

NÁČRT ÚKOLU FILOSOFIE A OTÁZKA JEJÍ HRANICE VE DVOU TEXTECH MERLEAU-PONTYHO

JAN LOCKENBAUER, Fakulta humanitních studií Univerzita Karlova v Praze, Česká republika

LOCKENBAUER, J.: The Task of Philosophy and the Question of Its Limits in Two Merleau-Ponty's Writings

FILOZOFIA 68, 2013, No 5, p. 376

The paper gives an outline of a conception of philosophy based on some ideas of Merleau-Ponty's phenomenology. Merleau-Ponty tries to overcome the traditional thinking (namely its *idealistic philosophy / realistic science* pattern). He abandons the purely reflexive attitude and turns to the original realm of experience. This turn is crucial for Merleau-Ponty way of philosophizing: issues such as the relationship between the subject and the world (or the Other) are no more explored from the perspective of an impartial spectator, but rather from the perspective of a bodily engaged thinker situated in the world. Therefore, for him the role of philosophy is not reduced to searching for and describing the Truth valid for ever. He rather envisages the philosophy, which should be aware of its being a part of the ambiguous lived world. It also should be nourished by perception, which is a philosopher's primary sort of cognition. As an example he depicts Socrates and his vivid relationship with the polis.

Keywords: Philosophy – Perception – Lived world – Phenomenology – Body – Freedom

Cílem předkládaného textu je *dotazovat se* po možná nejpálčivějším z problémů řešených v rámci filosofie, totiž po jejím vlastním úkolu. Přestože se zdá, že určení významu této činnosti by mělo být prvotním krokem těch, kteří v ní dnes nacházejí a v minulosti nacházeli zalíbení, odpověď zůstává nejednoznačná. Pokusíme se ukázat, že určitá nejednoznačnost by sama mohla být konstitutivním momentem této činnosti.

Chtěli bychom poukázat na velmi inspirativní myšlenky, jež lze nalézt ve dvou textech Maurice Merleau-Pontyho, v nichž je předmětem filosofického bádání právě ono samo. Prvním textem je inaugurační přednáška nazvaná *Chvála filosofie*, kterou Merleau-Ponty pronesl při příležitosti nástupu na katedru filosofie na Collège de France v roce 1953, druhým je článek *Marxismus a filosofie* z roku 1946. V našem textu se pokusíme nejdříve poodhalit, z jakého důvodu Merleau-Ponty odmítá tradiční filosofii, abychom tak získali náhled, jaká je pozice člověka praktikujícího filosofii. Dále ukážeme na příkladu Sókrata, jakým způsobem lze udržovat vztah mezi žitým světem a filosofii. Tak bude možné v dalším kroku naznačit, jakým způsobem je nutné chápat pojetí svobody jakožto situované. A nakonec pouze krátce naznačíme, jaký přínos by mohlo mít Merleau-Pontyho myšlení pro dnešní situaci filosofie.

Pojem hranice vyskytující se v názvu našeho textu odkazuje jednak na skutečnost, že se v rámci filosofie tážeme právě na ni samotnou namísto toho, abychom traktovali určité

problémy a pouštěli se do obhajování určitých pozic zaujímaných vzhledem k těmto problémům. A jednak na to, že pokud má být filosofie věrná sama sobě, musí si přiznat, že má původ ve světě našeho života (*Lebenswelt*), který je světem vnímaným. Merleau-Ponty ukazuje, že jako čistě akademická disciplína či vyučovaný obor ztrácí filosofie něco ze své naléhavosti, a že tudíž nemůže toužit být odděleným myšlením uzavírajícím se ve slonovinové věži. Pokusíme se poukázat na myšlenky, které by se mohly z pozice bezpečí a nadhledu z této věže, jež může být zároveň i neuvědomovaným vězením, zdát jako pouhý experiment.

* * *

Tázání po úkolu filosofie si nejdříve ze všeho vynucuje odhalit, kdo se vlastně zabývá filosofií. K tomu nás dovede snad nejzřetelnější motiv Merleau-Pontyho textů, jímž je vymezování se vůči novověké filosofické tradici. Tvrdí totiž, že její teze v těch nejkrajnějších důsledcích odhalí dva protikladné postoje: klasický vědecký realismus a idealistickou filosofii vědomí. Merleau-Ponty pak zkoumá možnosti vlastního překonání těchto dvou postojů.

Klasická realistická věda, která je myšlením z pozice nestranného pozorovatele, si uzurpuje jedinečné právo vyřknout pravdu, ovšem popisy, které nabízí, jen těžko odpovídají zkušenosti, kterou s jejími předměty v životě máme. Z jejich objektivních popisů vychází najevo, že živočich a člověk jsou pouze biologicky a fyziologicky determinované bytosti. V naší zkušenosti se zvířaty a především s druhými lidmi se ovšem rýsuje určitá interiorita, kterou klasická realistická věda není schopna zachytit.

Protikladnou pozicí je filosofie vědomí, která tím, že v nitru reflektuje aktuální zkušenost, nalézá podmínky pro možnost poznání vnější reality. Vzniká tak myšlenka subjektu, jenž je sám sobě transparentní a jenž syntézou či konstitucí vytváří svět a vlastní klíč ke všemu, co není on sám. Zdá se ovšem, že do té míry, do jaké se hovoří o vnějšku jako o konstituované skutečnosti, nevychází vědomí ze své vnitřní krajiny a skutečné setkání se světem se nemůže odehrát. Pro klasickou filosofii vědomí neexistuje opravdová otevřenost světu. Žité zkušenosti se tato filosofie vědomí vzdaluje stejnou měrou, jako se jí vzdaluje vědecký realismus. Jinak řečeno, vědomí jakožto výsledek reflexe se nachází v téže přeletové pozici jako myšlení vědce. Jediný rozdíl spočívá ve skutečnosti, že vědec se domnívá, že pozoruje objektivní a měřitelná fakta. Naproti tomu filosof chce obhájit důležitost svého oboru a předpokládá se, že jeho reflexivní postoj předchází vědeckému a že i všechna objektivní fakta neexistují o sobě, ale pro vědomí, jež je konstituuje. Merleau-Ponty ovšem soudí, že pokud by do světa nebyl filosof či vědec určitým způsobem předchůdně angažován, nemohl by se s ním skutečně setkat a pronášet o něm tvrzení.

Merleau-Ponty přiznává pozdní Husserlově fenomenologii zásluhu na tom, že rozpoznala, odkud má jako filosofické myšlení svůj původ, že je jako reflexe nesena nereflektovaným životem a že z něj jako taková vyvěrá. Toto pochopení původu bylo prvním impulsem ke skutečnému návratu „k věcem samým“. Nebezpečí přeletového myšlení (*la pensée de survol*) čisté reflexe, které se od žitého světa (*Lebenswelt*) odpoutalo, tkví právě v tom, že klade na místo „věcí samých“ své vlastní konstrukce.

Filosofické myšlení je, stejně jako jakékoliv jiné, již vždy vtěleným a tělo implikuje situovanost ve světě a původní vztah ke světu, jímž je vnímání. Vtělenost, tedy skutečnost, že fragment vnímaného světa se nenalézá pouze před námi jakožto „objekt“, ale je i na naší straně, není překážkou, která by nám bránila v přístupu ke světu v jeho čistotě, ale je naopak prostředkem tohoto přístupu samého. Díky tělu jsme historicky a společensky situovaní, jinak řečeno, nacházíme se již vždy v dějinném světě, mezi věcmi a druhými lidmi a ve vztahu k nim. Toto určení člověka rozeznává Merleau-Ponty i v raných Marxových textech, kterým rozumí jako existenciální filosofii: „Je nutné jej tedy definovat jako vztah k nástrojům a objektům, jako vztah, který není pouhým myšlením, ale který jej angažuje do světa takovým způsobem, že má vnější stránku, vnějšek, že je ‚objektivním‘, stejně jako ‚subjektivním‘. Dojdeme k tomu definováním člověka jako bytosti ‚trpící‘ či ‚cítící‘, tedy jako situované přirození a společensky, ale též otevřené, aktivní a schopné založit svou autonomii na půdě své přináležitosti“ (Merleau-Ponty 2009, 158).

Filosof je tělesnou bytostí usebranou a vpletenou do světa. Cokoliv, s čím se v těchto nezbytných podmínkách setkává, je nutně dvojnásobné. Vnímaná věc není čistým objektem, vymezeným a rozprostřeným před námi, dává se pouze v nástinech, jedna její strana mi je dána pouze v okolním kontextu a jen do té míry, do které mi jsou skryty všechny ostatní strany. Jinak řečeno, je jí vlastní horizont, který odkazuje jak na její skryté strany, tak na ostatní věci v jejím okolí. Ačkoliv je jevící se vždy dáno v nějakém více či méně určitém smyslu, zároveň je mu podstatně vlastní tato nevyčerpatelná netransparentnost, a proto nemůže být chápáno jako konstituované vědomím. Právě proto Merleau-Ponty mluví o dvojnásobnosti (*ambiguïté*) zkušenosti vnímaného světa.¹ Přesněji řečeno, pojem světa značí pro Merleau-Pontyho vedle společné historické a společenské dimenze, do které jsou vřazovány kulturní objekty, právě onen poslední horizont, na který všechny ostatní odkazují, který není nikdy sám o sobě přístupný a ze kterého se nikdy nemůže vyvázat. Samotný nástin věci odkazuje na mou vlastní pozici a skutečnost, že vnímám pouze z jedné perspektivy, dokazuje, že se vztahuji ke světu, který mne přesahuje a obkličuje. Je netransparentní, dvojnásobný a plný nečekaných a překvapivých jevů, jejichž smysl není nikdy absolutně vymezený. Teprve od této základní situovanosti ve světě může počínat filosofie. „Právě filosofu náleží tento stav divit se, neboť není jiný počátek filosofie než tento“ (Platón 1995, 29).

Právě poukázání na Platóna je více než vhodné. Zdá se totiž, že od tohoto počátku vedou dvě různé cesty. Je možné se od této neprůhlednosti smyslového světa odvracet a hledat za relativní „pravdou pro nás“ věčnou a neměnnou „pravdu o sobě“. Pokud ovšem myšlení nezapomíná na svůj původ, instaluje se na tuto němou zkušenost dvoj-

¹ Na tomto místě je důležité zmínit, že i druzí jsou dáni v rámci vnímaného světa, což znamená, že ani oni nejsou nikdy plně vymezení. Raphaël Lellouche poukazuje v polemické knize *Difficile Levinas: Peut-on ne pas être levinassien?*, že Levinasova kritika Merleau-Pontyho mířila právě na skutečnost, že pojímal jakýkoliv jev žitého světa jako dávající se v nástinech, druhého nevyjímaje: „Levinas používá označení ‚tvář‘ pro to, co Buber nazýval Ty, které předpokládá jedinečnost a – především – nasycení horizontu intencionálních možností (na rozdíl od nástinů, čili *Abschattungen*, u Husserlova vnímání věci, které není dovršené)“ (Lellouche 2006, 38).

značnosti vnímaného světa a snaží se vyvést „věci samy“ k vyjádření jim vlastního významu, protikladný vztah mezi relativním a absolutním pro něj neplatí. Jak bylo ukázáno výše, jsme u „věcí samých“ pouze díky tomu, že je vnímáme z jedné omezené perspektivy, a nikoliv v absolutně stanovitelném smyslu. Situovanost ve dvojznačném světě tedy vzbuzuje podiv a nutí k tázání. Tato základní charakteristika je proto vlastní každému člověku. Filosof prodlužující tuto přirozenou tendenci vkus pro dotazování pěstuje a nevyčerpává, kdežto filosof odvracející se od smyslového světa a hledající pravdu o sobě pokládá otázku a hledá odpověď platnou navěky. Právě Collège de France je dle Merleau-Pontyho instituce, která příkladně ztělesňuje požadavek, aby se uplatňoval první typ chápání filosofie: „Collège de France je od svého založení pověřena tím, aby poskytovala svým posluchačům nikoliv hotové pravdy, ale myšlenku svobodného bádání“ (Merleau-Ponty 1967, 9).

* * *

Merleau-Ponty ve své inaugurační přednášce odhaluje, že ačkoliv byl tázavý způsob praktikování filosofie znatelný již na úplném počátku její tradice, tato skutečnost záhy upadla do zapomnění. Pro Platóna a následující tradici měla být filosofie spíše odvracením od přirozené tendence, již je dynamický vztah k vnímanému světu, naproti tomu pro Sókrata byla jeho prodloužením a artikulací. Sókratés nebyl mužem, který tvoří teoretickou systematickou nauku, ale tím, kdo se pouští přímou cestou do tázání žitého světa. Ačkoliv jde o symbolickou rovinu, srovnání této interpretace s jinými autory je velmi zajímavé. Merleau-Ponty si nemyslí, že by jádrem Sókratova konfliktu s *polis* byla filosofova touha po klidové kontemplaci *věčnosti*,² ale spíše dotazování jako podstata skutečné filosofie samé. Proto vyzývá své spolčinníky, aby si vzpomněli na Sókratovu „ústní promluvu“ a jeho dialogy s občany. Rozumí jeho postoji jako příkladné „fenomenologické činnosti“ ve dvou významech tohoto výrazu.

Za prvé, díky praktikování své „ústní promluvy“, která nachází svůj pramen v žitém světě mezi věcmi a druhými lidmi a je zároveň vykonávána v jeho rámci, se Sókratés neodpoutává od tohoto původu, jako to činí někteří Merleau-Pontyho současníci. Ten jim vyčítá především skutečnost, že jsou ve společenské dimenzi přítomni pouze prostřednictvím „psané promluvy“, která se vzdaluje druhým a především těm z nich, kteří nenáleží k filosofické komunitě. Soudí totiž, že činnost psaní nevyčerpává funkci, kterou by filosof měl ve společnosti plnit jakožto člověk uvědomující si svou prvotní příslušnost k žitému světu. Dále pak vyslovuje nesouhlas s tím, že se eminentním zdrojem jejich výzkumu stává tradice. Skutečný výzkum pro něj má smysl jen jako ono nezakončené a pěstované

² Takovým způsobem o této otázce pojednávají první paragrafy *Vita activa* Hannah Arendtové, ve kterých se táže po objeviteli věčnosti jako centra metafyzického filosofického myšlení: „Ve prospěch Sókrata nicméně svědčí skutečnost, že právě on jako jediný – jediný mezi velkými mysliteli v tomto i v jiných ohledech – nikdy nemyslel na to, že by budoucím pokolením zanechal nějaký písemný záznam“ (Arendt 2007, 30). Tím má Arendtová na mysli zkrátka to, že Sókratés se nevěnoval psaní, protože by takovou aktivitou musel přerušit klidový stav nazírání věčnosti (tj. ideji).

dotazování žitého světa. „Dělat filosofii znamená hledat. Avšak dnes téměř nehledáme. Navracíme se k té nebo oné tradici a bráníme ji. Naše přesvědčení se zakládá více na chybách a omylech těch nauk, které odmítáme, než na námi *vnímaných* hodnotách a pravdách“ (Merleau-Ponty 1967, 49). Zdá se tedy, že podle Merleau-Pontyho nelze filosofii chápat pouze jako čistě akademickou disciplínu. Pokud má být věrná své nejvlastnější úloze, nesmí předstírat, že neexistuje žádný vztah s žitým světem, s tímto předchůdným postojem, v rámci něhož může být vykonávána a v němž její výzkum počíná. Filosofie nemá svůj původ v knihovnách a archivech, nesmí se uzavřít do výše slonovinové věže. Ovšem nejedná se v žádném případě o odmítnutí tradice, která vždy zůstává součástí vnímaného světa. Vnímající je historicky situován, což znamená, že tradice mu náleží, že je v ní zapuštěn a že minulá díla, jak o tom Merleau-Ponty v pozdních textech mluví, mohou být dnes znovu usebrána otevírajíce cestu nemyšlenému (*l'impensé*), které s nimi přichází.

Za druhé, tato Sókratova „ústní promluva“ je fenomenologická, protože přímo interpeluje lidi, dopomáhá k otřesu běžných názorů, uvádí v pochybnost. Co jiného jsou běžné názory nežli předsudky, které je nutné vyvrátit přímou interpelací. Sókratés podle Merleau-Pontyho nenabízí dialogem destabilizovaným občanům lék v podobě věčné pravdy mimo žitý svět, jako to činí Platón. Sókratovo tazatelské umění nehledalo věčné pravdy, nevěděl více než ostatní účastníci jeho dialogů. „Neví více než oni, ví pouze, že neexistuje absolutní vědění a že právě skrze tuto mezeru jsme otevřeni pravdě“ (Merleau-Ponty 1967, 47). Sókratova filosofie nenabízí absolutní vědění. Není totiž neomylnou autoritou, která si pro sebe uchvacuje exkluzivní právo říci pravdu tam, kde ostatní oblasti vědění musí selhávat. Naopak ukazuje, že pravda nemůže být nikdy plně uchopena. Je to „situovaná“ filosofie a pouze díky tomu je otevřena pravdě věcí samých, pravdě, která není nikdy jiná než vnímaná.

Filosofický život, který spočívá v dotazování vnímaného světa, je vždy problematický, ale nejedná se o revoltu. Revolucionář se vymezuje proti současné situaci, jedná, aby zapříčinil její změnu. Když je jiný řád ustanoven, nalézá opět klid a stává se obyčejným člověkem. Sókratés přinášel oběti božstvu a *polis* a její zákony ctil až do konce svého života. Byl přesvědčen, že náboženství je pravdivé a že zákony se mají dodržovat, ale věřil a dodržoval je jedinečným způsobem. Co se týče náboženství, jeho jednání nebylo motivováno věštbou, jak bylo obvyklé, ale *daimoniem*. Pokud jde o politiku, když byl obviněn, neopustil Athény, protože se chtěl obhajovat před soudem. Byl k tomu doveden soukromými důvody spíše než autoritou svých soudců. Pokud by utekl, připustil by, že obvinění byla spravedlivá a že je nepřitelem zákonů. Křivá obvinění a nespravedlivé zákony mohou být odmítnuty, spíše když předstoupí před soud, než když před ním unikne. „Xenofón vkládá Sókratovi do úst slova: Je možno poslouchat zákony s přáním, aby se změnily, podobně jako sloužit ve válce a přát si mír“ (Merleau-Ponty 1967, 44). Během procesu se Sókratés nebrání arogantně, ale ani neprojevuje podřízenost. Je přítomný a zároveň nedotknutelný, nepodřizuje se autoritě soudců, a to ani pod pohrůžkou smrti. Merleau-Ponty dodává: „Aristotelés o šestasedmdesát let později řekne, když prchá do exilu, že není žádný důvod dovolit Athéňanům, aby spáchali další zločin na filosofii. Sókratés chápal filosofii jinak: není modlou a on není jejím strážcem, který ji musí umístit

na bezpečné místo, filosofie je v jeho živém vztahu s Athénami, v jeho absentující přítomnosti, v jeho podřízení bez respektu“ (Merleau-Ponty 1967, 44).

Sókratovo jednání situované v žitém světě načrtává svobodu, která je pozorovatelná také v jeho dialozích s druhými, kdy odmítá obvyklé předsudky. Jeho rozdílný postoj vzhledem k náboženství a především k zákonům je osobním usebráním a artikulací smyslu rýsujícího se ve vnímaných hodnotách a pravdách. Jedná se o promíchání vnitřku s vnějškem. „Obhájí-li opravdu *polis*, nemůže jít jen o *polis* nošenou v jeho nitru, ale o tu určitou *polis* existující kolem něj“ (Merleau-Ponty 1967, 48). Vůbec mu tudíž nešlo o to uzavřít se do vnitřního světa kontemplace, ale být již vždy ve vnímaném světě obce mezi jeho lidmi a hodnotami.

* * *

Budeme-li vycházet z této pozice předchůdného zapletení do světa, co tedy znamená věnovat se filosofii? „Filosof se pozná podle toho, že jeho chuť po evidenci je nerozlučně spjatá s jeho smyslem pro dvojznačnost“ (Merleau-Ponty 1967, 10). Pokud se vyjadřuje, touží po absolutní pravdě, avšak ví, že jí nikdy nemůže dosáhnout, protože jediným absolutnem je dvojznačný vnímaný svět. Nesmí se snažit jedno podříditi druhému, pak by totiž buď unikl do pozice přeletového myšlení a z vnímaného a druhých by chápal pouze to, co sám vykonstruoval, nebo by splýval s žitou dvojznačností, aniž by ji vyjádřil. Filosof tedy musí podržovat svůj vztah se světem, aniž by odmítal touhu vyjadřovat a definovat, jen díky tomu může určitý vnímaný smysl zvýraznit a artikulovat. Filosofii „neděláme [...] pokud opouštíme lidskou situaci: naopak, je nutné do ní zabřednout. Absolutním věděním filosofa je vnímání“ (Merleau-Ponty 1967, 22).

Pouze filosof podržující vyrovnaný vztah na hranici mezi evidencí a dvojznačností zakouší skutečnou svobodu, která není aktem sobě transparentního vědomí, ale spíše *vystihnutím* imanentní logiky vnímaného. Před lidmi a ve vztahu k nim se snaží ukázat evidenci svého přesvědčení, náhled na svět z určité perspektivy, ovšem zároveň ani pro něj samého nejsou jeho akty a jeho gesta naprosto transparentní. Je jim vlastní určitá dvojznačnost, protože se odehrávají v rámci neprůhlednosti světa. Filosof nemůže zprůhlednit efekty své akce, společenský význam svého rozhodnutí ani historickou a společenskou situovanost, v jejímž rámci se pozvedá, aby hovořil. Zde se nabízí zajímavé srovnání se Sartrem, který též pracuje s myšlenkou této existenciální svobody,³ ale přestože hovoří též o situovanosti jako podmínce svobody, samotným aktům je dle Merleau-Pontyho přisuzována naprostá transparentnost, smysl není částečně *již vždy vnímaný*,

³ Velmi pěkně Sartrovo pojetí svobody vykládá Christopher Perrin v článku *Údel slobody podľa Sartra*, když říká: „Sloboda nie je v protiklade k determinizmu po mojom rozhodnutí, vo forme prekážok jeho uskutočnenia, ale je v protiklade k determinizmu pred rozhodnutím, teda k všetkému, čo by ma mohlo podmieniť: Sloboda nespočíva v úspešnej realizácii projektu, ale v jeho voľbe, teda vo voľbe seba samého. Podľa Sartra sloboda môže byť iba slobodou voľby; sloboda nie je nič iné ako samotná voľba; inými slovami, nie je to, metonymicky povedané, to, čo si volím, ale akt voľby, nie fiat, ale factum, a je daná každému, vždy a všade“ (Perrin 2011, 211).

ale *uložený* věcem akcí. Skutečný vztah ke světu vyžaduje, aby byl původně tělesným vztahem vnímající lidské bytosti, od níž získáme její definici jako vědomí či objektivního těla jen na určitém stupni abstrakce. Ačkoliv Sartrovy analýzy prožívaného těla jsou ohromující, v rámci jeho dualistické ontologie „bytí pro sebe“ a „bytí o sobě“ jako by nenacházely místo, které jim přísluší.

Sókratés byl tedy takovým filosofem, který dokázal udržet vzájemný vztah mezi evidencí a dvojnázností. Chápal, že pokud má jeho myšlení počátek ve světě, může být živeno opět pouze jím. Z toho vyplývá, že dle Merleau-Pontyho musí filosof hledat rovnováhu mezi dvěma pozicemi, žitým světem, který je sídlem dvojnáznosti, a filosofickou evidencí, která má být prodloužením, modifikováním a zároveň vždy vyjádřením této dvojnáznosti.⁴ Filosofie jako myšlení původu tak ztrácí svůj sebejistý krok, musí se totiž opírat o žitý svět. Snad proto Merleau-Ponty tvrdí, že „pokulhávání filosofa je jeho ctností“ (Merleau-Ponty 1967, 71).

* * *

Až do tohoto bodu je možné Merleau-Pontyho na jeho cestě za určením úkolu filosofie následovat, ovšem dále již jít nemůžeme právě proto, že existuje požadavek jedinečné konstelace jejích konstitutivních momentů: vnímané pravdy, vnímajícího a druhých jako společensky a historicky situovaných bytostí. Merleau-Ponty se pokoušel usebrat a prodlužovat smysl, který se ve vnímání rýsoval v jeho žitém světě. Kromě prvotních analýz vlastního živého souvztahu já-svět-druhý z těchto požadavků plynulo jedno centrální téma jeho pozdního bádání. Byla jím nepřímá ontologie, v jejímž rámci se snažil artikulovat Bytí prostřednictvím filosofického dotváření smyslu nacházejícího se v jiných odvětvích kultury, v soudobé vědě a v umění.

Naproti tomu, naše filosofie zůstává nadále k vytvoření. Můžeme však naznačit, že jejím výchozím bodem by mělo být bádání týkající se fenoménu *krize* a rozdílu mezi vulgárním a hlubším chápáním tohoto fenoménu. Tvrdí-li se nám dnes, že prožíváme období

⁴ Zdá se nám příliš sporné Merleau-Pontyho řešení vztahu dvojnáznosti a svobody jako bezmezná důvěra vnímanému světu. Ačkoliv má filosof zabřednout do lidské situace a má dotvářet smysl rýsuující se v poli vnímání, které se překrývá s polem *praxe*, jistota a ověření, že to či ono jednání bylo správné, není nikdy absolutní. Merleau-Ponty proti skepticizmu uvádí, že načrtnutému smyslu se má důvěřovat a že má být zvýrazněn a artikulován. Daleko větší hodnotu než nečinnost při nekonečném uvažování o tom, zda to, co se načrtává, je iluze či nikoliv, má pro něj bezhlavé vrhnutí se do jednání, které se ve vnímaném načrtává. Ovšem na druhou stranu je zřejmé, že čím větší důležitost je načrtávanému smyslu přikládána, tím větší bude případné zklamání. Annabelle Dufourcq soudí v knize *Merleau-Ponty: Une ontologie de l'imaginaire*, že již v textu *Chvála filosofie* je naznačeno i jiné pojetí autentického jednání, které klade důraz na určitý odstup vůči situaci a které souvisí s pojmem imaginárna: „Zvláště ve *Chvále filosofie* Merleau-Ponty nabízí jako vzor filosofovu „snívou“ „přítomnost absenci“, „sokratovskou ironii“, husserlovské epoché, a nejedná se pouze o speciální způsob bytí filosofa, ale o dimenzi vlastní existenci každého člověka, včetně muže činu, která musí být pěstována každým. [...] Zdá se, že Merleau-Ponty si musí vybrat, nebo v každém případě vyjasnit svou pozici, mezi „vrhnutím se do činnosti se zavřenými očima“ *Fenomenologie vnímání* a tímto ironickým odstupováním“ (Dufourcq 2012, 144).

globálního „rozvratu“ duchovních, morálních, uměleckých a společenských hodnot, je na místě se tázat po kořenech takovéto „krize“. Pokud přijmeme za vlastní určitou fenomenologickou pozici negativně se vymezující proti pozitivnímu chápání historie, ukáže se, že na dějiny nelze pohlížet jako na pouhý souhrn faktických transparentních událostí, které v objektivním čase působí kauzálně jedna na druhou. Na základě takovéto pozice nemůžeme souhlasit ani s obecně přijímaným tvrzením, že původ naší „dnešní krize“ je nutné hledat v první polovině dvacátého století, kdy došlo k otřesu tradičních novověkých hodnot a kdy si lidstvo na základě válečných zkušeností uvědomilo, že definice člověka jako čistě racionálně uvažujícího jedince je nedostačující a že dřívější nadšení pro technický a vědecký pokrok nenalézá oprávnění.

Je na místě se spíše dotazovat, zda prostřednictvím pojmu krize nemíříme zároveň s dnes běžně přijímaným pejorativním významem označujícím určitý okamžik dějin jako obtížnou, špatně snesitelnou situaci, i na něco více. Zdá se totiž, že tento pojem by mohl souviset právě se skutečností, že člověk je vnímající situovaná bytost a že pro tuto situovanost je charakteristické vzájemné přesahování svobody a dvojznačnosti vnímaného světa. V takovém případě by tedy krize trvala nepřetržitě od počátku lidstva. Byla by důsledkem dvojznačnosti, která ovšem má zároveň i kladný význam, protože poukazuje na nedovršenost a otevřenost, jež vyžadují naši kreativitu.

Předpokládejme tedy, že pod pojmem *krize* ve vulgárním slova smyslu lze hledat hlubší významovou rovinu, která souvisí s dvojznačností nevyčerpatelnosti vnímaného světa, v němž je lidství situované. Zdá se, že každé dějinné situaci je vlastní určitá krize, protože není nikdy přehlédnutelná v její čistotě a odehrává se jen do té míry, do jaké je v ní přítomna určitá dvojznačnost. Krize je pokaždé jiným způsobem určené setkání člověka s dvojznačností vnímaného.

Jedině krize nechala v průběhu věků vzniknout dílům ve všech oblastech lidské kultury. Byla při hře vždy, když člověk musel zaujímat postoje, rozhodovat se, usebrat a zachovat či pozměnit smysl rýsující se ve vnímaném, tedy vždy, když člověk vnímal a zakoušel svobodu. Z toho vyplývá, že za významný rys lidského života lze považovat právě tvůrčí činnost, která není tvorbou *ex nihilo*. Jakožto společensky a historicky situovaná bytost člověk dotváří smysl, který vnímá kolem sebe a který neexistuje o sobě před vnímáním.

Dnes je poukazováno pouze na vulgární význam krize, poukazuje se na ni jako na nebezpečí, jako na hrozbu pro život. Přitom se nebere v potaz skutečnost, že právě ona odhaluje život v jeho významném rysu – ve tvůrčí činnosti. Jsou nám na ni nabízeny okamžitě působící léky v podobě spotřební zábavy, jejímž úkolem je nechat uživatele na krizi zapomenout, na určitý delší či kratší časový úsek ji zažehnat. Tyto léky ovšem zároveň uspávají samotný život v jeho významném rysu a vyplňují jej netečnou pohodlností.

Je otázkou, do jaké míry zůstává filosofie jako odtržená akademická disciplína uspokojením a zábavou, odváděním od krize a do jaké je sama probouzením tvůrčí stránky člověka. Ačkoliv může být považována za pohodlný únik od krize dvojznačnosti aktuálně vnímaného smyslu k čistotě určité jednou ustavené tradice, nikdy není zhola pohodlná, neboť po svém uživateli požaduje úsilí. Nám jde ovšem v první řadě o filosofii, která si je

vědoma svého vlastního počátku, protože jedině ona je schopna se přímo konfrontovat s pohodlností uspávající tvůrčí, tedy skutečný život. Krize jako stav, kdy člověk nemá vše pod kontrolou, odhaluje právě tu jeho stránku, jíž je tvůrčí schopnost. Filosofie jako již vždy situované a angažované myšlení, které si svou situovanost a angažovanost přiznává, by mohla svým „přemístěním na hranici“ s žitým světem veřejně vystoupit jako tvůrčí a interaktivní instance. Filosofie, která si přiznává, že je vnímaným světem živena, se totiž zároveň stává více než jeho pouhou artikulací. Z tohoto přiznání pro ni plynou nové závazky, nemůže se považovat pouze za deskripci čerpající z vnímaného, ale za angažovanou tvorbu společenského a dějinného světa. Na tomto hraničním místě by měla vyvádět z pohodlnosti a pomáhat v mezioborovém a mezilidském dialogu znovu nalézat tvůrčí stránku života. Právě proto i pro naši filosofii zůstává vzorem právě Sókratés.

Literatura

- ARENDOVÁ, H. (2007): *Vita activa*. Přel. V. Němec. Praha: OIKOYMENH.
- DUFOURCQ, A. (2012): *Merleau-Ponty: Une ontologie de l'imaginaire*. Dordrecht: Springer.
- LELLOUCHE, R. (2006): *Difficile Levinas: Peut-on ne pas être levinassien? Paris*: Éditions de l'éclat.
- MERLEAU-PONTY, M. (2009): *Marxisme et philosophie*. In: Merleau-Ponty, M.: *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. (1967): *Éloge de la philosophie*. In: Merleau-Ponty, M.: *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris: Gallimard.
- PERRIN, Ch. (2011): Údel slobody podľa Sartra. Přel. M. Biroščáková. *Filozofia*, 66 (3), 209-221.
- PLATÓN (1995): *Theaitétos*. Přel. F. Novotný. Praha: OIKOYMENH.

Jan Lockenbauer
Fakulta humanitních studií Univerzita Karlova v Praze
U Kříže 8
158 00 Praha 5
ČR
e-mail: jan.lockenbauer@gmail.com