

Jakub Čapek MAURICE MERLEAU- PONTY

Myslet podle vnímání

Praha (Filosofia) 2012, 357 str.

Práce Jakuba Čapka představuje dosud nejobsáhlejší česky psanou monografii, jejímž hlavním tématem je filosofie francouzského myslitele Maurice Merleau-Pontyho.¹ Autor v ní předkládá systematickou interpretaci Merleau-Pontyho rané a střední myslitelské fáze, veden otázkou „primátu vnímání“, tj. otázkou, v jakém smyslu připadá vnímání přednostní postavení vůči jiným typům zkušenosti. Přitom Čapek rozlišuje hned tři odlišné významy teze o primátu vnímání (45 nn.).² Podle genealogického významu je vnímání „iniciací“ do světa, která předchází jiným zkušenostem časově. Fundační primát bere vnímání jako základ, z něhož je vše ostatní odvozeno. A konečně může být vnímání pouhým modelem, a to tehdy, když pro něj typické struktury nalezneme analogicky i v jiných zkušenostech. Kniha si pak dává za cíl ukázat, jaký význam v myšlení Merleau-Pontyho převládá, jaký je mezi těmito významy vztah a jaké filosofické důsledky plynou z jednotlivých variant (14, 47). Tento záměr má být naplněn ve dvou krocích: autor nejprve vymezuje

pojetí vnímání, se kterým Merleau-Ponty pracuje, a následně ukazuje, jak se toto pojetí uplatňuje při výkladu klasických filosofických pojmů věci, času, řeči a obecnin. V samém závěru se pak vrací k otázce, co znamená „primát vnímání“ a „myslet podle vnímání“.

Projděme nejprve jednotlivé kapitoly. Knihu otvírá problematika receptivity vnímání. Pozice francouzského myslitele je shrnuta do čtyř bodů. 1) Teorii smyslových dat je třeba odmítnout s tím, že vnímání není pasivní přijímání, ba dokonce ani uchopování jednoduchých *daností*, nýbrž „uchopování struktury (vztahů) figura – pozadí“ (76). 2) Vůči Husserlovu označení receptivity vnímání jako „látky“ zaujímá Merleau-Ponty dvojitý postoj. Na jedné straně ho odmítá jako pojem, který kontaminuje předreflexivní vztah ke světu něčím, co vzniká až reflexí, čímž se podle Čapka výkladu odklání od teze „být znamená být pro vědomí“. Na druhé straně Merleau-Ponty pojem látky sám používá, když mluví o „látce obtěžkané formou“. 3) Čapek vykládá tento Merleau-Pontyho obrat především poukazem na hybný význam smyslových kvalit a chápe ho jako „jinou odpověď“ na husserlovský problém konstituce“ (82). Vnímání jakožto pocitování (le sentir) je synchronizací či koexistencí s látkou vnímání. Již se tedy nejedná ani o jednostranné kauzální působení světa na smysly, ani

o udělení smyslu látce vědomím, nýbrž o obousměrnou komunikaci. 4) Odpověď na otázku konstituce však podle Čapka poskytne až analýza časové dimenze vnímání, která sleduje, jak se pro nás něco *stává* předmětem. Merleau-Ponty ji vyjadřuje paradoxní formulací: „Smysly vnímatelné mi vrací to, co jsem mu půjčil, avšak já jsem to obdržel od něj“ (83). Tuto formulaci Čapek vykládá jednak poukazem na „pre-historii“ tělesného vědění, díky němuž zaujímám vůči situaci nevědomý postoj, jednak vnímanou přítomností věci v perceptivním poli ještě předtím, nežli na ně zaměřím pohled. Časovou dimenzi vnímání pak shrnuje Čapek Merleau-Pontyho pojmem „znovu-konstituce“.

Následující kapitola zkoumá vztah subjektu vnímání a vnímajícího těla. Merleau-Pontyho pozice je předvedena jako přechod od negativního vymezení – tělo není ani předmětem, ani vědomím – přes pozitivní popis až k ontologickému nároku, který filosofie tělesnosti může vznášet. Autor si nejprve všímá toho, že tělo nelze charakterizovat pomocí dvou klasických znaků těles – jeho části si nejsou navzájem vnější a jeho chování se nevyčerpává popisem kauzálního působení:

1) Na rozdíl od věci můžeme mít s tělem nejenom explicitní, ale i implicitní zkušenost. Ač si těla nejsme „vědomí“, ve svých pohybech „jej vedeme v patrnosti“ jako habituální tělo, fungující podle určitého tělesného schématu. Pojem tělesného schématu pak ukazuje tělo jako jsoucnou, jehož části o sobě vzájemně ne-předmětným způsobem „vědí“, a tak si nejsou vnější, nýbrž jedny jsou v druhých zahrnuty.

2) Autor dále ukazuje, že podněty světa na tělo pouze nepůsobí, nýbrž tělo se v jejich kontextu smysluplně chová. Na rovině habituálního těla pak podle Čapka může Merleau-Ponty tvrdit, že tělo je subjektem vnímání i návyku (101, 106). Ovšem na rovině osobní zkušenosti stále platí, že vnímám já, který nejsem tělem, ale mám tělo, jež může do jisté míry vyvstávat z anonymity a stávat se osobním, mým tělem podle toho, do jaké míry odráží mé vlastní zkušenosti, vzpomínky a zájmy (107).

Autor přitom upozorňuje na žitou dualitu „jsem tělem“ – „mám tělo“, která je definičním znakem vlastního těla, zároveň však dodává, že Merleau-Ponty sám s touto svou analýzou nebyl spokojen, neboť nevyjadřuje dostatečně sounáležitost vtěleného subjektu a světa. Proto se obrací k fenoménu dvojitého počítka, který poprvé popsál Husserl:

Dotýkám-li se levé ruky pravou, vnímám jednak hmatové počítky v pravé ruce a skrze ně se projevující taktální vlastnosti levé ruky, zároveň však i hmatové počítky v levé ruce a taktální vlastnosti pravé ruky. Zatímco pro Husserla a Merleau-Pontyho ve *Fenomenologii vnímání* svědčí dvojitý počítka o principiální rozdílnosti vlastního těla a vnímaných věcí, vykládá jej pozdní Merleau-Ponty jako zkušenost, v níž se ukazuje spřízněnost vnímajícího a vnímaného. Má ruka se může stát pro druhou ruku vnímanou, stejně jako mohu vnímat jakoukoli jinou věc ve světě. Zde však nejde o prostý fakt, že vnímat může jen ten, kdo je sám vnímatelný, ale o to, že „mé tělo se *podobá* věcem zrovna tak, jako se věci podobají mému

¹ Nebýt studie Richarda Ziky o pojmu transcendence ve *Fenomenologii vnímání* (R. Zika, *Jednota transcendence: studie k chápání transcendence ve Fenomenologii vnímání Maurice Merleau-Pontyho*, Praha 2012), jednalo by se o jedinou česky psanou monografii věnovanou tomuto autorovi.

² Čísla v závorkách odkazují na paginaci recenzovaného svazku.

tělu“ (125). A podobá se právě v tom, že tělo i věci mají určitou „tloušťku“ či „tělesnost“ (la chair). Pozoruhodné je, že Čapek pak nachází v pozdní filosofii Merleau-Pontyho hned dvě různé nauky o tělesnosti – „chiasmus“ a „monismus živlu“, které chápe jako vzájemně protikladné (132) a které implikují různé důsledky pro otázku, jak má být chápán subjekt vnímání.

Následující kapitoly vymezují Merleau-Pontyho pojetí intencionality a věci v kontrastu ke klasické kartesiánské představě a k Husserlově fenomenologii. Autor knihy představuje Merleau-Pontyho jako filosofa, pro něhož „vnímání je druhem myšlení“ (149). Myšlení však nemáme pojímat jako imanentní vzhledem k vědomí, nýbrž jako podstatný rys těla. Merleau-Ponty tak poukazuje na předpoklad kartesiánské úvahy o nepochybnosti myšlení z *Meditací o první filosofii*: rozumíme-li rozdíl mezi skutečným a domnělým vnímáním, tak jedině proto, že zkušenost s vnímáním již máme. Vnímání však není vlastní ani nepochybnost, ani úplná iluzivnost, nýbrž „prvotní víra“ týkající se vnímaného předmětu. Věc vnímáme jako návrh určitého způsobu existence, na který svým chováním odpovídáme. „Již se neptáme: lze oddělit akt vnímání (jako jistý) od předmětu vnímání (o jehož existenci lze pochybovat)? Nýbrž: lze oddělit ‚odpověď‘ od ‚návrhu‘?“ (152).

Čapek pak nachází u Merleau-Pontyho tři pozitivní teze o vlastnostech myšlenky: 1) Má časové rozpětí, neboť shrnuje více okamžiků života. 2) Je činem a myšlenka–čin předchází vědomí myšlenky. 3) Je neoddělitelná nejenom od svého předmětu, ale také

od svého výrazu. Tyto tři kroky chápe autor jako Merleau-Pontyho příspěvek k prohloubení pojmu intencionality, neboť rozvíjejí důvody, proč nelze redukovat celky lidského chování na jejich samostatné části (163 n.).

V další kapitole, věnované ontologii věci, předkládá Čapek tezi, že Merleau-Ponty pojem věci ani neoslazuje, ani neopouští, nýbrž domýšlí na základě korelace věci s tělem a transcendentce věci vůči vjemu. Podle Merleau-Pontyho nemusí být proměnlivost vnímání chápána jako opak kartesiánského ideálu nahlízet věci „jasně a rozlišeně“, ale může být vytěžena pozitivně, neboť není zcela nahodilá. Věcné vlastnosti zůstávají *konstantní* v závislosti na *proměně* více hodnot, např. barva věci se jeví v závislosti na osvětlení a barvě prostředí. Toto konstatování však Merleau-Ponty doplňuje tezí o závislosti vnímaných vlastností věci na vnímajícím těle, které jednak určuje, co je v konkrétním případě optimálním vnímáním (když např. zaujme vhodný odstup vůči věci), jednak svému prostředí rozumí (když např. pochopí určitou barvu jako barvu osvětlení a zneutralizuje ji). Smyslově vnímaná věc je ve své korelaci s tělem „absolutní plností“, neboť nabízí stále nová a nová kvalitativní určení, která prostupují různé smysly. Vjemy jednoho smyslu jsou potvrzovány nebo vyvracovány vjemy ostatních smyslů, jeden vjem „symbolizuje“ druhý (193 n.). Čapek také upozorňuje na to, že Merleau-Ponty z tohoto popisu zároveň vyvozuje princip individualizace věci. Skrze kvality věci se projevuje její jedinečnost, kvality jsou jejím výrazem. Tudiž i jedinečnost věci lze vnímat smysly.

Následující kapitola o čase je prvním místem, kde se autor knihy přeusouvá od občasných poukazů na nejasnosti k přímé polemice. Představme nejdříve samu koncepci. Není překvapením, že Merleau-Ponty zastává subjektivistické pojetí času. Ovšem „subjektivita“ zde neznačí vztah události k prožívání, nýbrž vztah k hledisku či pohledu. Rozdíl mezi minulostí a budoucností je tak rozdílem ve významu: minulé je dané, nelze ho změnit, budoucí je otevřené a zatím jen možné (210). Tento rozdíl vzniká teprve s někým, kdo jej zaujetím perspektivy do „plnosti světa“ přináší. Události „samy o sobě“ znají jen vztahy „před“ a „po“. Merleau-Ponty tu dalekosáhle navazuje na Husserlovu představu rozšířeného „přítomnostního pole“: právě minulý vjem je subjektem podržován (retence) a právě nastávající předvídan (protence). Autor knihy zároveň upozorňuje na roli pozornosti v Merleau-Pontyho analýze času. Tím, že na něco zaměřím pozornost, vyvstane předmět jako přítomný, tím, že pozornost odvrátím, stane se minulým. Předmět na horizontu vnímání tudíž může získat platnost jak právě přicházejícího, tak právě minulého, a to podle naší *orientace* v aktuální situaci (219 n.).

Pojem přítomnostního pole Čapek chápe jako odpověď na otázku, jak vzniká jednota jedné přítomnosti. Avšak ptá se: Jak podle Merleau-Pontyho vzniká jeden *čas*, tj. jednota více různých přítomností? Odpověď nachází v tvrzení, že „čas je někdo“ (225). Tato teze na jedné straně vypoovídá o povaze subjektu, na druhé straně o povaze času. 1) Subjekt se podílí na vyvstávání časové orientace

události v rozšířeném přítomnostním poli, zároveň však času podléhá, jelikož tato přítomnost se stále znovu rozpadá. Subjekt je tedy vzhledem k času zároveň aktivní i pasivní. 2) Jednota času jakožto míjení mnoha přítomností je založena v jednotě subjektu uchopené jako „souvislost vlastního života“. Čas je jeden, protože subjekt má zkušenost s jednotou vlastního života, na který umí pohlédnout podobně jako na jakoukoli jinou vnímanou událost (234 n.). Život nahlédnutý z určité perspektivy se ukazuje jako soudržnost určitého stylu osoby, která prosvítá skrz mnohé životní zkušenosti (229). Čas je tedy oklikou přes souvislost vlastního života sjednocován stejným způsobem, jako pohled sjednocoval přítomnostní pole.

Tato úvaha však podle Čapka vposledku nedokáže vysvětlit, proč subjekt, který čas tvoří, v čase také sám je a proč je čas jediný a pro všechny společný. Obsaženost subjektu v čase se Merleau-Ponty snažil vysvětlit povahou časové syntézy samé, kterou je třeba obnovovat a jejíž přítomnost se stále ztrácí. Proč se ale naše přítomnost stále rozpadá, proč času podléháme, nevysvětluje (241). V otázce jednosti času pak podle Čapka obsahuje koncepcí vnitřní rozpor, když na jedné straně poukazuje k objektivaci času skrze explicitní vzpomínky, na druhé straně však vyvozuje jednotu času z pole přítomnosti. Vzpomínka, tj. sekundární vzpomínka, nikoli retence, právě součástí pole přítomnosti není. „Existuje-li taková minulost, pak nelze tvrdit, že jednota času je ... jednotou mé přítomnosti“ (240).

Řeč a uchopování obecnin, témata posledních dvou kapitol, představují

určitý průběžský kámen teze o primátu vnímání. Merleau-Pontyho fenomenologie řeči se zakládá na analýze promluvy (parole), kterou Čapek prochází v několika krocích. 1) Nositelem smyslu promluvy není primárně myšlení, ale jsou jím samotná slova (256 n.). Jedině tak lze vysvětlit fenomén osvojování si vlastních myšlenek skrze řečový výraz. Vnitřní a vnější mluvou završujeme či dokončujeme své myšlenky, zjišťujeme, co se v nich vlastně skrývá, a zároveň se stáváme jejich autory. Slova nám říkají, co myslíme. 2) Merleau-Ponty rozvíjí analogii mezi řečovým projevem a tělesným pohybem (gestem), která má ukázat, že smysl výrazu se nenachází „za“ výrazem samým, ale „splývá se strukturou světa, již gesto načrtává“ (258). Toto načrtávání vykládá Čapek jako „určitou ‚cestu‘, již mohu ‚přijmout za svou‘ a tím načrtnoutou strukturou světa dotvářet“ (259). 3) Rozlišujícím znakem řeči vůči jiným výrazům je rozdíl mezi mluvou autentickou (parole parlante), která něco formuluje poprvé, a mluvou běžnou (parole parlée), která k zásobě kulturně nashromážděných, „sedimentovaných“ výrazových prostředků nic nového nepřidává. Právě v případě autentické mluvy vstupuje řeč, myšlení a zkušenost do vztahu vzájemné konstituce, což Čapek dokládá na příkladu zdařilého inovativního výrazu, který jednak míří na novou skutečnost, dosud nepojmenovanou a nevnímanou, jednak nabízí svému autorovi i druhým „nový smyslový orgán“, jak tuto skutečnost zakoušet. „Myšlenka, která díky slovům získala určitost, v nás vytváří schopnost činit odpovídající zkušenosti“ (267).

Poslední kapitola knihy o obecninách se v jednom ohledu podstatně liší od ostatních. Dosud měl autor recenzované publikace za výchozí bod své interpretace příslušné kapitoly *Fenomenologie vnímání*. Kapitoly o obecninách ovšem Merleau-Ponty nenapsal. Jeho koncepci Čapek rekonstruuje z roztroušených pasáží a na pozadí Husserlovy pozdní filosofie dějin. Výraz „založení“ (Stiftung, institution), kterým Husserl označoval (časově) první názor obecniny, nabývá u Merleau-Pontyho význam „vynálezu určitého způsobu chování“ (305). „Sedimentace“, kterou Husserl označoval řečové uchopení tohoto názoru, pak neznámá něco druhotného a následného, nýbrž podle nauky o vzájemné konstituci řeči a myšlení určuje vlastní způsob bytí obecniny, která vstupuje do existence jako „kulturní předmět“ (306). V důsledku pak nelze tvrdit, že obecnina je nečasově či nadčasově jsoucno. Věčně platné pravdy, které přisuzujeme např. poznatkům matematiky a o nichž tvrdíme, že platily i předtím, než byly objeveny, jsou vlastně iluzivním promítnutím v čase vzniklé obecniny do minulosti (305, 307, 311). Představa jedné pravdy, k níž se postupnými kroky blížíme, pak má svůj základ v „integraci sedimentací“, která je podle Merleau-Pontyho důsledkem stálosti řeči.

Čapek charakterizuje toto pojetí obecnin jako „konstruktivistické“ (315) a podtrhuje, že jakkoli Merleau-Ponty vřazuje obecniny do dějin a času, zachovává principiální rozdíl mezi pojmy faktu (jednotliviny) a podstaty (obecniny), a nepodléhá tudíž historickému relativismu. Upozorňuje však na absentující typologii

obecnin, která by v rámci „kulturních předmětů“ rozlišila vědecké pojmy od nástrojů či uměleckých děl a která by se u každého typu zabývala způsobem vzniku a „typem nadčasovosti“, který mu náleží (316). Dále proti Merleau-Pontyho namítá, že jeho konstruktivistické pojetí obecnin vpsled nevysvětluje nutnost např. matematických poznatků, kterou nelze redukovat na nárok na platnost, s nímž vystupuje sedimentovaná řeč (316).

Problém obecnin stojí v podstatném vztahu k vlastnímu tématu knihy – „myslet podle vnímání“. Merleau-Ponty tvrdí, že vnímání a výraz se vzájemně určují a že s objevením se nové obecniny vzniká také nové *apriori*, které „převrací danosti“ zkušenosti (304). Nyní se lze ptát, zda je vůbec možné navrátit se ze světa reflektovaného a vědeckými konstrukcemi prodrnutého k „světu před poznáním“, jak o tom Merleau-Ponty mluví v „Předmluvě“ k *Fenomenologii vnímání* (300). V závěru kapitoly Čapek ukazuje napětí uvnitř tohoto fenomenologického étosu. Na jedné straně Merleau-Ponty počítá s „návrtem“ do předvědeckého světa vnímání, z něhož jsou vědecké pojmy odvozeny, na druhé straně trvá na tezi o vzájemné konstituci vnímání a výrazů, včetně výrazů nesoucích vědecký význam.

Co tedy podle autora recenzované publikace znamená „myslet podle vnímání“? Ze tří významů primátu vnímání – genealogického, fundálního a modelového – nabízí podle Čapka teprve poslední varianta určité obsahové sdělení. Podle této varianty je

třeba myslet jiné typy intencionality analogicky k vnímání, takže vnímání se stává modelem čili základem analogie. Konkrétně rozbor vnímání ukazuje tělesnost vědomí, kontingenci jeho předmětů a nezavršenou povahu naší zkušenosti (328), přičemž tyto kategorie lze připisat i všem ostatním zkušenostem – ovšem vždy jen do určité míry, jak ukázal rozbor problematického pojetí času a obecnin. Podle Čapka má však nakonec i sama teze o primátu vnímání či myšlení podle vnímání jistou mez všude tam, kde se Merleau-Ponty kloní spíše k modelu vzájemné konstituce nežli jednostranného založení. Zde už totiž nehledá základ ani základ analogie, nýbrž vzájemnost vztažených prvků.

Byl-li jednou Merleau-Ponty nazván filosofem dvojznačnosti,³ nebyla to pouze narážka na podstatnou neurčitost sféry vnímání vůči vědeckému poznání, ale také poukaz na hledající charakter jeho filosofie, která rozvíjí svou perspektivu, aniž by vždy jasně artikulovala důsledky, jež z ní vyplývají. Na recenzované publikaci je pak třeba vysoce ocenit jasnost a jednoznačnost, se kterou autor přistupuje k rekonstrukci argumentů a jejich hodnocení. Jak napovídá řada poznámek o nejednotných pojmech (200), nezřetelném výkladu (161) či dluhu, který Merleau-Pontyho zůstává u jeho čtenářů (165), bylo třeba argumenty, které Čapek ve své knize předkládá, na textu mnohdy s úsilím vydobýt. Zvláště silné jsou pasáže, ve kterých je nenápadný citát vytěžen pro rozhodující tezi,

³ A. De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté: l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Louvain 1951.

jako je tomu např. při výkladu „zdařilého výrazu“ (266 n.), nebo pasáže, v nichž se autorovi daří složitý problém vystihnout několika jednoduchými rozlišeními, např. vztah imance a intencionality (141, 163 n.).

Výše zmíněné poznámky o vágnosti naznačují ale také určitou hranici výkladu, za kterou se autor publikace příliš nepouští. Nenabízí-li Merleau-Ponty bližší upřesnění, např. u pojmu perceptivního stylu věci, a nezvažuje-li jeho místo ve vztahu k jiným teoriím individuace, Čapek to za něj nečiní a nepouští se do domýšlení pojmů v Merleau-Pontyho duchu a v možné konfrontaci s jinými teoriemi. Tento distanční přístup na jedné straně přispívá k přehlednosti předkládané argumentace, na druhé straně zůstávají některé nejasnosti původního textu v interpretaci nezodpovězeny. Příkladem může být rozdíl mezi pojmy „sedimentace“ a „habitus“, který je zásadní při vymezení řeči vůči jiným výrazovým prostředkům – pouze řeč sedimentuje. Čapek rámuje setkání Merleau-Pontyho fenomenologie jazyka se strukturalismem kritickou poznámkou, kterou formuloval P. Ricœur. Podle něho se pojem „sedimentace“ míjí se strukturalistickým pojetím „strukturalního faktu“, neboť se v posledku zakládá na psychologickém „habitu“ (270). Čapek na

Ricœurovu námitku odpovídá výkladem teorie „nepřímé řeči“, tj. inovativní promluvy minící něco nového pouze prostřednictvím již sedimentovaných významů, ovšem explicitně rozdíl mezi habitem a sedimentem nevyšvětluje (278).

Za problematickou také považují zkratkovitost námitek, které autor předkládá na konci kapitoly o čase – zde se snaží podpořit svou tezi, že primát vnímání vede k protežování jednoty přítomnosti při vysvětlování jednoty času. Merleau-Pontyho vytyká „vnitřní rozpor“ v otázce vzniku „času světa“, který je všem subjektům společný a objektivní, ze subjektivního času. Tento rozpor má spočívat v tom, že „Merleau-Ponty v zásadě opakuje Husserlovo řešení, které ukazuje, jak se žitý čas stává díky sekundární vzpomínce (explicitnímu vybavení si minulého) určitou objektivitou již uvnitř samotného vědomí. Zároveň však vystupuje proti tomuto husserlovskému řešení, když tvrdí, že jednotu času lze myslet na základě pole přítomnosti“ (240). Podle Merleau-Pontyho má objektivní čas svůj původ ve fenoménu časového míjení, který je dále vyložen pojmy „přítomnostní pole“ a „syntéza přechodu“.⁴ Nicméně nepodařilo se mi najít textový doklad pro úlohu sekundární vzpomínky při objektivaci času a ani Čapek jej nikde

⁴ „Původ objektivního času, který našemu pohledu nabízí pevné polohy, je třeba hledat nikoli ve věčné syntéze, nýbrž ve shodě a překrývání minulosti a budoucnosti napříč přítomností, přímo v časovém míjení“ (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, přel. J. Čapek, Praha 2013, str. 503).

⁵ „Syntézy identifikace jistě existují, ovšem pouze v případě explicitní vzpomínky a v záměrném vybavování si vzdálené minulosti, tedy v odvozených modech vědomí minulosti“ (tam., str. 500).

⁶ Tamt., str. 499 nn.

neuvádí. Merleau-Ponty naopak explicitně tvrdí, že sekundární vzpomínka je závislá na vědomí minulosti,⁵ jehož vznik spatřuje v poli retencí.⁶ Řetěz retencí mezi vzpomínanou minulostí a přítomným okamžikem stojí také v základu integrace vzpomínek do jednoho souvislého času mého života.⁷ Domnívám se tedy, že sekundární vzpomínka nekonstituuje v Merleau-Pontyho výkladu ani vědomí minulosti, ani objektivitu času.

Druhý rozpor nalézá Čapek v Merleau-Pontyho tvrzení, že jednotu času je založena v jednotě mé přítomnosti, zároveň však předpokládá, že existuje minulost, kterou nemám v retenci, a která tudíž není sjednocena s mou přítomností. V tomto případě udává hned několik odkazů, kde Merleau-Ponty o takové minulosti mluví (240). Podíváme-li se však blíže na tyto pasáže, zjistíme, že ani na jednom místě není řeč o „minulosti bez retence“ a že všechna tato místa jsou sluchitelná se vstřícnějším a detailnějším výkladem přítomnostního pole. 1) Nemohu-li poznat svou minulost cele a musím-li ji stále znovu vřazovat do nových horizontů, abych jí porozuměl, je to podle Čapka poukaz

na minulost bez retence.⁸ Mně se naopak zdá, že tato zkušenost je dobře vysvětlitelná ze způsobu bytí retence. Pro Merleau-Pontyho totiž minulé zkušenosti nepředstavují pouze již nejsoucí události, které se mohou stát předmětem vzpomínky, ale také základ pro zkušenosti budoucí.⁹ Časová syntéza má proto také dimenzi integrační, která prostupuje i pojem retence. Zároveň jsou časové okamžiky (a to již v Husserlově diagramu, který Merleau-Ponty přebírá) řazeny tak, že se v pozdějším *odstiňuje* dřívější, takže platí nejenom to, že minulost má vliv na smysl přítomnosti, ale naopak také to, že přítomnost proměňuje smysl minulosti. 2) Čapek uvádí další obraty, např. „absolutní minulost přírody“ (240) nebo „minulost, která nikdy nebyla přítomností“ (233, 326), které mají poukazovat na minulost bez retence. Zdá se mi však, že v těchto užitích je minulost prostě synonymní s fakticitou, tj. s oním rysem existence spočívajícím v tom, že v každé situaci se naše jednání opírá o něco již hotového, vůči čemu lze sice zaujmout postoj, co však nelze změnit. Na místě, na které Čapek odkazuje, mluví Merleau-Ponty o tělesných

⁷ „Konkrétní původ vzpomínky nacházím naopak tehdy, ... když se znovu spojuji se ztraceným časem, když řetěz retencí a do sebe zapadajících postupných horizontů zajišťuje plynulý přechod od daného okamžiku až k mé přítomnosti“ (tam., str. 500).

⁸ Autor zde odkazuje na M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, str. 398 (česky: *Fenomenologie vnímání*, str. 419 n.).

⁹ „Vědomí si za sebou podržuje uskutečněnou syntézu, jsou mu stále ještě k dispozici, mohly by být reaktivovány...“ (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, str. 177). „Tato minulost ... má přinejmenším specifickou váhu, ... není jen souhrnem událostí, které se nacházejí jindy, daleko ode mne, nýbrž je atmosférou mé přítomnosti“ (tam., str. 528).

¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, str. 160 (česky: str. 181).

funkcích.¹⁰ Vzniku některých vzorců daných našim tělesným uspořádáním jsme nebyli vědomě přítomni a v tomto smyslu můžeme mluvit o absentiující přítomnosti. Je pravda, že se zde „minulost“ již nepojí s podržováním (retencí) nějaké právě uplynulé události, nýbrž se způsobem, jak se k událostem vztahujeme, a s otázkou, nakolik jsme v tom svobodni. Zároveň však naše tělesné zvyky a funkce ovlivňují konkrétní způsob orientace v přítomnostním poli, a proto představují spíše jinou dimenzi téže časové syntézy, nikoli element, který by s ní byl neslučitelný. To je dobře viditelné, zvážíme-li roli pozornosti při určování toho, která část perceptivního pole se pro nás stane přítomnou a která minulou (viz výše). Pozornost však může být zcela ve vleku našeho tělesného uspořádání a tělesných rytmů, stejně jako tyto rytmy a toto uspořádání můžeme jejím prostřednictvím využívat či do jisté míry potlačovat. Zkrátka i zde je podle mého názoru přiměřenější mluvit spíše o jisté dimenzi či modifikaci časové syntézy, jejíž částí je i retence, nežli o minulosti nacházející se mimo pojem retence.

Zaměříme se nyní na způsob, jakým se autor vypořádával s vůdčími otázkami své práce, formulovanými v úvodu. Ty byly celkem tři: Jaký ze tří významů teze o primátu vnímání převládá? Jaký je mezi nimi vztah? A jaké filosofické důsledky plynou z jednotlivých variant? Zde musíme nejprve upozornit, že závěr knihy se od původního tázání odchyľuje a poskytuje spíše odpověď na otázku, která ze tří variant teze o primátu vnímání se v konkrétních analýzách ukázala jako filosoficky sdělná a jaké má

tato – modelová – varianta meze. O vztahu mezi jednotlivými významy teze o primátu vnímání se čtenář dozví pouze to, že fundační varianta je spíše argumentační strategií – „v zájmu ne-redukovatelnosti fenoménů vycházejme z toho, že vnímání je základ“ (327) – a že je srozumitelná teprve z modelové varianty. O genealogickém významu už nepadne ani slovo. Filosofické důsledky jsou pak shrnuty pouze u „vítězné“ modelové teze: analogicky k vnímání můžeme tvrdit, že veškerá zkušenost je tělesná, její předměty kontingentní a ona sama nezavržená (328). Chybějící rozbor důsledků zbývajících dvou variant jako by říkal, že jediný význam primátu vnímání, který autor považuje za filosoficky zajímavý, spočívá v tvrzení, že vnímání je modelem pro pochopení jiných typů zkušenosti.

Podstatnou nesnázi takového závěru je rychlost, s jakou byly v úvodu knihy tyto tři možné pozice představeny. Čapek definuje genealogický význam teze o primátu vnímání tím, že jeden člen vztahu časově předchází druhému. Časová následnost je jistě dostatečný rozlišující znak vůči zbylým dvěma významům, nepostačuje však k vymezení vlastního genealogického vztahu, u kterého se nějaká vlastnost dřívějšího členu přenáší na člen pozdější. Čapek udává příklad: vnímání předchází rozumu jako schopnosti zaměřovat se na abstrakta (45). Časově to je jistě pravda, nakolik abstrakce závisí na řeči a nakolik dítě vnímá dříve, nežli mluví. Ovšem aby se jednalo o vskutku genealogický vztah, tedy aby se jedno rodilo z druhého či aby bylo jeho zdrojem, je třeba říci, co si abstrakce zachovala z vnímání. Např.

o naší schopnosti vydělit abstraktně pojem z celku nějaké teorie bychom mohli tvrdit, že vznikla z naší vitální schopnosti zaměřit se pozorností na část perceptivního pole. Společným rysem by bylo vydělení části (předmětu) z celku (vnímaného pole či teorie). Takový příklad ale také naplňuje rysy analogie, vždyť vztah perceptivního pole k předmětu je podobný jako vztah teorie k pojmu. A zde je nesnáž: kdybychom se snažili do genealogického významu teze o primátu vnímání doplnit k časové následnosti jako distinktivní rys i zachování určitého znaku dřívějšího členu u pozdějšího, budou mít oba členy – v našem případě vnímání a abstrakce – podobnou strukturu. Pak ale nic nebrání tomu říci, že vnímání se stalo *modelem* pro pochopení abstrakce.

Velmi podobnou úvahu pak můžeme formulovat i v případě fundačního významu teze o primátu vnímání. Abychom mohli tvrdit, že něco je z něčeho odvozené, je nutné, aby základající i odvozený člen měly něco společného. Čapek udává jako příklad vztah vnímání a jmen, pokud jej pojmem tak, že „existuje před-řečová zkušenost, která je řečí pouze pojmenována“ (46). Pokud by řeč byla takto neproduktivní, pak by přesně zrcadlila *členění* vnímaného světa do věcí či vztahů. Předměty vnímání by byly

i předměty pojmenování. A naopak by neexistovalo jméno pro něco, co nelze vnímat. Opět bychom mohli tvrdit, že vnímání představuje pro řeč modelovou zkušenost při vyčleňování jednotlivých předmětů. Obě tyto úvahy tedy vedou k závěru, že jakákoli interpretace teze o primátu vnímání musí mezi vnímáním a intelektem, řečí či jinými typy zkušenosti nacházet analogické struktury. Modelová varianta je jako „nejslabší“ obsažena v genealogické a fundační variantě. Tím ale jakákoli možná odpověď na první otázku knihy – jaký ze tří významů teze o primátu vnímání převládá – ztrácí část své výpovědní hodnoty.

I přes nejasnost ve vymezení vzájemných vztahů mezi třemi významy teze o primátu vnímání je však přínos knihy k této otázce nepopíratelný. Vidím jej především v pojmenování a zhodnocení filosofických důsledků „modelové“ varianty a v otevření alternativy dvou modelů konstituce – vzájemné konstituce různých typů zkušenosti a konstituce jednostranně založené. Jednotlivé kapitoly navíc fungují dobře jako samostatné celky, takže kniha může skvěle posloužit jako spolehlivý a zasvěcený úvod do příslušných témat Merleau-Pontyho filosofie, který dosud českému čtenáři chyběl.

Jan Puc