

# Instituce jako model významu: Gehlen a Merleau-Ponty k otázce antropologie<sup>1</sup>

Jiří Klouda, Jan Halák —

Fakulta tělesné kultury Univerzity Palackého v Olomouci

jiří.kl@centrum.cz; jan.halák@upol.cz

## 1.

Poté co v průběhu novověku ztratily svou přesvědčivost teologicky motivované odpovědi na otázku po podstatě člověka, využil průkopník filosofie kultury J. G. Herder jako primární zdroj odpovědi na tuto otázku srovnání člověka se zvířetem.<sup>2</sup> Z rozdílu v orgánovém a instinktivním vybavení, které při tomto srovnání vychází najevo, byla pak uchopena kultura jako to specificky lidské, co člověk přináší do ne-lidské přírody. Idea, podle níž je člověk nehotová a deficientní bytost, která se pak „dokončuje“ a poznává v kultuře, se poté objevila u dalších myslitelů (Nietzsche, Freud, Scheler), aby nalezla své dnes už klasické zpracování v díle Arnolda Gehlena (1904–1976). Je-li herderovská

1 Tato práce vznikla v rámci projektu „Modely tělesně zakotvené zkušenosti v teoretických základech zážitkové pedagogiky a jejich kinantropologických souvislostí“ (GA ČR 16-19311S).

2 Poprvé v: Herder, J. G., *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772). In: *týž, Sprachphilosophische Schriften*. Hrsg. E. Heintel. Hamburg, Meiner 1960. Herder zde výslovně formuluje zásadu, podle níž „vnímavost, schopnosti a tvůrčí pudy zvířat nabývají sílu v opačném poměru k velikosti a rozmanitosti jejich okruhu působnosti“ (tamtéž, s. 16 n.). Zatímco zvířata jsou zpravidla specializována na úzký okruh své působnosti, na který se pak soustředí jejich jemné smysly a dovednosti, člověku tato úzce vymezená sféra chybí, jeho smyslové vnímání je rozptýleno (tamtéž, s. 17). Lidská řeč souznačná s myšlením (logos) je pak chápána na základě této deficiencie – bytost s rozptýlenou smyslovostí je zaplavena „celým oceánem počitků“ (tamtéž, s. 24), proto člověk bouřlivou oblast svého vnímaného světa zjednodušuje a zpřehledňuje tím, že dává věcem jména (znaky). Zprostředkující symbolická dimenze řeči je tak zároveň dimenzí rozumu (reflexe) a kultury. Řeč – rozum nelze proto chápat jako jakousi *qualitas occulta*, která by byla přidána k neutrálnímu živočišnému tělu, neboť jejich role je patrná právě až ze způsobu bytí a z konstituce specifického živočicha – člověka: „kdyby měl člověk smysly zvířete, neměl by rozum“ (tamtéž, s. 22; citováno také Merleau-Pontyem – viz Merleau-Ponty, M., *Struktura chování*. Přel. J. Pechar a kol. Praha, Filosofia 2008, s. 243). U všech citací textů, ke kterým neexistuje oficiální český překlad, používáme překlad vlastní.

„antropologická figura“, která předpokládá jistý výklad animality, do značné míry i dnes využívána jako zdroj určování podstaty a funkce lidské kultury,<sup>3</sup> stala se v tomto novém kontextu velmi důležitou otázkou po způsobu existence vnímajícího a konajícího těla, které člověk sdílí s ostatními živými tvory. Tuto modalitu subjektivity nyní již samozřejmě nelze chápat z *lidského* vztahu ke světu (např. jako rudimentární rozumovou aktivitu), jak ukázal jiný významný představitel myšlení 20. století, Maurice Merleau-Ponty. Z takto nastíněného kontextu vyplývá cíl následujícího textu: prověřit Gehlenovo užití herderovské antropologické figury za pomoci Merleau-Pontyho interpretace tělesně-perceptivní existence a osvěžit tak náš pohled na jedno ze základních východisek kulturní antropologie.

Gehlen výslovně navázal na zmíněnou Herderovu myšlenku a podepřel ji a široce rozvedl pomocí závěrů některých představitelů soudobé biologie (Uexküll, Bolka, Portmanna, Buytendijka, Lorenze). V pozadí této koncepce stál jistě neproblematický pokus o nové pojetí filosofie, která by syntetizováním závěrů empirických přírodovědných disciplín (především jejich komparací člověka a zvířat) poskytla našemu vědění o člověku obecný, přesto ale nemetafyzický základ.<sup>4</sup> V Gehlenově myšlení lze rozlišit dvě vnitřně spojené fáze, které se odlišují spíše posunem akcentu: Zatímco první krok, spojený hlavně s knihou *Der Mensch*, se soustředí na charakteristiku člověka jako deficientní bytosti (*Mängelwesen*), v následujících textech je pozornost věnována především otázkám teorie a geneze kultury a jejich zaměření se více přibližuje sociologii.<sup>5</sup> Přestože tento posun od biologické ke kulturní antropologii zcela konsekventně odpovídá ideji kultury jako dokončení či náhražky lidské biologické nehotovosti, vyvolaly teprve pozdější Gehlenovy kulturně-antropologické knihy bouřlivé polemiky, a to především kvůli jejich zdůrazněně konzervativně-politickému stanovisku. Přitom zůstala poněkud stranou sama „antropologická figura“, tedy srovnání se zvířetem jako privilegovaný zdroj lidského sebezpoznání a pojetí kultury jako média tohoto sebezpoznání.

Nyní si proto představíme Gehlenovo pojetí *institute* (*Institution*), které se ukazuje jako styčný bod biologické a kulturní dimenze antropologie. Díky

3 Tak např. pro Clifforda Geertze jsou lidé „nedokonalá a nedokončená zvířata, která se dokončují a finalizují prostřednictvím kultury“, a jako taková jsou „nejzoufaleji závislá“ na vnějších, negenetických (tedy kulturních) vzorcích chování. Viz Geertz, C., *Interpretace kultur*. Přel. H. Červinková – V. Hubinger – H. Humlířková. Praha, Sociologické nakladatelství 2000, s. 62 a 57.

4 Tuto syntézu podává známá kniha: Gehlen, A., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*; zde citujeme podle 8. revidovaného vydání: Frankfurt a.M.–Bonn, Athenäum 1966 (r. 2004 vyšlo 14. vydání; r. 2016 kritická edice obsahující textové varianty).

5 Svá tvrzení opíráme o zde citovaná Gehlenova díla. Monografie: *Die Seele im technischen Zeitalter*. Reinbek, Rowohlt 1957 (*Duch ve světě techniky*. Přel. M. Žilina. Praha, Svoboda 1972); *Urmensch und Spätkultur*. 2. revid. vyd. Frankfurt a.M.–Bonn, Athenäum 1964; *Moral und Hypermoral*. Bonn, Athenäum 1969. A též soubory studií: *Anthropologische Forschung*. Reinbek, Rowohlt 1961; a *Studien zur Anthropologie und Soziologie*. Neuwied–Berlin, Luchterhand 1963.

tomu, že spojuje sociálně-politická témata, jejichž problematičnost může být na první pohled zřetelnější, s biologicky formulovanými tvrzeními, nabízí model „instituce“ také podněty k retractsi oněch zdánlivě samozřejmých východisek. Gehlen navazuje na Herderovo schéma a opřen o zkoumání výše zmíněných biologů akcentuje rozdíl mezi člověkem a zvířetem jako rozdíl spíše v kategorii než ve stupni. Člověk je oproti zvířeti velmi slabě vybaven stabilními vrozenými instinkty (má spíše než instinkty pouze instinktivní rezidua, „(po)pudy“) a nepřizpůsoben na specifické prostředí. Proto lidské chování není zakotveno v *instinktivních pohybových vzorcích*, lidská motorika je z převážné části získaná, naučená, zatímco u zvířat je rozsah naučených pohybů výrazně menší. S tím je spojena velká *plasticita* lidské přirozenosti, která umožňuje mimořádnou přizpůsobivost různým životním prostředím. Zatímco zvířata bývají jednak specializovanými senzoryckými, jednak působícími orgány takřka „zapuštěna“ do svého prostředí („*Merkwelt*“ a „*Wirkwelt*“<sup>6</sup>), člověk je relativně otevřen velké škále vnímatelných dojmů, má svět, který stále proměňuje, nikoli jen prostředí odpovídající jeho instinktivním potřebám. Tak člověk nejenže musí učením nahrazovat chybějící vrozenou instinktivní motoriku, ale – a na to klade Gehlen větší důraz než jeho biologičtí inspirátoři a Herder – je pro něj stálým rizikem jeho vlastní plasticita a otevřenost: pro instinkty nestabilizovanou bytost je její vlastní chování problémem, jelikož redukce instinktů a otevřenost velkému množství dojmů („světu“) neposkytují lidským reakcím žádná pevná vodítka.<sup>7</sup>

Ústřední kategorií Gehlenova myšlení je pojem jednání (*Handlung*), který má kulturní antropologii umožnit překonání potíží vlastních metafyzickým dualismům (subjekt a objekt, fakticita a normativita) – namísto separování ducha a těla zkoumá antropologie inteligentní (srozumitelné) a vtělené jednání.<sup>8</sup> Odkud ovšem může lidské jednání brát svou každodenní samozřejmou *srozumitelnost, stabilitu a předvídatelnost*, když lidskému „nitru“ chybí pevné směrnice instinktů, a navíc je vystaveno velkému množství stále nových vněmových a afektivních impulsů? Pevné tvary a srozumitelnost (pro aktéra samotného i pro druhé) nabývá lidské jednání až díky vnějším oporám, které je stabilizují. Tak fungují již nejběžnější nástroje a vůbec materiální věci, se kterými prakticky zacházíme a mezi kterými se pohybujeme:

6 Viz Uexküll, J. von – Kriszat, G., *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen – Bedeutungslehre*. Hamburg, Rowohlt 1956, s. 27 n., 65 nn.

7 Proto je člověk „bytostí v sázce“ (*riskiertes Wesen*), permanentním experimentem se sebou samým. Viz Gehlen, A., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, c.d., s. 31 nn.

8 Viz Gehlen, A., *Urmensch und Spätkultur*, c.d., s. 8; týž, *Anthropologische Forschung*, c.d., s. 13 n., 16, 18, 48. Viz též kritický přehled Gehlenova myšlenkového vývoje od D. Böhlera: A. Gehlen: Die Handlung. In: Speck, J. (Hrsg.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart*. Bd. II. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1973, s. 230–280.

v habitualizovaném chování vedou automaticky naše pohyby. Při navykých úkonech vychází naše chování zpravidla od věci samé (nástroje, díla) a neřídí se tím, co zrovna aktuálně pociťujeme.<sup>9</sup> Navíc jeden a týž úkon stejným nástrojem bude prováděn víceméně identickým způsobem jak stejnou osobou v různé době, tak vícero podobně zručnými osobami, bude proto interpersonálně srozumitelný. Habitualizace tak s sebou přináší odpoutání od původních individuálních pohnutek a potřeb, s nimiž jsme do jednání vstupovali, zautomatizované habitualizované akty jsou velkou měrou autonomní vůči původním motivům. Věci tak nabývají svůj vlastní *transcendentní charakter*, tj. překračují, přesahují zrovna aktuální afektivní postoj, který vůči nim jednotlivý člověk zaujímá.<sup>10</sup> Otevření této věcnosti v návykem stereotypizovaných aktech je podle Gehlena provázeno snížením práhu rozlišování, soustředěním pozornosti a stojí v základu elementární kulturotvorné dělby práce i možnosti zdokonalování práce a poznání.

V zásadě stejným způsobem jako návyky opřené o věcné materiální prostředky fungují i symbolické systémy nemateriální povahy, jako je řeč, gestika nebo i vědomí. I zde je podstatná jejich „vnější“ (neděděná a neinstinktivní) povaha: člověk je bytost charakterizovaná *nepřímým* vztahem ke světu<sup>11</sup> (na rozdíl od zvířat „zapuštěných“ do prostředí) i k sobě samému. Aby si získal jasno a přístup sama k sobě i ke světu, neobejde se bez tvorby zprostředkujících instancí, je bytostí „mediální“.

*Institute* Gehlen charakterizuje jako soubory a „systémy rozdělení“ takových návyků;<sup>12</sup> „jen prostřednictvím institucí je veškeré společenské jednání efektivní, trvalé, normovatelné, kvazi-automatické a předvídatelné“.<sup>13</sup> Podstatný rys institucí jakožto souborů habitualizovaných jednání je charakterizován funkcí *odlehčení* (*Entlastung*). Tento negativně znějící termín se primárně vztahuje k přetížení lidské přirozenosti mnohostí relativně nespecifikovaných dojmů či impulzů, mezi nimiž by jednání muselo rozhodovat. Odlehčením se však nemíní restriktivní zaclonění množství dojmů a redukce na jenom některé z nich, ale – jak jsme viděli u výše zmíněného praktické-

9 Zde Gehlen vychází též z objevů tvarové psychologie, která studovala autonomizované okruhy, v nichž se nedílně spojuje věc, motorika a vnímání do jednoho funkčního cyklu („*Handlungskreis*“). Viz Gehlen, A., *Anthropologische Forschung*, c.d., s. 18 n.

10 Jde o původní formu nitrosvětské transcendence (*Transzendenz ins Diesseits*). Viz Gehlen, A., *Urmensch und Spätkultur*, c.d., s. 14 nn. (mimosvětská transcendence se objevuje podle Gehlena až se vznikem monoteismu). Zde se nabízí srovnání s Heideggerovou analýzou přírůčnosti. Koncept věcné „nitrosvětské transcendence“ se tak vyhýbá zjednodušujícím dualismům, podle nichž se lze ve věcech leda ztráčet, zatímco svoboda (autenticita) spočívá jedině na transcendenci „mimo věci“, „ke světu“.

11 Viz Gehlen, A., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, c.d., s. 39, 64; týž, *Anthropologische Forschung*, c.d., s. 53; týž, *Duch ve světě*, c.d., s. 40.

12 Gehlen, A., *Urmensch und Spätkultur*, c.d., s. 23.

13 Tamtéž, s. 42.

ho zacházení – autonomizace jednání vůči jeho původní motivaci, nebo – jak Gehlen někdy říká – „oddělení motivů od účelu“ (*Trennung des Motivs vom Zweck*).<sup>14</sup> Podstatným rysem odlehčení je tak pozitivní otevření nové významové roviny, na níž se odehrávají akty jednání a poznání.<sup>15</sup> Princip odlehčení spojený s přírůstkem motivů je zároveň základem našeho prožitku svobody; Gehlenovi se tím daří uchovat spojení svobody s transcendencí, ale díky svému pojmu nitrosvětské (věčné) transcendence se vyhnout obtížím „prázd- né“ transcendentální svobody.

V tomto bodě je plně patrný polemický hrot Gehlenova myšlení, směřovaný proti spiritualistickým a racionalistickým filosofickým pozicím. Zatímco pro stále velmi samozřejmě působící tradičně racionalistické chápání je jednání možné jen jako vnější realizování individuálního mentálně inexistentního účelu, Gehlen toto východisko provokativním způsobem ruší či převrací. Člověk podle něj může *účelně jednat* naopak proto, že se díky nadosobním vnějším institucím dokáže jakoby osvobodit od svých nestabilních vnitřních motivací a potřeb. Jsou to tedy instituce (do samoučelnosti autonomizované soubory habitualizovaných jednání), kterým náleží garance toho, co lidské jednání činí jednáním v silném slova smyslu – účelnosti, svobody a etické relevance.<sup>16</sup>

Odlehčující funkce institucí je tím, co podle Gehlena dává lidskému chování efektivnost a jistotu, kterou zvířatům zajišťují instinkty. Jakožto *soubory* habitů mají instituce komplexní povahu, díky níž jsou charakterizovány víceznačností, „nadbytkem určení“.<sup>17</sup> Konkrétní ilustraci fungování institucí nabízí Gehlenův známý příklad se vztahem sexuality a instituce manželství.<sup>18</sup> Obecně se lidské popudy (na rozdíl od instinktů zvířat) vyznačují větší variabilitou, méně jednoznačnou orientací na svůj předmět a nesvázaností s pevným pohybovým vzorcem. Totéž platí o lidském sexuálním pudu, který není omezován na specifické chování během krátké doby říje,

14 Tamtéž, s. 31.

15 Tamtéž, s. 43: „habitualizace chování je sama produktivní, protože vytváří šance na odlehčení pro vyšší, kombinačně bohatší motivace a tyto tím přímo umožňuje.“ Jako příklady tohoto procesu uvádí Gehlen estetickou dimenzi řemeslné výroby, uvolněnou až dokonalým zvládnutím postupů práce, nebo přírůstek motivů, který následuje po osvojení pohybových technik sportovní hry: jakmile máme tuto rovinu zažitou, objevují se v naší hře nové motivy: radost z pohybu, soupeřivost, družnost, prestižní zájmy atp. Tedy v momentu habitualizace, kdy náš pohyb neřídíme a cíleně nekontrolujeme, *abychom hráli hru*, ale hra se naopak stává samoučelem, který nás pohlcuje tak, že na sebe zapomínáme, se ve hře objevují pro nás nové výrazové prostředky a nové rozměry našeho života (viz tamtéž, s. 38).

16 Podle Gehlena „existují návyky na každé rovině, přirozené i v oblasti ducha a morálky“. Tamtéž, s. 23. Přírodním předchůdcem této programově antisubjektivistické pozice je Hegel a jeho kategorie objektivního ducha, k jejíž antropologické retraktaci se Gehlen hlásí. Viz tamtéž, s. 18 n.

17 Viz Gehlen, A., *Urmensch und Spätkultur*, c.d., s. 67, 84; týž, *Duch ve světě*, c.d., s. 157: „Na instituci, která má přetrvat, je podstatné, aby měla nadbytek determinací.“

18 Viz Gehlen, A., *Urmensch und Spätkultur*, c.d., s. 66 n. a 74 n., též celé kapitoly „Zvěcnění pudů“ (s. 65–70) a „Orientování potřeb“ (s. 73–78).

ale může v pozadí podbarvovat různé způsoby chování a působit takřka chronicky. V manželství (a samozřejmě i v každé jiné kulturně podmíněné formě soužití) stojí sexualita vedle řady jiných habitualizovaných forem – tak například vedle potřeby pospolitosti, společných zájmů, ekonomické funkce, funkce výchovy dětí aj. Tímto nadbytkem determinací je manželství (či forma partnerství) vždy trvalejší a stabilnější, než by byl aktuálně pocítovaný sexuální pud, který se tím, že se realizuje v rámci manželství, teprve konkrétně vyformuje (jak co do svých specifických způsobů chování, různých rituálů a „her“, tak i co do svého zaměření – objektem sexuálního pudu je v manželství ideálně manžel / manželka, nikoli už libovolný muž / žena). Sexualita se tím do jisté míry autonomizuje, přestává být jednoduchou „přírodní“ potřebou, jejímž smyslem je jen co nejrychlejší uspokojení, a tedy plně odstranění potřeby. Nabývá autonomní hodnotu sama o sobě a obohacuje se na *projev emotivní a erotické kultury* (podobně jako kultura gastronomická začíná tam, kde jídlo není jen uspokojení a zrušení hladu). Takto autonomizovaná sexualita, která ztratila jednoduchost přímé potřeby, se může stát *výrazem* (např. mého postoje k partnerovi), může být instrumentalizována (např. za účelem kariéry či výdělku) nebo i potlačena (*askeze*). Každopádně však není jakousi němou naturální daností, ale projevem,<sup>19</sup> který něco sděluje (aktérovi samému i ostatním) a který lze tak či onak hodnotit, lze k němu zaujmout postoj.

Jelikož instituce pokrývají prakticky celý lidský život, může být každé lidské chování pokládáno v nějaké míře za jednání, tedy za srozumitelný a hodnotitelný projev (což, jak víme, nezávisí na individuální subjektivní intenci). Přírodní a kulturní tak nejsou dva reálně oddělitelné regiony, neboť se překrývají: kultura je lidskou přirozeností. Tak může kulturní antropologie propůjčit řeč i zdánlivě bezvýznamným a okrajovým jevům lidského chování: biologicky méně specifikovaná lidská pudová energie je institucemi orientována a stabilizována do různých, často velmi sublimních kvazi-pudových potřeb (tak mluvíme např. o sběratelské, čtenářské nebo badatelské „vášni“ – tato orientace popudů na vnější „věcné“ habitusy je příčinou mimořádné technické zdatnosti a úspěchů lidského rodu). V souvislosti s lidskými popudy a potřebami Gehlen věnuje pozornost instituci řeči, která je formuje.<sup>20</sup> Jest-

19 Tamtéž, s. 66.

20 Viz tamtéž, s. 47, 75, 78 91: „Sprachmäßigkeit der Antriebe“; aniž by ovšem byla tato privilegovanost instituce řeči (u Herdera znamenal vznik řeči jako zprostředkujícího systému zároveň vznik člověka a kultury) hlouběji vytěžena. Touto cestou se vydala kulturní antropologie po tzv. *linguistic turn*, kdy za model instituce posloužila Wittgensteinova myšlenka řečové hry (Geertz, Apel). K tomu viz Apel, K.-O., Arnold Gehlens „Philosophie der Institutionen“ und die Metainstitution der Sprache. In: týž, *Transformation der Philosophie*. Bd. I. Frankfurt a.M., Suhrkamp 1973, s. 196–221.

liže instituce na jedné straně jako by pozdvihují chování na kulturní výraz, fungují v opačném směru tak, že dodávají stabilitu a trvalost tomu, co běžně považujeme za ideální či čistě duchovní. Díky institucím (propojeným habitualizacím) se mohou myšlenky materializovat, tak říkajíc nabývat tělesnost, která je trvalejší než nestabilní půda subjektivity.<sup>21</sup>

Na první pohled se zdá, že se Gehlenovi podařilo v rámci kulturní antropologie překonat tradiční dualismy těla a ducha, jednání a poznání, fakticity a normativity, a to pomocí své teorie instituce, která je vlastně v základu obecnou teorií významu. Že ji v této šíři dále nerozvíjel, souvisí jednak s Gehlenovým pojetím antropologie jako „empirické filosofie“, která má systemizovat výsledky speciálních věd bez velkého zájmu o klasická filosofická témata, jednak s výrazně politicko-konzervativním zaměřením jeho pozdějších kulturně-antropologických spisů. Gehlen se staví na obranu tradičních institucí (a tedy hlavně „velkých“ institucí v sociologickém smyslu) proti modernímu subjektivismu a osvícenskému přesvědčení, které spatřuje zdroj legitimacy společenského jednání ve veřejné racionální diskusi. Nebezpečí osvícenského racionalismu spatřuje v tom, že jeho kritika destruuje tradiční instituce, aniž by byla s to dosadit na jejich místo něco jiného, neboť výměna individuálních subjektivních mínění nedokáže dát lidskému chování stabilní nadosobní formy a ohrožuje ho pádem do sebezničujícího chaosu.<sup>22</sup> Kvůli tomuto vyznění Gehlenových kulturně-antropologických spisů dochází spíše k zúžení jinak perspektivních východisek teorie instituce: soustředí se především na nápadné instituce sociologického typu, aniž by docenila společenskou roli např. řeči, vnímání nebo myšlení, které fungují také jako vzájemně provázané, komplexní habitualizované akty zjednávací vztah člověka k sobě i k druhým.

Jako nejvíce problematický se Gehlenův koncept instituce ukáže zejména při bližším pohledu na způsob zprostředkování mezi jednáním a poznáním, normativitou a fakticitou. Viděli jsme, jak myšlenka věcné, „nitrosvětské transcendence“ umožnila odkrytí, *ukazování se věci jako takové*, přičemž věci zde bylo primárně to, s čím má člověk prakticky co dělat, něco, co má zvládnout. Na druhé straně jsou instituce obdařeny závazností, jelikož udílejí jednání jeho účelnost. Tuto závaznost, která činí jednání jednáním (a ne mechanickým kauzálním procesem), chápe Gehlen jako *imperativ*, který člověk při autonomizovaných (majících své vlastní zákony) aktech „zvenčí“

21 Viz Gehlen, A., *Anthropologische Forschung*, c.d., s. 76 n.

22 Tato protiosvícenská konzervativní filosofie politiky pak Gehlena přivádí k spornému přesmyku od antimentalistického pojetí významu k sociálnímu antiintelektualismu. Srov. Böhrer, D., A. Gehlen: *Die Handlung*, c.d., s. 246 n.

od zařizovaných věcí pociťuje.<sup>23</sup> Při takovém jednání je pak suspendována otázka po jeho smyslu, člověk se má nechat institucemi doslova „konzumovat“.<sup>24</sup> Závaznost jednání je do té míry přímá, že vylučuje reflexi a připouští pouhé nahlížení.<sup>25</sup> Projasněnost situace a kognitivní platnost jednání je podle toho redukována na samotné vykonávání habitualizovaného aktu a jeho pouze pasivní registrování. S tím se ovšem ocitá v napětí podstatný rys instituce opírající se o předpoklad, že lidské jednání jako instituované je vždy výrazem, projevem něčeho dalšího (teze o přírůstku motivace), a jako takové je nelze brát jako jednoznačnou, jednorozměrnou danost. Jednání nás svou významovou přeplněností vyzývá nikoli k jednoduchému „objektivnímu“ nahlížení, ale naopak k zaujetí postoje a hodnocení. Podle výše zmíněné teze by však toto nemohlo platit právě pro vlastní jednání. Reflexivní ráz je pochopitelně nejvíce patrný v situaci, kdy při výkonu stereotypizovaných aktů člověk pociťuje prázdnotu či nenaplnění (absenci smyslu) – i toto je nicméně umožněno a podmíněno habitualizací a představuje svého druhu „přírůstek motivů“. Takovéto reflexivní projasnění sice daný úkon problematizuje (vyzývá k zaujetí nějakého postoje), avšak nutně ho neruší.<sup>26</sup> V opačném případě by člověk, bytost s „nepřímým“ vztahem ke světu, byl ve svém jednání určován „přímou“ imperativní normativitou. A věci, s nimiž by měl co do činění a které ho vlastně dělají člověkem, by byly jednoznačnými objekty, které by řídily jednodimenzionální úkony, na jejichž základě by se jen obtížně vysvětloval onen tvůrčí přírůstek motivů. Pokud projasněnost lidského existování spočívá na víceznačném přebytku určení, nemůže být jediným modelem jsoucího objekt – a ani základem normativity nemůže být přímý imperativ.

Gehlen se tedy, jak se zdá, sám nedokázal zcela zbavit moderního karteziánského dualismu, který chtěl překonat svým antimentalistickým modelem významu, když motivaci lidského jednání přesouval z nestabilního subjektu do „vnějších“ institucí, jejichž vnějškovost se však blížila objektivitě jakožto pouhému korelátu či protějšku subjektivity. Nejlépe je to patrné na centrální kategorii odlehčení, již je konkretizována nepřímostí lidského vztahu ke světu a charakterizováno působení institucí, a to konkrétně na jejím podvojném

23 Viz Gehlen, A., *Urmensch und Spätkultur*, c.d., s. 29: „imperativ je jedinou formou, jak myslet jednání, které je požadované od sebe samotného.“ Praktický příklad lze vidět v pocitu naléhavosti, jenž nás pudl provést navykou sekvencí úkonů, když si sedneme za počítač nebo pracovní stůl.

24 Tamtéž, s. 8.

25 Tamtéž, s. 26: „Ve zcela neproblematickém prožitku průběhu jednání je každá reflexe vysazena, člověk nemůže současně jednat a reflektovat, pouze nazírat své jednání.“ Srov. tamtéž, s. 27, 115.

26 Gehlen nicméně sám příležitostně zmíní situaci „ztráty smyslu“ jako případ napětí mezi více institucemi (a nikoli jako absenci „instituovanosti“). Viz tamtéž, s. 61: „Kdo vznáší otázku po smyslu, ten buď zbloudil, nebo vědomě či nevědomě vyjadřuje potřebu jiných než zrovna dostupných institucí.“

charakteru. Negativní významový aspekt *Entlastung* se vztahuje k množství vněmových dojmů a afektivních impulzů, mezi nimiž by člověk (ve stavu bez habitů a institucí) musel rozlišovat a volit.<sup>27</sup> Nicméně tato představa stojí stále velmi blízko modelu subjektivity mimo svět, která má před sebou rozprostrěnu škálu principiálně stejně blízkých a stejně průhledných možností, z nichž si po libosti volí. (Intenci Gehlenova myšlení přitom zcela odpovídá chápání lidského vědomí jako systému způsobů zakotvení do světa, do „habitů“, v nichž je o různých možnostech do větší nebo menší míry naopak právě už rozhodnuto. Navíc je podle Gehlena už vnímání produktivní, a tedy instituuující aktivitou a podobně funguje i řeč a vědomí – výše uvedený popis se tak jeví jako daň zaplacená za zúžení pojmu instituce na „tvrdé“ instituce sociologického typu ve jménu konzervativní politické filosofie.) Pouze v případě, kdy bychom vykládali plasticitu lidské přirozenosti nevázané na určité životní prostředí a neusměrněné instinkty jako nespoutanou libovůli mimo svět, bychom mohli dojít k takovému pojetí kultury a jejích institucí, jejichž posláním by bylo tuto beztvárovou plasticitu subjektu rušit a tím chránit člověka před sebou samým. Onen důležitější tvůrčí, pozitivní aspekt odlehčení („přírůstek motivů“) je potom Gehlenem vykládán ne zcela přesvědčivě jako stravování či odcizování subjektivity sobě samé. Taková direktivní imperativnost institucí by však na společenské rovině vedla ve svých důsledcích pouze k výrazně autoritativnímu politickému uspořádání.<sup>28</sup>

## 2.

Viděli jsme, jak právě nedostatečné překonání subjektivisticko-objektivistického paradigmatu vedlo u Gehlena k problematickým závěrům jak v biologickém, tak v kulturním aspektu antropologie. Právě snaha o překonání karteziánských dualismů, která nakonec vyústila rovněž v určitou *filosofii*

27 Srov. Gehlen, A., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, c.d., s. 36: „Nebot“ už otevřenost světu je z tohoto pohledu v podstatě zátěží. Člověk podléhá naprosto nezvířecí záplavě vzruchů [zdůraznil A.G.], „neúčelné“ plnosti proudících dojmů, které musí nějak zvládnout.“ Též srov. formulaci „odlehčení od nákladů improvizované tvorby motivů“ (Gehlen, A., *Urmensch und Spätkultur*, c.d., s. 23). Jestliže se habitus vyskytují na všech rovinách, pak je ovšem už vnímání (přijímání dojmů) vždy nějak motivované. Důraz na instituce jako garanty habitů (a tedy lidského jednání vůbec) je vyjádřen tamtéž na s. 43: „Když jsou instituce [...] zničeny, tato jistota chování zaniká, člověk je přetížěn nároky na rozhodování právě tam, kde by mělo být vše samozřejmé – „too much discriminative strain“ – příliš mnoho tlaku na rozhodování a rozlišování.“

28 K tomuto typu uspořádání patrně Gehlen skutečně choval jisté sympatie – svědčí pro to i jeho vstřícnost vůči nacionálně-socialistickému režimu v Německu (aniž by ovšem sdílel rasistické jádro jeho ideologie). Podrobněji k tomu srov. Böhler, D., A. Gehlen: *Die Handlung*, c.d., s. 276. Proč byla Gehlenova antropologická koncepce z knihy *Der Mensch* do značné míry nepohodlná oficiální ideologii třetí říše, ukazuje studie: Stella, M. – Kleisner, K., *Welt, Umwelt, Lebensraum. Uexküll, Lorenz a Gehlen o světě lidí a zvířat. Lidé města / Urban People*, 9, 2007, č. 2–3, s. 20–23.

*institute* (jak v dalším blíže uvidíme), je všudypřítomná i v textech Maurice Merleau-Pontyho, Gehlenova současníka. Ten sice nikdy nezveřejnil a ani nenapsal ucelené pojednání o antropologii, ale jeho práce jsou výkladem lidského subjektu – nakolik je stejně jako jiné organismy tělesný, ale přesto se od všech ostatních organismů liší.<sup>29</sup> Srovnání obou autorů lze samozřejmě opřít již o fakt, že jakožto současníci vycházeli z celé řady shodných podnětů z tehdy aktuálně publikovaných děl.<sup>30</sup> My se však pokusíme ukázat, v čem by Merleau-Pontyho analýzy mohly pomoci perspektivní, avšak v řadě ohledů problematické koncepci člověka a jeho vztahu k významu u Gehlena. Pokusíme se nyní prohloubit Gehlenův náběh k teorii významu jako instituce tím, že upřesníme, jak se podle Merleau-Pontyho živá tělesná bytost vztahuje k perceptivnímu významu a jak je tento význam podroben různým druhům dynamiky již na organické úrovni. Budeme pak snad moci lépe pochopit dynamiku a proměny, které těmto organickým podmínkám udělují právě kultura, lidské instituce a obecně lidská produkce.

Merleau-Ponty, jak známo, již ve svých raných interpretacích živých (zvířecích i lidských) tělesných bytostí,<sup>31</sup> ale i v pozdějších obecnějších interpretacích života,<sup>32</sup> vede dvojí polemiku: proti objektivismu a idealismu. Tato dvě neudržitelná pojetí subjektivity mají podle jeho názoru především ten zásadní nedostatek, že nedovolují dostatečně flexibilně interpretovat *variace* subjektivity, se kterými se fakticky setkáváme. Jsou-li subjektivní pochody čirý mechanismus, nebo naopak čirá aktivita „konstituce“ smyslu, pak buď nastávají v přesně vymezené podobě, anebo nenastávají vůbec, a nelze tedy pochopit např. patologické podoby subjektivity či subjektivitu dítěte, která následně „dospívá“.<sup>33</sup> Stejně tak nelze vysvětlit – a to nás zde bude zajímat nejvíce – vztah člověka k organickým podmínkám subjektivity, které sdílí

29 Jinými slovy, jde u něj o „tradiční problém vztahu duše a těla“. Srov. Merleau-Ponty, M., *Publikace a pracovní projekty – Plán výuky*. In: týž, *Proměna vnímání a zkušenost pravdy. Podklady ke kandidatuře na Collège de France*. Přel. J. Halák. Praha, Oikúmené 2017, s. 17. Rozbor Merleau-Pontyho díla ve vztahu k antropologii podává např. Bimbenet, E., *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*. Paris, Vrin 2004. K uvedené „karteziánské“ formulaci antropologické otázky u Merleau-Pontyho srov. tamtéž, s. 10–16.

30 Kromě etologicky orientovaných biologů jmenovaných výše, s jejichž myšlenkami se Merleau-Ponty seznamuje nejprve zprostředkovaně, přes Buytendijka a Goldsteina, a později i přímo, je třeba jmenovat Maxe Schelera (např. myšlenka „otevřeného světa“). Podrobněji viz např. Buchanan, B., *Onto-Ethologies*. New York, Sunny Press 2008, s. 123 nn.

31 Srov. Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*. Paris, P.U.F. 1943; český překlad: *Struktura chování*, c.d. Týž, *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard 1945; český překlad: *Fenomenologie vnímání*. Přel. J. Čapek. Praha, Oikúmené 2013.

32 Srov. Merleau-Ponty, M., *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*. Paris, Seuil 1995, zejm. s. 187 nn.; týž, *L'institution – La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954–1955)*. Paris, Belin 2003, zejm. s. 49–62, oddíl „Instituce a život“.

33 Srov. Merleau-Ponty, M., *Fenomenologie vnímání*, c.d., s. 179. K tématu „dětské subjektivity“ u Merleau-Pontyho srov. v češtině např. Fulka, J., *Člověk jako infans. Filosofický časopis*, 59, 2011, mimořádné číslo 1: *Fenomenologie tělesnosti* (ed. P. Urban).

s univerzem zvířat a vůči nimž si právě jakožto člověk vytváří určitou distanci.<sup>34</sup> Jak tělesný, tak „rozumový“ či kulturní vztah ke světu je třeba chápat jako varianty subjektivity, k nimž oběma má člověk přístup – a subjektivitu proto musíme pojímat tak, aby obojí umožňovala.

Již Merleau-Pontyho rané interpretace poznatků fyziologie a psychologie směřují k takovému způsobu chápání vtělené subjektivity, který umožňuje vyhnout se úskalí objektivismu i idealismu a do jednoho rámce pojmout obě uvedené „varianty“ subjektivity, zvířata i člověka. Na živý organismus podle Merleau-Pontyho nelze pohlížet ani jako na zdola se kumulující sumu chemicko-fyzikálních procesů, ani jako na vitální sílu či princip, který shora organizuje „materiál“ chemicko-fyzikálního světa. Je na něj spíše třeba pohlížet jako na celek, který za účelem dosažení cílů vymezených jeho druhovým *a priori* specifickým způsobem organizuje všechny materiály a procesy zkoumané fyziologií a chemicko-fyzikálně orientovanou biologií. Mezi chemicko-fyzikálním světem a živou bytostí tak podle Merleau-Pontyho není rozdíl substanciální, nýbrž strukturální, tj. jde o tatáž fakta v jiném vztahu.<sup>35</sup> Význam vnějších i vnitřních událostí pro živé tělo je tedy závislý na „bytí ke světu“ daného organismu,<sup>36</sup> jež nelze pozorovat pouze v lokálních chemicko-fyzikálních procesech, ale ani někde mimo ně či bez souvislosti s nimi. Tělesné procesy jsou podle Merleau-Pontyho „pochopitelné a předjímatelné“<sup>37</sup> pouze tak, že popisujeme vztahy mezi organismem a „prostředím jeho chování“ (*Umwelt*), světem implikovaným aktivitou daného organismu, který tuto aktivitu zároveň zpětně reguluje.<sup>38</sup> Jinými slovy: chceme-li pochopit organismus, musíme sledovat to, čemu je tak říkajíc otevřen, co může být zařazeno na nějaké místo na škále jeho možných způsobů chování, a co pro něj proto má význam. Každý organismus tak ztělesňuje „normu“, vůči níž jistá množina předmětů a událostí získává (a jediné může získat) svůj smysl jako nějaký jev či podnět, smysluplný fenomén: živočich „sám rozvrhuje normy

34 Merleau-Ponty připomene Gehlena, když píše: „Člověk tedy může získat mentální a praktický prostor, který jej v zásadě vyprostí z jeho prostředí a umožní mu, aby je viděl, právě tím, že se zřekne jisté části své spontaneity a svými stabilními orgány a předem ustavenými okruhy se veváže do světa.“ Merleau-Ponty, M., *Fenomenologie vnímání*, c.d., s. 124. Merleau-Ponty se tím hlásí k myšlence otevřeného světa člověka (či světa jako celku) – v protikladu k uzavřenému a limitovanému prostředí zvířat. Srov. např. týž, *Publikace a pracovní projekty – Plán výuky*, c.d., s. 31: „Musíme pochopit [...] proč se nespokojují, tak jako zvířata, soudíme-li podle jejich chování, s obýváním prostředí, proč mám ideu světa nebo bytí a jak přesně je možné, že se ve mně dovršuje tento spontánní pohyb poznání.“

35 Život je „jedinečným místem“ chemicko-fyzikálního světa, píše také Merleau-Ponty. Srov. Merleau-Ponty, M., *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, c.d., např. s. 268 a 277.

36 Srov. Merleau-Ponty, M., *Fenomenologie vnímání*, c.d., zejm. s. 112 n.

37 Merleau-Ponty, M., *Struktura chování*, c.d., s. 206.

38 Merleau-Ponty nejprve nepřímou, později explicitně navazuje na Uexküllu. Srov. Merleau-Ponty, M., *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, c.d., s. 220 nn. K Merleau-Pontyho výkladu pojmu *Umwelt* srov. blíže tamtéž, s. 230.

platné v jeho prostředí a sám stanovuje meze, v nichž se klade jeho vitální problém,“ píše Merleau-Ponty.<sup>39</sup> Tělo je „mocí vykonat určitý počet dobře známých činů“, pomocí níž se subjekt „usazuje“ ve svém prostředí jakožto v určitém souboru manipuland.<sup>40</sup> Takto vytyčená „norma“ samozřejmě není dána tematicky a formou explicitního vědomí (např. cíle či účelu) a samozřejmě ani nějak mechanicky či fyzikálně. Jakožto „transversální“ fenomén přesahuje vztahy lineárního působení mezi vnějškem a vnitřkem organismu, reguluje je v závislosti na organismu jako celku.<sup>41</sup>

Je-li norma tohoto typu tím, co podle Merleau-Pontyho definuje organismus, protože reguluje jeho interakci s prostředím (na úrovni podnětů, vněmů, úkonů atd.), cílem celé řady jeho rozborů je kromě toho ještě ukázat, že tato norma je *proměnlivá v závislosti na konkrétní situaci*. V návaznosti na tvarovou psychologii Merleau-Ponty vysvětluje dynamičnost „normy“, která reguluje interakci živého těla s jeho prostředím, na příkladu vnímání orientace.<sup>42</sup> Naše chápání věcí v prostoru jako např. vertikálně orientovaných není vysvětlitelné ani pouze na základě vnímaných obsahů, ani pouze na základě postoje subjektu, protože i když jsou obsahy i postoj stejné, může dojít k proměně vnímání orientace (např. co bylo šikmé, stává se najednou vertikálním). Merleau-Ponty využívá popisů několika experimentů, aby ukázal, že orientační osy jsou vytyčeny na základě vztahu, který mezi sebou mají tzv. „kotevní body“, tj. privilegovaná místa vnímaného prostoru, o něž se opírá naše činnost v prostoru (např. dveře, jimiž můžeme projít, mají futro, kliku apod., které jsou mezi sebou v určitém vztahu). Jakožto vnímající tedy vždy aktivně vstupujeme do našeho prostředí za pomoci určitého rejstříku činností, jichž jsme schopni, a naše prostředí nám pro tyto činnosti poskytuje určitý typ opory. Konkrétní podoba průniku těchto dvou aspektů má systematickou, normativní hodnotu, podle které nadále jednotlivé obsahy i činnosti získávají svůj smysl a nějakou perceptivní hodnotu, např. index té které orientovanosti. Faktické vnímání orientace („stojím rovně“, „obraz na zdi je šikmo“) je tak variací určitého standardu, je dáno jako *odchylka* vůči nabyté a provizorní, proměnlivé *normě* orientace. Totožný vztah Merleau-Ponty de-

39 Merleau-Ponty, M., *Fenomenologie vnímání*, c.d., s. 113; srov. týž, *Struktura chování*, c.d., s. 203: „[O]rganické struktury lze chápat jen na základě normy [...]. To znamená, že organismus sám poměruje působení věcí na sebe a sám vymezuje svoje prostředí určitým kruhovým procesem, který nemá ve fyzikálním světě obdoby.“

40 Merleau-Ponty, M., *Fenomenologie vnímání*, c.d., s. 142.

41 To se ukazuje např. v souvislosti s tím, že chemicko-fyzikálně identický podnět může být v různých kontextech organismem vnímán v jiném významu, zatímco jeden a týž význam mu může být dán na základě odlišných chemicko-fyzikálních podnětů. Srov. Merleau-Ponty, M., *Fenomenologie vnímání*, c.d., s. 109; týž, *Publikace a pracovní projekty – Plán výuky*, c.d., s. 19.

42 Srov. Merleau-Ponty, M., *Fenomenologie vnímání*, c.d., s. 302–314; týž, *Le monde sensible et le monde de l'expression*. Grenoble, Metiss Presses 2011, s. 71–79.

monstruje i na několika dalších perceptivních fenoménech<sup>43</sup> – takto chápaný vztah normy a odchylky považuje za princip *veškerého vnímání*.<sup>44</sup>

Normu vnímání, jak jsme ji právě popsali, je však nutno považovat za určitou situační proměnu normy jako toho, co definuje jednotu organismu. To Merleau-Ponty dokazuje na svém rozboru některých tělesných patologií, jako je fantomová končetina nebo anosognosie. Tyto fenomény ukazují, že sám postoj či explorační pohyb, které organismus zaujímá a vykonává jako určitá ontogenetická jednota, je nutno pojímat jako součást provizorní normy, vůči níž perceptivní obsahy nabývají smysl.<sup>45</sup> Tento fenomén Merleau-Ponty zkoumá např. v souvislosti s neurologickým pojmem „tělesného schématu“, jež lze charakterizovat jako „výchozí bod pro určitou činnost ve světě“, názorný „rejstřík“, do kterého je nejen zapsána naše situace ve vztahu k určitému perceptivně-praktickému cíli, ale který se ve vztahu k tomuto cíli i proměňuje.<sup>46</sup> Zmíněné patologické případy, které nabourávají právě tělesné schéma, ukazují, že subjekt může vnímat určité obsahy, i když odpovídající předmět neexistuje (fantomová končetina), nebo je naopak nevnímat, i když je zde předmět, který by je měl produkovat (anosognosie). V těchto případech „váha organismu jako celku“, tj. ona norma jeho interakce s prostředím, tyto obsahy takřikajíc „vytěšňuje“, resp. „doplňuje“ v místě, kde podle ustaveného tělesného standardu vnímání mají, resp. nemají být (podobně jako např. při „korektorských iluzích“ vnímáme slovo i s písmenem, které v něm ve skutečnosti chybí, protože takto psané slovo je tím, které v daném kontextu dává smysl a spoluvytváří jej jako celek).<sup>47</sup>

V přednáškách věnovaných problematice „instituce“ (1954–1955), ale také v pozdějších přednáškách o přírodě (1957–1958) se Merleau-Ponty zajímá o fenomén tzv. vtiskování, který dokládá naznačený typ ontogenetické jed-

43 Zejména vnímání hloubky a pohybu. Srov. Merleau-Ponty, M., *Fenomenologie vnímání*, c.d., s. 307–345; a týž, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, c.d., s. 71–126; srov. také nivelizaci vnímání při spánku – tamtéž, s. 160–165.

44 Cirkularita mezi vnímaným a vnímajícím, které svým vzájemným vytyčováním definují standard či normu vnímání, je explicitně předmětem první části Merleau-Pontyho přednášek *Le monde sensible et le monde de l'expression*, kde také výslovně uvádí, že tento vztah „je podstatou perceptivního vědomí“ (c.d., s. 176).

45 Srov. Merleau-Ponty, M., *Fenomenologie vnímání*, c.d., s. 116 nn.; týž, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, c.d., s. 126 nn.

46 Merleau-Ponty, M., *Résumés de cours*. Paris, Gallimard 1968, s. 16. K Merleau-Pontyho interpretaci tělesného schématu srov. *Fenomenologie vnímání*, c.d., s. 134 nn.; týž, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, c.d., s. 126 nn.; týž, *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, c.d., zejm. s. 278 nn. K tělesnému schématu u Merleau-Pontyho srov. také Halák, J., „Vnímání je již vyjadřování“. Merleau-Pontyho první přednášky na Collège de France. *Reflexe*, 2017, č. 52, zejm. s. 123–134.

47 Zde uvedený výklad se týká člověka, avšak stejný smysl má např. Merleau-Pontyho interpretace tzv. „náhradních úkonů“, které jsou pozorovány již u zvířat. Srov. Merleau-Ponty, M., *Struktura chování*, c.d., s. 64 nn.; týž, *Fenomenologie vnímání*, c.d., s. 113.

noty organismu na raných stádiích jeho vývoje.<sup>48</sup> Jestliže se živý organismus vztahuje nikoli k fyzikálně-chemickému prostředí, nýbrž k prostředí majícímu pro něj význam, vyzývajícímu jej k určitému chování (*Umwelt*), jeho ontogeneze probíhá jako řada odpovědí na „expresivní stimuly“, „plodné události“ – je „zpomaleným chováním“ (A. Gesell).<sup>49</sup> Je-li živočich v klíčovém momentě svého života vystaven určitým podnětům, nabývají pro něj právě tyto podněty hodnotu smysluplných znaků, získávají význam, vůči němuž je nadále život daného živočicha orientován, tj. stávají se normou další smysluplnosti.<sup>50</sup> Merleau-Ponty věnuje ve svých přednáškách o přírodě mnoho prostoru výkladu biologických zkoumání, která ukazují, že ontogenezi organismu nelze vysvětlit, vyjdeme-li z představy jeho vrozené (morfologické, instinktivní) podstaty či finality. Při ontogenezi organismu totiž vždy hraje roli jeho určitá plasticita, takže se jeho vývoj završuje pouze díky reakcím, které předběžně „mají smysl“ v rámci druhu, ale které zároveň individuum *jedinečným způsobem* nasměrovávají pomocí „impregnace“ ze strany jedinců jeho vlastního i ostatních druhů či klíčových událostí, které se odehrávaly či odehrávají v jeho prostředí. Fenomén vtiskování tak především ukazuje, že jakkoli platí, že plasticita živočicha je časo-prostorově omezená v závislosti na druhu organismu, fázi jeho vývoje apod., podněty nadané pro daný organismus smysluplností *jsou principiálně nahraditelné*.

Podobně jako v případech proměny orientace či transformace tělesného schématu proto i na rovině ontogeneze platí, že norma regulující interakci organismu s jeho okolím je něčím systematickým (nikoli mechanismem, kauzálním působením), ale zároveň problematickým, provizorním (nikoli esenci, apriorní logikou).

### 3.

V Merleau-Pontyho filosofické interpretaci organismu, kterou jsme se pokusili velmi krátce nastínit pomocí pojmu normy či standardu interakce s prostředím, je v našem kontextu třeba podtrhnout dva následující body:

48 Imprégnation, imprinting, Prägung. Srov. Merleau-Ponty, M., *L'institution – La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954–1955)*, c.d., s. 51–52; týž, *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, c.d., s. 248–260.

49 Srov. Merleau-Ponty, M., *L'institution – La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954–1955)*, c.d., s. 50; týž, *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, c.d., s. 188 a 194 nn. Analogickým způsobem lze podle Merleau-Pontyho nakonec interpretovat i fylogenezi. Srov. týž, *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, c.d., s. 309 nn.

50 Merleau-Ponty v přednáškách o instituci interpretuje článek R. Ruyera „Les conceptions nouvelles de l'instinct“ (*Les Temps modernes*, novembre 1953, s. 824–860). V přednáškách o přírodě z let 1957–1958 se Merleau-Ponty věnuje vlivu ostatních členů druhu na vývoj jedince, vycházející při tom z prací Lorenze, Uexküllla a Portmana. Srov. Merleau-Ponty, M., *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, c.d., s. 220–259.

- 1) Perceptivně-tělesný vztah živé bytosti k prostředí nelze interpretovat jako prostou centripetální recepci určitých empirických „obsahů“ nebo jako jejich centrifugální „uchopování“ podle nějaké předem dané logiky (např. instinktu). Na uvedených příkladech orientace, patologií tělesného schématu, či fenoménu vtiskování je patrné, že norma tělesně-perceptivního života, vůči které nabývají smysl „vnější podněty“, je dána jako dvojité regulovaná výslednice naší aktivity „prospektivně“ orientované vůči okolí a „umožňování“ tohoto okolí naše činnosti realizovat. Je proměnlivým standardem optimální interakce obojího, který musí odrážet změny na obou stranách rovnováhy.
- 2) V souvislosti s tím se ukazuje, že ony normy, výchozí pozice organismu pro styk se světem, *mají samy určitou dynamiku*: jsou předběžně určeny „apriorní“ organismu, které se evolučně proměňují; jsou konkrétním způsobem dourčovány v průběhu jeho života (vtiskování); jsou osvojovány a proměňovány tím, že se organismus učí zvládat nějakou činnost (habitus); jsou regulovány s ohledem na konkrétní perceptivní situaci (šikmo/rovně); mohou být permanentně proměněny či nivelizovány z důvodu nervových a kortikálních patologií (apraxie) nebo mechanických poškození (fantomová končetina) atp.

Způsob existence organismu jakožto provizorně ustanoveného, udržovaného a korigovaného „standardu“ interakce s prostředím, mimo apriorní logiku i mechanismus, Merleau-Ponty nakonec vyjadřuje také pojmem, který nás vrací do centra problematiky, kterou jsme popsali u Gehlena. Nazývá jej totiž právě „institucí“ a mluví o subjektu ustanoveném a uchovávajícím se po způsobu instituce (*sujet institué-instituant*).<sup>51</sup> Z Merleau-Pontyho způsobu užití tohoto pojmu je zřejmé, že nejde (pouze) o instituci v sociologickém smyslu jako u Gehlena, ale o instituci jako událost, jejíž smysl otevírá a překlenuje určité časo-prostorové pole (tvoří *une histoire*, vymezuje *un domaine*), tj. právě jakožto určitý způsob bytí, ontologické určení mimo alternativy esence a faktu, subjektu a objektu. Jestliže se Gehlenovo pojetí instituce ukázalo jako příliš restriktivní a imperativní, tj. jako objektivizující antiteze stále ještě přetrvávajícího subjektivistického pojetí významu, náš výklad Merleau-Pontyho interpretace tělesného subjektu nám nyní umožňuje korigovat představu o instituci v její význam prostředkující roli.

51 Viz Merleau-Ponty, M., *L'institution – La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954–1955)*, c.d., s. 49–62, oddíl „Instituce a život“; tamtéž, s. 35. K subjektu-instituci viz Merleau-Ponty, M., „Založení“ v osobní a veřejné historii [shrnut]. Přel. J. Fulka – A. Tesková. In: Fulka, J. – Tesková, A. (eds.), *Založení a podstata*. Praha, Oikúmené 2011, s. 170 (instituce, původně Merleau-Pontyho překlad Husserlova pojmu *Stiftung*, zde editoři překládají jako „založení“); originál viz Merleau-Ponty, M., *Résumés de cours*, c.d., s. 60.

Je-li – nejen podle Gehlena – člověka třeba charakterizovat distancí od „přírodních“ pohnutek, tj. autonomizací jeho jednání, které má otevírat prostor pro nějaké rozhodování, je nyní nutno vzít spolu s Merleau-Pontym v potaz, že ani instinktivní chování zvířat není prostě automatické a přímé. Zprvť totiž pohnutky přicházející z prostředí zvířete již nepřímou vyjadřují okruh činností, které je zvíře schopno vykonávat. Zvířecí chování má znakovou podobu, zvíře svému prostředí „rozumí“ a vztahuje se k podnětům jako pro něj smysluplným, nikoli slepě, mechanicky nebo snad teleologicky. Ptáčata instinktivně nechodí za matkou, ale za vtištěným *obrazem* matky; dravé ryby se snadno chytí na třpytku, protože ta není veristickou kopií ryby – kořisti, ale zdůrazněním některých *znaků* rybky.<sup>52</sup> Prostředí zvířete je tedy již výraz jeho způsobu existence či nepřímý odkaz na něj. „[V]nímání je již vyjadřování,“ píše právě z toho důvodu Merleau-Ponty.<sup>53</sup> Díky tomu také, *zadruhé*, chování zvířete zahrnuje plastické momenty, které způsobují, že „může být jinak“. Fenomén vtiskování ukazuje, že i u zvířat dochází k určitému „rozhodnutí“, že u nich existuje možnost fatálního omylu, jen je pouze jakoby stlačena do krátkého intervalu, kdy rozhodující událost dourčuje instinkt či dokonce morfologickou strukturu zvířete. Platí-li oba právě uvedené body, potom samozřejmě nepřímost, nebo také „kulturnost“, způsobu existence a vztahu ke světu není výhradní vlastností člověka<sup>54</sup> a zásadně se proměňuje smysl toho, co můžeme nazvat institucí.

Merleau-Pontyho interpretace dynamiky vztahu organismu k jeho prostředí a jí odpovídající ontogenetické jednoty tedy v první řadě činí nevěrohodným Gehlenův výklad lidské orgánové a instinktivní nespecifikovanosti jako potenciální ohroženosti „záplavou vzruchů“, „neúčelnou“ „plností proudících dojmů“.<sup>55</sup> Právě tento výklad totiž přeskakuje znakový, nepřímý a v souvislosti s tím i plastický charakter organického vztahu ke světu.<sup>56</sup> Zároveň se tím ukazuje, že ani lidský habitus, jakožto (podle Gehlena)

52 Viz Uexküll, J. von – Kriszat, G., *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen – Bedeutungslehre*, c.d., s. 82 (s odvoláním na K. Lorenze). Srov. Merleau-Ponty, M., *L'institution – La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954–1955)*, c.d., s. 51.

53 Merleau-Ponty, M., *Résumés de cours*, c.d., s. 14; podobně též, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, c.d., např. s. 50: „mezi vnímaným a námi je vztah vyjadřování.“

54 Podle Merleau-Pontyho „lze právoplatně mluvit o zvířecí kultuře“. Viz Merleau-Ponty, M., *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, c.d., s. 258. K aktuálním pokusům pojímat vývoj života jako kulturní proces viz např. Markoš, A., *Znaky a významy v evoluci*. Praha, Nová beseda 2015 (srov. též kritiku Uexküllova pojetí „Umweltu“ tamtéž, s. 52 nn.).

55 Gehlen, A., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, c.d., s. 36, citováno výše, viz pozn. č. 25.

56 Gehlenova myšlenka je postavena na předpokladu, že organismus je stimulům otevřený lineárním, přímým způsobem, tj. že větší množství impulsů vede k většímu množství či intenzitě pocitování. Tuto figuru Merleau-Ponty zavrhuje jako objektivistický předsudek, který smyslové pocitování interpretuje jako součást předmětného světa, totiž jako důsledek procesů v něm

analogon instinktu sedimentovaný v institucích, nelze pojímat mechanisticky a objektivisticky, tj. že smysl a funkci instituce („souboru habitualizovaných jednání“) nelze chápat jako něco, co prostě *imperativně stabilizuje* naši nedourčenou subjektivitu a čím by teprve ona nacházela význam a směr svého jednání.<sup>57</sup> Je-li „instinktivní jistota“ a „úzká vazba“ mezi orgánovým a instinktivním vybavením zvířat a jejich prostředím vždy zároveň určitou „instinktivní slepotou“, která může vést k chybám v interakci s prostředím,<sup>58</sup> pak lidská „otevřenost“ a „nejistota“ instinktu není pouze *negativně* nespolehlivostí a neurčeností, která musí být imperativně fixována institucí. Musí zároveň být zvýšenou schopností chápat, tj. pozitivně disponovat širším rejstříkem možných činností, a tak rozlišovat a zasazovat „podněty“ do jiných rovin smyslu. Krátce řečeno, musí být jinou institucí.

Úkolem pak již není stavět „přímé“ zvíře vybavené jistými instinkty proti „nepřímému“ člověku vybavenému imperativními „institucemi“, ale spíše popisovat transformaci instituce jako změnu normy, která je výchozí pozicí pro určitý rejstřík činností a vůči níž se svět jeví jako určitý rejstřík opor těchto činností.<sup>59</sup> Už zvíře si „uchovává otisk“ svého okolí, avšak „tento otisk nemá neomezenou produktivitu“, „nemá hodnotu symbolické matrice“, píše k tomu Merleau-Ponty.<sup>60</sup> Jinými slovy, daný moment dějin organismu, při kterém došlo k jeho „impregnaci“ určitou událostí, není u zvířete „uchováván“ (*mis en réserve*) jako výchozí norma pro *jakoukoli další* činnost, nýbrž pouze rozhoduje o podobě nějaké specifické činnosti. Člověk je tak podle Merleau-Pontyho na jedné straně mnohem více svázan se svými dějinami, protože minulé události přetrvávají jako otevřené otázky, které je třeba převzít (neustále variabilně přebírat v závislosti na okolnostech), zatímco u zvířete se sice „otázky“ také kladou, ale musejí být rozhodnuty. Člověka formativní události vedou k „hledání“ či „zkoumání“ (*recherche*),<sup>61</sup> v jehož průběhu člo-

probíhající. Srov. Merleau-Ponty, M., *Fenomenologie vnímání*, c.d., s. 109–110; ke kritice této „hypotézy konstantnosti“ viz také tamtéž, s. 34.

57 Merleau-Ponty ve svých textech průběžně polemizuje s představou, že racionalita je „stabilizací“ vnímání, čímž se zpravidla distancuje od závěrů Piagetových zkoumání psychologického vývoje dítěte. Srov. např. Merleau-Ponty, M., *Psychologie et pédagogie de l'enfant*. Paris, Verdier 2001, s. 197; pasáž komentuje J. Fulka v: *Člověk jako infans* (c.d., s. 170). Tutéž kritiku je nyní třeba aplikovat proti Gehlenově pojetí instituce jako „stabilizace“ nedourčeného instinktu a orgánového vybavení.

58 Srov. např. Merleau-Ponty, M., *Fenomenologie vnímání*, c.d., s. 113; týž, *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, c.d., s. 238, 250; týž, *L'institution – La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954–1955)*, c.d., s. 53.

59 Srov. Merleau-Ponty, M., *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, c.d., s. 283; *Umwelt* člověka je podle Merleau-Pontyho „otevřený, proměnlivý“ proto, že „se tělo vybavuje nástroji pozorování a jednání“, které umožňují „projekci nikoli-přirodních systémů ekvivalence a diferenciací“.

60 Merleau-Ponty, M., *L'institution – La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954–1955)*, c.d., s. 39. Instituce se u člověka a u zvířete liší už na rovině života, tvrdí Merleau-Ponty: tamtéž, s. 52 a 54.

61 Tamtéž, s. 53, s odvoláním na „výzkumy“ v Kafkově smyslu.

věk „integruje minulost do nového významu“.<sup>62</sup> Podle Merleau-Pontyho to u člověka platí již na biologické rovině, např. v případě sexuality: oidipovská fáze je určitým obecnějším „rozvrhem“, který staví člověka před nemožnost identifikace s rodičem stejného pohlaví, ale každý jedinec musí ještě sám vyřešit způsob, jak se vyrovná s takto „předčasně“ položenou otázkou; to bude ovšem moci až později, v období puberty, která mu do rukou dá jiné prostředky a umožní mu orientaci sexuálního instinktu do vnějšku.<sup>63</sup> Sexuality umělce, který své dílo tvoří „jen z několika stop“ či „chvil“,<sup>64</sup> proto podle Merleau-Pontyho nemá k jeho dílu vztah determinace, nýbrž „fundace“, tj. *založení určité instituce*: je nikoli určením obsahu díla, nýbrž ustanovením roviny významu, do které bude umělec, bude-li toho schopen a nepřežije-li se, zasazovat produkci každého ze svých nových děl, která budou na onu „starou“ otázku opětovně odpovídat v nových situacích – a kterým obráceně ona „stará“ otázka pomůže vůbec najít nějaký další smysl.

Gehlenovo pojetí institučního způsobu existence významu pro člověka je jakožto pokus o překonání subjektivistického pojetí významu spíše jeho převrácením a antitezí. Při srovnávání člověka se zvířetem Herder zdůrazňuje *jistotu* zvířecího instinktivního chování, zatímco Gehlen podtrhuje jeho *automatickou povahu a vnitřní původ*.<sup>65</sup> Pokud potom Gehlen chápe instinktivní reakce zvířat a habitualizované chování lidí jako analogické,<sup>66</sup> musí se příliš automatické pojetí instinktu odrazit ve zbytečně jednorozměrném chápání habitů, který se, jak jsme viděli, stává jen aktuálním vyloučením jiných možností („suspensí otázky po smyslu“). Instituce pak již není, jako u Merleau-Pontyho, *interrogativním*<sup>67</sup> „získáním nové normy smysluplnosti“,

62 Tamtéž, s. 54.

63 Srov. tamtéž, s. 54–61. Merleau-Ponty sleduje zejména napětí mezi *schedule* a *working out*, opíraje se anglickou verzí Freudova textu „Zánik oidipovského komplexu“ (česky in: Freud, S., *Sebrané spisy*. Svazek XIII: Mimo princip slasti a jiné práce z let 1920–1924. Přel. M. Kopal a J. Pechar. Praha, Psychoanalytické nakladatelství 1999).

64 Merleau-Ponty, M., *L'institution – La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954–1955)*, c.d., s. 55. Srov. týž, Cézanneovo pochybování. In: týž, *Oko a duch a jiné eseje*. Přel. O. Kuba. Praha, Obelisk 1971, zejm. s. 48–51. Podobně jako v případě Cézanna i u da Vinciho Merleau-Ponty odmítá jednostranně vysvětlovat dílo životem (sexuální orientací) umělce. Merleau-Ponty zde interpretuje Freudův známý text „Vzpomínka z dětství Leonarda da Vinci“ (česky in: Freud, S., *Sebrané spisy*. Svazek VIII: Spisy z let 1909–1913. Přel. M. Kopal. Praha, Psychoanalytické nakladatelství 1998). K Merleau-Pontyho užití pojmu „instituce“ v kontextu umění srov. zejm. „Le langage indirect et les voix du silence“ (in: týž, *Signes*. Paris, Gallimard 1960, s. 73–74); týž, *La prose du monde*. Paris, Gallimard 1969, s. 95–96.

65 Viz Herder, J. G., *Sprachphilosophische Schriften*, c.d., s. 15: „Sicherheit des Instinktes“. Viz též Gehlen, A., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, c.d., s. 24.

66 Viz Gehlen, A., *Urmensch und Spätkultur*, c.d., s. 23.

67 Srov. např. Merleau-Ponty, M., Koncept k „Viditelnému a neviditelnému“. In: týž, *Smysl filosofického tázání. Dva texty k Viditelnému a neviditelnému*. Přel. J. Halák. Praha, Filosofia 2016, s. 24: „poslední vědění je možná vědění-otázkou, [...] tázací způsob je možná nejvlastnější způsobem Bytí.“

„symbolickou maticí“, nýbrž *imperativem*, který fixuje nerozhodnuté, objektivizuje nestálé. Hlubší pohled na Gehlenův pokus o překonání metafyziky empirickou antropologií tak vynáší na světlo snad nejhlubší kořen metafyziky samotné: snahu dosáhnout dimenze, v níž je vyloučena možnost omylu (v instinktu nebo habitu). Paradoxně příliš mechanické chápání chování zvířat u Gehlena vede k příliš rigidnímu pojetí lidské kultury, a ačkoli původně mělo jít o stanovení jasného rozdílu mezi zvířetem a člověkem, dává tato dvojitá chyba naopak tušit jejich vzájemnou spojitost. Právě tímto směrem se však vydává Merleau-Ponty, když např. chápe kulturu jako transformaci tělesnosti,<sup>68</sup> člověka jako „jinou tělesnost“,<sup>69</sup> zvíře jako *alter ego* člověka a člověka *alter ego* zvířete.<sup>70</sup> Jako alternativu naznačuje Gehlenova filosofie možnost otevření roviny smysluplnosti z pluralitního napětí vícero institucí,<sup>71</sup> Merleau-Pontyho koncepce pak právě vztah mezi tělem a kulturou jako transformaci instituce. Pokud má mít slavné heslo o člověku jako „deficientní bytosti“ smysl, je třeba je myslet ze skutečné difference mezi člověkem a zvířetem, která spočívá takřikajíc v *jiné nepřímosti*, a ne z *metafyzického předpokladu přímého, plného vztahu k bytí*, který by byl zvířeti dopřán, člověku by však musel být „náhražkovým“ způsobem vnucen. Tak nebo onak, bližší pohled na antropologickou figuru vycházející z difference zvířete a člověka nás nasměroval ke sledování proměny institucí.

## SUMMARY

### Institution as the Model of Meaning: Gehlen and Merleau-Ponty on the Question of Anthropology

The aim of the article is to re-evaluate the still-surviving anthropological trope which, in reaction to an inquiry into the essence of man, responds by way of a comparison with the animal and points to culture, as the means by which humans complete their

68 Tělo „poskytuje kánon, normu vnímání, já však mohu posouvat, upravit své normy“. Merleau-Ponty, M., Husserl et la notion de Nature. In: týž, *Parcours deux*. Paris, Verdier 2000, s. 223. Habity, ale např. také např. používání nástrojů a řeč Merleau-Ponty vykládá jako transformaci těla ve smyslu komplexu výchozích pozic umožňujících realizaci nějaké činnosti a odkrytí nějakého významu. Srov. Merleau-Ponty, M., *Fenomenologie vnímání*, c.d., s. 187–192 a 127; k řeči srov. např. Merleau-Ponty, M., *Předmluva ke „Znakům“*. In: týž, *Smysl filosofického tázání. Dva texty k Viditelnému a neviditelnému*, c.d., s. 18.

69 Merleau-Ponty, M., *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, c.d., s. 269.

70 Merleau-Ponty, M., *L'institution – La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954–1955)*, c.d., s. 54: „Je potřeba myslet ne člověka-zvíře, zvíře-člověka, ale skutečně jednoho jako *alter ego* pro druhého, [...] Překročení zachovává.“

71 Viz výše, pozn. č. 26.

“deficient” nature. This *motif* has been extended by A. Gehlen, who in contrast to the animal, characterises man as a “being of deficiencies”. The morphological-instinctive insufficiency of the human being must be, in his view, stabilised by cultural institutions, i.e. complexes of habitual actions. The texts of M. Merleau-Ponty, however, demonstrate that bodily beings always relate to their environment indirectly, on the basis of certain “standards” and “norms” of interaction which, in addition, exist by way of institution. The anthropological trope confronting humans and animals thus cannot produce, as in Gehlen, a contrast between an allegedly “direct” relationship to the world in animals and a supposedly “indirect” relationship to the world in humans. It can be meaningfully retained only if it is interpreted in a Merleau-Pontyan way, that is, as an invitation to understand the transformation of the norms of indirect interaction with the world found in animals into those found in people, that is, if viewed as a comparison of their respective institutions.

**Keywords:** Maurice Merleau-Ponty, Arnold Gehlen, institution, culture, animality, anthropological difference, body

## ZUSAMMENFASSUNG

### Die Institution als Modell der Bedeutung: Gehlen und Merleau-Ponty zur Frage der Anthropologie

Ziel des Artikels ist es, eine immer noch lebendige anthropologische Figur neu zu bewerten. Diese Figur beantwortet die Frage nach dem Wesen des Menschen mithilfe eines Vergleichs mit dem Tier und bezeichnet das Mittel, mit dem sich der von Natur aus unfertige Mensch formt, als Kultur. Dieses *Motiv* wurde von A. Gehlen vertieft, der den Menschen im Gegensatz zum Tier als „Mängelwesen“ bezeichnete. Das morphologisch-instinktiv nicht vollständig ausgestattete menschliche Wesen ist laut Gehlen gezwungen, sich durch kulturelle Institutionen und habitualisierte Verhaltenskomplexe zu stabilisieren. Die Texte von M. Merleau-Ponty zeigen jedoch, dass körperliche Wesen sich bereits stets indirekt auf ihr Umfeld beziehen, und zwar auf Grundlage eines bestimmten „Standards“ bzw. einer „Norm“ der Interaktion, die darüber hinaus seiner Ansicht nach selbst in Form einer Institution existiert. Die anthropologische Figur, die den Menschen mit dem Tier konfrontiert erweist sich daher nicht dann als sinnvoll, wenn wir im Sinne von Gehlen den angeblich „direkten“ Bezug zur Welt des Tieres und den „indirekten“ Menschen einander gegenüberstellen, sondern nur dann, wenn sie uns wie bei Merleau-Ponty, zum Verständnis der Transformation des „indirekten“ Tieres in die „Indirektheit“ des Menschen, d.h. in ihre „Institutionen“ führt.

**Schlüsselwörter:** Maurice Merleau-Ponty, Arnold Gehlen, Institution, Kultur, Animalität, anthropologische Differenz, Leib