které je činí *možným* a bez nichž by neexistovalo, místo co by odkrývalo výkon, který je činí *aktuálním* a jímž se konstituuje.“

reflexivního vědomí, k autonomnímu karteziánskému *Cogito*, které by za skutečné považovalo pouze to, co nahlédlo jako jasné a zřetelné, tedy to, co vychází pouze od něho a co samo stvořilo. Pokud mám například vjem červeně, Descartes by usuzoval, že je skutečně pravda, že nějaký vjem mám, tudíž že vnímám, nicméně o samotné existenci červeně mohu pochybovat. Avšak můžeme takto oddělovat fakticitu našeho pojmání od toho, co se ve vnímání vyjevuje? Lze činit předěl mezi evidencí prožitku a ne-evidencí světa, který se v prožitcích dává? Merleau-Ponty takovéto oddělování nepřipouští. „Jestliže červení rozumím právě to, co se dává mému vnímání, pak evidence pocíťování je rovněž evidencí toho, co je pocíťováno. Nemohu pocíťovat červeň bez toho, aniž bych ji pocíťoval jako přítomnou.“<sup>15</sup> Skutečnost vnímaného je bezprostředně zakoušena a nevyžaduje tak nějaké vnější vědomí, které by ji kladlo jako fakt. Vědomí v tomto smyslu nelze oddělovat od našeho vnímání. To, co jest skutečné a co takové není, rozpoznáváme již v našem běžném zakoušení: skutečnost a fantazie jsou bezprostředně rozlišovány i v případech zcela nečekaných situací a fenoménů či zcela pravděpodobných fantazií a úvah.<sup>16</sup>

Je tedy na místě upřesnit, jak Merleau-Ponty rozumí skutečnosti, kterou ve vnímání pojmáme, a odlišit ji od skutečnosti-evidence, se kterou pracuje karteziánská a posléze idealistická filosofie. Když Merleau-Ponty hovoří o našem vztahu ke světu jako o „perceptivní víře“ či „původním mínění“, zjevně tím zdůrazňuje, že skrze vnímání nemáme co do činění s jasně nazřenými fakty, které by byly evidentní ve smyslu nějaké věčné pravdy. Ovšem to, že smyslové vnímání nezaručuje pravdu, ještě neznamená, že zaručuje omyl. Smyslovým vnímáním se obracím ke světu, který mi vždy dává *nějaký*

---

15 Viz Merleau-Ponty, M., *Parcours deux, 1951-1961*, Lonrai: Verdier 2014, s. 21: „Si j'entends par le rouge cela même qui s'offre à ma perception, l'évidence de sentir est aussi évidence de ce qui est senti. Je ne puis sentir du rouge sans sentir qu'il est là.“ Podobně také např. *Fenomenologie vnímání*, s. 452 nn. Renaud Barbaras ve své interpretaci Merleau-Pontyho filosofie shrnuje tuto klíčovou myšlenku slovy: „Il n'y a pas d'alternative entre présence à soi et présence d'un monde, entre saisir activement une chose et être dépossédé par elle ; le moment de l'apparaître ne peut être détaché de ce qui, en et par lui, apparaît.“ Viz Barbaras, R., *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris: Vrin 1998, p. 19. Ukazuje tak, že to, co se vyznačuje charakterem časovosti, tedy vyjevování, je nedílně spjata a odvislé od toho, co se vyjevuje.

16 Viz *Fenomenologie vnímání*, s. 20 n.: „Mohu-li totiž mluvit o ‚snech‘ a ‚skutečnosti‘, mohu-li se ptát po rozdílu mezi imaginárnem a realitou, mohu-li zpochybnit ‚reálno‘, znamená to, že již mám jak zkušenost s reálnem, tak zkušenost s imaginárnem. Není pak zapotřebí zjišťovat, jak si může kritické myšlení zajistit druhotné ekvivalenty tohoto rozlišení, nýbrž je třeba vyjasnit naše prvotní vědění o ‚reálnu‘, popsat vnímání světa jako to, co jednou provždy zakládá naši ideu pravdy.“

*smysl*; ať už je mé aktuální vnímání jakkoli nejasné, vždy jím budu pojímat určitou stránku reality, vždy bude ve mně vyvolávat určitou, tj. *skutečnou* odezvu. Skutečným se tak míní to, co na mne působí, co mi předznačuje nějaký *smysl*, který sám aktuálně uchopuji a rozvíjím. Tento *smysl* může být v budoucnosti zamítnut jako mylný či nekoherentní s mou budoucí situací, což ovšem neznamená, že byl původní prožitek nepravdivý a že ten budoucí bude nezpochybnitelný.<sup>17</sup> *Smysl světa* je z principu otevřený, pravda je něčím, co se děje, co má svůj průběh, své horizonty minulého a budoucího, tedy vyžaduje *perspektivu*, z níž bude něco jako pravdivé hodnoceno. Pravda tak pro Merleau-Pontyho nemá charakter nějakého obecného přírodního zákona, ani vnitřní evidence názoru, nýbrž má charakter průběhu, jenž implikuje určitý poměr a určitou *perspektivu*, a jež se tak může odehrát pouze na základě interakce subjektu a světa.<sup>18</sup>

Jediná *evidence* se týká pouze světa v celku: nikoli však *myšlenky světa*, nýbrž samotného *vnímání* světa, našeho bytí *ve světě* a *ke světu*. „Existuje nějaký svět“ či spíše „svět existuje“ – tak zní konstantí teze mého života, kterou nikdy nemohu plně vysvětlit.<sup>19</sup> Právě na základě této *evidence* *vnímání* se snaží Merleau-Ponty budovat svou filosofii. Nevychází tedy z teze světa jakožto intelektuálního konstruktů, nýbrž z „teze světa“ jakožto původního *neosobního* prožitku jevení se světa: „*Vnímání* není vědou o světě, není dokonce ani aktem, rozmyšleným zaujetím postoje, je pozadím, na němž se všechny akty rýsují, je tím, co všechny akty předpokládají.“<sup>20</sup>

Analýza světa, jež jej rozčleňuje na vzájemně vnější předměty, se dle Merleau-

---

17 Srv. Čapek, J., *Myslet podle vnímání*, cit. d., s. 151: „Třebaže v sobě ‚skutečné vidění‘ zahrnuje i jistotu o viděné věci, není nezpochybnitelnou jistotou, že vidím a že viděná věc existuje, nýbrž je takovou podobou ‚víry‘ (‚mínění‘), která nemůže být nahrazena ničím jiným než jinou ‚vírou‘ (‚míněním‘). Plný *smysl* slova ‚vidět‘ a ‚vnímat‘ tedy zahrnuje nejen jistotu o viděné či vnímané věci, ale též porozumění tomu, že tato jistota má charakter spoléhání, a nikoli definitivní jistoty. Naopak hledání definitivní jistoty zkreslí celou analýzu *vnímání*: vzdálí nás od viděné věci, neboť ty se stanou něčím principiálně vždy zpochybnitelným, a našim perceptivním aktům dodá nepochybnost, jakou nikdy nemají. Tím nás připraví o porozumění světu, v němž žijeme, i našemu vlastnímu životu, jímž jej obýváme.“

18 Srv. *Fenomenologie vnímání*, s. 15: „Člověk je bytím ke světu a právě ve světě poznává sebe sama. Když se od dogmatismu běžného názoru či od vědeckého dogmatismu vrátím k sobě, nalézám nikoli ohniško vnitřní pravdy, nýbrž subjekt zaslíbený světu.“

19 Tamt., s. 21.

20 Tamt., s. 15.

Pontyho musí zákonitě míjet s pravou povahou vnímání a člověka jako takového. Převládající vědecké přesvědčení klade člověka do pozice hmotného subjektu, v němž se přijímané aspekty věci automaticky překlápí v následné reakce těla. Vnímání je pouze vyjádřením určité mechanické funkce těla, kterou lze rozřadit na přijímané počítky a výsledné pohyby. Plné probádání a pochopení elementárních reakcí těla by nám dalo možnost tělo rekonstruovat v systém plně podléhající zákonu příčiny a účinku ve fyzikálním smyslu. Intelektualismus si uvědomuje, že takovému pojetí musí předcházet schematizující akty vědomí, které od počátku určují, jak se co jeví. O světě o sobě, tj. o světě mimo vědomí pak nelze nic závazného prohlásit. Vědomí je jediným jistým, autonomním a konstituujícím prvkem všech našich vjemů, který námi viditelný svět v podstatě utváří. Intelektualismus zůstává u otázky po funkčních předpokladech vědomí pro jevení, nicméně vědecký obraz světa kauzálních vztahů ponechává v platnosti. Ve výsledku tomuto obrazu světa pouze předsunuje „oblast vědomí“, která se stává umožňujícím předpokladem tohoto obrazu.

Jak v empiristické tak i v intelektualistické teorii vnímání člověka se setkáváme s pojmem *počítka*, který je základním stavebním kamenem pro reflexivní reakce těla, respektive pro syntetické operace vědomí. Na pojem počítka Merleau-Ponty soustřeďuje svou pozornost při kritice těchto teorií; právě na pojetí vnímání coby absorpci jednotlivých počítků vědomím totiž tyto disciplíny selhávají, když mají vysvětlit vnímání jako celek. Počítkem se rozumí určitá forma kontaktu mezi „vnějškem“ a „vnitřkem“ subjektu, určitý momentální obtisk předmětu, který se transformuje ve vjem. Je tedy snahou o sladění dvou odlišných světů. Avšak pokud jednou subjekt a objekt vnímání od sebe oddělíme, pak tento rozestup nedokážeme sjednotit vsunutím nějakého prostředkujícího členu. Atomární počíteček je dle Merleau-Pontyho ve své podstatě pouze symbolickým prvkem předpokládaného vztahu ve vnímání, ve skutečnosti mu však nic v naší zkušenosti neodpovídá. Každý vjem, ať sebenepatrnější, má již určitou šířku a hloubku, tj. prostorovou a časovou extenzi. Pokaždé již vnímáme *něco*, nikoli nezbytně nějaký konkrétní pojmenovatelný předmět, ale něco v zásadě specifického, co je hodno vnímání a co tak vyvstává na pozadí nevnímaného. Samotné počítkové datum neexistuje, vždy se seskupuje, prolíná s

předchozí zkušeností i očekáváním a manifestuje něco víc než jen bodový impuls. Pokud bychom vycházeli z logiky vědy, pak bychom vnímali vždy určitý pevně ohraničený a vnitřně vymezený výřez světa, který se zrovna předkládá našemu zraku a který se „odráží“ na naší sítnici; nikdy bychom v něm však nepojali něco jako skutečně existující, jako mající nějaký konkrétní význam, jednoduše řečeno bychom ztěžila něco opravdu vnímali.

Omyl spočívá v tom, že vycházíme z běžného porozumění světu, jenž je pro nás souborem předmětů, a z analogicky pojatého vnímání, kterým se chápeme těchto předmětů světa. Ty se nám dávají jako jisté vymezené celky v rámci našeho vizuálního pole, a následně jsou pojímány jako konstitutivní prvky pro operace vědomí. Snaha nalézt korelaci mezi vnímanou věcí a faktickým vněmem vede v posledku k sestupu na atomární rovinu počítků, které by měly podávat *odpovídající* zprostředkování, a tak ozřejmit homonymitu objektivního a subjektivního. Převážná většina filosofických koncepcí vnímání dle Merleau-Pontyho povahu vnímání zkreslují, jelikož jej rekonstruují pomocí pojmu počítka vycházející z již zavedeného diskurzu vědeckého, měřitelného světa, který sám je založen na „přirozené tezi světa“ našeho běžného rozumění. „Klasický pojem počítka nebyl pojem získaný reflexí, nýbrž odvozený výsledkem myšlení obráceného k předmětům, poslední článek představy o světě, článek nejvíce vzdálený od konstitutivního zdroje, a proto i nejméně jasný. Ve všeobecném úsilí o objektivaci věda nutně dospívá k tomu, že si představuje lidský organismus jako fyzikální systém vystavený podnětům, které jsou rovněž vymezené svými fyzikálně-chemickými vlastnostmi. Věda se nutně pokouší rekonstruovat faktické vnímání na tomto základě a uzavřít okruh vědeckého poznání tím, že odhalí zákony, podle nichž se vytváří i poznání samo, tedy tím, že založí objektivní vědu o subjektivitě.“<sup>21</sup>

Merleau-Pontyho kritika teorie počítka souvisí s jeho filosofickým přesvědčením zastávaným již ve *Struktuře chování*, jež zpochybňuje obecně přijímaný princip kauzality, představu jednoduché lineární sekvence příčiny a následku. Soudobá fyziologie se po vzoru fyziky snažila nacházet jisté ustálenosti v odpovědích organismu na jednotlivé podněty (tzv. „hypotéza konstantnosti“). Tyto elementární procesy by se

---

21 Fenomenologie vnímání, s. 37 n.

staly jakousi základní skladební jednotkou chování organismu, jejichž seskupením bychom dostali celkový způsob jednání organismu, podobně jako stroj utvoříme složením všech jeho částí. Merleau-Ponty ukazuje, že i tak jednoduchý způsob chování, jakým je reflex, nelze pojímat jako izolovanou funkci těla, nýbrž že se jedná o odpověď těla jako celku. Jinak řečeno kvantifikovatelný podnět (například světelné záření) vytváří nikoli kvantifikovatelnou reakci, kterou bychom mohli v ideálním případě odhadnout na základě výpočtu, nýbrž reakci kvalitativní, která bere v potaz tělo jako celek (světelné záření tak může být jednou relaxující, podruhé obtěžující a zareagujeme na něj přivřením očí a nakonec může být natolik nepříjemné, že vyvolá agresi nebo nějaké jiné, iracionální a nepředvídatelné chování). Pak ale již nemůžeme hovořit o reflexu jako o *bezprostřední* reakci těla na podnět: pokud platí, že chování má kvalitativní charakter, pak musíme uznat, že tělo nereaguje „bezmyšlenkovitě“, nýbrž že podnět pojímá podle *vlastního* smyslu, že jej vyhodnocuje na základě celkového kontextu situace, v níž se nachází. Podnět poté není jen určitým vstupním materiálem, nýbrž je průběžně formován: podnět, jak říká Merleau-Ponty není „fyzikální realita, nýbrž realita fyziologická či biologická“.<sup>22</sup> Pak ale nemáme co do činění s lineární kauzalitou, nýbrž se svého druhu „kruhovým“ pohybem – vzájemným ovlivňováním vnitřku a vnějšku.<sup>23</sup> (Povšimněme si zároveň, že Merleau-Ponty neuvažuje vystavování smyslu jakožto čirou kreativní funkci či atribut individua-vědomí, kterou bychom získali čisté významy věcí. Jedná se o přebírání určitých motivů, které svět nabízí a které se uplatňují podle „logiky“ těla příslušného živočišného druhu: proto *fyziologická* či *biologická* realita. Vnímání není přijímáním a vyhodnocováním *počitků*, formováním na nás nezávislé smyslové „látky“, nebo projekcí vzpomínek na jednotlivé imprese: „Je

---

22 Merleau-Ponty, M., *Struktura chování*, přel. J. Pechar a kol., Praha: Filosofia 2008 (dále citováno jako: *Struktura chování*), s. 52.

23 Srv. Čapek, J., *Myslet podle vnímání*, cit. c., s. 28: „Merleau-Ponty nechce popírat, že při vnímání postřehujeme smysly vnímatelné kvality. Jeho pochybnost míří proti představě, že postřehujeme *pevně určitelné* kvality, z nichž se jakožto z elementárních prvků *skládají* vjemy věcí jako souborů těchto kvalit.“ Způsobu, jakým přijmout tvůrčí roli vnějších předmětů pro naše vnímání a jednání, aniž bychom je kladli jako *důvod* tohoto vnímání či jednání (a způsobu, jakým pojmout vklad úsudku do rozhodování, aniž by toto bylo jen určitým závěrem z předem daných *premis*), se Čapek věnuje ve své kratší, avšak výstižné studii *Princip nedostatečného důvodu*. Viz Čapek, J., *Princip nedostatečného důvodu. Merleau-Ponty a teorie motivace*, in *Filosofie dnes*, roč. 2, č. 1, 2010. Východisko, k němuž spolu s Merleau-Pontym dochází, totiž fenomén motivu, či motivace, se ukáže významným rovněž v závěru této práce, kdy bude řeč o působnosti minulosti coby založení.



třeba vycházet z toho, že význam a znaky, forma a látka vnímání jsou od počátku sdružené, a že látka vnímání je takřkajíc „obtěžkána svou formou“.<sup>24</sup> O formování smyslu jako přebírání motivů a charakteru vzpomínek bude pojednáno dále.)

Je zřejmé, že vnímání nemůžeme hodnotit zvnějšku, z pozice „třetí osoby“, a tedy že ke správnému porozumění vnímání se dostaneme pouze tehdy, když překonáme tradiční subjekt-objektové uvažování, které předem považuje subjekt a věci ve světě za vždy již ustavené a ohraničené entity a kterému je imanentní jasně stanovená kauzální linie mezi těmito entitami (což vyjadřujeme, když například říkáme, že „subjekt je *zasazen* počítkem objektu“, „objekt *vytváří* impresi ve vědomí subjektu“, „subjekt *oduševňuje* počitky“). Pro pochopení vnímání je třeba jej vykládat z pozice samotného subjektu. Vnímáme vždy něco určitého v rámci většího celku: detail v krajině, konkrétní zvuk v obecném „hluku“, nebo konkrétní ingredienci typickou pro právě požívaný pokrm. Zjišťujeme ovšem, že jakkoli konkrétní či detailní je ten který vjem, vždy se ukazuje jako závislý na celku „perceptivního pole“, z něhož vyvstává. Merleau-Ponty v tomto směru přebírá a dále rozvíjí princip tvarové psychologie, která na mnoha příkladech ukázala „strukturní“ povahu vnímání, tedy skutečnost, že se nám věci nejeví izolovaně, nýbrž na základě vzájemného vztahu. Základní formou vyjevování je *Gestalt*, čili „tvar“, struktura figura-pozadí, kdy jakékoli „něco“ se vždy ukazuje „oproti něčemu“, tj. v jeho vztahu k aktuálně nerozlišovanému pozadí. To, jak vnímáme jednotlivé barvy, záleží na jejich vzájemném poměru, pozici, na osvětlení, atp.; podobně to, jak vnímáme tvar či velikost věcí, bude vycházet z toho, jak je celkové perceptivní pole uskupené, v jakém vzájemném vztahu jednotlivé věci jsou.

Tím se nemíní ve vnímání jedince vymezovat specifickou oblast strukturálního poměřování a seskládávání, pojímat *Gestalt* jako výraz určité reálné funkce organismu (k čemuž nakonec Gestaltpsychologie inklinovala), jinak řečeno strukturu figury na pozadí nelze, jako předtím počitek, chápat coby určitý prostředkující prvek pro konstituci předmětu ve vědomí: „Tvar“ není podmínkou možnosti světa, nýbrž je jeho zjevováním. Je zrozením určité normy, a nikoli něčím, co se podle nějaké normy uskutečňuje.<sup>25</sup> Tím, co ve struktuře figura-pozadí Merleau-Ponty shledává jako zásadní

24 *Primát vnímání*, s. 40

25 *Fenomenologie vnímání*, s. 94.

a co se snaží podržet, je obecný smysl strukturálního charakteru vyjevování<sup>26</sup>. Ve vnímání zpravidla postupujeme od nerozlišeného k čím dál konkrétnější a komplikovanější strukturaci; fenomény, které se vyjevují na základě této strukturace, v sobě ovšem dále skrývají odkaz na původní celek, který jim dal život – jinak řečeno z „pozadí“, které vnímané věci obklopuje, se tyto nemohou nikdy zcela vymanit. Jedná se o principální myšlenku fenomenologie, totiž že celek předchází části a že vždy zůstává v dosahu a v jisté působnosti. Tento celek tedy překračuje (nebo lépe řečeno *zakládá*) i rozlišení subjektu a objektu, vědomí a světa. „To, co je hlubokého v pojmu ‚Gestalt‘, z něhož jsme vyšli, to není idea významu, nýbrž idea *struktury*, nerozlučitelné spojení ideje a existence, náhodné uspořádání, díky němuž materiály začínají před našima očima dostávat určitý smysl, inteligibilita ve stavu zrodu.“<sup>27</sup>

Druhým důležitým momentem „strukturace“ vyjevování, který je patrný v této citaci, je dynamická povaha vyjevování a jeho nezavršenost. Věci vyvstávají z pozadí postupně a nikdy ne zcela; jejich smysl se neustále proměňuje. Vnímáme vždy v určitém kontextu, podle situace, která se sama přetváří. Třetím momentem je pak skutečnost, že fenomenalizace věcí se neomezuje jen na samotnou smyslovost, že oním pozadím, na němž věci vyvstávají, se nemíní pouze celkové uspořádání momentálního perceptivního pole, nýbrž že toto pozadí představuje celek situace v její prostorové i časové dimenzi. Ve vnímání se odráží faktické uspořádání našeho perceptivního pole, ale rovněž i náš celkový postoj k situaci, naše naladění, zkušenost i očekávání, které toto uspořádání taktéž ovlivňují. Vnímání tak není funkcí, jíž se *vědomí* momentálně *probíjí* k fakticitě

---

26 Pojem „struktury“ je klíčový pro celou Merleau-Pontyho filosofii. Neobjevuje se pouze v souvislosti s vnímáním, ale i v souvislosti s tělem (o čemž bude pojednáno v následující kapitole) či v souvislosti s celkovým uspořádáním lidského bytí. Ve všech případech je pojem strukturace pojat ve stejném smyslu, totiž jako způsob členění širšího celku. Tento celek zůstává primární ve dvou ohledech: zaprvé je původní v čase („celek předchází částem“), zadruhé se strukturací nikdy nerozpadá v množství částí, nýbrž zůstává přítomen „v pozadí“, tj. neustále dodává smysl částem, resp. jejich vzájemným vztahům. Merleau-Ponty hovoří o strukturaci, aby zdůraznil *časovou* povahu utváření struktur: vývoj strukturace zpravidla směřuje od celků méně členěných k celkům s komplikovanější strukturou, nikoli však nezbytně, tzn. vždy je možný regres ke strukturaci nižší. Pokud například ve *Struktuře chování* Merleau-Ponty vymezuje fyzikální, vitální a lidský řád (strukturu), neznamena to nezbytně, že člověk svým chováním *cele* spadá pod onen lidský řád: poznatky dětské psychologie nebo poznatky psychopatologie zřetelně ukazují vývoj strukturace chování člověka, jež není lineárním „vzestupem“ směrem k plné integraci, nýbrž pohybem, který má své zlomy i možné úpadky.

27 *Struktura chování*, s. 275. Srv. tamt., s. 280: „Pojem *Gestalt* nás přirozeným rozvinutím vedl zpět ke svému hegelovskému smyslu, tj. k pojmu, předtím ještě, než se stal sebevědomím.“

světa, ani způsobem, jakým *svět působí* na naše smysly, nýbrž způsobem bytí subjektu, nesmazatelným ohledem jeho života jakožto *tělesné* bytosti. Vnímání pak dává vyvstat fenoménům, které nepředstavují *obrazy* subjektu vnějších předmětů, nýbrž primárně jejich proměnlivý *mysl* pro subjekt jakožto tělo. Proto Merleau-Ponty v souvislosti s konkrétním vnímáním hovoří o určitém „fyziognomickém“ souladu, který se průběžně ustavuje mezi subjektem a věcí.<sup>28</sup> Pro vyvstání vnímaného je třeba určitá niterná či tělesná provázanost mezi vnímajícím a vnímaným, která však není čistou koincencí, tj. která zachovává určitý odstup vnímajícího od vnímaného.<sup>29</sup> Bude tak nutné blíže pojednat o Merleau-Pontyho chápání tělesnosti, protože jako je lidská existence vnímavá, tak je z podstaty také tělesná.

## 2. Tělesnost a intencionalita

Jako základní premisy vyjevování se ukázaly jeho rozpětí a kontinuita, a pouze z nich je tomu, *co* se vyjevuje, možné porozumět. Je třeba vycházet z aktuality, nikoli završenosti, z děje a nikoli z jednotlivých stavů objektivního světa. Je třeba začít naší přímou zkušeností se světem, tak jak se nám jeví. Člověk je podle Merleau-Pontyho v první řadě „vtěleným subjektem“. To znamená, že není čistým vědomím („bytím pro sebe“), které pouze *má* tělo a které by bylo schopno se ze své tělesnosti vyvázat; ovšem není ani tělem jakožto objektem, jednotkou vedle dalších, tj. „bytím v sobě“. Pokud tvrdíme, že je subjekt vtělený, znamená to zejména to, že *podléhá určité situaci*, že je svým tělem vsazen do určitého časoprostorového rámce. Na rovině bezprostředních prožitků, především tedy na rovině smyslového vnímání, Merleau-Ponty ukázal

28 Viz např. *Fenomenologie vnímání*, s. 48, s. 174 nebo s. 189. K tomu také viz Barbaras, R., *De l'être du phénomène*, Grenoble: Éditions Jérôme Millon 2001, s. 28: „la présence du monde au corps n'y est pas celle de l'objet spatial, ou plutôt la spatialité de l'objet est inséparable de sa ‚physionomie‘, de la signification qu'il a pour l'existence, signification qui est indistinctement spatiale, perceptive et émotive.“

29 Srv Barbaras, R., *Le tournant de l'expérience*, cit. d., s. 14: „La difficulté d'une philosophie de la sensation est de parvenir à penser une unité où ne se perde pas la dualité du subjectif et du monde et à saisir en même temps cette dualité sur un monde tel qu'elle ne vienne pas contredire l'expérience où sujet et monde deviennent indiscernables.“

vzájemnou provázanost člověka a světa, která implicitně odkazuje k jeho tělesnému založení. Díky „vtělenosti“ nechápeme vnímání jako pouhé pozorování, jako přijímání a vyhodnocování určitých „kvalit“, nýbrž jako živoucí, zakoušející vnímání, které neklade hranici mezi smyslovou látkou a uchopovaným významem – mezi „vnějškem“ a „vnitřkem“.

Merleau-Pontyho pojetí těla, jak podotýká Čapek, se negativně vymezuje vůči Descartovu pojetí, jež vnímá tělo jako předmět v rozlehlosti, kde se nachází *partes extra partes* vedle dalších rozlehlých předmětů – pojetí, které následně převzala z velké části jak filosofie, tak i věda.<sup>30</sup> Tělo je zde pojímáno jen jako vyplnění prostoru a působení na jiná tělesa pak může být pouze vnější a mechanické. Hledáme fyzikální zákonitosti vztahu mezi tělem a světem, rozkládáme tělo i svět na atomární jednotky, které budou vzájemně homogenní, abychom znovu našli společnou půdu pro jejich kontakt – místo co bychom jejich vztah pojali jako pro jednou daný a snažili se naopak ukázat, jakým způsobem a v jakém ohledu dochází k jejich diferenciaci. Filosofie, která tělo a svět spojí v pojmu rozlehlosti a proti nim postaví individuální vědomí, se bude potýkat s podobnými problémy: buď vztah vědomí ke světu bude vysvětlovat kauzálním působením, čímž vědomí redukuje na epifenomén tělesných pohybů, nebo jej pojme jako formující aktivitu, čímž ovšem ztratí skutečný kontakt se světem, ježto jej přemění na pouhou představu ducha.

Myšlenka „vtělenosti“ proto hraje klíčovou roli v Merleau-Pontyho filosofii, jelikož se jí snaží pojmout vztah subjektu a světa odlišným způsobem a zmírnit tak radikalitu tradiční diferenciaci „bytí v sobě“ a „bytí pro sebe“. Tělo není něčím, co *máme*, nýbrž něčím, čím z podstaty *jsme*. Tělo je určitou fundamentální nutností, která vše ostatní umožňuje, je, jak říká Merleau-Ponty „prvotním návykem“, „který je podmínkou všech ostatních návyků“, tj. i vědomého rozvažování.<sup>31</sup> Naše tělo tedy není pouhým předmětem mezi ostatními předměty, není jednou z věcí ve světě, kterou by vědomí rovněž jako jiné věci objektivně posuzovalo. Tělo je *specifickým* předmětem, je podmínkou veškerého jevení, úběžným bodem či pozadím všech našich vztahů ke světu – představuje určité jádro, invariant každého modu našeho bytí ke světu, od

30 Čapek, J., *Myslet podle vnímání*, cit. d., s. 92.

31 *Fenomenologie vnímání*, s. 127.

automatismu po kontemplaci. Nemůžeme říci, že je pouze další věcí v rámci rozprostraněnosti – tělo je věcí, k níž máme bezprostřední vztah a o níž neustále víme, kterou ovládáme jako celek, nebo lépe řečeno která *se* ovládá jako celek, aniž by ji bylo potřeba shrnovat a koordinovat nějakým vnějším vědomím. Koordinace vychází z jakéhosi hlubšího, bezprostředního a neosobního vědomí celku těla o sobě samém. Toto bezprostřední vědomí o těle jakožto nedělitelné jednotě Merleau-Ponty označuje jako „tělesné schéma“: „Své tělo držím v jednom nedílném vlastnictví a znám polohu každé ze svých končetin na základě *tělesného schématu*, do něhož jsou všechny zahrnuty.“<sup>32</sup> Není to má ruka, která se chápe předmětu, ale celé mé tělo, které tento pohyb doprovází, ví o něm a podporuje. Tato jednota těla se manifestuje v každém našem pohybu zmocňujícím se určitého úkolu: tak již každé zaostření pohledu na určitý předmět je doprovázeno společným nasměrováním hlavy a celého těla, které napomáhá lepšímu úhlu pohledu, složitější koordinaci pak můžeme rozpoznat například při běhu, řízení auta, či chůzi na laně. Na podobných příkladech se Merleau-Ponty snaží ukázat vzájemné provázání částí těla, kdy každá část má automaticky „vědomí“ o všech dalších částech, a kdy všechny části těla fungují jako celek pro dosažení určitého cíle. Hovoříme tak o jednotě či vědomí těla ve smyslu vzájemného povědomí všech jeho částí a ve smyslu společného zhostění se určitého úkolu.

Tím se mimo jiné do určité míry vyjasňuje to, v jakém smyslu Merleau-Ponty chápe pojem vědomí – pojem, který se subjektem velice často a poměrně intuitivně pojí. Z výše uvedeného je zřejmé, že vědomím nemíní (sebe-)vědomí v tradičním smyslu coby reflektující cogito, nýbrž vědomí, které je v základu *neosobní*, které obepíná celek těla i situaci, v níž se tělo nachází a kterou dále rozvíjí ke svému „užitku“.<sup>33</sup> Tělo

32 Tamt., s. 134.

33 A s tím se upřesňuje i Merleau-Pontyho chápání *reflexe*, neboli reflektujícího vědomí čili vědomí v tradičním smyslu: v reflexi retrospektivně nenahlížíme původní konstituci vněmu, absolutního ducha oduševňujícího látku vnímání. Konstituující duch a konstituovaná látka jsou pouze abstraktní momenty. Reflexe, jak jí chce Merleau-Ponty rozumět, tj. „radikální reflexe“, si musí uvědomovat *původní nereflektovanou* jednotu vnímání, ze které sama vychází momentálním „přerušením či omezením životní souvislosti“. Reflexe znovuobjevuje nereflektované a sobě samotné se snaží porozumět jen jakožto „jedné z možností bytí“, jež se na tomto nereflektovaném ustavuje a z něhož čerpá. Viz *Fenomenologie vnímání*, s. 299 n. Srv. tamt. s. 14: „Reflexivní analýza se domnívá, že v opačném směru sleduje cestu předchůdné konstituce a ve ‚vnitřním člověku‘, jak pravil svatý Augustin, nachází konstituující moc, jíž vždy byl. Reflexe tak unáší samu sebe, přenáší se do nezranitelné subjektivity, která se nachází mimo bytí a čas. To je však naivita, jinak řečeno neúplná reflexe, která ztrácí povědomí o svém vlastním začátku. Začal jsem reflektovat, má reflexe je reflexí

nepodléhá bezprostřednímu tlaku prostředí. Jak ukázal Merleau-Ponty již ve *Struktuře chování*, specifikum těla jakožto struktury odlišné od struktury fyzikální spočívá v ustavování určité sféry významů, které nejsou přímými znaky předmětů a které jsou jedinečné pro ten který organismus a pro to které individuum.<sup>34</sup> Organismus si utváří své prostředí; vymyká se fyzikálním zákonům hmoty, resp. tyto zákony překračuje a upravuje je podle vlastní nutnosti. Prezентuje se vždy jistou *autonomií*. Proto když zde hovoříme o vědomí vtěleného subjektu, nemíníme tím vědomí jako nezávislé médium, které by se přiřazovalo k tělu a „oživovalo“ jej, ale jako způsob bytí těla, které se vyvazuje z nutnosti fyzikálního působení tím, že okolo daného ustavuje sféru pouze možného (žádaného, obávaného, atp). Předměty se tělu nedávají jako věci o sobě, geometrické, fyzikální entity (které nemají ve výsledku žádný vitální význam, protože nás k ničemu dále neodkazují a nemotivují). Je třeba jim porozumět jako přímým korelátům našich *intencionálních aktů* nebo dokonce (ve většině případů) pouze jako záchytným či průchozím bodům ustavujících stabilitu celku vnímání a neproblematicnost dalšího intencionálního směřování a pohybu. Vědomí v původnějším smyslu coby vědomí těla je tak obecně určitou „aktivitou rozvrhování, která rozmísťuje okolo sebe předměty coby stopy svých vlastních aktů, ovšem zároveň se o tyto předměty opírá, aby přešla k dalším aktům spontaneity“.<sup>35</sup> Mezi tělem a předmětem se

zaměřující se na něco, co nebylo reflektováno, a nemůže opominout, že je sama událostí.“

Předběžně můžeme již zde položit otázku po skutečném „vtěleném subjektu“ – *kdo* je tím, jenž vnímá a aktivně jedná? Fungující tělo je anonymním, před-osobním, avšak nikoli zcela ne-osobním individuem. Lze tedy konstatovat identitu těla se subjektem? Subjekt *jest* svým tělem v neosobním modu existování, ale také jím *jest* takřkajíc „v odstupu“, kdy subjekt vědomě používá své tělo jako nástroje, čili kdy jej *má*. To samozřejmě přináší otázku po dělicí linii mezi osobní a neosobní formou existence. K této problematice se vyjadřuje i J. Čapek, viz Čapek, J., *Myslet podle vnímání*, cit. d., např. s. 79 a 102-107, kde hovoří o nesmazatelné dualitní povaze těla. To je tělem, kterým jsme a kterým žijeme, ale rovněž i tělem, ve kterém žijeme, které máme, používáme a ke kterému máme do určité míry předmětný vztah. Tento charakter těla, kterým *jme* a které *máme*, však nelze podle Čapka považovat jen za oslabenou verzi tradičního dualismu věci a vědomí. „Merleau-Ponty nejen ‚rozpuští‘ dualismus substancí, ale uznává jeho fenomenální základ. Skutečnost, že v zakoušení těla existuje podvojnost, není nutné vykládat jako reziduum tradičních dichotomií.“ Tamt., s. 106. Podle Čapka tato původní dichotomie zakládá pozdější dichotomii Já (k němuž jakožto jednomu z pólů této dichotomie se Merleau-Ponty příliš nevyjadřuje) a těla v rámci světa. Tělo je rámcem, v němž se identita Já může konstituovat – je „neosobním pozadím“ osobnosti. Tak ovšem předem klademe to, co chceme dokázat, totiž konstituci Já. Vytváříme předběžnou podmínku pro to, aby subjekt mohl sám sebe nalézt a sám sebou být, avšak neukazujeme, kdy se tak děje a proč. Otázka po možné identitě Já a povaze sebevztahu bude předmětem druhé části této práce.

34 Srv. *Fenomenologie vnímání*, s. 180: „Vědomí svobodně rozvíjí vizuální data, překračuje jejich vlastní smysl a využívá je k tomu, aby vyjádřilo svou vlastní spontaneitu.“

35 Tamt., s. 180.

tak vždy ustavuje určitý *odstup*, který je tvořen a zároveň – marně – překonáván intencionalitou těla. Vědomí je poté nikoli myšlením předmětu v odstupu (v představě), ale dosahováním tohoto předmětu v intencionálním rámci, schopností mít k předmětu tělesný vztah: „Vědomí je bytím k věci prostřednictvím těla.“<sup>36</sup> Merleau-Ponty činí rozlišení (převzaté od Husserla) mezi *aktovou* intencionalitou, tj. intencionalitou „našich soudů a na vůli založených zaujetí postoje“ a intencionalitou *fungující*, „která vytváří přirozenou a předpredikativní jednotu světa a našeho života, která se mnohem jasněji objevuje v našich touhách, v našich hodnoceních, v naší krajině, spíše než v objektivním poznání.“<sup>37</sup> Na úkor intencionalit aktů vědomí klade intencionalitu těla jako primární způsob existence; ta potom neznačí intelektuální vztah k nehybným idejím, nýbrž vztah k jinému (ke světu), který je neustále v pohybu, který se odehrává a má *své* dějiny.

Myšlenka intencionální struktury vtělené existence ukazuje, že je chybné říci, že jsme v prostoru a čase jako abstraktních rámcích, v nichž bychom byli zahrnuti, v nichž bychom se *kdesi* nacházeli. Síť intencionalit těla rozvrhuje náš svět, náš prostor a čas. Tělo, jak říká Merleau-Ponty, *obývá* prostor a čas.<sup>38</sup> Čímž chce říci, že tělo není v určitém bodu obecného prostoru a v určitém okamžiku nekonečného času, ale že tělo právě svou intencionální strukturou prostor a čas *utváří*: rozšiřuje své pole tím, že obohacuje fakticitu situace o oblast možného, o horizonty neviděného a neviditelného. Prostor i čas se rozpíná z bodové danosti aktuálního momentu na základě vhledu do situace, která má z perspektivy těla více či méně konkrétní význam pro nějaký jeho záměr, která tělo motivuje pro její překročení, jelikož dává tomuto záměru příslib. „Místa v prostoru nejsou definována jako objektivní polohy ve vztahu k objektivní poloze našeho těla, nýbrž vyznačují kolem nás proměnný dosah našich záměrů či našich gest.“<sup>39</sup> Rozpětí prostorových a časových horizontů reflektuje mé aktuální možnosti bytí, je koextenzivní s tím, jakým způsobem (jak důkladně či „obšírně“) se určitého úkolu chopím. „Nejsem v čase a prostoru. Prostor a čas není něčím, co myslím. Jsem bytím k prostoru a k času, mé tělo k nim přiléhá a obemyká je. Šíře tohoto uchopování

---

36 Tamt., s. 181 n.

37 Tamt., s. 22 n.

38 Tamt., s. 184.

39 Tamt., s. 188.

poměruje šíři mé existence.<sup>40</sup> Podstatná je právě „horizontová“ povaha prostoru a času, totiž jejich faktická neohraničenost či nekonečnost: „prostor a čas, které obývám, jsou vždy obklopeny neurčitými horizonty, v nichž se nacházejí jiná hlediska“<sup>41</sup>, každý další, „vzdálenější“ nebo pozdější vhléd ukáže jen další významové pole se svými vlastními prostorovými a časovými horizonty.

Prostor je vnímán takovým způsobem a v takovém rozsahu, nakolik si to vyžaduje náš pohyb či intence pohybu. Aktuální pozice je do jisté míry upozaděna ve prospěch pozic, kterých je možno a třeba dosáhnout. Stejně tak aktuální okamžik je obohacován projekcí minulosti a budoucnosti vztažených k aktuálnímu záměru, a lze říci, že absolutní přítomnost bez rozměru neexistuje.<sup>42</sup> Intence je vždy centrovaná v přítomnosti, avšak má vždy určité rozpětí. Pokaždé obohacuje přítomnost o další perspektivy, které formují, či lépe řečeno symbolizují ono pozadí, na němž vnímané vyvstane v jedinečném smyslu. Intencionalita je vždy přítomná, avšak zároveň není *pouze* přítomná. „I když se plně pohroužím do zakoušení svého těla a do samoty počítků, nikdy se mi nepodaří úplně zrušit všechny odkazy mého života k nějakému světu, v každém okamžiku ze mne stále znovu prýští nějaká intence, byť by se týkala jen předmětů, které mne obklopují a mám je na očích, nebo okamžiků, které přicházejí a zatlačují do minulosti to, co jsem právě prožil.“<sup>43</sup> Dokud existuji jako bytost nadaná

---

40 Tamt., s. 185.

41 Tamt.

42 Barbaras ve své interpretaci zdůrazňuje určitou fundamentální spřízněnost prostoru a času na pojmu hloubky (la profondeur), spřízněnost, které si Merleau-Ponty ve *Fenomenologii vnímání* všímá (jak ostatně uvidíme dále), avšak podle Barbarase pouze letmo a nijak dále ji nerozvádí. Je zřejmé, že s proměnou hlediska „nezaujatého pozorovatele“ v hledisko individuální či „osobní“ se radikálně proměňuje filosofická představa prostoru. Descartes stanovil vždy-jíž ustavenost prostoru tím, že jej definoval jako nekonečný trojdimenzionální rámec uskupující všechna hmotná tělesa, čímž sugeroval i jeho *reversibilitu*, tj. indiferentnost vůči vztahům mezi tělesy, jež pojímá. Osobní pohled, pohled těla však pracuje s prostorem, který je podstatně odlišný od toho karteziánského: tento prostor není přefigurovaným rámcem, nýbrž se ustavuje právě na základě jednoho konkrétního pohledu, který má jednoznačný směr a zacílení; proto nelze hovořit o jeho reversibilitě, pro tělo má prostor (jeho uspořádání, struktura zde-tam, nahoře-dole, před-za, atp.) takřikajíc vitální význam. Pohled utváří „hloubí“ prostor, jinak řečeno subjekt svým intencionálním zaměřením dosahuje v prostoru mimo sebe a vytváří tak určitou distanci či hloubku, která ovšem nenese pouze prostorový smysl, nýbrž „jedním rázem“ i smysl časový: vnímání hloubky totiž zároveň implikuje i „čas“ nutný k překonání distance, kterou zakládá. Fenomén hloubky tak manifestuje jakousi „esenci“ vnímání, jež je v základu nerozlišeně a nerozlišitelně „prostorové“ i „časové“. Viz Barbaras, R., *De l'etre du phenomene*, cit. d., s. 249 nn.

43 *Fenomenologie vnímání*, s. 213.



vnímáním, „nikdy nedojde k tomu, že bych se cele stal věcí ve světě.“<sup>44</sup>

V každém momentu svého života více či méně neguji dávající se přítomnost tím, že ji pojmám ve více či méně osobním smyslu, že ji přijímám jako vodítko *svých* intencí: „osobní existence je převzetím a odhalováním bytí v dané situaci“, jinak řečeno danou situaci pojmáme podle svých možností a potřeb; to, co je fakticky dáno prokládáme dimenzí virtuálního. Svou tělesností jsme odsouzeni být vždy ve světě a v přítomnosti, intencionalitou těla jsme odsouzeni být ve vztahu *ke* světu, tzn. přítomný svět spatřovat v odstupu a překračovat jej. Tuto vazbu nelze zrušit, ani překonat. „Mohu se vzdálit z lidského světa a zřít se osobní existence, ale činím tak jen proto, abych ve svém těle opět našel tutéž schopnost, která nyní nemá žádné jméno a skrze ni jsem odsouzen k bytí.“<sup>45</sup> Tělo je integrální součástí existence, skrze nějž a díky němuž odhalujeme smysl situace, který je v něm již předkreslený. Toto odhalování smyslu je vždy individuální. Je vždy individuální proto, že není automatické, a je vždy individuální proto, že není nikdy ukončené, že jím nedospíváme k *univerzálnímu* smyslu. Vždy se jedná o *určitou* perspektivu, v níž se zrcadlí naše faktická pozice i náš osobní záměr.

### 3. Časová konstituce věci

Náš život je tak neustále prostupován nekonečným směřováním, je vždy určitým tíhnutím, které však nebude nikdy zcela naplněno, jelikož bude vždy znovu v jiném smyslu obnovováno. Jsme nuceni se neustále setkávat s novými a novými podněty, které nám nabízejí stále nová pojetí, ustavují nové horizonty a ustavičně tak mění náš celkový obraz světa. Jak bylo uvedeno výše, Merleau-Ponty pracuje s pojetím vnímání, které je z principu neukončené a do určité míry neomezené: neukončené co do neustálého plynutí času a proměnlivosti podnětů, neomezené co do možných pojetí těchto podnětů. Tato neomezenost je ovšem sama omezená; i reflexivní nahlížení zůstává ukotveno ve

---

44 Tamt.

45 Tamt., s. 213.

vnímajícím subjektu a podléhá tak neustále přítomnosti těla ve světě – tudíž reflexe nemůže počítat s tím, že by se mohla vztahovat zcela libovolně ke svým předmětům jakožto ustáleným a neměnným celkům. Reflexe „má k dispozici vždy jen částečný pohled a omezenou moc“, říká Merleau-Ponty a dodává, že fenomenologie je principiálně „zkoumáním toho, jak se bytí *jeví* vědomí, místo co by předpokládala, že možnost bytí je předem dána“.<sup>46</sup> Fenomenologie nenastupuje na „teleologickou“ cestu směrem k odhalení předpokládaného ustavení světa – svět odkrývá z nitra světa, a proto nikdy nedojde k definitivní formulaci předmětu, potažmo světa v celku.

Pokud navážeme na předešlý výklad o intencionální struktuře těla, v němž se ukázalo, že vnímavost těla představuje určitý způsob, jakým tělo pojímá smysl určité situace, můžeme se dále ptát, do jaké míry lze hovořit o konstituci předmětu jako určitým stabilním celku. Intencionálně jsme ve vztahu ke světu a předměty se ukazují jen jako jistá významová jádra či „intencionální koreláty“. Jestliže však zároveň tvrdíme neustálou proměnlivost světa – situací a významů, které svět předkládá –, jak můžeme nakonec zaručit nějakou stabilitu vnímání a života jako takového? Pokud máme co do činění s fenomény, jejichž smysl se neustále obměňuje, jelikož jak svět, tak i perspektiva, kterou zaujímám, se postupně proměňují, nebude třeba určitého spojujícího vědomí, které tyto situační fragmenty a jednotlivá pojetí věcí uvede do vzájemného vztahu? Nebylo by pak nakonec skutečně nutné vedle vědomí těla („tělesného schématu“) uvažovat ještě jiné, „vnější“ vědomí, nějakou rozvažovací schopnost, která bude uvádět jednotlivé zkušenosti do vzájemné soudržnosti? Tyto otázky nás vedou k tázání po povaze předmětů a jejich časové konstituci a souběžně s tím se blíží i k tázání po povaze samotného časového subjektu. Merleau-Ponty v tomto smyslu hovoří o tzv. „syntéze horizontů“. Ta ustavuje časovou a prostorovou jednotu předmětu, která by měla zaručit, že v různých časových okamžicích a z různých prostorových pozic se budeme vztahovat stále k jednomu a tomu samému předmětu. Povahu této syntézy je však třeba upřesnit.

Předně je třeba říci, že tuto syntézu pojímá Merleau-Ponty jako syntézu pouze „presumptivní“, která, jak již bylo výše naznačeno, nevytváří předmět v jeho definitivní

---

46 Tamt., s. 94.

podobě, a která tedy sama není nikdy završena.<sup>47</sup> V syntéze horizontů, to jest v syntéze všech různých perspektivních ohledů předmětu, sice pojmáme pospolu všechna naše dosavadní pojetí předmětu, nikdy však nezabráníme tomu, aby se předmět vyjevil v jiné, dosud nezvažované perspektivě. „Díky této otevřenosti se vytrácí substancialita předmětu“, říká Merleau-Ponty,<sup>48</sup> přesto rovněž hovoří o absolutní *plnosti* věci.<sup>49</sup> Jedná se o určitý paradox, který byl patrný již v předešlém pojednání o intencionalitě těla: na jednu stranu se potýkáme s nedovršeností věci, avšak zároveň mluvíme o plnosti vnímaného (tedy vnímaného, které se dává „bez mezer“, bez nějaké absence). Jak tomuto rozporu porozumět? A jedná se vůbec o rozpor? Čapek, který si tohoto paradoxu všímá, má za to, že Merleau-Ponty ve *Fenomenologii vnímání* opouští husserlovskou představu věci coby intencionálního pólu, prázdného X, které bychom vyplňovali svými intencemi, avšak které by se kompletnímu vyplnění (adekvátnímu poznání) *a priori* vyhýbalo. V takovémto postoji by pak každé naše vnímání, každé naše intencionální pojetí předmětu bylo chápáno jako deficientní, jelikož by bylo pouze částečné a nedokonalé. A v čem by pak spočívala ona plnost vnímaného, kterou Merleau-Ponty zdůrazňuje? – Řešení nalezneme pouze tehdy, pokud přestaneme vnímání chápat jako funkci poznávání, tzn. pokud si uvědomíme, že našemu vnímání není imanentní hodnocení věcí podle toho, jak důkladně je známe. Svět *naléhá* na vnímání, na tělo, na všechny smysly najednou. Vnímání je synestetické, a tedy *plné*, tzn. z hlediska smyslovosti nemůže svět nic skrývat. „Samu ‚plnost‘ nechápe Merleau-Ponty jako vztah intence – vyplnění, ale jako vzájemný vztah rysů věci – symbolizování, poukazování. ‚Nástin‘, ‚aspekt‘ poukazuje k možnému pokračování, ale ne k možnému zdokonalení a větší ‚plnosti‘“.<sup>50</sup> Pak nás tedy ona „otevřenost“ věci nemotivuje k jejímu „uzavírání“, totiž k jejímu poznání: věc představuje prostředek našeho žití, nikoli jeho cíl. Tato otevřenost vyjadřuje celkovou otevřenost smyslu světa a každá věc či její nástin neodkazují k ní samé, nýbrž naopak k jejímu překročení. „Jakkoli ve svém zakoušení věc ‚rozvrhujeme‘ či ‚chápeme‘ jako jednotu či dokonce absolutní plnost, věc sama se

---

47 Viz tamt., s. 104: „Syntéza horizontů je tedy jen presumptivní syntézou a pohybuje se s jistotou a přesností pouze v bezprostředním okolí předmětu.“

48 Tamt., s. 104.

49 Tamt., s. 389.

50 Čapek, J., *Myslet podle vnímání*, cit. d., s. 194, pozn.

neomezuje na naše rozvrhování.“<sup>51</sup>

Paradox „plnosti“ a „otevřenosti“ věci je jen konkrétnějším výrazem hlubšího paradoxu imanence a transcendence *vnímaného* obecně, jež Merleau-Ponty zmiňuje v *Primátu vnímání*. Vnímané je vždy jen moje a jakožto moje získává svůj hutný, jediněčný a neopakovatelný ráz, nicméně vždy zároveň chápu, že mne vnímané samo nekonečněkrátě přesahuje, že je pouze odkazem. „Vnímání v sobě tedy zahrnuje paradox imanence a transcendence. Imanence, protože vnímané nemůže být cizí tomu, kdo vnímá, a transcendence, protože v sobě vždy zahrnuje určitý přesah vedoucí za hranice toho, co je aktuálně dáno.“<sup>52</sup> Tento „přesah vedoucí za hranice toho, co je aktuálně dáno“ je však dvojsmyslný: značí jednak určitý pokyn k překročení, určitou motivaci k pohybu, zároveň však i vlastní předjímání tohoto překročení, a značí tedy jistou svébytnou představu či vědomí, jelikož žádné pohyby (a pochopitelně ještě méně *intence* pohybů) nejsou slepé. Paradoxní je právě to, že nemůžeme tyto dva ohledy od sebe oddělovat, že nemůžeme v těle vymezovat samostatné vědomí, které jediné by uchopovalo významy vnějšího světa, nýbrž že tělo samo se k určitému smyslu dostává a že je samo „vědomé“.

Pokud tedy tvrdíme absolutní „plnost“ vnímaného (co do „senzoriky“) a „otevřenost“ vnímaného (co do smyslu), pak syntéza, kterou Merleau-Ponty hledá, nebude mít povahu spojování jednotlivých nárysů světa, předmětů nebo předmětných odstínění. Taková „syntéza“ je vždy již vytvořena, jelikož svět, který „naléhá“ na naše vnímání, se jeví jako celek bez nějakých „mezer“, tj. bez deficiencie. Je to vnímání samo, které vytváří v tomto světě nějaký poměr, nějakou diferenci. Ale tím, že je i na té nejzákladnější tělesné úrovni „vědomé“, bere v úvahu svou vlastní činnost, původní stav i stav následující. Nedojde k tomu, že bychom vnímali odděleně jednotlivé smyslové kvality předmětů, a nedojde ani k tomu, že bychom vnímali odděleně jednotlivá

---

51 Tamt., s. 196.

52 *Primát vnímání*, s. 41. Podobně také viz *Fenomenologie vnímání*, s. 57: Tím, co chybělo empirismu, bylo vnitřní sepětí předmětu a aktu, který je předmětem vyvolán. Tím, co schází intelektualismu, je nahodilost, s níž se dostávají příležitosti myslet. V prvním případě je vědomí příliš chudé, a ve druhém příliš bohaté na to, aby je nějaký fenomén mohl *pobídnout*. Empirismus nechápe, že potřebujeme vědět, co hledáme, jinak bychom to nehledali. Intelektualismus zase nechápe, že potřebujeme také nevědět, jinak bychom to opět nehledali.“

„odstínění“ toho kterého předmětu.<sup>53</sup> „Bylo by umělé odvozovat svět z řady syntéz, které by spojovaly nejprve počítky, poté perspektivní vzhlady předmětu, zatímco jak počítky, tak perspektivy jsou právě a jen výsledky analýzy a nelze je brát jako něco, co je skutečně před ní.“<sup>54</sup> Jedná se reformulaci či důsledek v minulé kapitole zmíněné premisy „tělesného schématu“, tj. strukturální jednoty těla: „Pojem tělesného schématu popisuje novým způsobem nejen jednotu těla, nýbrž i prostřednictvím jednoty těla i jednotu smyslů a jednotu předmětu.“<sup>55</sup> Pokud tedy hovoříme o perceptivní *syntéze* předmětu, bude se jednat o syntézu spíše v přeneseném smyslu. Nepůjde o sjednocení juxtaponovaných částí – čímž bychom museli nutně uvažovat samostatné vědomí, které by tyto části pospojovávalo a bylo tak vnímání vnější. Perceptivní syntéza nebude intelektuální syntézou, nýbrž syntézou tělesnou či „praktickou“.<sup>56</sup>

Syntéza předmětu se tak jeví především jako syntéza *časová*, která vyjadřuje jednotné pojetí navzdory různým „náhledům“ či „odstíněním“ předmětu, které se obkružují kolem původní jednoty motivu či intence. „Akt pohlížení“, říká Merleau-Ponty, „je nedělitelně prospektivní a retrospektivní. Je prospektivní, neboť předmět se

---

53 K vystoupení kvalit jakožto partikulárních vlastností či objektivních znaků předmětu dochází až při proměně původního živoucího vztahu těla a předmětu na takřkajíc „zvídavý pohled“, na soustředěné pozorování, jež je důsledkem určité nejistoty (obavy z mylného vnímání), či při zaujetí veskrze hodnotící kritické pozice. „Existuje tedy přirozený postoj vidění, v němž mám takřkajíc společnou záležitost se svým pohledem a jeho prostřednictvím se vystavuji podívané: části pole jsou pak spojeny do uspořádání, díky němuž jsou rozpoznatelné a identifikovatelné. Kvalita, vydělená smyslovost, vzniká tehdy, když rozříším toto celkové strukturování svého vidění, když se přestanu spojovat se svým vlastním pohledem, a místo co bych vidění prožíval, je zkoumám, chci vyzkoušet své možnosti, rozvazuji pouto mezi svým viděním a světem, mezi sebou a svým viděním, abych je přistihl a popsal. V tomto postoji se svět rozpráší do smyslových kvalit a zároveň s tím je rozříšena přirozená jednota vnímajícího subjektu. Přestávám v sobě poznávat subjekt určitého vizuálního pole.“ Tamt., s. 283. Kvalitativní znaky předmětů tak jsou pouze výsledkem specifického postoje vůči světu a zůstávají v každém případě jen abstraktními momenty v zásadě jednotného proudu prožitků. „Pojmeme-li ‚danosti různých smyslů‘ jako nesrovnatelné kvality, spadají pod jednotlivé oddělené světy. Ve své specifické podstatě jsou to však různé modulace věci, a svým významovým jádrem tak všechny vstupují do vzájemného styku.“ Tamt., s. 286.

54 Tamt., s. 14.

55 Tamt., s. 292.

56 O „praktické syntéze“ hovoří Merleau-Ponty například v *Primátu vnímání*. Viz *Primát vnímání*, s. 38-39: „Není tedy možné říci, že neviděné strany jsou jednoduše možné vněmy, ani že to jsou nutné závěry jakési analýzy či geometrického úsudku. To, co mi spolu s viditelnými stránkami předmětu dává stránky, které viditelné nejsou, tato syntéza, která vede od daného k tomu, co není právě dané, to není intelektuální syntéza, která bez omezení klade celek předmětu, nýbrž spíše určitá syntéza praktická. Mohu se totiž lampy dotknout, a to nejenom ze strany, kterou je obrácena ke mně, nýbrž i z té druhé – stačilo by, abych natáhl ruku, a mohl bych ji uchopit.“ Merleau-Ponty vysvětluje tento svůj závěr tím, že pokud bychom předmět syntetizovali intelektuálním aktem, pak by nám byl předmět dán „buď jako možný nebo jako nutný – on je však ve vnímání dán jako ‚skutečný‘.“ Tamt., s. 40.

nachází v cílovém bodě pohybu, jímž zaměřuji pohled, a retrospektivní, neboť se mi bude dávat jako něco, co předchází před svým vlastním objevením, jako ‚podnět‘, motiv či první hybatel celého procesu od jeho počátku. Prostorová syntéza a syntéza předmětu se zakládají na tomto rozvíjení času. V každém pohybu zaměření pohledu mé tělo vytváří svazek přítomnosti, minulosti a budoucnosti, vyměšuje čas, či spíše se stává oním místem přírody, v němž děje poprvé rozvrhují kolem přítomnosti dvojí horizont minulosti a budoucnosti a získávají dějinnou orientaci, místo aby se vzájemně postrkovaly do bytí.<sup>57</sup>

Proto se dá soudit, že konstituování předmětu jako *před-mětu* je až určitým sekundárním modem existence, v němž se vztah člověka ke světu postupně vyhraňuje, tedy v němž původní rozmělněnost a anonymita krystalizují do určitého osobního zaujetí. Dochází zde již k určitému usuzování, k soustředěnosti a vyvstávání kvalitativních znaků předmětu. Převážná část našeho života – a je zřejmé, že z pohledu Merleau-Pontyho se jedná o původní modus bytí – je vyplněna *indiferentním* vztahem k okolí, resp. vyznačuje se jistě nějakým směřováním, tzn. je intencionální, nicméně není *předmětná*, většina věcí v našem okolí působí jen coby záchytné, orientační body nebo úplně splývá jakožto pozadí pro nějaký úkol, který se rýsuje na pozadí a který se sám netýká nějaké jedné konkrétní věci, nýbrž právě obecného *smyslu* intence.<sup>58</sup> Proto Merleau-Ponty říká, že případná jednota předmětu se odehrává pouze za předpokladu jednoty subjektu. Subjekt vnímání se musí takříkajíc usebrat z rozptýlenosti ve „věcech“, které pro něho ztěžují znamenají něco více než jenom nepředmětné pozadí zakoušeného uplývání, jehož je přímou součástí. V každém případě však ani předmět na jedné straně, ani subjekt na straně druhé nejsou než limitními pojmy, jimž ve skutečnosti nic neodpovídá. „Máme zkušenost světa nikoli ve smyslu systému vztahů, které dokonale

---

57 *Fenomenologie vnímání*, s. 297 n. Srv. tamt., s. 71: „Když vnímám tento stůl, rázně shrnuji celou šíři trvání, jež uplynulo od té doby, co jej pozoruji, uchopuji předmět jako předmět pro všechny, a tím vystupuji ze svého individuálního života, jedním aktem tedy sjednocuji souhlasné, leč oddělené zkušenosti, které byly rozptýlené v různých bodech času a v různých temporalitách.“

58 Viz např. tamt., s. 498: „Papír, mé pero jsou zde pro mne, ale nevnímám je explicitně, počítám se svým okolím, spíše než že bych vnímal předměty, spoléhám na své nástroje, prodlévám u svého úkolu, spíše než že bych stál před ním.“ A podobně také tamt., s. 75: „Když v rychlosti pohlížím na předměty ve svém okolí, abych se mezi nimi zorientoval, tak tak že uchopím okamžitý vzhled světa. Rozpoznám tady dveře, tam okno a tam zase svůj stůl, což jsou pouze opěrné body a poukazy, které vedou praktické zaměření, jež míří někam jinam. Jsou mi tedy dány pouze jako významy.“

určují každý děj, nýbrž ve smyslu otevřené totality, jejíž syntéza nemůže být završena. Máme zkušenost Já nikoli ve smyslu absolutní subjektivity, nýbrž ve smyslu Já, jež je nedělitelně rozkládáno a skládáno proudem času. Jednota předmětu či jednota subjektu není reálnou jednotou, nýbrž rýsuje se jako presumptivní jednota na horizontu zkušenosti.<sup>59</sup>

Časový charakter naší zkušenosti je tedy jednoznačný: ať se v ní předměty (a potažmo subjekt) jeví ve své individualitě či nikoli, vždy lze říci alespoň to, že se v ní odráží určité (i když nejasné, nepředmětné) intencionální směřování, určité napětí k budoucímu, tedy že je zde právě alespoň tento vjem uplývání či společného pohybu mne a světa. V souvislosti se zaměřováním vnímání a postupným vystaváním (konkretizací) předmětu se čas rozpíná, shrnuje v jeden akt tento děj vnímání, v němž je nezbytné zároveň podržet předchozí, přepokládat budoucí a korigovat s aktuálním. „Mé tělo si přivlastňuje čas, působí, že pro určitou přítomnost existuje minulost a budoucnost. Mé tělo není věcí, tvoří čas, místo aby mu podléhalo.“<sup>60</sup> Toto rozpínání přítomnosti trvá, dokud trvá samotné zaměření pohledu, které musí být neustále obnovováno, jinak se vjem předmětu vytrácí.

Pouze s ohledem na časovou extenzi přítomného zaměření je možné vnímat pohyb a změnu ve světě. Například let ptáka nevnímáme jako sekvenci jednotlivých stavů letu, nýbrž jako jednotný fenomén pohybu, jenž vystává na pozadí světa. Pro jeho uchopení není nezbytně nutné klást to, co se pohybuje, nýbrž primárně to, že se vůbec něco hýbe, že je zde jakési *míjení*. Proto pro vnímání pohybu je třeba implicitně uvažovat určité rozpětí času, které toto míjení dokáže takřkajíc v „jedné časové vlně“ pojmut bez toho, aby se explicitně kladly jednotlivé fáze pohybu coby vydělené pozice. Subjekt díky extenzi času, kterou sám svou intencí vykonává, pojímá pohyb a změnu ve světě, aniž by se z tohoto světa nezbytně vyděloval jako pouze pozorující vědomí. Subjekt právě díky rozpětí času může být přítomen dějům ve světě, chápat sebe i věci ve světě jako koexistující.<sup>61</sup>

---

59 Tamt., s. 274.

60 Tamt., s. 298.

61 Tamt., s. 339: „Věci koexistují v prostoru proto, že jsou *přítomné* témuž vnímajícímu subjektu a jsou zahrnuty v téže časové vlně. [...] Prožívaná přítomnost ve své tloušťce zahrnuje určitou minulost i určitou budoucnost. Fenomén pohybu nám ještě zřetelnějším způsobem ukazuje toto prostorové a

#### 4. Pole přítomnosti

Pokud uvažujeme vědomí jako konstituci smyslu a pokud jej vpisujeme do každého momentu života těla, pak každý okamžik nutně získává určitou extenzi. Každý význam, jak se již ukázalo, vyvstává coby figura na pozadí, a tudíž předpokládá jisté „prodloužení“ přítomnosti, v níž je tato struktura podržena a vnímána. Představíme-li si samotné bytí věci, bude se nacházet nerozlišeně uvnitř světa, uvnitř jednoho univerzálního pohybu. K žádné události nedojde a věc zůstane skryta. *Něco* se odehraje, až když se do světa vloží rozlišující vědomí-vnímání, které vydělí to a ono jako *jinaké* a tuto jinakost dokáže přítom uchovat. Vědomí neuchopuje čas přímo, nemyslí čas objektivně jako neměnnou souslednost okamžiků minulosti, přítomnosti a budoucnosti, ale zakládá ve světě poměr, který má implicitně časový charakter.

„Čas myslíme dříve než části času, časové vztahy umožňují, aby se v čase odehrávaly události. A korelativně s tím musí platit, že má-li být subjekt ve svém intencionálním zaměření přítomen minulosti stejně jako budoucnosti, nemůže být situován v čase. Neříkejme již tedy, že čas je ‚daností vědomí‘. Říkejme spíše, že vědomí rozvíjí či konstituuje čas. Díky této idealitě času vědomí konečně přestává být uzavřeno do přítomnosti.“<sup>62</sup>

Něco jest *nyňi* zde, a rázem již není – avšak nikoli absolutně, jelikož jsem do určité míry stále „při tom“, když zde ono *nyňi* bylo. Ono právě uplynulé *nyňi* je ještě podrženo a promítá se do *aktuálního* *nyňi*. Čas se nerozvíjí jako sekvence „absolutních“ *nyňi*, neskládává se lineárně podle po sobě jdoucích ostrakisovaných momentů; jednotlivá *nyňi* se do určité míry prostupují. Prostupují se ale takovým způsobem, že jsou sice minulá *nyňi* podržena, ale podržena jsou v jisté modifikaci, jako bývale jsoucí a

---

časové zahrnování. O pohybu a pohybujícím se víme, aniž bychom si jakkoli uvědomovali objektivní polohy – podobně jako víme o vzdáleném předmětu a jeho skutečné velikosti bez jakékoli interpretace, a podobně jako víme v každém okamžiku o místě, jaké určitá událost zaujímá v tloušťce naší minulosti, aniž bychom si ji jakkoli explicitně vybavovali.“

62 Tamt., s. 496. Čapek k tomu dodává: „Tvrzení, že pozorovatel pohlíží na dění a své pohledy porovnává, předpokládá nejen, že pozorovatel umí pohlížet a spatřené si zapamatovat, ale i to, že je vázán na místo, z něhož pohlíží.“ Viz Čapek, J., *Myslet podle vnímání*, cit. d., s. 208.



neaktuální (či „ne-úplně-aktuální“). Pro označení tohoto podržení právě uplynulé přítomnosti Merleau-Ponty přebírá Husserlův pojem *retence*. Když slyším zaznít několik po sobě jdoucích tónů, nedojde k tomu, že bych ty předchozí potom, co zazní, pokaždé zapomínal, nýbrž je stále „v modifikaci“ podržuji a vřazuji do vztahu s právě zaznívajícím tónem. Podržuji je v určitém celku, který se nakonec může vyjevit jako melodie. Podobně když pozoruji určitý předmět, vidím jej z jedné strany, pak z jiné, v určitém nasvícení, pak zase v jiném, ale jako jeden předmět se mi může ukázat pouze proto, že předchozí projevy, odstínění předmětu, stále držím jako hodnoty toho samého předmětu. Pro uchování celistvosti nazírání však musím být rovněž schopen odhadnout, co se do melodie či předmětu může vřadit a co nikoli. Symetricky k retencionálnímu odstiňování tedy musíme uvažovat i jisté „odstiňování“ směrem k budoucnosti – *protencionální* odstiňování. Každý moment přítomnosti, jak již bylo řečeno, tedy nesešává pouze z absolutního nyní, nýbrž se obklopuje bezprostředně uplynulým a právě přicházejícím, vytváří takříkajíc „pole přítomnosti“. V tomto poli přítomnosti podržuji bezprostředně minulé a určitým způsobem i načrtávám budoucí. Budoucnost samozřejmě nelze nijak bezprostředně nazírat, avšak, jak říká Merleau-Ponty, „nesešává jen z našich domněnek a snů“.<sup>63</sup> Protože síře přítomnosti koresponduje s mým intencionálním zaujetím, protencionální vědomí odhaduje určitý „styl“ právě nastávajícího, tedy to, v jakém *smyslu* („k čemu“) bude budoucí pojímáno, a tedy obecně *jak* bude vnímáno.

Jak se ukázalo výše, jednoty vizuálního předmětu nebo třeba melodie nedosahují tím, že bych postupně odstínění držel v jejich jinakosti a následně je nějakým vnějším vědomím syntetizoval. Tuto jednotu chápu již předem a vyjadřuji to právě svým zaměřením, tedy retencionálním podržením výhradně těch momentů, které se k uvažované jednotě vážou, i určitou protencionální otevřeností pro ty samé či stylově podobné momenty. Když poslouchám, jak někdo hraje na kytaru, veškeré další zvuky a ruchy ustupují do pozadí a jsou více méně nevnímány, protože se neukazují jako soupatřičné s mým záměrem, totiž poslouchat píseň. Stejně tak, když pozoruji nějaký objekt, například tuto kytaru, nemám soubor jednotlivých pohledů, které bych musel

---

63 *Fenomenologie vnímání.*, s. 498.

syntetizovat a následně v nich vymezovat kytaru od jiných předmětů a perceptivních celků; jednota předmětu plyne z původní jednoty zaměření, které „chtělo vidět“ tuto kytaru, a tak jednotlivá odstínění nejsou *konstitutivními* momenty, nýbrž spíše doprovodnými a objasňujícími momenty jedné zamýšlené události.

Tloušťka času je soupatřičná s prostorovým vnímáním vzdálenosti. Nejsem bodové, nerozprostraněné nyní, nýbrž se vytrhávám ze současnosti, v extasi pojmám jak časové, tak prostorové vzdálenosti, které váží k mému místu. Přítomnost „transcenduje sebe samu směrem k určité budoucnosti a určité minulosti“,<sup>64</sup> podržuje minulost a zároveň zakládá budoucnost, která má přijít; a podobně moje momentální pozice je transcendována ve prospěch pozic, v nichž spočívá můj pohled nebo představa. Jedna pozice však neruší druhou, obě „ko-existují“ v jednom časovém poli, nebo, jak se někdy Merleau-Ponty vyjadřuje, v jedné „časové vlně“. „Perceptivní pole“ či „pole přítomnosti“ vyjadřuje jak širší pojem aktuálního Teď rozpjatého do horizontů minulosti a budoucnosti, tak i určitou šířku či dosah v rámci prostoru. K vnímání předmětu v prostoru se nedostávám „po krocích“, nýbrž jej rovnou do prostoru vkládám a zde jej i vnímám. Vnímání je, jak již bylo řečeno, z definice vnímáním z odstupu, nicméně tento rozestup neruší simultánnost či koexistenci mojí a předmětné existence, nýbrž ji naopak umožňuje a vyžaduje. Vnímání bez odstupu, tj. vnímání, jež by spatřovalo jen samo sebe, je protismyslné. A stejně protismyslné by bylo i vnímání, jež by nemělo žádný časový rozměr, tedy jež se uzamykalo v právě nastalém okamžiku. „„Uspořádání podle koexistence“ není možné oddělit od „uspořádání podle sledu“. Jinak řečeno, čas není jen vědomím sledu, ale i vědomím odstupu. Vnímání mi nabízí „pole přítomnosti“ v širokém smyslu, které se rozprostírá ve dvou dimenzích: v dimenzi zde–tam a v dimenzi minulé–přítomné–budoucí.“<sup>65</sup> Tato dvojznačnost vědomí být zde i tam, nyní i v budoucím a minulém, je jen jiným vyjádřením naší intencionální podstaty coby „extase“, překračování naší prostorové a časové fakticity.<sup>66</sup>

Veškerý čas a prostor, s nímž se můžeme setkat (tedy fenomenologický čas a prostor), je vázán na tuto extenzi a překračování přítomnosti. „Vše tedy poukazuje k

---

64 Tamt., s. 503.

65 Tamt., s. 327.

66 Viz výše naše pozn. č. 42, s. 24.

poli přítomnosti jako původní zkušenosti, v níž se jeví čas *sám* a jeho dimenze *samy*, bez nějakého vsunutého odstupu a s poslední evidencí.<sup>67</sup> Vnímání času a prostoru skrze naše prožívání je členěno intencionálně, tzn. nesourodě, podle „účasti“ na tom kterém předmětu či situaci. Prožívaná přítomnost se rozšiřuje o více či méně bezprostřední minulost a budoucnost, jakoby se zhušťuje a zhmotňuje a nabývá určitého smyslu. Čas by se dal chápat jako sled jednotlivých extenzí přítomnosti, které reflektují má jednotlivá intencionální zaměření. Není tedy *složen* podle lineárního sledu objektivních událostí, nýbrž se spíše rozkládá na základě intencí. Postupujeme od celku k částem, nebo spíše od obecného a neurčitého celku k celku přechodně rozlišenému, v němž se však na pozadí odráží jeho původní nerozlišená jednota. Jak praví Merleau-Ponty: „čas není přímkou, nýbrž sítí intencionalit“<sup>68</sup>, tedy určitou *strukturou*, mnohostí našich záměrů, které se však prostupují a vzájemně provazují v rámci širšího pole času toho kterého subjektu. Naše časovost umožňuje diferenci a vyvstání jiného, avšak neumožňuje radikalitu zcela jiného. Setkávám se s rozporuplností ve světě, často se mýlím, nicméně „ani na okamžik nepochybuji o tom, že věci samy jsou slučitelné a komposibilní.“<sup>69</sup> To proto, že ve skutečnosti tyto situace nikdy nepojímám naprosto odděleně: „Navzájem k sobě svážu dva jevy. Ale mohu tak učinit jen díky tomu, že jsem je oba odebral z jednoho jediného vnímání světa, které tedy podobnou diskontinuitu nemůže připustit.“<sup>70</sup> Jednotlivé perspektivy neexistují samostatně, nýbrž se prostupují a přecházejí do sebe. Ať se jedná o sebeodlišnější perspektivy, nikdy nepůjde o uzavřené celky, jež by bylo nutné syntetizovat: „lze-li ještě mluvit o syntéze, pak jde o ‚syntézu přechodu‘“, říká Merleau-Ponty.<sup>71</sup>

Horizonty jednotlivých polí přítomnosti nejsou hranicemi v pravém slova smyslu: jsou nekonečnými úběžníky, které v posledku odkazují k neurčité totalitě nám známého. Z hlediska jednoho subjektu se bude vždy jednat o tu samou totalitu, na jejímž základě

---

67 *Fenomenologie vnímání*, s. 498.

68 Tamt., s. 499.

69 Tamt., s. 399 n.

70 Tamt., s. 401.

71 Tamt. Takto by ovšem Merleau-Ponty zavrhoval moment údivu, který vyvstává při zakoušení určité nepatřičnosti, bizarnosti, a který je překonatelný jen úvahou či myšlením, tj. kterým počíná určitá proměna postoje, jenž poté není jen spoléháním na čas, „pasivní“, „přechodovou“ syntézou času, nýbrž vědomým zaměřením, přímým vhladem do dimenzí času. K této problematice se ještě vrátíme ke konci této práce.

se věci fenomenalizují a na jejímž základě se mezi sebou i pojí. Tato neukončená totalita nám známého je tím, co Merleau-Ponty označuje jako „svět v celku“. Svět v celku není jen prostorový čili viditelný svět, který by se mi v životních situacích postupně odkrýval. „Na hlubší rovině platí, že prostorové nástiny jsou těž nástiny časovými: ‚jinde‘ je vždy něco, co jsme viděli dříve, či co bychom vidět mohli.“<sup>72</sup> Svět v celku je tak neustálý podkres, pozadí v tom nejširším slova smyslu, na němž se skutečnost jeví. Každá přítomná situace odkazuje na další a další prožité nebo představované situace. Svět v celku je tímto nekonečným rozpětím, neuzavřeným spolčením všech horizontů. „Ve vnitřním a vnějším horizontu věci či krajiny máme spolu-přítomnost či ko-existenci nástinů, která se splétá napříč prostorem a časem. Přirozený svět je horizontem všech horizontů, stylem všech stylů a mým zkušenostem zaručuje jednotu, která je dána a není výsledkem chtění, která tu je pod všemi zlomy mého osobního a historického života a jejímž korelátém ve mně je daná, obecná a předosobní existence mých smyslových funkcí, v níž jsme našli definici těla.“<sup>73</sup>

Vědomí se může intencionálně projektovat vstříc libovolným časovým a prostorovým horizontům, nikdy jich však nedosáhne. Objektivní myšlení, které by chtělo pojmout celek, tak nikdy nedojde svého cíle. Časová povaha vědomí zavdává podnět k tomuto pojmání, protože se vědomím můžeme otevřít věčnosti, nebo koncentrovat do okamžiku, nicméně ani jednoho ve výsledku nedosáhneme, čímž časovost subjektu „zároveň zakládá i boří ideál objektivního myšlení.“<sup>74</sup> Povaha vědomí coby časového rozpětí a zároveň neschopnost skutečně pojmout svět jako uzavřený a hotový celek však nemá poukazovat na jeho neskutečnost: „Objektivní bytí není plná existence“ a „časovost není nižší stupeň existence.“<sup>75</sup> Skutečnost světa plyne právě z jeho neuzavřenosti – z toho, že jsme jeho integrální součástí, do níž svým jednáním a svou perspektivou vnášíme „ne-bytí“ vlastního názoru, který sám sestává z otevřeného pole smyslu.

---

72 Tamt.

73 Tamt., s. 402.

74 Tamt., s. 405.

75 Tamt., s. 404.

## II. Subjekt k času

*„Můj volní a racionální život tedy ví o tom, že je smísen s jinou mocí, která mu brání v jeho dovršení a díky níž má vždy podobu pokusu. Čas přírody je neustále zde. Transcendence časových okamžiků je současně základem i ohrožením racionality mých dějin.“<sup>76</sup>*

### 1. Vzpomínky a paměť

Retenciálně-protenciální struktura časového pole zajišťuje, že se nám vnímání dává celistvě a kontinuálně, tj. smyslově „plně“ a „bez mezer“. Ačkoli nevnímáme naše okolí explicitně, tzn. neuchopujeme v našem vnímání všechny předměty, které se našemu perceptivnímu poli nabízejí, stále jej pojímáme jako reálný a spoléháme na něj. Ba naopak čím důsledněji se k nějakému výseku vizuálního pole vztahujeme, čím více jej konkretizujeme, tím více se ve výsledku vzdalujeme od původního vizuálního podkladu a tím „analytičtěji“ a nejistěji se samotné vnímání bude jevit. Obvykle se říká, že náš neproblematický spoleh na naše okolí je způsobován podvědomým účinkem naší paměti, díky které víme, co kde v našem okolí nacházíme a co od toho můžeme očekávat. Každý smyslový vjem je takto konfrontován s analogickým paměťovým datem, s nímž se spojí ve vjem faktický. Konstituci vnímání na základě propojování sensorického a „duševního“, jak bylo již ukázáno, ovšem Merleau-Ponty odmítá: vnímané nezískává svůj smysl až nějakým duševním uskupením a zohledněním počítků, nýbrž jej získává již na poli běžného života těla, respektive vnímání samo – jež je jedním z ohledů tělesného bytí – je synonymem přebírání a transformování smyslu. Paměť tak nemůže být tělu něčím vnějším a funkčně odlišným.

„Vrátíme-li se k fenoménům, nalezneme jako základní vrstvu určitý celek,

---

76 Tamt., s. 419.

který je již obtěžkán dále nepřevoditelným smyslem, a nikoli počítky, mezi nimiž zejí mezery, do nichž by se měly vkládat vzpomínky. Naopak, nalezneme zde fyziognomii, strukturu krajiny či slova, jež se spontánně shoduje s okamžitými intencemi stejně jako s předchozími zkušenostmi. Tím dospíváme ke skutečnému problému paměti ve vjemu, který je spjat s obecným problémem perceptivního vědomí. Je třeba pochopit, jak může vědomí svým vlastním životem, tj. bez toho, že by v mytickém nevědomí neslo nějaký doplňující materiál, postupem času měnit strukturu svých krajín – jak je mu jeho minulá zkušenost v každém okamžiku přítomná v podobě horizontu, který může otevřít, pokud z něj učiní téma svého poznání a zaměří se na něj v aktu upamatování, ale který může stejně tak nechat „na okraji“, a který vnímanému bezprostředně dodává přítomnou atmosféru a přítomný význam.<sup>77</sup>

Tato citace z úvodu *Fenomenologie vnímání* nejenom stručně a výstižně shrnuje základní Merleau-Pontyho filosofické východisko, jež jsme se pokusili přiblížit v první části této práce – totiž plnost přítomného vnímání, jež jde ruku v ruce s intencionálním pohybem těla –, ale zároveň předznamenává i Merleau-Pontyho vlastní pojetí paměti, jež se stává pouze jakýmsi „derivátem“ přítomného, a nikoli o sobě (či v *sobě*) jsoucí oblastí vzpomínek, již by bylo možné uvažovat samostatně. Merleau-Ponty tak dost podstatně mění tradiční pojetí paměti, vzpomínání a minulosti obecně.<sup>78</sup> Vzpomínka pro vnímání nemá funkci konstituující, nýbrž spíše pouze „doprovodnou“. Na těch několika málo místech *Fenomenologie vnímání*, jež se povaze paměti a vzpomínkám věnují, tak

77 Tamt, s. 51.

78 Koneckonců i sám Husserl ve svých *Přednáškách o čase*, ze kterých Merleau-Ponty ve svém vlastním promyšlení povahy času z velké části vychází, činí striktní rozlišení mezi retenciálně-protenciální strukturou přítomnosti a vzpomínkami: „mezi znovu zpřítomňující vzpomínkou a primární vzpomínkou, která extenduje vědomí, které je teď, existuje mohutný fenomenologický rozdíl.“ Husserl, E., *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*, cit. d., s. 49. Primární vzpomínka (retence) se dává skrze neustále probíhající a upadáje-proměňující se odstiňování, čímž se sice odlišuje od přítomného vjemu, avšak nikoli principiálně (jejich rozlišení je pouze hypotetické, *ideální*), stále totiž společně s vjemem přináleží originárnímu poli vědomí centrovaném v aktuálním teď. Naproti tomu sekundární vzpomínka (stejně jako fantazijní představa) se nedává primárně v modu odstiňování, nýbrž aktem zpřítomnění, a charakter originality postrádá. „Vněm je zde tedy aktovým charakterem, jenž spojuje kontinuitu aktových charakterů a je vyznačen vlastnictvím oné ideální hranice. Právě taková kontinuita bez této ideální hranice je pouhá vzpomínka.“ Tamt, s. 44.

Merleau-Ponty hovoří o tom, že paměť nepředchází a neumožňuje rozpoznání věci, že vzpomínka je v zásadě druhotná a přichází jen coby znovuprožití minulého, coby vědomí opakování v nastalé situaci. Tak dům, ve kterém jsem vyrůstal a který jsem již dávno opustil, znovu naleznu takový jaký byl, sice v nějaké obměně (je zchátralý nebo naopak nově omítnutý), ale stále chápu, že se jedná o ten samý dům. Běžně bychom řekli, že jej jako takový rozpoznávám, jelikož na něj mám „plno vzpomínek“, které se mi společně s přítomnými vjemy neznatelným způsobem spojují a vytvářejí tak představu domu, který je zároveň přítomný i minulý, tzn. který má nějaké trvání nezávislé na mně. Avšak podle jakého principu minulé vjemy podržuji a podle jakého principu se přikládají k přítomným vjemům, jež kolikrát nemusí být ani trochu podobné?, ptá se Merleau-Ponty. Jeho hlavním argumentem vůči svébytné paměti spočívá právě ve fenoménu *rozpoznání*, tedy v předpokládaném momentu propojení přítomného vnímání a jemu ekvivalentních, avšak nezávislých vzpomínkových dat. Aby se totiž určité vzpomínky mohly aktuálně projevit, musí jim být odkryt určitý prostor, určitý základ v přítomnosti, k němuž by se mohly připojit. Jinými slovy pokud se má do přítomného vnímání zařadit vnímání minulé, musí zde existovat určitá analogie uspořádání či smylu obou časových situací; pokud však přítomné vnímání disponuje již určitým smyslem, pokud se vztahuje k již uspořádanému, koherentnímu celku smyslového pole, pak vklad minule vnímaného pro *konstituci* aktuálně vnímaného se bude ukazovat jako nadbytečný. „To, co vidím, se musí nyní – tedy ještě před jakýmkoli příspěvkem paměti – uspořádat takovým způsobem, aby mi nabídlo obraz, v němž mohu rozpoznat své předchozí zkušenosti. Poukaz na vzpomínky tedy předpokládá to, co má vysvětlit: zformování dat, udělení smyslu chaotické smyslové změti. Ve chvíli, kdy je vyvolání vzpomínek možné, je nadbytečné, neboť práce, kterou od něj očekáváme, je již vykonána. ... Rozpoznání tedy nikde nepostupuje od minulosti k přítomnosti a ‚promítání vzpomínek‘ je jen špatnou metaforou, která zakrývá hlubší a již vykonané rozpoznání.“<sup>79</sup>

Minulost se nemůže uchovávat v podobě dat – ani „fyzických“ stop v mozku, ani

---

79 *Fenomenologie vnímání*, 48 n. Podobně také tamt., s. 231 n.

psychických v duši – a nemůže vytvářet samostatnou sféru vzpomínek. Pokud se nám v přítomnosti manifestuje minulost, pokud dochází ke styku minulého a přítomného, pak se tak neděje na základě *analogie* či překrývání *jednotlivých* vizuálních, akustických či jiných *obrazů*. Merleau-Ponty zde explicitně naráží nejen na poměrně vágní vědeckou (psychologickou) koncepci paměti, ale především i na mnohem komplexnější koncepci Bergsonovu.

Bergson jak známo svou filosofií<sup>80</sup> pojal i výslovně formuloval jako filosofií krajně dualistickou. Staví vždy proti sobě svět rozprostraněného, o sobě *jsoucích* (tedy v zásadě nečasových) materiálních věcí, a nerozprostraněného, „oblast“ duše pojímající vlastní dějiny subjektu. Živoucí organismus, člověka nevyjímaje, představuje prolnutí těchto dvou dimenzí: rozprostraněného těla coby fyzické věci mezi jinými, a duševna čili *paměti*. Vědomí pak Bergson charakterizuje jako schopnost využití paměti pro více či méně indeterminované chování. Pokud klademe obě reality odděleně v jejich čisté podobě, pak tato dualita nepřináší žádný problém. Tělo je centrem činnosti, sensorickým celkem, pracuje podle jasně stanovených fyzikálních zákonů, nervový systém přenáší vzruchy od impulsu k patřičné reakci a to, co nazýváme vnímáním, je jen určitou vstupní oblastí tohoto systému. Duševno je naproti tomu ze své podstaty nečinné a nevědomé, shromažďuje v sobě vzájemně se prostupující vzpomínky. Jakým způsobem však dojde k prolnutí těchto povahově odlišných dimenzí? Duševno se „ujímá vlády“ nad tělem do té míry, v jaké tělo upouští od bezprostředních reakcí na podněty svého okolí. Organismy se vyvíjejí směrem k čím dál větší komplexnosti svého uspořádání, a na jednotlivé podněty tak mohou odpovídat čím dál rozmanitějšími pohyby. Právě možnosti, jež tělo skýtá, a nutnost volby určité reakce vytváří jisté napětí a „prostor“, v němž se duševno může projevit, v němž minulost sehraje konstitutivní roli pro rozvažování a „promyšlenou“ (tj. ne-automatickou) reakci. Vnímání pak není jen vstupním bodem reflexního oblouku (tzv. „čisté vnímání“), nýbrž zároveň formou vědomí, jež pojímá prostorové perceptivní pole společně s minulostním aparátem vzpomínek, které se mohou pro aktuální vnímání a jednání hodit: „*vnímání disponuje*

---

80 Merleau-Ponty svou interpretaci Bergsona v pracovních poznámkách, ze kterých budeme citovat, téměř výhradně omezuje na pasáže z *Matière et mémoire*. Český překlad tohoto díla viz Bergson, H., *Hmota a paměť*, přel. A. Beguivin, Praha: OIKOYMENH 2003.



*prostorem ve stejné míře, v níž činnost disponuje časem*“,<sup>81</sup> je známá Bergsonova teze vystihující charakter vnímání, jehož prostorový dosah je extensivní s rozsahem paměti, jíž je vědomí schopno v daném okamžiku implementovat; vědomí je tedy jakýmsi střetem mezi přítomností coby nutností a virtualitou (minulostí) coby indeterminací.

Bergson tak chápe fungování organismu jako kontakt mezi determinací hmoty a indeterminací duše, mezi vnímáním a pohyby těla na jedné straně a myšlením, jež vnímání formuje v obrazy a pohyby usměrňuje, na straně druhé. Stejně jako Merleau-Ponty i Bergson si uvědomuje úskalí filosofických proudů empirismu a idealismu (či materialismu a spritualismu, jak je Bergson rovněž označuje), tj. že člověka nemůžeme redukovat na systém kauzálních pohybů ani na pouhý myslící subjekt (ducha). Realita ukazuje, že žádně tělo nefunguje pouze na principu kauzálních vztahů a žádnou duši si nelze představit bez těla, v němž se může projevit. Tělo a duše jsou vzájemně spjaty, což ovšem podle Bergsona nic nemění na kvalitativní diferenci, tedy faktické odlišnosti obou pólů: čistého vnímání (živoucí pohyb) a čisté vzpomínky („neživá“ re-prezentace bývalého vnímání).<sup>82</sup> Rozpor mezi empirismem a spiritualismem Bergson řeší tím, že oba typy zkoumání zachová, že svět nahlíží jako soupeření a pronikání dvou navzájem odlišných principů. Řeší jej tedy podstatně jinak než později Merleau-Ponty, který bude ukazovat oba typy tázání jako omezené a bude se snažit najít *alternativu* mezi nimi.

Není proto překvapivé, že Merleau-Pontyho kritika směrem k Bergsonově pojetí minulosti bude směřovat především k jeho dualistickému pojetí člověka. Nejde však jen o samotné skloubení podvojnosti, nýbrž především o otázku, jak uchopit identitu člověka: *kým* přesně je člověk čili jaká je pozice subjektu v rámci stanovené duality? – zda-li je subjektem spíše vnímající a *jednající* tělo, či naopak jeho osobní minulost, jež je však ve své čisté podobě bez jakékoli potence a vědomí? A korelativně s tím se klade i otázka po časovosti tohoto subjektu: nejenom jakým způsobem se vzpomínky

---

81 Bergson, H., *Hmota a paměť*, cit. d., s. 24.

82 Srv. tamt., s. 50: „Navraťme proto vnímání jeho pravý charakter. Ukažme v čistém vnímání systém rodících se činností, nořících se do reality hlubokými kořeny: takové vnímání bude od vzpomínky diametrálně odlišné. Reálnost věcí již nebude konstruována či rekonstruována, nýbrž hmatána, pronikána, prožívána.“ Čisté vnímání se však zároveň ukazuje pouze jako metodologický konstrukt, jakožto limitní pojem, jehož vyhocenost je ve skutečnosti více či méně otupována pamětí, a to až do té míry, že sféra paměti daný vněm přesáhne a „vnímání se nakonec stane pouze příležitostí k vzpomínání“. Viz tamt., s. 48.

abstrahují z přítomného zakoušení a jakým způsobem se do něj zase vpravují, nýbrž podstatněji, jakým způsobem se vůbec konstituuje prožívaná jednota času. Pokud totiž od sebe *de facto* oddělíme přítomnost a minulost, čas se rozloží do sekvence jednotlivých nyní na jedné straně a nerozlišeně semknutých *minulých nyní* na straně druhé. Čas jakožto kontinuitu není možné z pozice dualismu nahlédnout, kontinuita je jen předpokládanou skutečností, jež se určitým záhadným způsobem uskutečňuje prolnutím obou dimenzí reality.

Tím, co Merleau-Ponty Bergsonovi v první řadě vytýká, je jeho neproblematická ontologická pozice: afirmace bytí – dělené na *bytí světa* a *bytí duše*.<sup>83</sup> Bergson se podle Merleau-Pontyho prohřešuje tím, že neukazuje „genezi“ světa od jejího počátku, že *nesleduje*, jakým způsobem se generuje podvojnost světa a vědomí v samotném subjektu, nýbrž bytí světa a paměti od počátku *klade* proti sobě jakožto jasně dané a navzájem odlišené stránky reality. Vnímání, jež zastává u Merleau-Pontyho jedinečnou pozici, jelikož představuje prvotní setkávání se světem a smyslem světa vůbec, v Bergsonově filosofii tento primát postrádá. Respektive vnímání je u Bergsona význačné tím, že se nachází na rozmezí mezi rozprostraněným a nerozprostraněným, nikoli však jako místo ustavování *smyslu* – vnímání zůstává jen místem přechodu či obratu obou dimenzí. Perspektiva vnímajícího a zakoušejícího subjektu je tak pouze výsekem již existujícího světa, nikoli světa, jež je rovněž formován či ožívován touto perspektivou samotnou. „Bergson nevidí, neklade problém *cogita*: klade celkové bytí, z něhož vykrajuje moji perspektivu.“<sup>84</sup> Zachovává tak onen kritizovaný „realistický“ postoj ke světu v tom smyslu, že se již předchůdně staví „nad“ či „mimo“ tento svět, že jej vykládá, aniž by se zprvu dotazoval na jeho manifestaci pro subjekt. Jedná se o již zmiňované hledisko či postoj „nestranného pozorovatele“, kterýžto postoj již v sobě implikuje následné vymezení ducha (analogického k *subjektu* tohoto postoje) a těla či

---

83 Tuto výtku Merleau-Ponty formuluje již na samém počátku své „filosofické kariéry“, v úvodu *Struktury chování*, kde píše: „svět fyziky byl pojímán veskrze za realitu o sobě, v níž se dávalo vyvstat vědomí jako jakési druhé realitě. Pro psychology [mezi něž Merleau-Ponty zjevně řadí i Bergsona – pozn. T.T.] se vědomí odlišovalo od jsoucen přírody tak jako jedna věc od jiné věci jistým počtem charakteristických rysů. Psychický fakt, říkalo se, je nerozprostraněný, znám jen jednomu...“ Viz *Struktura chování*, s. 18.

84 Merleau-Ponty, M., *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris: Vrin 2014 (dále citováno jako: *L'union de l'âme et du corps*), s. 85: „Bergson ne voit pas, ne pose pas le problème du *cogito* : il pose l'être total et y découpe ma perspective.“

materiální obecně (analogického k předmětu, *ob-jektu* tohoto postoje).<sup>85</sup>

Jak bylo ukázáno, Merleau-Ponty odmítá nahlížet tělo jako čistý objekt, jako pouhé bytí v sobě, jehož pohyby jsou výsledkem vnějších, pozorovatelných vztahů.<sup>86</sup> Pokud se Bergson odhodlá nahlížet svět z pozice „první osoby“, z hlediska přímého zakoušení vyjevování se světa, vždy bude nakonec znovu inklinovat k tomu hledat zde „původní“ dualitu, rozřadit prožitek do dvou předem připravených ontologických polí. Skutečnost, tak jak se nám dává, bude vždy takřikajíc „nečistá“: vnímané bude „obrazem“, jenž je *na půl cesty* mezi vědomím a tělem, bude *pouhým*<sup>87</sup> smíšením rozprostraněných počitků a nerozprostraněných vzpomínek.

Ani Bergson nepřipouští, že by byl subjekt čistým, „svobodným“ vědomím – není všude, nýbrž je ukotven a má svoji jedinečnou a konkrétní perspektivu. Není pouhou imanencí, jak vyvozuje Merleau-Ponty, nýbrž jest transcendencí, tj. „přítomností v distanci“<sup>88</sup>. Nicméně toto širší pojetí vnímání, překračující realismus a idealismus, Bergson dále nerozvádí, tělo pro něho zůstává jen průchozím bodem aktivity duše. Zůstává tak podle Merleau-Pontyho slepým vůči pravé povaze vědomí: jeho

---

85 Barbaras k tomu dodává, že v očích Merleau-Pontyho Bergson „adoptuje realistický postoj psychologů“, kteří, místo co by podtrhli ontologickou jedinečnost vědomí čili zkoumajícího subjektu, na vědomí nahlíží „nezaujatě“, z pohledu třetí osoby, a vědomí je jimi vymezeno jen jako další věcný problém, předmět zkoumání mezi jinými předměty světa. „Takovýto realismus však nevyhnutelně vede k abstrakci“, ke snaze nahlížet a vysvětlit psychiku prizmatem obecných zákonitostí nám známého světa, což zamezí pochopení skutečného konkrétního vědomí. Viz Barbaras, R., *Le tournant de l'expérience*, cit. d., s. 35 n.

86 *L'union de l'âme et du corps*, s. 94: „La « logique du corps » ne peut être un processus « en troisième personne » : elle atteste que la motricité humaine n'est pas une motricité en soi.“ Srv. také *Struktura chování*, s. 265: „I jestliže vyvolávání vzpomínek řídí ‚dynamické schéma‘, jde pořád ještě jen o operaci ve třetí osobě, pokud *já* v evokované vzpomínce nerozpoznám ilustraci schématu. Vjem se nedá konstruovat jako nějaký dům tak, že by se seskupovaly materiály převzaté ze smyslů a materiály převzaté z paměti; nedá se vysvětlit jako nějaká přírodní událost tím, že by se situoval do bodu, kde se sbíhá několik kauzálních řad – mechanismy smyslové a mechanismy paměťové. I kdyby zkoumání fyziologických a psychologických determinant dovoľovalo stanovit mezi nimi a vnímanou podívanou vztah funkce a příslušné proměnné – viděli jsme, že tomu tak naprosto není –, toto vysvětlení by nám dávalo jen existenční podmínky oné podívané; protože ji spojuje s tělesnými nebo psychickými událostmi situovanými v čase a prostoru, činilo by z ní rovněž určitou psychickou událost. Je však čímsi jiným. [...] Tím, co může uskutečnit akt vidění, není oko, není tím mozek, ale o nic víc ani psychologova ‚psychika‘. Jde o náhled ducha, při němž jsou události současně prožívány ve své realitě i poznávány ve svém smyslu.“

87 Bergson pojímá ‚*percipi* comme un moindre *esse*‘, říká ve svém komentáři Merleau-Ponty. Viz *L'union de l'âme et du corps*, s. 86.

88 Tamt., s. 87: „Il y a transcendance au sens actif du mot: une présence à distance. La conscience apparaîtrait alors comme située, sa finitude serait le moyen de poser l'être.“

*intencionalnímu* založení.<sup>89</sup> Intencionalita je, jak jsme viděli vlastním bytím subjektu, charakterizující jej vždy jako „bytí v odstupu“ při zachování jednotícího základu. Pokud zůstaneme u příkladu vnímání, pak se tento rozestup nebude vyhraňovat do pozice „přebývání v předmětu“, jak chápe Bergson „čisté“ vnímání, ani do pozice bytí absolutní imanence, tj. re-prezentace. Půjde o diferenci při zachování napětí a dynamické jednoty. Pokud se však vzpomínky naprosto odlučují od vnímání, potom se buď vnímání nebo paměť stává záhadou (v závislosti na tom, jakou perspektivu zaujmeme): buď je vnímání cele paměti, protože se vždy dává zpětně a je již protkáno smyslem, jež ustavuje má minulost, anebo se vnoříme do prožitku vnímání, ale pak paměť přestane působit a stane se neviditelnou.<sup>90</sup> Na jaké straně zde hledat subjekt čili Já? Je jím paměť, jež se *sama* snaží proniknout do přítomnosti, nebo je jím tělo, jež svými pohyby minulost umožňuje?

Dialektika mezi tělem a pamětí, mezi přítomností a minulostí, jak ji chápe Bergson, bude vždy vtahem mezi dvěma „bytími v sobě“. Tělo bude vždy absolutní přítomností bez vztahu ke své minulosti a paměť zůstane v sobě uzavřenou sférou bez vkladu do aktuálního dění. Ústupek, který Bergson učinil tím, že jistý druh paměti přiřadil tělu, na dané konfiguraci v posledku nic nemění: „tělesná vzpomínka“, neboli návyk, není reprezentovaná, nýbrž pouze „hraná“; avšak skrze tuto tělesnou vzpomínku, skrze tělo samotné se k minulosti jako něčemu vsutku *minulému* stále nedostáváme. Když se například učíme psát, zvnitřňujeme jednotlivé pohyby těla, jež jsou k tomu potřebné, a pokud ve finální fázi řekneme, že jsme se psát naučili, uvažujeme zde sice minulost, jež k tomu byla potřebná, nicméně tuto minulost získáme až druhotně, totiž právě reflektující úvahou; v samotných pohybech těla při psaní se minulost nijak neukazuje. Tedy problém v jisté modifikaci přetrvává: jakým způsobem nyní můžeme propojit „paměť těla“ (resp. tělo jako takové) s kvalitativně odlišnou „osobní“ pamětí (duchem)? A která z obou pamětí je *vědomá*? Tkví vědomí v přítomnosti („hrané

---

89 Tamt., s. 85: „Il y a donc cécité de Bergson à l'être propre de la conscience, à sa structure intentionnelle.“

90 Tamt., s. 87: „Dans les second et troisième chapitres de *Matière et mémoire*, on assistera donc à une oscillation entre deux thèses : tantôt la perception est toute entière mémoire, le perçu n'étant qu'un dernier souvenir ; tantôt ce sera l'inverse : la mémoire n'est rien hors du présent, le souvenir pur n'étant qu'un fantôme avide de « boire le sang des vivants ».“

minulosti“) nebo v čisté vzpomínce? Pokud platí první tvrzení, pak se nikdy nedopracujeme k vědomí minulosti, pokud platí druhá teze, pak bude prožitek (tělesná přítomnost) nepoznatelný, vše se stane něčím již dovršeným bez pravého vztahu k času. K minulosti, říká Merleau-Ponty, se totiž dostaneme pouze tím, že ji od počátku uvedeme do přímého vztahu s přítomností, tedy tím že přítomnost samotnou budeme chápat v její tloušťce jako extensivní, sahající díky vědomí mimo aktuální okamžik.<sup>91</sup> Bergson tak nedokáže podat skutečnou charakterizaci vnímání, osciluje mezi intuitivní koincencí vnímajícího subjektu (těla) s věcí a koincencí paměťového data s obrazem. Podle Merleau-Pontyho, jak říká již ve *Struktuře chování*, nelze vnímání chápat jako syntézu, nýbrž jako počáteční jednotu, jež se ovšem nepodává jako čistá věčnost, ani jako mentální fenomén. „Věci tedy existují *přesně v tom smyslu, v jakém je vidím*, v mé historii i mimo ni, a od tohoto dvojího vztahu jsou neodlučitelné. Vnímám věci přímo, aniž by moje tělo tvořilo mezi mnou a jimi clonu, toto tělo je stejně jako ony fenoménem, jenž se ovšem vyznačuje originární strukturou, která mi je právě prezentuje jako zprostředkovatele mezi světem a mnou, i když jím ve skutečnosti *není*. Vidím svýma očima, které nejsou souborem průsvitných nebo neprůhledných tkání a orgánů, nýbrž nástroji mého pohledu.“<sup>92</sup> Vnímání není průchozí, zprostředkující oblastí

---

91 Viz tamt., s. 92: „En fait, la signification d'un épisode révolu l'arrache à son éccéité temporelle. Situer le passé à sa date n'est pas l'atteindre en son lieu chronologique par une intentionnalité directe, mais le rejoindre à travers l'épaisseur du présent. Notre rapport au passé est donc un rapport d'être, qui dépasse la pure connaissance. Inversement, nos rapports avec le présent dépassent la simple insertion pratique et sont déjà des rapports de connaissance.“

Dlužno dodat, že toto si Bergson uvědomuje: vzpomínka sama o sobě je ničím a k jejímu projevení je třeba ji zakomponovat do celé dynamiky těla – „čistá vzpomínka“ je pouze limitním pojmem. Její existenci je možné zachytit až v konkrétnější podobě „obrazu-vzpomínky“, předtím, než se včlení do vnímání. Bergson trvá na existenci jistých přechodných stavů, čímž se snaží ukázat celou dynamiku rozpomínání coby plynulý proces. Merleau-Ponty se patrně záměrně vyhýbá tematizaci Bergsonova pojetí „pozornosti k životu“ (*l'attention à la vie*), kterou však Bergson charakterizuje jako esenciální pro konstituci vědomí a času jakožto *durée*. Vztah mezi vnímáním a pamětí nelze pojímat jako pouhou oscilaci, tj. pohyb mezi izolovanými fenomény, nýbrž spíše jako svého druhu *kruhový pohyb*, tedy pohyb, který je zaprvé jednotný a plynulý a zadruhé vyžaduje zapojení obou stran, jež si určitým způsobem odpovídají a jež se takto podporují. Vědomí, které je pozorné, se potencializuje, „rozšiřuje se“ součinností hybných rámců těla a paměti. Jednota kruhového pohybu značí jednotu časového vědomí, a to i na té nejzákladnější úrovni pozornosti. Viz třetí část 2. kapitoly *Hmoty a paměti*, Bergson, H., *Hmota a paměť*, s. 72-79, zejm. s. 74 n.

K revizi Bergsonovy filosofie Merleau-Pontyem v souvislosti s přepracováním vlastního filosofického stanoviska zastávaného ve *Fenomenologii vnímání* a dalších textech „raného“ období směrem k „ontologii viditelného“ viz druhá část již zmiňované kapitoly R. Barbarase „Merleau-Ponty et Bergson“, in *Le tournant de l'expérience*, cit. d., s. 44-61, zejm. s. 57-58.

92 *Struktura chování*, s. 289.

počítků směřujících k systematizaci intelektuální kapacitou člověka, nýbrž je již samo strukturací či „formováním smyslu“.

Je třeba, abychom pochopili paměť nikoli jako soubor uplynulých událostí, kterým jsme byli přítomni, nýbrž jen jako ohled, který se v přítomném odráží a odkazuje k něčemu již prožitému. Minulost se neopakuje, paměť nevytváří cesty, jimiž by bylo možno znovu projít. Minulost, říká Merleau-Ponty, se sama proměňuje, vzpomínky se vzdalují a jejich smysl se postupem času mění (je třeba je odlišovat od idealit vědění, ačkoli i tyto samé bychom mohli v jejich „věčnosti“ zpochybňovat: jak vnímání tak i myšlení nejsou nečasové, tj. aperspektivní, „mají svůj horizont minulého a budoucího“<sup>93</sup>). Minulost se nespojuje s přítomností, aby vytvářela předměty a obnovovala situace; její zpřítomnění je mnohem hlubší a nejednoznačnější: jde o překrývání a prolínání celých struktur.<sup>94</sup> Toto prolínání se však může uskutečňovat pouze za předpokladu, že si budou obě dimenze času natolik blízké, že mezi nimi nebude možné vést jakýkoli faktický mezník.

Své pojetí paměti (a potažmo času jako takového) Merleau-Ponty staví do opozice k představě přítomného já a svébytného pole minulosti („shromaždiště vzpomínek“), jež by samo působilo podle *vlastní* logiky – jakožto samostatné *je pense*. Vědomí musí být „transtemporální“, objímá společně minulost, přítomnost i budoucnost, které do sebe přesahují a pronikají se, avšak zachovávají si vzájemnou diferenci, a tedy i svojí časovou podstatu. Přítomnost sahá do minulosti, avšak do minulosti, která se nestává veskrze přítomností, nýbrž která si zachovává svůj status minulého. Pokud předem uchopíme minulost, přítomnost a budoucnost jako sobě vnější dimenze času, pak se jejich propojení bude zdát vždy paradoxní nebo bude pokládáno jen za určitou filosofickou zkratku. Pokud však pojmem minulost a budoucnost prizmatem

93 Viz např. *Primát vnímání*, 47 n.: „Mohu skutečně tvrdit, že moje nynější myšlenky budou mými myšlenkami už navždy, a mínit to vážně? Copak si nejsem vědom toho, že formulace, ke kterým dospěji za půl roku nebo za rok, jakkoli budou přibližně tytéž, nepatrně změní svůj smysl? Nejsem si vědom toho, že myšlenky mají svůj život stejně jako je nějaký smysl ve všem, co zažívám, a že každá z mých sebezpřesvědčivějších myšlenek bude potřebovat určité doplnění a bude později nikoli snad zrušena, ale přinejmenším začleněna do jiného celku? Má-li být pojetí poznání vědecké, a ne mytologické, musí mít právě tuto podobu.“

94 Viz tamt., s. 26: „Vývoj tedy, co se vnímání týče, podle všeho neprobíhá tak, že z mozaiky počítků vyvstává svět propojených předmětů, nýbrž celky lépe členěné.“

přítomnosti, pak se nebudou zdát něčím skutečně vnějším, tj. vzájemně dosažitelným jen určitým obratem nebo skokem, nýbrž něčím přirozeným a v zásadě nutným. Minulost a budoucnost budou kladem, podporou přítomného vnímání a jeho integrální součástí. Přítomné vědomí, jež „samo rozlišuje bytí od nebytí“, jež překračuje hranici mezi přítomností a minulostí, resp. budoucností, pak nebude vědomím paralogickým. Bude vědomím, které má vždy již *smysl pro* minulost, přítomnost a budoucnost, které *jest* zároveň minulostí, přítomností i budoucností. Dimenze minulosti a budoucnosti se formují jakožto nevědomé či nevnímané horizonty toho, co je aktuálně vědomé. Nejedná se však o statické vymezení, nýbrž dynamickou strukturu: to, co je nyní vědomé, se zákonitě dříve nebo později posune do pozice, kdy již vědomé nebude, kdy ve vědomí bude vystřídáno jinou skutečností; toto nastalé vědomí nebude zapomenutím minulého, bude se naopak o toto minulé opírat, nikoli však jako o určité penzum minulých událostí, nýbrž jako o proměnlivou, nestabilní oblast minulého, jejíž smysl není nikdy zcela zřetelný.

Dostáváme tak odpověď na otázku, která se od počátku této kapitoly sama nabízela: totiž otázku po rozdílu mezi minulostí coby retencí a minulostí coby vzpomínkou. Vidíme, že princip retencionálně-protencinální struktury *Fenomenologie vnímání* Merleau-Ponty rozšiřuje na princip celkové temporální struktury existence. Ačkoli to Merleau-Ponty nikde explicitně neříká, je zřejmé, že způsob odstiňování vnímaného, jeho „upadání“ na horizont, je neustále platný i co se týče samotných „vzpomínek“; neexistuje v sobě uzavřená dimenze minulosti, a „pole přítomnosti“ se tak rozšiřuje do nekonečna. Každé minulé bytí subjektu je z principu dosažitelné, nikoli však coby neměnné minulé datum či *obraz* minulosti, nýbrž coby struktura, jejíž smysl se neustále mění podle toho, jak by se tato minulé struktura provázala s tou nynější.<sup>95</sup>

Retence a vzpomínání jsou dva ohledy jedné jedině struktury, jednoho jediného pohybu času. Retence značí upadání přítomného, vzpomínání značí znovuvystoupení minulého. Vzpomínku jako takovou, totiž jako ohraničený úsek trvání mé minulé existence Merleau-Ponty vylučuje, jelikož se takováto minulost nikdy zcela neodpoutá

<sup>95</sup> Srv. *Fenomenologie vnímání*, s. 51: „Vzpomínat neznamena předvést před zrak vědomí obraz minulosti, která existuje sama v sobě, nýbrž ponořit se do horizontu minulosti a postupně v něm rozvinout do sebe zasazené perspektivy, takže nakonec jsou zkušenosti, které shrnuje, jakoby znovu prožívány na svém místě.“

od aktuální přítomnosti. A zapomnění je tak pouze limitní, nikdy zcela naplnitelnou událostí. Vzpomínka je znovupřítomněná bývalá přítomnost, jež se v podobě upadající retence pozvolna či náhle „vytratila“ z přítomného pole vědomí.

## 2. Problém identity subjektu

Tato odbočka směrem k Bergsonově filosofii a její kritice ze strany Merleau-Pontyho měla osvětlit poněkud kusé informace týkající se paměti a vzpomínání, jež je možné ve *Fenomenologii vnímání* najít. Z perspektivy, jíž zde Merleau-Ponty zastává, totiž z perspektivy vnímajícího subjektu, se ukazuje jako neudržitelné považovat vlastní minulost subjektu jako svého druhu autonomní oblast vzpomínek, jež by sice podržovala skutečný „životní příběh“ tohoto subjektu, ovšem jejíž zapojení do aktuálního vnímání se ukázalo jako nepřekonatelný problém. Přesto však Merleau-Ponty minulost, ať už jako pouhý ohled přítomného, anebo výlovně jako osobní<sup>96</sup> minulost subjektu, uvažuje. Zdá se tedy důležité rozlišovat minulost jakožto horizont, tj. minulost, která se neznatelně a kontinuálně vkládá do přítomného vnímání, a tím jej obohacuje o určitý rozměr a smysl, a proti tomu minulost jako souhrn explicitních vzpomínek, které se mohou vyjevit – či které si *sám* mohu vyvolat. Právě tento dodatek o svévolném vyvolání vzpomínky subjektem však Merleau-Ponty zjevně anuluje: vzpomínky nejsou určitým zdrojem, ke kterým bych měl vždy libovolný přístup, nýbrž

---

96 Na jednu stranu je patrné, že se Merleau-Ponty pojednání osobní existence člověka (a s ní souvisejícímu volnému uchopování vzpomínek) vyhýbá a pojímá ji pokaždé jako jakýsi odrazový můstek pro výklad oné „podstatnější“, bazálnější, před-osobní formy existence. Viz např. *Fenomenologie vnímání*, s. 120 n.: „Po většinu času sice osobní existence vytěsňuje organismus, ale nemůže jej ani překonat, ani se vzdát sama sebe, a stejně tak jej nemůže ani redukovat na sebe samu, ani redukovat samu sebe na něj. I když jsem zdrcen nějakým žalem a cele pohlcen svým soužením, mé pohledy již těkají přede mnou, vskrytu se zabývají přitažlivým předmětem, opět začínají svou autonomní existenci. Po této minutě, do níž jsme chtěli uzavřít celý svůj život, začíná čas, přinejmenším předosobní čas, opět plynout a odnáší s sebou naše odhodlání, nebo alespoň vroucí city, o něž se opíralo. Osobní existence je přerušovaná.“ Na druhou stranu toto počáteční „uzávorkování“ osobní existence nezamezuje eventuelnímu tázání po její podstatě a genealogii. Tvrzení, že naše osobní existence cele spočívá na existenci před-osobní, ještě neříká, že je s ní totožná a že se nemůžeme dotazovat po její konstituci a po smyslu minulosti (či času jako takového) pro její dějinnou povahu.



jsou pouze průvodním momentem anonymního života těla. Dostáváme se tím k nejproblematičtějšímu bodu Merleau-Pontyho koncepce času: vzpomínky totiž běžně pokládáme nejenom za nezbytný tvůrčí element pro názorné uvažování či myšlení, nýbrž nám odhalují nás samotné v jednotlivých momentech našeho života, a tím ustavují naši identitu. Odmítnutím vzpomínek jako svébytných fenoménů se identita subjektu stává problematickou.

Podle dosavadního výkladu se minulost jevila pouze jako ustavující dimenze přítomného vnímání, retencionalní podpora kontinuity prožitku a plausibility vnímání. Krok, který Merleau-Ponty učinil tím, že odmítl samostatnou oblast osobní minulosti, mu umožnil podat věrohodný popis zkušenosti vnímajícího subjektu, avšak zároveň tím zamezil uvažovat subjekt *jinak* než jako vnímající individuum. Pole přítomnosti předkládá model časovosti vnímajícího vědomí, avšak časové dimenze v něm zahrnuté představují spíše čas, s nímž subjekt počítá, nežli čas, který se mu jeví a který tak pro něho má existenciální význam. Časovost vnímajícího subjektu se tak do jisté míry podobá Merleau-Pontym kritizované Bergsonově myšlence tělesné vzpomínky. Čas je vepsán do vnímání a pohybů těla, jedná se však o pasivní spoléhání na čas, nikoli o jeho aktivní převzetí. Tím se vyjevuje problém, jak skutečně chápat subjektivitu tohoto vnímajícího subjektu, subjektivitu, která sama sebe nahlíží jako kontinuitu jednoho individuálního života a utváří tak svou vlastní „dějinnost“. Buďto je subjekt vsutku transtemporálním vědomím, které překračuje přítomnou situovanost, *přebírá* svou minulost a *určuje* svou budoucnost, anebo času jako celku podléhá.

Je evidentní, že takovéto extrapolaci se Merleau-Ponty vyhýbá: čas není něčím *pro* subjekt, jako předmět pro vědomí, stejně jako není ani něčím, *v němž* by se subjekt nalézal. Čas je právě subjektem samým: „Neříkáme, že čas je pro někoho: tím bychom čas opět rozvinuli a znehybnili. Pravíme, že čas je někdo“<sup>97</sup>. Čas se rozpíná společně s pohledem subjektu. Neporozumíme mu tak tím, že jej zpředmětníme – že s ním budeme nakládat jako s pojmem „uvažovaném buď vědecky jako proměnná o sobě existující přírody“ či „uvažovaném kantovsky jako forma ideálně oddělitelná od své látky“<sup>98</sup>.

97 *Fenomenologie vnímání*, s. 505. A odtud i ona proklamovaná teze tvrdící, že je „třeba pochopit čas jako subjekt a subjekt jako čas“ Tamt. A podobně také tamt. s. 506: „Subjektivita není v čase, neboť čas bere na sebe či žije, spadá vjedno se souvislostí jednoho života.“

98 Tamt.

Přesto však Merleau-Ponty uznává jistý konstitutivní, či alespoň *vědomý* vztah subjektu vzhledem k času, když říká, že „minulost a budoucnost prýští tehdy, když se k nim natáhnu. Sám pro sebe nejsem v hodině, která právě odbíjí, nýbrž jsem stejně tak přítomen u rána tohoto dne, jako u noci, která přijde, a má přítomnost je dejme tomu tento okamžik, ale stejně tak i tento den, tento rok, celý můj život.“<sup>99</sup> Čas, respektive smysl času takto vystupuje do popředí a zpětně se stává, pokud ne konstitutivním, pak alespoň spoluurčujícím elementem jednání subjektu. Subjekt sám sebe musí z času vyvázat, aby se mohl do času znovu včlenit – a analogicky (s přihlédnutím k tezi o identitě subjektu a času) musí mít subjekt sám od sebe odstup, aby mohl sám sebe nahlédnout, definovat sebe sama a své jednání ve světě, a takto sám sebou autenticky být. Musí tak existovat určitý pohled na čas, jinak by fenomén času zůstal nerozpoznán. Tento pohled neplyne pouze z prostorové situovanosti těla, avšak nemůže být zároveň výhradně vědomým *uchopením* času – jeho jednotlivých částí či jeho samotného jako celku (věčnosti) –, tj. nemůže být času zcela vnějším pohledem, jenž by čas zpředměnil, nýbrž musí být pohledem, jenž se ze samotného času vynořuje, aniž by jej zcela překročil. „Čas“, jak sám Merleau-Ponty tvrdí, „předpokládá pohled na čas.“

Tuto odchylku od „hraného“, anonymního času k času, který sám sebe zvažuje, Merleau-Ponty zakládá na kantovském pojmu *sebeafekce*.

„Čas je ‚afekce sebe sama‘: tím, z čeho vychází afekce, je čas jako tlak a míjení směrem k budoucnosti; tím, co je afikováno, je čas jako rozvinutá řada přítomností. Afikující a afikované tvoří jedno, neboť tlak času není nic jiného než přechod jedné přítomnosti do jiné. Subjektivita je touto ek-stasí, tímto projektováním nerozdělené potence do cílového bodu, který je jí přítomný.“<sup>100</sup>

Tato citace nápadně připomíná to, co jsme spolu s Merleau-Pontym tvrdili výše o vnímání a intencionalitě těla. Vidění musí být viděním z odstupů, a pokud máme nahlížet čas, kterým sami jsme, musíme v nitru naší subjektivity, v jádru kontinuálního

---

99 Tamt., s. 504.

100 Tamt., s. 509 n.

plynutí času učinit určitou diferenci a společně s ní i přechod, kterým se tato diference znovu zcelí. Žádná zkušenost není koincidence s předmětem zkušenosti, nýbrž v sobě nese implicitní odstup a jeho překračování. Tento odstup a jeho překračování, jak jsme viděli, je synonymní s intencionalitou těla, resp. s vědomím „vtělené“ existence. Člověk nikdy nespočívá v aktuálním teď, stejně jako nikdy není limitován prostorovou pozicí, v níž se nachází jeho tělo. Svým vnímáním a svou intencionalitou transcenduje aktuální *ted'* a *zde*, staví se vždy již „mimo“ sebe, do *jinakosti* toho, co již bylo, nebo co by mohlo být. Každý počín těla je extasí, vystoupením ze sebe, směřováním mimo a zároveň – právě proto, že jest pouze směřováním, tj. virtuálním a nikoli faktickým překročením, tedy proto, že se intence nesmazává okamžitým aktem – v sobě implicitně nese i možnost zpětného pohybu a sebenalezení. Každá intence vědomí je takto *vykročením* ze sebe, rozvinutím do mnohosti, které svou nedokonaností vytváří ponětí o své vlastní aktivitě: „Vědomí musí být celkovým projektem či pohledem na čas a na svět, který, má-li se sobě samému jevit a stát se explicitně tím, čím implicitně je, tedy vědomím, musí se rozvinout do mnohosti.“<sup>101</sup>

V tomto časovém klenutí, jeho *jednotném* proudu, který je zároveň vnitřně *diferencovaný*, se podle Merleau-Pontyho skrývá možnost po sebevztahu subjektu. „Pro čas je zásadní, že není jen skutečným či uplývajícím časem, ale též časem, který o sobě ví. Exploze či pukání přítomnosti směrem k budoucnosti je totiž archetypem *vztahu sebe k sobě* a náznakem niternosti či bytí sebou.“<sup>102</sup> V pohybu vědomí, který je hloubením i naplňováním času, v pohybu, který jest časem samotným, poznáváme tento nejhlubší paradox, totiž *dvojitý* pohyb či reversibilitu času. Pohybem vědomí překonáváme situovanost a momentaneitu přítomného, vykročujeme ze sebe a osobitě pojímáme (tj. „negujeme“) aktuální přítomnost, která se nám dává, tím, že do ní vneseme horizonty minulého a budoucího: „neplatí tedy, ani že minulé *jest* minulé, ani že budoucí *je* budoucí. Existuje pouze tehdy, když určitá subjektivita prolomí plnost bytí o sobě, když do něj zakreslí perspektivu, když do něj vnese ne-bytí.“<sup>103</sup> Přitom však tuto

---

101 Tamt., s. 508.

102 Tamt., s. 510

103 Tamt., s. 504. Čapek k tomu dodává: Subjektivita je zde tím, co ve světě otevírá ‚možnost nebytí‘, chápe ‚nebytí‘ v časovém smyslu ‚ještě nebytí‘ a ‚již nebytí‘. Má-li ‚subjekt‘ něco podobného splnit, vůbec nemusí být sartrovsky pojatým vztahem k ještě nejsoucím cílům, nýbrž pouze a právě ‚konečnou

negaci nezavršujeme, nepřebýváme veskrze v jiném, nýbrž jsme právě touto negativitou, tímto překračováním, které je vždy již při díle.

Je tak poněkud zavádějící hovořit o vystupování ze sebe, protože nám dává tento výraz naději, že existuje nějaký ustálený počátek vykročení, nějaký *neměnný zdroj* tohoto aktu, jímž by byl subjekt ve své podstatě. To je zajisté omyl, jelikož jako lze ztěžít definovat počátek a konec času, stejně tak obtížně můžeme definovat subjekt (jako počátek jistého vztahu) a objekt či svět (jako cíl tohoto vztahu). Intencionalita v Merleau-Pontyho filosofii nespĺňuje účel propojení dvou nesouměřitelných světů, nýbrž ukazuje právě určitou původní jednotu, která funguje jako celek, aktivní transcendenci, jejíž oba póly figurují jen jako abstraktní momenty.

Tím se upřesňuje to, jakým způsobem Merleau-Ponty chápe samotný sebevztah a identitu subjektu a jakým způsobem tato identita může být určující pro autentický způsob existence. Jednotný proud časení nachází sám sebe vždy rozdělen do množství prožitků. Vědomí je syntézou přechodu právě v tom smyslu, že má tu schopnost (či lépe řečeno nutnost) držet vedle sebe dva odlišné momenty a přitom implicitně pojímat jejich jednotu, kterou samo neustále uskutečňuje: „[...] každé vědomí [se] jakožto celkový projekt nastiňuje či jeví sobě samému v aktech, ve zkušenostech, v ‚psychických faktech‘, v nichž se rozpoznává.“<sup>104</sup> Identita subjektu není vázána na bodovou jednotu transcendentálního já, nýbrž je možná pouze za předpokladu difference jednotlivě se odstiňujících náhledů a situací, které však všechny nesou jeho stopu, určité fundující intencionální zaměření – obrazně řečeno *směr* intencionálního pohybu.<sup>105</sup> Subjekt tak sám sebe nahlíží pouze díky svému vlastnímu vyvstání do jiného a jeho „identita“ se formuje pouze zprostředkovaně.<sup>106</sup> Snaha myslet čas jako časení, jako jednotný prožitek

perspektivou‘, pohlížením z určitého místa (či spíše ‚podléháním určitému místu‘), pro které je jím procházející pohyb ‚již‘ či ‚ještě nejsoucí‘, či pohlížení z určitého pohybu, pro který je určité místo ‚ještě nejsoucí‘, atd.“ Viz Čapek, J., *Myslet podle vnímání*, cit. d., s. 210 n.

<sup>104</sup> Tamt. s. 509.

<sup>105</sup> Významy těchto termínů se stýkají ve francouzském pojmu *sens*, který vyjadřuje jak smysl, tak i směr. Užitím tohoto pojmu Merleau-Ponty vystihuje onen fakt intencionálního zaměření, jež je jednak perspektivní, tzn. má určité zacílení, určitý *směr* či trajektorii, a zároveň pro subjekt představuje určitý *mysl*; ten se však nemanifestuje takřkajíc v ‚momentu‘ samotného impulsu (zacílení, vědomí *telos*), nýbrž právě postupně, procházením oné jedinečné trajektorie, jež nesmazává svou předcházející cestu, jež není zapomenutím svého počátku.

<sup>106</sup> Ke stejnému závěru dochází i Kant, viz Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš a I. Chvatík, Praha: OIKOYMENH 2001, s. 72.: „Má-li být mohutnost vědomí schopna vyhledávat (aprehendovat) to, co leží v mysli, pak ji to musí afikovat, a jedině takto může vyvolat názor sebe

kontinuálního přecházení mezi minulostí, přítomností a budoucností a zároveň jako diferencující se jednotu, je v Merleau-Pontyho podání synonymní snaze myslet subjekt jako vědomí, které je vědomím vtěleným, a tím vždy již náležející světu, tudíž které nemůže být identické samo se sebou, aniž by bylo vůči sobě jiné. Proto jeho identita není nikdy absolutní, nespočívá v koincidenci se sebou samým a má spíše podobu neukončeného příběhu, který se neustále odvíjí a který se zároveň ve své diferenciaci jeví subjektu samému. Proto mimo jiné Merleau-Ponty říká, že autenticita, jak o ní hovoří Heidegger, totiž autenticita, která se zakládá na nahlédnutí vlastní konečnosti a která takřikajíc obkrouží vlastní život a uchopí jej jako završený, není nikdy možná.<sup>107</sup> Plná autenticita subjektu není možná, avšak na druhou stranu je nutné uznat, že čistě anonymní existence je protimluv. Subjekt, nakolik vystupuje ze své fakticity, nakolik je sebe sama transcendentujícím vědomím, musí mít vždy více či méně explicitní povědomí o sobě samém.

Pro pochopení identity subjektu není nezbytné (a ani možné, jak se ukázalo výše) předpokládat konkrétní vzpomínky, jež by subjekt měl o sobě samém; jeho identita se zakládá již na úrovni jeho intencionálního bytí, na úrovni transcendence času, která není překročením „ontologické“ difference dvou nesouměřitelných polí času, nýbrž diferencí pohledu, perspektivy či směru, které samy vycházejí a participují na jednotném základním toku, centrovaném v přítomnosti. Jak k tomu dodává Barbaras, „čas jakožto přechod přítomnosti do minulosti má smysl pouze potud, pokud přítomnost je již minulostí, pokud tento přechod tvoří její bytí. Přítomnost existuje pouze jako ne ‚aktuálně‘ přítomná, jako transcendentující. [...] Nepřítomné se může zpřítomnit, pouze pokud přítomné je samo sobě nepřítomné.“<sup>108</sup>

---

sama, jehož forma však, která leží předem v mysli jako základ, určuje v představě času způsob, jak je rozmanitost v mysli spojena; jestliže mysl nazírá sebe samu podle toho, jak je zevnitř afikována, a nikoli, jak by se sobě bezprostředně spontánně představovala, nazírá tedy sebe samu, jak se sobě jeví, nikoli jaká je.“ Podobně také tamt. s. 118 nn.

<sup>107</sup> *Fenomenologie vnímání*, s. 512.

<sup>108</sup> Barbaras, R., *De l'être du phénomène*, cit. d., s. 257: „Le temps n'a de sens, en tant que passage au passé d'un présent, que si ce dernier est déjà passé, que si ce passage fait son être. Il n'y a de présent que comme non « actuellement » présent, que comme transcendant. [...] L'absence ne peut se présenter que si le présent est absent à lui-même.“ Srv. tamt.: „le temps se réduit à une seule dimension, qu'on peut indifféremment caractériser comme présent ou comme passé: tout est toujours passé en ceci qu'il n'y a jamais rien *devant* moi, ponctuellement ; tout est toujours présent parce que, précisément, rien n'étant présent devant moi, rien ne peut l'être non plus ailleurs ou plus tard“

### 3. Čas jako založení

Pokud bychom nyní měli shrnout poznatky o čase a subjektu, ke kterým nás vedla četba *Fenomenologie vnímání*, pak bychom mohli říci, že čas je spíše časením, sjednocujícím proudem, který je z principu otevřený a který se nedělí na jednotlivé vyhraněné momenty. Subjekt je utvářející se subjektivitou, analogicky k tomuto časovému charakteru. Není ani přítomný, ani minulý, ani budoucí, je vším naráz, ale nikoli zcela nerozlišeně. Není ani vnitřkem, ani vnějškem, ani bytím pro sebe, ani bytím v sobě. Je aktivitou i pasivitou zároveň. – Je zřejmé, že perspektiva vnímání, s jejíž pomocí se Merleau-Ponty snažil odhalit a popsat naší primordiální zkušenost se světem, vedla k určení bytí subjektu ve světě, která byla v mnoha ohledech ambivalentní a nejednoznačná. Kritika empirismu a intelektualismu vedla vždy pouze k negativnímu vymezení subjektu a vědomí, k předpokladu určitého mezipolí, třetí formy bytí, jež jediné je skutečné, avšak jehož „smysl“, tj. pohyb a proměna, zůstával záhadou.

V této poslední kapitole se krátce zastavíme ještě u jednoho Merleau-Pontyho textu – pracovních poznámek k přednáškám na Collège de France vydaných pod názvem *L'institution, la passivité*<sup>109</sup> – který se jako jeden z mála po *Fenomenologii vnímání* tématem času znovu důkladněji zabývá. Aniž by zde Merleau-Ponty převracel některá zásadní tvrzení, která zastával v námi probíraném stěžejním díle, způsob, jakým k času přistupuje, je poněkud odlišný. Když v těchto poznámkách definuje čas (jeho pohyb či ustavování) jako *založení*,<sup>110</sup> implicitně tím poukazuje na fakt, že těžiště

109 Merleau-Ponty, M., *L'institution, la passivité. Notes de Cours au Collège de France (1954-1955)*, Tours: Belin 2003 (dále citováno jako: *L'institution, la passivité*). Značná část prvního oddílu poznámek nazvaného *L'institution dans l'histoire personnelle et publique* – konkrétně se jedná o „Úvod“ [Introduction], „Založení citu“ [Institution d'un sentiment] a „Shrnutí“ [Résumé] – byla přeložena do češtiny v rámci antologie *Založení a podstata*. Viz Fulka, J., Tesková A. (eds.), *Maurice Merleau-Ponty. Založení a podstata*, Praha: OIKOYMENH 2011 (dále citováno jako: *Založení a podstata*), s. 170-212. Pokud naše citace vycházejí z výše uvedených částí, používáme již existující překlad a odkazujeme na jeho místo v *Založení a podstatě* (v závorce pak uvádíme paginaci v originále). Ve zbylých případech uvádíme překlad vlastní, nebo, pokud se jedná o citaci v poznámce pod čarou, ponecháváme text bez překladu ve francouzském originále.

110 Překlad víceznačného (jak dále uvedeme) výrazu *L'institution*, který sám Merleau-Ponty přebírá coby ekvivalent Husserlova *Stiftung*. O posunu mezi tím, jak „Stiftung“ rozuměl Husserl (soutěžící s úsilím najít pozitivní základ veškerého jevení, tj. transcendentální subjekt) a v jakém smyslu tento termín coby „l'institution“ později užívá Merleau-Ponty, pojednává Franck Robert v esejí *Základ a fundování*, jež je rovněž součástí výše zmíněné antologie Josefa Fulky a Aleny Teskové. Viz Robert, F., „Základ a fundování“ in *Maurice Merleau-Ponty. Založení a podstata*, cit. d., s. 88-113.

zkoumání času se nenachází nezbytně v přítomnosti, nýbrž stejným dílem i v minulosti (a potažmo budoucnosti).

„Založením jsme tedy rozuměli ony události ve zkušenosti, které tuto zkušenost obdařují trvalými dimenzemi, ve vztahu k nimž celá další série jiných zkušeností nabude smysl a bude tvořit myslitelnou souslednost nebo historii – anebo také události, které ve mně ukládají jistý smysl nikoli v podobě přetrvávání nebo rezidua, ale jakožto výzvu k pokračování, jakožto požadavek budoucnosti.“<sup>111</sup>

Času se zde snaží porozumět jako dějinnosti obecně, totiž jako jednotě, která nejenom zajišťuje vyjevování světa v jistém konkrétním smyslu, ale která sama jeden celkový smysl znázorňuje, která svým průběhem – jakkoli různorodým – vyjadřuje jednotnou a rozpoznatelnou kontinuitu. Nejedná se tedy o zásadní reformulaci Fenomenologie vnímání (podobné závěry k dějinnosti subjektu byly patrné i tam), ale spíše o jakýsi širší a důslednější pohled na existenci jako celek, tedy pojímanou nejen jako *vnímající*, nýbrž jako *založenou* – existenci, již se smysl světa nejeví pouze na základě bezprostředního okolí aktuálního okamžiku, nýbrž na základě celkového životního pohybu, který je nerozlišeně pociťující, vnímající a jednající, ale také zároveň myslící, představující si, vzpomínající, atp.<sup>112</sup> Tím se do určité míry oslabuje „ontologická“ prvořadost vědomí:

111 *Založení a podstata*, s. 171 (*L'institution, la passivité*, s. 124). Srv. tamt. s. 179 (*L'institution, la passivité*, s. 38): „Založení tedy znamená, že ve zkušenosti (či v nějaké vybudované soustavě) se ustaví dimenze (v obecném kartesiánském smyslu: souřadnicový systém), ve vztahu k nimž bude mít celá jedna série dalších zkušeností smysl a bude tvořit jednu *souslednost*, jedny dějiny.“

112 Srv. *L'institution, la passivité*, s. 167: „ne pas se borner à l'image statique du monde perçu prise à un instant. Considérer, non perceptions abstraites, dans attitude isolante, ce que j'ai encore trop fait (de là, surestimation du sentir ou de la qualité comme contact muet avec un terme) mais reprendre l'analyse du monde perçu plus que sensoriel. P. ex. toute ma perception à chaque moment n'est que rapport d'une action humaine, la plénitude absolu est résultat d'analyse isolante ; [le] monde sensible [est] plein de lacunes, d'ellipses, d'allusions, les objets sont des « physionomies », des « comportements » [...] ne pas considérer seulement le corps « naturel », considérer tout ce qui est sédimenté au-dessus et décrire le sujet résolument, non comme conscience, i.e. coïncidence de l'être et du savoir, ou négativité pure, mais comme l'X auquel sont ouverts les champs (praxiques non moins que sensoriels) – En particulier, il faut introduire champs imaginaires, champs idéologiques, champs mythiques – linguistiques et non pas seulement [la] réplétion du sentir“. Podobně také tamt., s. 175: „il y a à décrire, par suite, dans l'ordre du perçu, non seulement *Dingwahrnehmung*, mais *Verhalten* dont elle est un cas particulier ; non seulement un champ sensoriel, mais des champs idéologique, imaginaire, mythique, praxique, symbolique – entourage historique et perception comme lecture de

to, co je aktuálně vnímané a aktuálně vědomé, není podstatnější, než to, co vnímané a vědomé není (to, co bylo zapomenuto, či to, co se mlhavě rýsuje v budoucnosti, jako nejasné, avšak přesto čím dál více jednoznačně tíhnutí). Dokud totiž Merleau-Ponty zastává radikální pozici vnímajícího, dochází vždy nutně ke kontradiktorickým formulacím, které se pro charakterizaci *přítomného* subjektu jeví jako neslučitelné, či přinejmenším těžko pochopitelné. Proto každá Merleau-Pontyho teze – ať už o vnímání, tělesném pohybu, ustavování smyslu obecně – byla nedílně spojena s tezí o extenzi času, v níž mohla ta která mnohost (čili protichůdnost vlastního pojetí subjektu) figurovat. Čím blíže se však dostáváme k „jádro“ subjektu, čím více smršťujeme jeho vědomí do vnímajícího nyní, tím paradoxněji znějí výše uvedené kontradikce.

Perspektiva, ze které nyní Merleau-Ponty čas posuzuje, tj. perspektiva, jež vychází ze samotných horizontů vnímání či z „nevědomí“, se tím ukazuje jako relevantní a přínosná. Ukazuje se tím jasněji ona „negativní“ charakteristika vědomí (tj. vnitřní a vnější horizonty vnímání ustavující to, jak je vnímané vnímáno), jejíž „negativita“, čili ne-bytí musí být – jak bylo patrné již ve Fenomenologii vnímání – redukována. „Založení“, praví Merleau-Ponty, „tedy není ani vnímané, ani myšlené jakožto pojem; je to cosi, s čím v každém okamžiku počítám, co nelze nikde vidět a co je předpokládáno veškerou viditelností, jež je vlastní nějakému člověku, cosi, oč v každém okamžiku běží a co v našich teoriích vědomí nemá jméno ani identitu.“<sup>113</sup> V pojmu založení vyvstává tvůrčí aspekt minulosti, který zároveň nemá povahu zdůvodnění či příčiny přítomného, tj. něčeho, co by mohlo být nazřeno jako jednoznačný fakt. Založení tak zachovává minulost jako pouhou „dimenzi“ přítomnosti, aniž by se přítomnost stávala jejím účinkem. „Založení [...] není ustavením pojmu, nýbrž bytí, či otevřením pole. Tj. 1) Poskytuje budoucnosti to, co sama nemá; 2) budoucnost od ní přijímá pouze to, co sama [budoucnost] přinese.“<sup>114</sup> Minulost

---

cet entourage.“ Viz rovněž: „Naši tělesnost (*corporité*) nelze postavit do středu, jako jsem to učinil ve *Fenomenologii vnímání*; v jistém smyslu je pouze čepem světa, její tíže není ničím jiným než tíží světa. Je pouze možností lehké odchylky vůči světu.“ – Citováno podle R. Barbarase, který tuto poznámku přebírá z nevydaných Merleau-Pontyho rukopisů. Viz Barbaras, R., „Zdvojení imaginárna. Tělesnost u Merleau-Pontyho a Husserla“, in *Založení a podstata*, cit. d., s. 12.

113 *Založení a podstata*, s. 184 (*L'institution, la passivité*, s. 43).

114 *L'institution, la passivité*, s. 101, pozn.: „L'institution [...] n'est pas position d'un concept, mais d'un être, ou ouverture d'un champ. I.e. 1) elle donne à l'avenir ce qu'elle n'a pas ; 2) l'avenir n'en recevra que ce qu'il apportera.“



„přebývá“ v podobě smyslu – který však není předem *zkonstituovaný*, a ani *rekonstituovaný* přítomným vědomím; obě tyto možnosti by od sebe oddělovaly přítomnost a minulost, vědomí a nevědomí, a jejich vztah by byl jakousi frontální konfrontací, v níž by byl vklad *bud'* minulosti, *nebo* vědomí jednoznačný. Merleau-Ponty, jak jsme viděli, pracuje s myšlenkou širšího pole přítomnosti, které je z principu jednotou obou ohledů. Propojení minulosti a přítomnosti je, jak nyní říká, podélné, laterální, kdy vklad minulosti do přítomnosti lze chápat jen jako *motiv* pro přítomné vnímání nebo jednání, nikoli jako důvod.

Není bez zajímavosti, že v podobném duchu Merleau-Ponty hovořil i ve vztahu vnímajícího subjektu vůči vnímanému světu – vnímané, jak jsme viděli, nepůsobí kauzálně na naše smysly, nýbrž je pojímáno podle „vlastního smyslu“ subjektu, tj. podle toho, jak mu na základě své minulé zkušenosti a na základě přítomné intence směřující do budoucnosti rozumí. Pokud bychom nyní tyto dva úsudky jednoduše poměřili, došli bychom patrně k závěru, že 1) subjekt není zcela pasivní v perceptivním vztahu ke svému okolí, jelikož do tohoto vztahu již vstupuje se svými tužbami a s povědomím o své vlastní minulosti – stručně řečeno ve vnímání se odráží osobní zaujetí předmětem; a že 2) subjekt není zcela pasivní vůči své minulosti, vůči navyklým způsobům chování. – Kde se ovšem mezi těmito předpoklady nachází samotný subjekt? Kde hledat jeho *aktivitu*, ke které Merleau-Ponty vždy implicitně ve svých negativních vymezeních odkazuje?

Východisko nalezneme pouze tehdy, pokud do daného vztahu znovu uvedeme dynamiku, dějinnost čili čas jakožto určitý „prostor“ pro vlastní činnost.<sup>115</sup> Subjekt se pak nebude zdát jako pouhý kompromis mezi naléháním světa na smysly a naléháním zkušenosti na vědomí, jako pouhé nerozlišené pole, jež by samo produkovalo konkrétní jednání subjektu. Situace, v nichž se subjekt nachází a v nichž jedná, nejsou nikdy totožné, a podobně ani intence a pohyb, který je má naplnit, nebudou jen opakováním minulého. Pole, o němž Merleau-Ponty hovoří, tak není jen prostředkem jak společně pojmut „vnitřek“ a „vnějšek“, nýbrž způsobem jak uskutečnit jejich trvalý a proměnlivý vztah: proto *lateralita* a proto *motivace*. Subjekt není rozhraním minulého a

<sup>115</sup> Viz tamt., s. 157: „la solution est de transformer la dépendance subie en dépendance consciente et voulue : l'histoire involontaire en histoire volontaire par le faire“.

budoucího, je spíše jakýmsi uzlem času, a není rozhraním vnitřku a vnějšku – „viditelného“ a „neviditelného“ –, nýbrž jejich splétáním a koordinací (je vztahem mezi dvěma proměnnými, říká také někdy Merleau-Ponty). Motiv v obou případech je spíše otázkou, smyslem, který je otevřený a který pobízí k převzetí, avšak který nenes předem dané rozhodnutí. Vklad minulosti nespočívá pouze v tom, že by mi „oživoval“ a ustavoval mou sensoriku, není zdůvodněním mého přítomného vnímání – proč vidím tuto věc tak nebo onak, proč nyní pociťuji to nebo ono. To by se jednalo pouze o částečnou pravdu. Její přínos spočívá především v tom, že mě *nabádá*, že mi ukazuje věci v určitých možnostech, v rozmanitosti podání, které *otevívají budoucnost*: „Založení v silném slova smyslu je ona symbolická matrice, způsobující, že dojde k otevření určitého pole, určité budoucnosti podle jistých dimenzí; odtud možnost společného osudu a dějin jakožto vědomí.“<sup>116</sup>

Nelze tedy říci, že by byl subjekt vůči své minulosti pasivní. Ve fenoménu založení se mísí „pozitivní“ i „negativní“ aspekt svázání přítomnosti s minulostí: minulost nechává vidět, představuje určité kontury, v nichž se svět bude jevit, avšak tyto kontury nejsou rigidní významovou predispozicí, nýbrž proměnlivou strukturou smyslu, jenž vyvstává pouze za přispění přítomné intence. Založení je schopné pouze doplňovat naše jednání, jelikož je pouze příslibem, odkazuje na možné naplnění smyslu v budoucnosti, nikoli na nutnost tohoto naplnění.<sup>117</sup> Subjekt, který je klenutím či „čepem“ času, není ani zcela aktivní ani zcela pasivní, ovšem ani jednou aktivní a podruhé pasivní, je aktivní a pasivní zároveň, je určitým polem, v němž se aktivita a pasivita nerozlišitelně spojuje. Aktivita subjektu nespočívá v kladení, konstituci smyslu, nýbrž v jeho přebírání a proměně. „Není zde determinovanost, podlehnutí cizí síle; událost nastane často až po rozhodnutí [...] Avšak událost jím není učiněna, nýbrž pouze připuštěna, tím, co nastává, není tím, co bylo rozhodnuto. Toto můžeme aplikovat rovněž na tvorbu uměleckého díla, snad i na veškerou aktivitu či dílo, nakolik je

---

116 *Založení a podstata*, s. 186 (*L'insitution, la passivité*, s. 45).

117 Srv. *L'insitution, la passivité*, s. 99: „[Il y a à la fois] oubli positif et oubli négatif. Conquête du sens et évacuation du sens, réalisation qui est aussi destruction. Toute institution comporte ce double aspect, fin et commencement, *Endstiftung* en même temps qu'*Urstiftung*. La sédimentation est cela : trace de l'oublié et par là même appel à une pensée qui table sur lui et va plus loin.“

skutečně prožito či vytvořeno.<sup>118</sup>

Tato zmínka o tvorbě jako takové je signifikantní: rozšiřuje totiž smysl založení na dějinnost, na princip ustavování a proměny smyslu obecně. Není třeba zde dále rozvádět, jakým způsobem Merleau-Ponty implementuje myšlenku založení do historie umění, vývoje vědy či dějin jako takových. Každý akt, každý umělecký počín nebo myšlenka mají sice své „místo v čase“, nicméně zároveň toto místo přesahují, jelikož nejsou něčím identickým samy se sebou, nýbrž jsou pouze určitým vystoupením či uzlem celkového dějinného proudu: mají nutně svou minulost, která je zakládá, i svou budoucnost, kterou dále zakládají. Žádný akt se nerodí sám ze sebe, avšak ani není predefinovaný svou minulostí: minulost klade otázku a činí tak pole budoucnosti nekonečně otevřeným.<sup>119</sup> Jedna Merleau-Pontyho poznámka k uměleckému dílu, je však významná: totiž že každé dílo je vždy jen *pokusem* – pokusem, kterým se umělec snaží naplnit určitou svojí vizi. Tato vize dojde málokdy v samotném díle svého naplnění, nicméně tím, co činí jakýkoli pokus „převratným“, je právě jeho nenaplněnost, totiž novost, onen přesah smyslu, který odkrývá další pole možného porozumění.<sup>120</sup> Tím se zpětně obhazuje status minulosti jakožto *založení*, a nikoli jako konstituce; ukazuje se tím neustále se rozvíjející dialektika mezi minulostí, přítomností a budoucností, jež je skutečně otevřená, a tudíž nikdy nekončící. A konečně se tím dopracováváme i k plnému porozumění subjektu jako stejným dílem aktivnímu i pasivnímu, subjektu, který rozvíjí tuto dialektiku, aniž by někdy došel k jejímu završení, aniž by se pro jednou založil.<sup>121</sup> Každé jednání člověka je samo o sobě pouze příslibem, otevřeností, a je tedy bytostně kontingentní. Odkrývá se tím takřkajíc „dvojí aktivita“ subjektu v rámci „dvojí pasivity“. Subjekt není pouze „rekonstitucí“ smyslu, nýbrž bezprostředně zápolí i s významem vlastní aktivity, která nikdy není pouhým přeložením minulého v budoucí,

---

118 Tamt., s. 189: „il n’y a pas là déterminisme, soumission à force étrangère ; l’événement n’advient souvent qu’après décision [...] Mais l’événement n’est pas fait par elle, n’est que permis par elle, ce n’est pas ce qui a été décidé qui advient. Ceci est applicable aussi à production d’oeuvre d’art, peut-être à toute action ou entreprise en tant qu’elle est vraiment vécue ou faite.“

119 Srv. tamt., s. 87: „La perspective est en germe dans l’antiquité comme interrogation sur vision d’un monde, creux qui demande à se remplir par de la peinture.“

120 Viz tamt., s. 82: „les conséquences, le champs s’ouvrent, mais on fait quelque chose qui a plus de sens qu’on ne croyait“.

121 Viz tamt., s. 61: „La « libération » est donc toujours relative, et les cas de simple répétition et de création pure sont cas limites de rapport plus substantiel“.

nýbrž nechtěnou inovací. Když Merleau-Ponty zdůrazňoval, že aktivita subjektu spočívá v převzetí minulosti ve prospěch nového smyslu, byla to nepochybně pravda, stejně jako byla pravda, že pasivita subjektu spočívá v podléhání nastalé situaci; zde se však ukazuje ještě niternější provázání jeho aktivity a pasivity: to spočívá v *nepředvídatelnosti výsledků vlastního jednání* (a to i v limitních situacích: jak na úrovni čistě tělesného pohybu, tak i na úrovni čistě „duchovního“ posuzování). Jednota smyslu a bytí, je sice zachována, avšak v samém jádru tohoto ustavujícího se a proměňujícího se bytí je kladena jeho negace.

Až spolu s kontingencí aktu se klade nejenom možnost reflexe (jako „návrat“ z bytí mimo sebe), nýbrž její implicitní nutnost – coby překvapení z následků vlastního jednání. Zatímco ve *Fenomenologii vnímání* zůstává Merleau-Ponty pouze u teze, že aby se vědomí skutečně uskutečnilo, aby bylo vědomím, tj. i vědomím sebe sama, musí se rozvinout do mnohosti, v pracovních poznámkách o založení si této „mnohosti“ všímá mnohem důkladněji. Čas ve *Fenomenologii vnímání* se takřikajíc „musí moci“ sám sobě jevit, již v samém jeho jádru musí existovat jeho pohled na sebe sama. Nicméně nenacházíme zde odpověď na otázku, jak – podle jakého principu – se čas sám sobě jeví, proč některé události hrají zásadní roli v životě člověka, zatímco jiné zůstávají navždy skryté – jazykem poznámek: proč některé události figurují jakožto *založení*.

Je třeba si uvědomit, že Merleau-Ponty užívá výrazu založení (*l'institution*) v dvojím významu: totiž jakožto neustálé obohacování přítomnosti o dimenzi minulosti na jedné straně a jakožto jistou význačnou událost, přechod z jedné etapy do druhé (např. založení citu, nebo přechod z preburtálního období do pubertálního, atp.) na straně druhé. Mohli bychom tak rozumět *l'institution* jako *zakládání* a proti tomu jako *založení* „v silném slova smyslu“, jakožto dokonanému zakládání. Pochopitelně tyto dva ohledy nelze od sebe striktně oddělovat, vždy se jedná o určitý jednotný pohyb smyslu, avšak v jednom případě lze hovořit spíše o *přebírání* již založeného a ve druhém spíše o jeho fundamentální *proměně*. Proto Merleau-Ponty říká, že dějiny předpokládají náhodu.<sup>122</sup> A to nikoli pouze proto, aby zde byl nějaký vývoj a návaznost,

<sup>122</sup> Viz tamt., s. 86: „Choix [ne signifie pas] se faire tel qu'on se pense, anticiper l'histoire et le jugement des autres, faire de force l'histoire : il y a certes ... histoire de la peinture, et donc « hasard » dans le

nýbrž silněji proto, aby se tento vývoj mohl jevit jakožto dějiny, aby zde byl průběh, který má určitou kontinuitu, ale i své zlomy, které tuto kontinuitu narušují a které musejí být překonány – zkrátka aby zde byla ona diference, vystoupení do vskutku jiného, které Merleau-Ponty předpokládal již ve Fenomenologii vnímání.

Dějiny člověka nejsou souborem všech momentů, které by subjekt prožil a které by si upamatoval, avšak nejsou ani souborem momentů, které by pouze prožil a o kterých by neměl žádné tušení. Nejsou vědomím vlastní historie, ani historií nahlédnutelnou pouze vnějším pozorovatelem. Představa nebo vzpomínka předpokládá určitou jednotu smyslu, kterou symbolizuje. Minulost je přítomná jakožto určitá *absence*, a nikoli jako zcela neosobní a nedosažitelná dimenze nebo jako zcela transparentní dimenze představ či obrazů. „Je třeba, aby [minulé] nebylo bytím v sobě, ani bytím pouze pro mne, aby nebylo *Vorstellung*“<sup>123</sup>, čili reprezentací či představou minulého. Každá představa nebo vzpomínka vyžaduje určité trvání, které shrnuje, zachycuje určitý směr (mysl) konkrétní periody mé existence. Pokud bychom mohli usuzovat na podobu „třetího modu“ bytí, pak by jím byl právě pohyb smyslu, či oblast ustavování smyslu: ten je něčím, co se strukturuje v průběhu mého života na základě mé interakce se světem, něčím, co se proniká, vytváří určitá jádra, stabilní celky, které se vždy ukazují až při jejich nedostatku, až při jejich konfrontaci s ne-smyslem, resp. protismyslem. Minulost coby založení přichází explicitně do hry v momentě nejistoty, nejasnosti, zádrhele, kdy původní žitá struktura se dostává do rozporu s právě prožívanou přítomnou skutečností. Tento rozpor klade otázku a žádá její vyřešení; to nespočívá v jednoznačné odpovědi, ale spíše určité restrukturaci celku. Je určitou změnou, obrozením systému hodnot, které ty původní nezapomíná nebo neruší, nýbrž posouvá těžiště jejich celku a tím i jejich význam.<sup>124</sup> Jsme svědky postupné „krystalizace“ a hierarchizace smyslu, tvorby určité soustavy („struktury struktur“),

---

travail.“

123 Srv. tamt., s. 252: „... il faut qu'il ne soit pas en soi et qu'il ne soit pas seulement pour moi, qu'il ne soit pas *Vorstellung*.“

124 Srv. tamt., s. 58: „Elle reprend toujours une institution préalable, qui a posé une question, *i.e.* qui était son anticipation – et qui a échoué. Elle réactive ce problème et elle en réunit enfin les données dans [une] totalité centrée autrement. Institué [veut dire] segment d'une histoire.“ Podobně také tamt., s. 60: „L'institution est la recentration de tout cela autour d'un nouveau pôle, [l']établissement d'un système de distribution des valeurs ou des significations“.

jejímiž pevnými body jsou právě zlomové události, resp. sám jednotící smysl, který dokázal překlenout původní protismyslnost. Právě tyto kritické momenty představují původní podobu toho, co se z primárně anonymní minulosti skutečně jeví, a tedy i podobu toho, jak se subjekt sám sobě jeví a jak může sám sobě porozumět.<sup>125</sup>

Smysl je něčím, co žiji, *podle čeho* žiji, co sice intuitivně pojmám (tj. potvrzují) právě svým jednáním, co se však takto nikterak nejeví; smysl se odkryje až ve vztahu k překážce, která vyplyne z mého anonymního tělesného bytí a která vyžaduje vědomí a pozornost k tomu, aby byl vzniklý rozpor překonán.<sup>126</sup> Identita člověka nespočívá v bezděké absorpci proti-smyslnosti, ani ve vytvoření zcela nového uspořádání, není ani ignorancí konfrontace, ani absolutním obratem, identita člověka je z podstaty dějinná, je neustálým otupování střetů, tvůrčím provazováním protichůdných směrů. Právě jen na základě střetu a úsilí o jeho překonání je možné vyjevení smyslu minulého jakožto *minulého*, a tedy pouze na základě vnitřního rozporu je možné hovořit o *vědomí* času a *sebe-vědomí* subjektu.

---

125 Srv. tamt., s. 60: „Ce qui est décisif c'est élaboration qui fait de ces « significations » anonymes des moments d'un drame personnel.“

126 Viz tamt., s. 175: „[La] conscience [n'est pas] flux d'*Erlebnisse*, mais conscience de manques, de situations ouvertes.“

## ZÁVĚR

Jaké poznatky o čase nám tedy naše merlau-pontyovské pojednání přineslo? Předně se ukázalo, že čas nelze primárně chápat jakožto předem utvořený rámec, kulisu všech přírodních dějů, pomocí něhož bychom tyto děje pouze poměřovali. Čas má původnější a silnější smysl než jen jako proměnná vědeckých teorií. Jako je o událostech ve světě možné hovořit pouze za předpokladu, že je zde nějaký subjekt, který je postřehne, tak ani o čase nelze pojednat bez toho, aniž bychom implicitně uvažovali subjekt, pro kterého tyto události mají jistý časový rozměr. Čas je ohledem vyjevování věcí ve světě a je tak souvztažný s celkovým pohybem existence. Pro jeho pochopení bylo třeba nejprve porozumět subjektu samému a způsobu vyjevování světa.

Merleau-Pontyho vlastní filosofické pojetí subjektu vyvstává na základě diskursu mezi pojetím, jež jej chápe jako autonomní, konstituující vědomí, a pojetím, které jej naopak chápe jako výsledek vnějších determinant. Obě tato pojetí spojuje to, že od počátku předpokládají neměnnou ustavenost bytí, jehož vnitřní různorodost a proměnlivost může být redukována na systém příčinných vztahů (kauzalitu hmotných elementů na jedné straně a schematizaci aktů vědomí na straně druhé). Tím od sebe subjekt a svět v zásadě oddělují, a ignorují tak vlastní zkušenost subjektu, proud jeho prožitků, který je původně anonymní, a až na jeho základě se může ustavovat případná subjekt-objektová polarizace typická pro vědecké a intelektualistické teorie. Tato primární zkušenost se světem, zkušenost vnímajícího těla, je naopak pravým předmětem Merleau-Pontyho fenomenologie.

Již v kapitole o vnímání se ukázalo to, na čem celá Merleau-Pontyho filosofie stojí, totiž pojem strukturace a pojem smyslu. Myšlenku Gestaltpsychologie týkající se strukturace vizuálního pole a tvrdící, že povaha viděného se zakládá na pozadí, které je samo nevnímáné, Merleau-Ponty rozšiřuje a vyvozuje z ní vlastní filosofické důsledky. Smysl vnímaného není odvislé pouze od toho, jak je uspořádáno dané perceptivní pole, nýbrž i od toho, s jakou perspektivou (v širším slova smyslu) vnímající určitou věc vnímá, tj. jak ji hodnotí, co od ní očekává, atp. Pozadí, na němž se věc manifestuje, tak

označuje nejenom „neviděné“, nýbrž i neviditelné. Ustavování smyslu představuje přesně onen pohyb vyjevování se světa pro subjekt, dialektiku mezi vnímajícím a vnímaným, aniž by docházelo k jejich absolutní diferenci nebo naopak k jejich faktické koincidenci. Svět se nejeví působností počitků na naše smyslové orgány, ani se nejeví v podobě obrazů či představ zformovaných vědomím, nýbrž v podobě určitých náznaků, které subjekt dokonává jejich převzetím, jejich zužitkováním ve směru vlastního záměru. Pohyb a vyvstávání smyslu je tak komplementární s intencionálním založením subjektu, s transcendencí časoprostorové danosti subjektu do oblasti pouze možného.

Pro každý jev je tak nutné uvažovat určité časové rozpětí, horizontální časovou strukturu zakládající vlastní perspektivu subjektu, díky které se vnímané ukáže *jako něco*, jako odkazující k nějaké minulosti a k nějaké budoucnosti. Jinak řečeno, konstituce smyslu předpokládá vědomé podržení minulých nástinů fenoménu (retencí) i jisté předjímání nárisů budoucích (protencí). Vnímající subjekt svou aktivitou rozšiřuje aktuální přítomnost v dynamické pole přítomnosti zahrnující neustále se proměňující horizonty minulosti a budoucnosti. Čas se v tomto smyslu ukázal být koextenzivní se samotným pohybem existence.

Takto pojatý čas však představuje pouhý ohled vnímajícího subjektu, je časem, se kterým subjekt „počítá“, který se však ve svém časovém významu nejeví. Tím, co nás dále zajímalo, byla otázka, za jakých okolností a v jakém smyslu se může subjektu čas sám ukazovat, a tedy do jaké míry je subjekt sám sobě schopen porozumět jako časové existenci. V tomto tázání jsme se nejprve zaměřili na téma vzpomínek a paměti, k němuž se Merleau-Ponty vyjadřuje ve svých přednáškách k Bergsonově *Hmotě a paměti*. Merleau-Ponty odmítá Bergsonovu myšlenku paměti coby svébytné sféry vzpomínek pojmající celkovou minulost subjektu, a to ze dvou důvodů: jednak z důvodu „formálního“ – minulost se nemůže uchovávat v podobě představ či prožitků minulé přítomnosti, nýbrž v podobě smyslu, který je proměnlivý –, a jednak z důvodu „ontologického“ – minulost nelze uvažovat jako uzavřenou oblast bytí, jelikož pak se její provázání s přítomností bude vždy jevit jako problematické. Merleau-Ponty tedy uvažuje minulost subjektu jakožto dimenzi, jež nemá žádnou konkrétní podobu a vyjevuje se až v návaznosti na přítomné vnímání. Minulost má formu „nebytí“, zároveň



ale nemůže být pojímána jako absolutní protiklad přítomnosti, jinak by bylo jejich vzájemné provázání nemyslitelné. Minulost, ať jakkoli vzdálená, tak není v rozporu s retenciálně-protenciální časovou strukturou subjektu, představenou v *Fenomenologii vnímání*.

Odmítnutím paměti však Merleau-Ponty zproblematizoval vlastní identitu subjektu, jelikož právě díky ní, jak běžně soudíme, máme představu o své vlastní minulosti a právě díky ní můžeme mít tedy vztah sami k sobě. Určitý typ sebevztahu na základě časového pohlížení Merleau-Ponty nevyklučuje, avšak nesvazuje jej až s volným vyvoláváním vzpomínek, nýbrž jej klade původněji jako fundamentální aspekt času samotného, jenž „afikuje“ sám sebe. Subjekt, nakolik je sám rozvíjením času, nakolik je transcendencí přítomného okamžiku, v sobě zároveň nese implicitní vědomí tohoto překračování. Ovšem vzhledem k tomu, že je právě neustálým rozvíjením času, neukončeným pohybem časem, jeho vztah k sobě samému bude vždy pouze omezený.

Ještě jiný pohled na minulost nabídl Merleau-Ponty v pracovních poznámkách o založení a pasivitě. Minulost – coby „založení“ – je zde ukázána se zřetelem k jejímu „aktivnímu“ i „pasivnímu“ vyznění. Založení představuje vždy již jistou strukturovanost naší existence, tedy jistou ustavenost naší přítomné situace, toho, co se v ní vyjevuje či spíše v jakém smyslu. Takováto minulost však nemá být pojímána čistě ve svém omezujícím charakteru: není totiž konstitucí přítomnosti, nýbrž právě založením, tj. jen určitou pobídkou či motivací. Pouze za předpokladu, že nám minulost neposkytuje jednoznačný smysl, nýbrž smysl pouze možný, můžeme hovořit o svobodném subjektu, který tento smysl přebírá a dále rozvíjí či proměňuje. A pouze za předpokladu, že subjekt není pouze vědomím, nýbrž vtělenou a jednající existencí, je možné, aby se tento smysl uskutečnil a proměnil v novou a zcela neočekávanou událost. Díky kontingenci vlastní aktivity je subjekt nucen neustále korigovat své jednání, vynakládat úsilí na překonání rozporuplností ve světě; a až díky ní lze v posledku porozumět určité genezi sebevztahu subjektu, jeho nahlížení a uchopování sebe sama coby dějinného utváření smyslu, jenž je přes svou vnitřní diferenciaci jednotný.

## Literatura

- Merleau-Ponty, M., *Fenomenologie vnímání*, přel. J. Čapek. Praha: OIKOYMENH 2013.
- Merleau-Ponty, M., „Filosof a jeho stín“, in: Novotný, K. (ed.), *Co je fenomén? Husserl a fenomenologie ve Francii*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010.
- Merleau-Ponty, M., *L'institution, la passivité. Notes de Cours au Collège de France (1954-1955)*, Tours: Belin 2003.
- Merleau-Ponty, M., *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris: Vrin 2014.
- Merleau-Ponty, M., *Parcours deux, 1951-1961*, Lonrai: Verdier 2014.
- Merleau-Ponty, M., *Primát vnímání a jeho filosofické důsledky*, přel. J. Halák. Praha: Togga 2011.
- Merleau-Ponty, M., *Struktura chování*, přel. J. Pechar a kol., Praha: Filosofía 2008.
- Barbaras, R., *De l'être du phénomène*, Grenoble: Éditions Jérôme Millon 2001.
- Barbaras, R., *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris: Vrin 1998.
- Bergson, H., *Hmota a paměť*, přel. A. Beguivin, Praha: OIKOYMENH 2003.
- Čapek, J., *Myslet podle vnímání*, Praha: Filosofía 2012.
- Čapek, J., *Princip nedostatečného důvodu. Merleau-Ponty a teorie motivace*, Filosofie dnes, roč. 2, č. 1, 2010.
- Husserl, E., *Karteziánské meditace*, přel. Marie Bayerová, Praha: Svoboda-Libertas 1993.
- Husserl, E., *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*, přel. V. Špalek a W. Hansel, Praha: Ježek 1996.
- Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš a I. Chvatík, Praha: OIKOYMENH 2001.

Novotný, K., *O povaze jevů: Úvod do současné fenomenologie ve Francii*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010.

Pechar, J., *Problémy fenomenologie. Od Husserla k Derridovy*. Praha: Filosofia 2007.

Toadvine, T., *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*. Eds. Ted Toadvine and Lester Embree. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 2002.

## Časovost u Maurice Merleau-Pontyho. Od vnímání k dějinnému subjektu

### Abstrakt

Záměrem předkládané práce je pojednat o časovosti v raném díle francouzského fenomenologa Maurice Merleau-Pontyho, především v jeho stěžejní práci *Fenomenologii vnímání*. Času zde Merleau-Ponty rozumí jako pohybu časení, který je koextenzivní s pohybem existence samotného subjektu. Na tématech vnímání, intencionality či vzpomínky se pokusíme ukázat, v jakém smyslu Merleau-Ponty chápe samotný subjekt, a souběžně s tím i to, jakou roli hraje čas v jeho vnímavém, tělesném, před-reflexivním vztahu ke světu. Následně nás bude zajímat, v jakém smyslu a do jaké míry se může čas subjektu jevit, tj. jakým způsobem může subjekt sám sebe uchopovat jakožto dějinnou existenci.

### Klíčová slova:

fenomenologie; čas; subjektivita; vnímání; konstituce smyslu; paměť; založení

## Temporality by Maurice Merleau-Ponty. From perception to a historical subject

### Abstract

The aim of the presented treatise is to give an account on the temporality in the early work of a french phenomenologist Maurice Merleau-Ponty, mainly in his principal piece of work *Phenomenology of Perception*. Merleau-Ponty understands the time here as a movement of temporalization which is coextensive with the existential movement of the subject itself. On perception, intentionality or memory we will try to demonstrate in what meaning Merleau-Ponty perceive the subject and at the same time what is the role of time in his perceptive, corporeal, pre-reflective relation with a world. Subsequently we will be asking in what sense and to what extent can the time appear to a subjekt, *i.e.* in what manner can the subject apprehend himself as a historical existence.

### Keywords:

phenomenology; time; subjectivity; perception; constitution of a meaning; memory; institution