

Maurice Merleau-Ponty předkládá Společnosti následující argumenty:

1. Vnímání jako původní modalita vědomí.

Studium vnímání, jak je bez předsudků provádějí psychologové, vede k odhalení toho, že vnímaný svět není souhrnem předmětů v tom smyslu, který tomuto slovu přisuzují vědy, že náš vztah k němu není vztahem myslícího a předmětu myšlení, a nakonec že jednotu vnímané věci, o níž se shodne vícero vědomí, není možné ztotožnit s jednotou teorému, který uznává vícero myslících, právě tak jako nelze vnímanou existenci ztotožnit s existencí ideální.

V důsledku toho není možné na vnímání aplikovat tradiční rozlišení formy a látky, stejně jako není možné pojmát vnímající subjekt jako vědomí, které „interpretuje“, „dešifruje“ nebo „uspořádává“ smyslovou látku, jejíž ideální zákon by drželo ve vlastnictví. Látka je „obtěžkána“ svou formou, což jinými slovy v jádru znamená, že veškeré vnímání se odehrává uvnitř určitého horizontu a nakonec uvnitř „světa“, že vnímání a jeho horizont zakoušíme prakticky, spíše než že bychom je explicitně poznávali a kladli, a nakonec že takříkajíc organický vztah vnímajícího subjektu a světa v sobě z principu zahrnuje rozpor imanence a transcendence.

2. Zobecnění těchto výsledků.

Mají tyto výsledky pouze hodnotu psychologického popisu? To by platilo, kdybychom nad vnímaný svět mohli postavit svět idejí. Ve skutečnosti je však myšlenka, kterou přijímáme za svou, platná pouze po určitou dobu našeho života nebo během určitého období dějin kultury. Ačkoli děláme pokroky na cestě objektivace a ačkoli si myšlení uchovává svou platnost déle než pro jeden okamžik, evidence není nikdy apodiktická a myšlení nikdy není nečasové. Ideální jistota myšlenky není základem pro jistotu vnímání, nýbrž na ní spočívá. 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.

3. Důsledky.

Vnímaný svět se tak ukazuje jako základ, který vždy předpokládá každá racionalita, každá hodnota a každá existence. Koncepce tohoto druhu nemá za následek destrukci racionality ani absolutna. Snaží se pouze, aby sestoupily na zem.

ZÁZNAM ZASEDÁNÍ

Zasedání je zahájeno v 16 hod. 30 min., předsedá mu D. Parodi.

Parodi: Dámy a pánové, před zahájením tohoto zasedání musím se zármutkem připomenout památku našeho kolegy a přítele Paula Mouyho, který náhle zemřel. Za podobných okolností jsme minulý rok ztratili jeho kolegu Charlese Seruse. Všichni, kteří jej znali, si na Mouyho zachovají velmi živou vzpomínku. Byl to vážný, skromný, diskrétní a spolehlivý člověk. Jeho žáci to dobře vědí, měli ho rádi a plně mu důvěřovali. My všichni jsme si vážili rozsahu jeho znalostí a míry jeho oddanosti – a já ze všech nejvíce. Jsem mu osobně opravdu výjimečně zavázán, protože mi vždy zcela věrně a nezištně pomáhal s různými úkoly administrativního charakteru týkajícími se Společnosti a *Revue*. Vzpomínka na Paula Mouyho mezi námi zůstane dlouho živá.

Předávám slovo panu Merleau-Pontymu.

Merleau-Ponty: Za výchozí bod těchto poznámek je možné vzít fakt, že vnímaný svět obsahuje vztahy a obecně vzato určitý typ uspořádání, které psychologové a filosofové obvykle nerozpoznávají.

Obrátíme-li naši pozornost na jeden z předmětů, které vnímáme, a v tomto předmětu na jednu ze stran, které nevidíme, nebo třeba na předměty, které jsou právě mimo naše zorné pole, na to, co se děje za našimi zády, nebo například na to, co se děje v Americe nebo u protinožců, jak bychom popsali existenci těchto nepřítomných předmětů nebo těchto neviditelných částí předmětů přítomných?

Máme říci, jak často činili psychologové, že si neviděné strany této lampy představují? Řeknu-li, že strany lampy,

kteřé nevidím, si představuji, implicitně předpokládám, že je neuchopuji jako aktuálně existující, protože to, co si představuji, není zde před námi, aktuálně to nevnímám, jedná se pouze o něco možného. Protože však tyto strany lampy nejsou imaginární, nýbrž situované za tím, co vidím (stačilo by se trochu pohnout a viděl bych je), nemohu říci, že jsou představované.

Mám říci, že tyto neviděné strany takříkajíc anticipuji jako vněmy, které by se na základě zákonitosti předmětu nutně dostavily, kdybych se pohnul? Pozoruji-li například krychli, přičemž znám strukturu krychle, jak ji definuje geometr, mohu anticipovat vněmy krychle, které by mi byly dány, kdybych ji obcházel. Podle této hypotézy by byla neviděná strana známa jakožto důsledek určité zákonitosti vývoje mého vnímání. To však nemohu přijmout, beru-li v potaz vnímání samo. Uvedenou analýzu mohu totiž také zformulovat slovy: je *pravda*, že lampa má zadní stranu, že krychle má další strany. Tato formulace „je pravda“ však neodpovídá tomu, co je mi dáno ve vnímání, protože vnímání mi nenabízí pravdy jako geometrie, nýbrž různé podoby přítomnosti.

Stranu, která není vidět, uchopuji jako přítomnou a ne-
tvrdím přitom, že zadní strana lampy existuje, jako když tvrdím, že existuje řešení nějakého problému. Skrytá strana je svým způsobem přítomná, nachází se v mé blízkosti.

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 ob-

rácena ke mně, nýbrž i z té druhé – stačilo by, abych natáhl ruku, a mohl bych ji uchopit.

Tradiční analýza vnímání srovnává veškerou naši zkušenost do jedné roviny, do roviny toho, o čem se na základě určitých dobrých důvodů soudí, že to opravdu je. Vezmeme-li naopak v úvahu to, čím je mé vnímání obklopeno, objevíme odlišnou modalitu zkušenosti, která není totožná s ideálním a nutným jsouncem geometra ani s jednoduchým smyslovým zakoušením („percipi“). Právě tuto modalitu nyní zbývá prozkoumat.

Tyto postřehy o tom, co obklopuje vnímané, nás však učí lépe chápat i toto vnímané samo. Vnímám před sebou silnici nebo dům a vnímám, že se vyznačují určitými rozměry. Silnice je úzká cesta nebo silnice první třídy a dům je chatrč nebo statek. Tyto identifikace předpokládají, že jsem s to určit skutečnou velikost předmětu, jež se značně liší od té, která se mi jeví ze stanoviska, kde se nacházím. Často se uvádí, že skutečnou velikost rekonstruuji na základě zdánlivé velikosti za pomoci analýzy a odhadu. To je nesprávné, a to z toho velmi přesvědčivého důvodu, že zmiňovaná zdánlivá velikost mi nikdy není dána. Je pozoruhodé, že nezasevění lidé nemají žádné tušení o perspektivě a že bylo zapotřebí mnoho času a přemýšlení, než se přišlo na to, že existuje perspektivní deformace předmětů. Nedochází tudíž k žádnému dešifrování, nepřímému úsudku, který by od znaku postupoval k označovanému, protože domnělé znaky nám nikdy nejsou odděleně dány.

Stejně tak není pravda, že skutečnou barvu určitého předmětu odvozují z barvy prostředí nebo osvětlení, protože tato barva mi většinou není dána. Protože v tuto hodinu ještě denní světlo proniká dovnitř okny, vnímáme žlutou barvu umělého osvětlení a ta pozměňuje barvu předmětů. Avšak až se setmí, nebudeme již tuto žlutou barvu vnímat

a předměty uvidíme víceméně v jejich pravých barvách. Skutečná barva tudíž není odvozována s ohledem na osvětlení, neboť se objevuje právě tehdy, když barva osvětlení mizí.

K jakému výsledku docházíme, jsou-li tyto postřehy správné? A jak je třeba chápat toto „vnímám“, které se pokoušíme uchopit?

Konstatujeme dvojí: za prvé že není možné, jak se často uvádělo, vnímání rozložit, udělat z něj seskupení částí nebo počítků, protože v něm celek předchází část; a za druhé že tento celek není celkem ideálním. Význam, který nakonec odkrývám, není pojmového řádu, protože pokud by měl pojmový charakter, museli bychom se ptát, jakým způsobem tento význam mohu rozpoznat ve smyslových danostech. Bylo by tak třeba mezi pojem a smyslovost vložit prostředkující členy, potom prostředkující členy mezi tyto prostředkující členy atd. Je třeba vycházet z toho, že význam a znaky, forma a látka vnímání jsou od počátku sdružené, a že látka vnímání je takříkajíc „obtěžkána svou formou“.

Jiným jazykem řečeno, syntéza, která skládá dohromady vnímané předměty a která uděluje perceptivním danostem určitý smysl, není intelektuální syntézou. Můžeme tak s Husserlem říci, že se jedná o „syntézu přechodu“ (u lampy anticipuji stranu, která není vidět, protože k ní mohu vztáhnout ruku) nebo o „horizontovou syntézu“. Strana, která není vidět, se mi ohlašuje jako „viditelná odjinud“, je přítomná a zároveň teprve vystupuje. Mé vnímání není možné pokládat za intelektuální akt, protože ten by předmět uchopil buď jako možný nebo jako nutný – on je však ve vnímání dán jako „skutečný“. Dává se jako otevřený úhrn neomezené řady perspektivních náhledů, z nichž se k němu každý vztahuje a žádný ho nevyčerpává. Ve vztahu k předmětu není pouhou nahodilostí, že se mi dává deformovaný v závislosti na místě, které zaujímám, protože jen za tuto cenu může být

„skutečný“. Perceptivní syntézu tedy musí provádět někdo, kdo je s to zachytit na předmětech určité perspektivní aspekty, neboť ty jsou aktuálně dány, a zároveň je překročit. Tímto subjektem zaujímavým určité hledisko je mé tělo jakožto perceptivní a praktické pole, mé tělo, jehož gesta mají určitý dosah a vytyčují jako moje území celek předmětů, které jsou mi známé. Vnímání je zde chápáno jako vztah k celku, který je z principu uchopitelný pouze skrze určité své části nebo aspekty. Vnímaná věc není ideální jednotou, již by měla inteligence ve svém vlastnictví, jako například nějaký pojem geometrie, je to celek otevřený horizontu nekonečného počtu perspektivních náhledů, které se protínají podle určitého stylu, jímž je daný předmět vymezen.

Vnímání je tedy paradox a vnímaná věc je sama paradoxní. Existuje pouze natolik, nakolik ji někdo může zkoušet. Předmět o sobě si nemohu ani na chvíli představit. Jak říkal Berkeley, pokusím-li si představit nějaké místo na světě, které nikdo nikdy nenavštívil, samotný fakt, že si je představuji, mi toto místo zpřítomňuje – a tedy nemohu myslet vnímatelné místo, kde bych já sám nebyl přítomný. Přesto mi však ani ta místa, kde se nacházím, nejsou zcela dána a věci, které vidím, jsou pro mne věcmi, pouze pokud ustupují do oblasti překračující jejich uchopitelné aspekty. 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. A tyto dvě součásti vnímání se přísně vzato nevyklučují, protože pokud si v myšlenkách zpřítomníme perspektivně organizovanou zkušenost a zamyslíme se nad oním pojmem perspektivy, zjistíme, že evidence, jíž se vyznačuje vnímané a jevení se „něčeho“, vyžaduje nedílně tuto přítomnost i tuto nepřítomnost.

Konečně svět sám, o kterém nahrubo soudíme, že je úhrnem vnímatelných věcí a věcí zahrnující všechny věci, musí být pochopen nikoli jako předmět v tom smyslu, jaký by to-muto slovu mohli dát matematik nebo fyzik, tj. ve smyslu jednotného zákona pokrývajícího všechny jednotlivé fenomény, nebo jako všemi potvrzovaný podstatný vztah, nýbrž jako univerzální styl každého možného vnímání. Bylo by proto třeba vyjasnit onen pojem světa, jenž u Kanta hraje roli Ariadniny nitě celé transcendentální dedukce, aniž by nám Kant ukázal jeho původ. „Má-li být nějaký svět možný“, uvádí někdy, jako kdyby jeho úvaha předcházela vzniku světa, byla jeho svědkem a byla schopna udat jeho podmínky *a priori*. Kant sám vyslovil hlubokou větu, že svět ve skutečnosti můžeme myslet jen proto, že o něm nejprve máme zkušenost; pouze na základě této zkušenosti máme představu o bytí a slova jako „rozumné“ a „skutečné“ nabývají současně smyslu.

Zamyslíme-li se nyní ne již na tím, jakým způsobem jsou mi dány věci nebo jak mám jednotnou a jedinečnou rozvíjející se perceptivní zkušenost, nýbrž nad tím, jakým způsobem je moje zkušenost vázána na zkušenost, kterou mají jiní o týchž předmětech, ukáže se vnímání opět jako ten paradoxní fenomén, který nám umožňuje mít přístup k bytí.

Chápu-li své vněmy jako jednoduché počítky, jsou soukromé, patří pouze mně. Chápu-li je jako akty intelektu, je-li vnímání prohlížením si myslí a vnímaný předmět ideou, pak spolu vy a já hovoříme o jednom a tomtéž světě a komunikace mezi námi je *de jure* umožněna tím, že svět nyní získal ideální existenci a je v nás všech stejný jako Pythagorův teorem. Ale ani jedna z těchto dvou formulací není práva naší zkušenosti. Pokusím-li se příteli ukázat v krajině před námi něco, co já vidím a on ještě ne, situaci není možné vysvětlit tak, že řekneme, že já vidím něco ve svém světě a že se

pokouším prostřednictvím slovních sdělení vyvolat ve světě svého přítele analogické vnímání; nejde o dva numericky odlišné světy a o prostředkování jazyka, které jediné by bylo s to nás sjednotit. Existuje zde jakýsi nárok, aby to, co vidím, viděl také on, což živě pociťuji, jakmile začnu ztrácet trpělivost. Ale tato komunikace je zároveň vyžadována viděnou věcí samotnou, odlesky slunce na ní, její barvou, její smyslovou evidencí. Věc se vnucuje ne jakožto pravdivá pro každou inteligenci, nýbrž jako skutečná pro každého, kdo se mnou sdílí mou situaci.

Nikdy nebudu vědět, jakým způsobem vidíte červeň, a vy nikdy nebudete vědět, jak ji vidím já. Ke konstatování tohoto oddělení jednotlivých vědomí však dospíváme teprve po selhání komunikace, zatímco našim prvním hnutím je věřit v bytí náležející nedílně nám všem. Není namístě tuto prvotní komunikaci vykládat jako iluzi (jak to činí senzualismus), protože by se právě tímto výkladem stala nevysvětlitelná. Stejně tak není namístě ji založit na naší společné účasti na jednom intelektuálním vědomí, protože to by znamenalo odstranit nepopiratelnou mnohost vědomí. Nutně tedy platí, že se na základě vnímání druhého dostávám do vztahu k druhému „já“, které je z principu otevřeno stejným pravdám jako já a které se vztahuje ke stejnému bytí jako já. A k takovému vnímání opravdu dochází. Z hloubi své subjektivity mohu pozorovat, jak se objevuje jiná subjektivita se stejnými právy, protože v mém perceptivním poli se objevují rysy druhého, chování, kterému rozumím, jeho řeč, myšlení, které si беру za své, a protože tento druhý, který se objevil vprostřed mých fenoménů, si je osvojuje a zachází s nimi způsoby, které jsou typické a které znám z vlastní zkušenosti. Tak jako mé tělo, jakožto systém, který mi umožňuje zmocňovat se světa, zakládá jednotu mnou vnímaných předmětů, se i tělo druhého jakožto nositel symbolických

chování a chování podle pravdy vymaňuje z postavení jednoho z mých fenoménů, vyzývá mě k pravdivé komunikaci a uděluje mým předmětům nový rozměr intersubjektivního bytí či objektivitu. Takové jsou, stručně shrnuté, součásti popisu vnímaného světa.

Někteří z našich kolegů, kteří byli tak laskaví a sdělili mi písemně své postřehy, s tímto vším souhlasí jakožto se soupisem psychologických poznatků. Dodávají ovšem, že to nic nemění ohledně světa, o kterém mluvíme jako o pravdivém, tj. světa vědění, světa prověřeného, světa vědy. Domnívají se, že psychologické popisy se týkají pouze malé oblasti naší zkušenosti a že není namístě přikládat těmto popisům obecný význam – netýkají se podle nich bytí jako takového, nýbrž pouze psychologických zvláštností vnímání. Dodávají, že tyto popisy jsou o to méně přijatelné s konečnou platností, že ve vnímaném světě odhalují rozpory. Vždyť jak by bylo možné přijmout rozpory jako konečné? Perceptivní zkušenost je rozporuplná, protože je nejasná; je třeba ji myslet; bude-li myšlena, její rozpory se rozplynou ve světle intelektu. Konečně, jak uváděl jeden z pisatelů, jsme vyzváni, abychom se obrátili ke vnímanému světu, jak jej prožíváme. To znamená, že není potřeba uvažovat nebo myslet a že vnímání ví lépe než my, co činí. Jak by takovéto odmítnutí reflexe mohlo být filosofí?

Je přesné, řekneme-li, že popisem vnímaného světa dospíváme k rozporům. Je stejně tak přesné, že existuje-li myšlení prosté rozporů, zavrhně svět vnímání jako pouhé zdání. Otázka však je, zda právě existuje logicky koherentní myšlení neboli myšlení čistého bytí. Tuto otázku si kladl Kant a námitka, kterou jsem právě shrnul, je námitka předkantovská. Cožpak není jedním z Kantových objevů, jehož důsledky stále ještě domýšlíme, že celá naše zkušenost světa je utkána z pojmů, které vedou k nepřekonatelným rozporům, chá-

peme-li je v absolutním smyslu nebo přenášíme-li je na bytí jako takové, a které přesto tvoří strukturu všech našich fenoménů, všeho, co může být pro nás? Bylo by příliš zdlouhavé zde ukazovat, že kantovská filosofie tohoto principu sama nevyužila beze zbytku, že její zkoumání zkušenosti i její kritika dogmatismu zůstávají částečné – a je to ostatně dobře známo. Mým záměrem je pouze poukázat na to, že výtky rozporuplnosti není rozhodující, *ukazuje-li se rozpoznaná rozporuplnost jako samotná podmínka vědomí*. Právě v tomto smyslu přijali Platón a Kant (omezíme-li se jen na ně) rozpory, které Zenon nebo Hume přijmout nechtěli. Existuje planý rozpor, který spočívá v tom, že tvrdíme dvě teze, které se současně a ve stejném ohledu vylučují. Existují také filosofie, které ukazují rozpory přítomné v samém jádru času a všech vztahů. Existuje sterilní bezrozpornost formální logiky a opodstatněné rozpory logiky transcendentální. Námitku, kterou se zabýváme, lze podle všeho přijmout pouze za podmínky, že bychom proti vnímanému světu byli schopni vytyčit systém věčných pravd vymykajících se jeho rozporům.

Beze všeho připouštíme, že popis vnímaného světa, jak jsme jej výše v kostce předložili, není dostačující sám o sobě a že má význam pouhé psychologické kuriozity, dokud vedle něj necháme netknutě existovat představu pravdivého světa myšleného rozvažováním. To nás tedy přivádí k druhému z bodů, které jsme chtěli zkoumat: jaký je vztah intelektuálního a perceptivního vědomí?

Než jej probereme, zmiňme ještě další z námitek, které jsme obdrželi: vracíte se k nerefektovanému; vzdáváte se tedy reflexe. Ano, znovu objevujeme nerefektované, ale nerefektované, ke kterému se navracíme, není to nerefektované, které předchází filosofii nebo reflexi. Jedná se o nerefektované, které je pochopeno a vydobyto na základě reflexe. Je-li vnímání ponecháno samo sobě, zapomíná na sebe

a neví, čeho dosahuje. Filosofie nám ani zdaleka nepřipadá jako zbytečné zdvojení života, nýbrž je pro nás naopak instancí, která napomáhá tomu, aby se život nerozptýlil ve zmatku či neznalosti sebe sama. To ale nesmí znamenat, že by se reflexe měla nechat sama sebou unést nebo zapomenout na svůj původ. Bude-li se vyhýbat obtížím, svůj úkol nesplní.

Je nyní namístě zevšeobecnit a říci, že to, co platí pro vnímání, je stejně tak pravdivé v řádu intelektu, a že obecně veškerá naše zkušenost a veškeré vědění se vyznačují stejnými podstatnými strukturami, stejnou syntézou přechodu, stejným typem horizontů, které jsme podle všeho našli v perceptivní zkušenosti?

Proti tomuto návrhu budou někteří bezpochyby stavět absolutní pravdu a evidenci vědeckého poznání. My se však domníváme, že výsledky filosofie věd primát vnímání potvrzují. Cožpak práce francouzské školy z počátku tohoto století a celé Brunschvicgovo dílo neukazují, že vědecké poznání se nemůže uzavřít samo v sobě, že je vždy poznáním aproximativním, a že spočívá ve vyjasňování předvědeckého světa, jehož analýza je neukončitelná? Fyzikálně-matematické vztahy nabývají fyzikálního smyslu jedině tehdy, když si současně představujeme smyslově vnímatelné věci, jichž se vposledku týkají. Brunschvicg vytýkal pozitivismu jako dogmatickou iluzi přesvědčení, že zákon je pravdivější než fakt, a říkal, že zákon je formulován výhradně proto, aby učinil pochopitelným fakt. Vnímaná událost nikdy nemůže být absorbována souborem průzračných vztahů, který intelekt konstruuje na jejím základě. V tom případě ovšem filosofie není jednoduše vědomím těchto vztahů, nýbrž také vědomím toho, co pod nimi zůstává nevyjasněné, a „mimo-vztahového základu“, na němž se tyto vztahy ustavují. Pokud tomu tak není, neplní filosofie svůj úkol univerzálního objasňování. Když myslím Pythagorův teorém a nahlížím

jeho pravdivost, je jasné, že tato pravdivost není omezena na jednu chvíli. Následný vývoj poznání nicméně ukáže, že se ještě nejedná o poslední a bezpodmínečnou evidenci a že jestliže jsme mohli Pythagorův teorém a eukleidovský systém za takové evidence považovat, je tento fakt sám příznačný pro jisté období kultury, a v dalším se ukazuje nikoli snad že budou prohlášeny za neplatné, nýbrž že budou vráceny zpět na své místo jakožto částečná a stále ještě abstraktní pravda. To znamená, že ani zde nemáme co do činění s mimočasovou pravdou, nýbrž spíše s přebíráním jednoho času druhým, tak jako nás ve vnímání jistota, že máme co dělat s určitou věcí, nechrání před vyvrácením této zkušenosti či nebrání zkušenosti zevrubnější. Zde by bylo samozřejmě potřeba vymezit, v čem se liší pravda ideální a pravda vnímaná. Není však mým cílem si nyní klást tento nezměrný úkol. Rád bych pouze ukázal takřkajíc organické pouto mezi vnímáním a aktivitou intelektu. Nuže, je skutečně nepopíratelné, že jsem pánem průběhu svých stavů, dokonce i když v momentě, kdy přemýšlím a zabývám se nějakou myšlenkou, o tomto průběhu nevím – je nepopíratelné, že nejsem rozptýlen do jednotlivých momentů svého života. Je však stejně tak nepopíratelné, že toto opanování času myšlením je do určité míry vždy klamné. 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 změni 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.

Vnímání a myšlení mají tedy společné to, že mají svůj horizont budoucího a minulého, a že se samy sobě ukazují jako časové, jakkoli neuplývají stejnou rychlostí ani ve stejném čase. Je tedy třeba říci, že naše myšlenky v každém okamžiku vyjadřují nejen pravdu, ale také naši schopnost právě v tento okamžik pravdy dosáhnout. Skepticismus se rodí ve chvíli, kdy z toho vyvodíme, že naše myšlenky jsou vždy mylné. To je však možné udělat jen s odvoláním na nějaký idol absolutního vědění. Je třeba naopak říci, že jakkoli jsou naše myšlenky v danou chvíli omezené, vždy vyjadřují náš kontakt s bytím a kulturou, a tak v sobě nesou možnost stát se pravdivými, pokud je udržíme otevřené vůči poli přírody a kultury, které musí vyjadřovat. Tato možnost je nám však vždy otevřena právě proto, že jsme časoví. Při bližším zamyslení se představa, že lze jít přímo k cíli, ukazuje jako nekonzistentní. Dána je nám spíše cesta, zkušenost, která sama sebe vyjasňuje a opravuje, rozvíjí dialog se sebou a s druhými. To, co nás vytrhává z rozptýlenosti do jednotlivých momentů, tedy není rozum jednou provždy hotový, nýbrž přirozené světlo, jak se vždy říkalo, tj. naše otevřenost pro něco. Zachraňuje nás možnost nového rozvíjení a naše schopnost učinit pravdivým i to, co je nepravdivé, založená na opětovném promyšlení našich omylů a nalezení pro ně patřičného místa v oblasti pravdivého.

Někdo by pak mohl namítnout, že v čisté reflexi a bez jakéhokoli vnímání konec konců uchopuji sám sebe a postižuji se nikoli již jako vnímající subjekt vázaný svým tělem na určitý uspořádaný okruh věcí, nýbrž jako subjekt myslící, naprosto svobodný vůči těmto věcem a tomuto tělu. Jak je v našem pojetí tato zkušenost se sebou možná, jak je možné toto *cogito*, a jaký si uchovává smysl?

První ze způsobů, jak chápat *cogito*, spočívá v tom, že řekneme, že ve chvíli, kdy sám sebe uchopuji, takřikajíc pouze

zaznamenávám určitý psychický fakt: myslím. Je to okamžité konstatování a jestliže tato zkušenost netrvá v čase, bezprostředně lnu k tomu, co myslím, a tudíž o tom nemohu pochybovat. To je *cogito* psychologů. Když Descartes říká, že jistotu své existence mám během celé doby, kdy na ni myslím, mluví o tomto *cogito* jednoho okamžiku. Tato jistota je omezena na mou existenci a mé myšlení jakožto zcela čisté a holé. Pokus blíže je vymezit jakožto určité specifické myšlenky je odsouzen k nezdaru, poněvadž podle Descarta jakákoli jednotlivá myšlenka staví na neaktuálních premisách. Takto pojatá první pravda zůstává pravdou jedinou. Nebo se spíše ani nemůže formulovat jako pravda a pouze se beze slov zakouší v dané chvíli. Takto skeptickým způsobem chápané *cogito* není právo naší představě o pravdě.

Cogito lze dále chápat nikoli pouze jako uchopování faktu, že myslím, nýbrž také jako uchopování předmětů, které toto myšlení míní, a nikoli pouze jako evidenci určité soukromé existence, ale také jako evidenci věcí, na které myslí, alespoň potud, pokud je myslí. Z tohoto úhlu pohledu není *cogito* jistě nějakým jiným způsobem a ani o nic víc než *cogitatum*. Obojí se dává s ideální evidencí. Descartes cogito někdy vykládal takto, např. v *Regulae*, kde zařazuje vlastní existenci (*se esse*) mezi nejjednodušší evidence. To předpokládá, že subjekt je dán sám sobě s dokonalou průzračností, tj. jako podstata, a to se neslučuje s myšlenkou hyperbolického pochybování zasahujícího i podstaty.

Existuje však třetí smysl *cogito*, jediný smysl, který může obstát: akt pochybování, který činí pochybnými všechny možné předměty mé zkušenosti, uchopuje sám sebe při díle a nemůže se tedy sám zpochybnit. Samotný fakt pochybování má za následek konec pochybování. Jistota, kterou mám sám o sobě, je zde skutečným vnímáním, protože se uchopuji nikoli jakožto sám sobě průzračný konstituující

subjekt rozevírající totalitu možných předmětů myšlení a zkušenosti, nýbrž jakožto myšlení individuální a svázané s jistými předměty, myšlení v aktu – a mám-li jistotu o sobě samém, pak jen tímto způsobem. Myšlení je samo sobě dáno, a to tak, že jsem v jistém smyslu vržen do proudu myšlení a všímám si toho. Jako takový mám jistotu, že jsem myšlením toho či onoho, současně s jistotou, že jsem prostě a bez dalšího myšlením. Mohu tedy vystoupit z psychologického *cogito*, aniž bych se zároveň považoval za univerzální *cogitans*. Nejsem jednoduše konstituovanou událostí a nejsem ani univerzální *naturans*, jsem myšlením, které se obrací k sobě a uchopuje se jakožto již vybavené určitým ideálem pravdy, který není s to pokaždé bezezbytku vysvětlit a který představuje horizont jeho aktů. A právě toto myšlení – které se dotýká samo sebe, spíše než by na sebe pohlíželo, které spíše hledá jasnost, než že by ji vlastnilo, a které vytváří pravdu, spíše než by ji nacházelo – popisoval Lagneau v jednom dříve slavném textu. „Je třeba život snášet, nebo ho utvářet?“, ptal se. A odpovídal: „Ještě jednou zopakujme, že tuto otázku nelze rozhodnout rozumem: jsme svobodní a v tomto smyslu má skepticismus pravdu. Ale odpovědět ne by znamenalo učinit svět a já nesrozumitelnými, vyhlásit chaos a nastolit ho v první řadě v nás samých. Chaos však není ničím. Je třeba volit: být či nebýt. Tato volba se vztahuje na mne i na vše.“ (*Cours sur l'Existence de Dieu; Célèbres leçons et fragments*, Paris: P.U.F., 1964 [pozn. vyd.]) Zde, u autora, který celý život přemýšlel o Descartovi, Spinozovi a Kantovi, nacházím (pro někoho barbarskou) představu myšlení, které si vzpomíná na své vlastní zrození, které se svrchovaně chápe sebe sama, a ve kterém fakticita, rozum a svoboda splývají v jedno.

Položme si na závěr otázku, jakou podobu bude mít v rámci takovéto koncepce racionalita a praxe, vzhledem k tomu, že praxe vždy může zahrnovat nějaké absolutní tvrzení.

To, co jsme právě řekli, nás nenutí popřít fakt, že se mé zkušenosti vzájemně potvrzují a že lze konstatovat souběžnost mé zkušenosti a zkušenosti druhého. Tento fakt naopak jasněji vyvstává v kontrastu ke skepticismu. Něco se mi ukazuje, stejně jako druhému, a tyto fenomény jsou jako takové jisté a vytyčují pro nás myslitelné či srozumitelné bytí vůbec. Máme co činit se smyslem. Racionalita pouze není zajištěna ani jako úplná ani jako bezprostřední. Racionalita je takřkajíc otevřená, což znamená ohrožená.

Tato koncepce by se bezpochyby setkala s dvojí kritikou, a to ze strany psychologie a ze strany filosofie.

Psychologové samotní, tvaroví teoretici v Německu, kteří popsali vnímaný svět tak, jak jsem to udělal na začátku, z těchto popisů nikdy nevyvodili filosofické důsledky. Nijak se v tomto ohledu neliší od tradice. Struktury vnímaného světa nakonec chápou prostě jako výsledek určitých fyzických a fyziologických procesů probíhajících v nervovém systému a tyto procesy jsou podle nich bezvýhradně zodpovědné za vznik tvarů a zkušenosti tvarů. Organismus a vědomí samo jsou funkcemi vnějších fyzických proměnných. Co je nakonec pravdivé, je fyzikální svět, takový, jak byl vždy pojímán, a ten vytváří dokonce naše vědomí.

Ovšem klade se otázka, zda se po tom, co vykonala, tj. potom, co obrátila pozornost k fenoménům a vnímanému světu, může *Gestalttheorie* vrátit k tradičnímu pojetí bytí a objektivitě a zasadit svět tvarů do bytí v tradičním smyslu. Jeden z nejdůležitějších výsledků této teorie bylo bezpochyby to, že překonala tradiční alternativu mezi objektivistickou a introspektivní psychologií. Tito psychologové překonali zmíněnou alternativu, neboť ukázali, že předmětem psychologie je struktura chování přístupná jak zevnějšku, tak zevnitř. Ve své knize o šimpanzích (*L'intelligence des singes supérieurs*, Paris: Alcan, 1927; nové vydání P.U.F.-C.E.P.L.,

1973 [pozn. vyd.] uplatnil Köhler tuto myšlenku, když uka-
zoval, že k vystižení chování šimpanzů nakonec při popisu
užíváme takové pojmy, jako je „melodická řada“ chování,
tj. pojmy antropomorfní, které lze přesto užívat objektivně,
protože na takových věcech, jako je „melodické“ nebo „ne-
melodické“ chování, „dobré řešení“ nebo „špatné řešení“, se
nakonec shodneme. Psychologická věda se tedy nevytváří
mimo lidský svět, jelikož rozlišení na pravdivé a nepravdivé,
objektivní a fiktivní spadá právě do lidského světa. Když
se pak tvarová teorie navzdory svým vlastním poznatkům
pokouší sama sebe zasadit do scientistické či pozitivistické
ontologie, dopouští se vnitřního rozporu a my ji v tom ne-
smíme následovat. Vracíme-li se k vnímanému světu, jak
jsme to udělali před chvílí, vracíme-li se k fenoménům a po-
měřujeme-li jimi naše pojetí bytí, nijak tím neobětujeme
objektivitu vnitřnímu životu, jak se to vyčítalo Bergsonovi,
protože, jak ukázala tvarová teorie, strukturu, *Gestalt* či vý-
znam lze popsat jak v chování zkoumaných předmětně,
tak v naší zkušenosti s námi samými, pokud ovšem nezamě-
ňujeme objektivní s měřitelným. Jsme skutečně vůči člověku
objektivní, domníváme-li se, že je možné jej považovat za
předmět vysvětlitelný jako protnutí procesů a kauzalit? Ne-
jsme objektivní spíše tehdy, pokoušíme-li se na základě po-
pisů typických chování vytvořit skutečnou vědu o lidském
životě? Jsme objektivní, podrobujeme-li člověka testům tý-
kajícím se pouze abstraktních schopností, nebo spíše tehdy,
když se, opět pomocí testů, snažíme porozumět způsobu,
jakým člověk zaujímá postoj vůči světu a druhým?

Psychologie jakožto věda nemusí mít obavy z návratu
k vnímanému světu ani z filosofie, která z tohoto návratu
vyvozuje důsledky. Tento přístup psychologii ani v nejmen-
ším neškodí a právě naopak ozřejmuje filosofický význam je-
jích objevů. Nemáme totiž co do činění se dvěma pravdami,

nemůžeme stavět induktivní psychologii proti filosofii zalo-
žené na názoru. Psychologická indukce je vždy pouhým me-
todickým prostředkem, jak pochopit určité typické chování,
a je-li na druhé straně názor součástí indukce, neodehrává
se v prázdnu, nýbrž se týká faktů, materiálů, fenoménů,
které věda svým bádáním odhaluje. Nejedná se o dvojí vě-
dění, nýbrž o dva odlišné stupně vyjasnění jednoho vědění.
Psychologie a filosofie čerpají ze stejných fenoménů, ve filo-
sofii jsou problémy pouze více formalizované.

Možná by filosofové právě na tomto místě řekli, že dá-
váme příliš mnoho prostoru psychologii, že když považuje-
me za základ racionality shodu v zkušenosti ukazující
se ve vnímání, racionalitu kompromitujeme. Avšak buď je
požadavek *de jure* existující racionality pouhým přáním,
osobní preferencí nemající nic společného s filosofií, anebo
naše pojetí tento požadavek, nakolik je oprávněný, uspokojuje
stejně dobře a lépe než jiné. Chtějí-li filosofové uchránit
rozum před dějinami, nemohou prostě a jednoduše zapo-
menout všechno to, co nás psychologie, sociologie, etno-
grafie, historie a psychopatologie naučily o podmíněnosti
lidského chování. Byla by to značně romantická láska k ro-
zumu, kdybychom jeho panství opřeli o odmítnutí našich
vědomostí. Mohou oprávněně požadovat, aby člověk nikdy
nebyl zvnějšku podřízen přírodní nevyhnutelnosti nebo dě-
jinným pochodům a zbaven svého vědomí. V tomto ohledu
je však perspektiva, jako je ta naše, uspokojující. Pokud jsme
mluvili o primátu vnímání, nebylo samozřejmě naším zámě-
rem vrátit se k tezám empirismu a tvrdit, že věda, myšlení
nebo filosofie jsou transformovanými počitky nebo že hod-
noty jsou odsunutými a promyšlenými počitky. Chceme tím
vyjádřit, že zkušenost vnímání nás vrací zpět do chvíle, kdy
se pro nás konstituují věci, pravdy, hodnoty, že nám ukazuje
logos ve stavu zrodu, že nás bez jakéhokoli dogmatismu učí

skutečným podmínkám objektivitě samotné, že nám připomíná úkoly poznávání a jednání. Nechceme zredukovat lidské vědění na smyslové pocíťování, nýbrž účastnit se zrodu tohoto vědění, pocíťit jej se stejnou intenzitou jako to, co je smyslově pocíťovatelné, znovu vydobýt vědomí racionality, které ztrácíme, pokud si myslíme, že je samozřejmostí, a které znovu nalézáme naopak právě tehdy, když ukazujeme, že tato racionalita vyvstává na pozadí nelidské přírody. Práce, která zavdala podnět k této přednášce,¹ je v tomto ohledu pouze předběžná, protože o kultuře a dějinách mluví jen poskrovnu. Jako privilegovaný příklad si bere vnímání, protože vnímaný předmět je ze své podstaty přítomný a živoucí, a na tomto příkladu se snaží vymezit metodu přístupu, který by nám zpřístupnil bytí jakožto přítomné a živoucí. Tak jako zde byla tato metoda aplikována na vztah člověka a smyslové přírody nebo na vztah člověka s člověkem na smyslové úrovni, bude třeba ji aplikovat na mezilidské vztahy na úrovni jazyka, poznání, společnosti a náboženství. Tuto vrstvu zkušenosti nazýváme primordiální, abychom tak dali najevo nikoli to, že všechno ostatní je z ní odvozeno cestou transformace nebo evoluce (výslovně jsme uvedli, že člověk vnímá způsobem, jakým žádné zvíře nevnímá), nýbrž že odkrývá trvalé danosti problému, jehož řešením chce být kultura. Pokud jsme subjekt nezapojili do determinismu vnější přírody a jednoduše ho vrátili zpět do kolébky smyslového, kterou proměňuje, aniž by ji opustil, nepodřídíme ho ani nějakým dějinám o sobě, protože dějiny nejsou nic jiného než druzí lidé a vztah výměny, který s nimi udržujeme. Bez něj se náš ideál stává pouhým alibi.

1 Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945 – pozn. překl.

To nás přivádí k tomu – promiňte, že mluvím tak dlouho –, abychom z předcházejícího vyvodili některé důsledky ohledně praxe. Připustíme-li, že náš život je zasazen do vnímaného světa a do světa lidí, jakkoli je sám přetváří a přispívá k jejich vzniku, pak mravnost nemůže spočívat v soukromém příklonu k určitým hodnotám. Je třeba, aby principy byly hybnou silou našich vztahů s druhými, protože pokud nepřejdou do praxe, jsou pouhými mystifikacemi. Nemůžeme pak již zůstat lhostejní vůči tomu, jak naše jednání vidí druzí, a stává se otázkou, zda záměr stačí k ospravedlnění. Souhlas té či oné skupiny by samozřejmě nic nedokazoval, protože při snaze o jeho získání bychom sami vybírali své soudce a tedy bychom mysleli stále ještě podle sebe. Jednat tak, aby naše činy nebylo možné žádným z druhých považovat za agresivní a aby naopak velkoryse respektovaly jejich situaci v její jedinečnosti, si od nás vyžaduje už samotný požadavek racionality. Avšak jakmile do morálnosti počítáme důsledky jednání pro druhého (a jak to nečiní, pokud univerzálnost jednání má být více než jen slovo?), zdá se, že naše vztahy s druhými se mohou stát nemorálními, pokud jsou náhodou naše úhly pohledu neslučitelné, pokud jsou například legitimní zájmy jednoho národa neslučitelné se zájmy jiného. Jak Kant formuloval výrokem, jehož smysl jsme stále ještě nevyčerpali, nic nám nezaručuje, že mravnost je možná. Na druhé straně ale neexistuje žádná nevyhnutelnost, která by mravnost činila nemožnou. Konstatujeme ji ve zkušenosti mající podobu vnímání druhého, a jelikož jsme připomněli, že je na základě plurality vědomí ohrožená, jsme si lépe vědomi toho, jak je nenadálá, svízelná a vzácná. Tak jako mě vnímání nějaké věci otevírá bytí tím, že uskutečňuje paradoxní syntézu nekonečného počtu perceptivních aspektů, i vnímání druhého zakládá morálnost tím, že uskutečňuje paradox *alter ego*, paradox

společné situace, a to tak, že zasazuje mne, moje úhly pohledu, moji nesdělitelnou samotu do pole vidění druhého a všech druhých. Zde, stejně jako všude jinde, představuje primát vnímání, tzn. uznání toho, že se v samém jádru naší nejindividuálnější zkušenosti nachází plodný rozpor, na základě kterého je tato zkušenost vystavena pohledu druhého, lék proti skepticizmu a pesimismu. Jakmile přijmeme názor, že smyslovost je uzavřena do sebe, a hledáme spojení s pravdou a s druhými až na úrovni rozumu zbaveného tělesnosti, nelze už v mnoho doufat. Není nic pesimističtějšího a skeptičtějšího než onen slavný text, kde si Pascal klade otázku, co to znamená milovat, a kde konstatuje, že ženu nemilujeme pro její krásu, která je pomíjivá, ani pro jejího ducha, kterého může pozbyt, a náhle uzavírá: „Nemilujeme tedy nikdy nikoho, milujeme pouze vlastnosti.“ Pascal zde totiž postupuje jako skeptik, který se ptá, *zda* svět existuje, a míní, že stůl je pouhým souhrnem počitků, a židle zase jiným souhrnem, z čehož pak vyvozuje, že nikdy nic nevidíme, tj. že vidíme pouze počitky. Pokud naopak, jak si to žádá primát vnímání, nazveme světem to, co vidíme, a osobou předmět naší lásky, znemožníme tím určitý druh pochybování o člověku a určitou zlovolnost. Svět, který se nám takto otevře, bezpochyby není zcela uklidňující. Lásku je možné mít za příliš smělou, protože slibuje víc, než čím si může být jistá, protože se chová, jako by byla věčná, zatímco ji může zničit nemoc nebo nehoda... Ve chvíli tohoto slibu je ale *pravda*, že milujeme více než jen *vlastnosti*, více než jen tělo, více než jen tento okamžik, jakkoli bez vlastností, bez těla a bez takových okamžiků milovat nemůžeme. Pascal svévolně rozdrubuje lidský život a redukuje člověka na řadu nesouvislých stavů, jen aby mohl jejich jednotu nalézt mimo ně. Ale absolutno, které hledá mimo naši zkušenost, je v této zkušenosti zahrnuto. Tak jako uchopuji čas skrze svou pří-

tomnost a jakožto přítomný, vnímám i druhého skrze svůj individuální život, v napětí zkušenosti, která tento život překračuje.

K žádné destrukci absolutna nebo racionality zde nedochází, nejde-li ovšem o absolutno a racionalitu odtržené. Po pravdě řečeno, již křesťanství se zakládalo na tom, že nahrazuje odtržené absolutno absolutnem v lidech. Nietzscheovská myšlenka mrtvého Boha je již obsažena v křesťanské myšlence smrti Boha. Bůh přestává být vnějším předmětem a zaplétá se do lidského života – a tento život není jednoduchým návratem k určitému nečasovému řešení, Bůh potřebuje lidské dějiny, svět je nedokončený, jak říká Malebranche. Náš postoj se liší od křesťanského postoje v tom, že křesťan věří na existenci určitého rubu věcí, ve kterém má dojít k onomu „převrácení pro a proti“. Podle nás se tento obrat děje zde před našima očima. Možná by i někteří křesťané připustili, že rub věcí musí být viditelný již zde v našem životě. Přicházíme-li s tezí o primátu vnímání, nemáme ani tak pocit, že navrhujeme něco nového, jako spíše že dovádíme do důsledků práci našich předchůdců.

Parodi: Vzhledem k tomu, že vaše podnětná přednáška otevírá mnoho možností a je zároveň spojena s mnoha obtížemi, bude nejspíš nutné, abychom diskuzi omezili, pokud chceme, aby měla nějaký přínos. Domnívám se, že bychom se měli nejprve zaměřit na analýzu aktu vnímání. Kdo žádá o slovo?

Bréhier: Vaše přednáška obsahuje nejenom výklad vašich myšlenek, ale i diskuzi o nich. Mluvil jste o dvou odlišných věcech, o určité teorii vnímání a o určité filosofii. Pokud pan Parodi souhlasí, zaměřím se na to druhé, protože mi to připadá nejzajímavější.