

Karlova Univerzita v Praze
Filosofická fakulta
Ústav filosofie a religionistiky

Diplomová práce

DRUHÝ JAKO DRUHÉ TĚLO

Vedoucí práce: Jakub Čapek Ph.D.

Autor práce: Bohumil Čáp
Studijní obor: Filosofie

2009

Prohlašuji, že jsem postupovou práci vypracoval samostatně s využitím pouze citovaných pramenů a literatury.

*Děkuji vedoucímu diplomové práce Jakubu Čapkovi Ph.D.
za trpělivé rady a cenné připomínky.*

Obsah

Úvod.....	5
Transcendence subjektivity.....	7
Fenomenologická východiska.....	7
Transcendence v jádru subjektivity.....	7
Subjektivita v přírodním světě.....	9
Anonymní subjektivita.....	12
Kritika objektivismu a intelektualismu.....	12
Zkušenost světa – úloha těla ve vnímání.....	13
Fenomenální tělo a perceptivní vědomí.....	16
Vnímání druhého.....	19
Reflexe existence.....	21
Reflexe jako odraz	22
Anonymní subjekt vnímání.....	25
Společný svět.....	26
Autonomní subjektivita.....	28
Chování není druhý.....	28
Žitý solipsismus.....	29
Vymezení solipsismu.....	30
Intersubjektivita.....	33
Ústřední fenomén – jsem daností pro sebe.....	33
Koexistence – dialog.....	34
Inter-subjektivita.....	36
Pojem „osoby“ ve světle dětské zkušenosti.....	37
Role „role“	41
Závěr.....	45
Seznam použité literatury a zkratek.....	47
Résumé.....	49

Úvod

Smyslem filosofie není „objevování nového“, ale naopak pochopení toho, co tu již je, čím jsme obklopeni. Můžeme proto říci, že filosofie je „objevování starého“. Filosof nepotřebuje složité nástroje, přesněji řečeno, nepotřebuje žádné nástroje, neboť předmětem jeho zájmu není něco, co je vidět až zprostředkovaně, ale právě bezprostřední skutečnost. Jak je však něco takového možné? Cožpak „předmět“ nepředpokládá nějakou distanci a tedy něco vprostřed mezi zkoumajícím a zkoumaným? Jinými slovy, lze vůbec tematizovat skutečnost samu? Tato otázka představovala dlouhou dobu neřešitelné dilema.

To překonal Edmund Husserl, když pochopil, že skutečnost nepředstavuje protipól vědomí, ale že spočívá v tom, že je uvědomována, a obráceně, že vědomí není plátnem, na které skutečnost vrhá stín, ale že je pouze tím, nakolik je vědomím něčeho. Plné docenění objevu intencionality vědomí umožnilo vznik fenomenologie jako metody bezprostředního uchopování „věcí samých“. Polem, na kterém fenomenolog provádí výzkum, je tedy bezprostřední skutečnost, jak se nám jako skutečnost ukazuje.

Valná část Husserlovy práce spočívala v typologii způsobů, jakým se skutečnost ve vědomí dává, čímž chtěl obnažit strukturu skutečnosti samé. Za tímto účelem provedl metodickou redukci na sféru čistého vědomí, tedy takového, které není zapojeno ve světě. Byli tu však fenomenologové, kteří tento krok nepovažovali za oprávněný. Redukce světa naší zkušenosti podle nich znamená znemožnit si přístup k „plnokrevné“ skutečnosti, která jediná se může tímto titulem honosit. Být práv skutečnému světu můžeme pouze z jeho středu. Fenomenologickým polem zkoumání se místo čistého pólu zkušenosti stává zkušenost bytí ve světě. Těmto filosofům, kteří vešli do historie jako „filosofové existence“, šlo o co nejvěrnější popis skutečnosti, jež je nejvlastněji určena tím, že v ní existujeme.

A je to právě plurál ve slově „existujeme“, který představuje jednu ze záhad, k jejímuž vysvětlení fenomenologie existence otvírá cestu.

„Otázka druhých“ – intersubjektivita – patřila mezi tradiční filosofické otázky, a přece stála poněkud stranou důležitějších témat. Často byla kladena, aby se na ní vyzkoušela obecnější teorie, v rámci níž „otázka druhých“ představovala pouze speciální problém. Snad proto nebyla nikdy uspokojivě zodpovězena. Jedním z filosofů, kteří si položili „otázku druhých“ radikálně, tedy jako otázku, jejíž zodpovězení je klíčové pro pochopení ostatních fenoménů, byl Maurice Merleau-Ponty – francouzský fenomenolog a existencialista, jenž byl silně ovlivněn pozdní prací Edmunda Husserla, která si vytkla za cíl odkrytí „světa našeho života“, a především svým o tři roky starším kolegou Jeanem-Paulem Sartrem, otcem a ikonou francouzského existencialismu.

Merleau-Pontyho pojetí intersubjektivit, které je do velké míry konfrontací s oběma jmenovanými, je značně originální především důrazem na její tělesnou povahu.

Takto ji Merleau-Ponty vylíčil ve své doktorské disertaci *Fenomenologie vnímání* (*Phénoménologie de la perception*), která vyšla poprvé roku 1945. Její ústřední tezí je „primát vnímání“ – náš původní vztah ke skutečnosti a podmínka poznání je vnímání. Klí-

čovou roli hraje tělo, které stojí uprostřed fundamentální distinkce mezi bytím subjektu a objektu, existujíc dvojnásobně mezi subjektem a objektem. Tělo a dvojnásobnost je i základem popisu intersubjektivnosti. Tzv. otázka druhého nás vybízí k dvojnásobné odpovědi, kterou bychom zároveň uznali jeho autonomní existenci a jeho poznatelnost.

Mou snahou v této práci je pochopit a analyzovat Merleau-Pontyho koncept intersubjektivnosti, jak jej zachytil v kapitole „*Druhý a lidský svět*“ („*Autrui et le monde humain*“). Podrobně budu sledovat výstavbu jeho úvahy, se zvláštní pozorností věnovanou několika argumentům, avšak tak, aby vynikly dva konstitutivní momenty „anonymity“ a „autonomie“. V první řadě mi však půjde o vyzdvihnutí významu, jaký má problematika intersubjektivnosti v rámci Merleau-Pontyho filosofie. V druhé části práce bude Merleau-Ponty vystaven námitce, před kterou se ho pokusím hájit. V tomto momentu již za pomoci autorových úvah z pozdějšího období. V samém závěru si pak položím otázku, zda předvedený způsob obhajoby je domyšlením implicitních motivů, anebo ad hoc řešením, a pokusím se na ni odpovědět ve prospěch svého čtení a tím i ve prospěch koherence Merleau-Pontyho intersubjektivnosti jako interkorporeity.

Transcendence subjektivity

Fenomenologická východiska

Kardinálním úkolem fenomenologie a zároveň jakékoliv teorie vnímání je vysvětlit náš vztah k transcendentnu, a tedy smysl transcendence tak, abychom zůstali právi transcendentnu – jako autonomní skutečnosti – a zároveň zachovali možnost transcendování jako pohybu, kterým se ocitáme v přítomnosti toho, co nejsme.

Takovým transcendentnem je svět, nakolik jej chápeme jako doménu autentického bytí, z které čerpáme poznání skutečnosti, a pokud jej chápeme jako to, do čeho jsme se narodili. Zkušenost světa je především zkušenost přírody (přírodního světa), která nám bude během našich zkoumání sloužit jako horizont poznání.

Východiskem fenomenologického zkoumání je premisa, že skutečnost je to, co pro nás jako skutečné je, co se nám jako takové dává – čímž se nepostuluje nějaká forma solipsismu či relativismu – ale jednoduše to, že naše zkušenost je zkušeností věcí samých a nikoli pouze jejich reprezentací. To máme na mysli, když říkáme, že se nám věci ukazují. Čili nikoli obrazy věcí, ale samotné věci se ukazují. Pokud tedy optiku obrátíme, řekneme, že to, co vidíme, jsou věci, a to skutečné věci. V širším kontextu hovoříme o jevení a vnímání.

Fundamentální zkušenost přítomnosti skutečného je vnímání. Je-li naším cílem uchopit smysl transcendence, je naším úkolem popsat vnímání světa (přírody), a to fenomenologickou metodou, které se odkrývá struktura jevení a vnímání. Naší snahou bude pochopit smysl, v němž pro nás je druhý člověk. Naš postup bude spočívat ve vyložení Merleau-Pontyho pojetí intersubjektivní (obsažené ve 4. kapitole II. části jeho projektu *Fenomenologie vnímání*, která nese název *Druhý a lidský svět*¹), jeho kritickém docenění a vyvození všech důsledků.

Transcendence v jádru subjektivity

Aby předesílal otázku našeho vztahu k tomu, co je mimo nás – prozatím charakterizovanému jako příroda – v celé šíři, odhaluje Merleau-Ponty něco velmi nesamozřejmého. Mé tkvění v přírodě má i takový rozměr, který lze spatřit, zacílíme-li náš pohled do samotného nitra subjektivity. S přírodou, která zde zastupuje transcendentní svět, se tedy nesetkávám pouze zahledím-li se ven, mimo mne, k předmětu, ale i ve svém nitru.

Co vede Merleau-Pontyho k tak smělému tvrzení a co tím má na mysli?

Obrátím-li pohled na sebe, na svůj život, chápu, uchopuji, jej nějak. Tato (sebe)reflexe je svou povahou interpretativní uspořádání našeho života v časově orientované perspektivě. Přitom nelze říci, že bychom se jednou provždy přimkli k jednému chápání naší minulosti a z něj plynoucího pohledu do budoucnosti. Svě dětství tak jednou chápeme jako pří-

1 PP, str. 398–419.

pravu na (plnohodnotný) život a podruhé jako nejkrásnější období života. Naše uchopení jsou závislá na naší zkušenosti, okolnostech, zkrátka na perspektivě s jakou na svůj život pohlížíme. Je nutné si uvědomit, že svůj život, tedy sebe, chápu vždy nějak a že se vždy budu moci chápat jinak, než se chápu dnes.

Abych se mohl pochopit nějakým úplným způsobem, který by vylučoval všechny ostatní, musel bych se nahlédnout mimo čas, mimo perspektivu času, což není možné, neboť žiji v čase a vše co dělám, se děje v čase. V této honbě za pravým obrazem či příběhem našeho života se ohlašuje nástinný charakter reflektovaného života, s kterým kontrastuje nereflektovaně prožívaný život, pro který je charakteristická bezprostřední prožívaná skutečnost, neochvějnost určitého „tady a teď“, která v reflektovaném životě chybí.

Spolu s odhalením rozklížení mezi mnou, jak žiji, a mezi mnou, jak si rozumím, se zjevuje přímo v mém nitru příroda, která má povahu času. Je to totiž transcendence časových momentů, která zároveň zakládá i zpochybňuje racionalitu mé historie, tvrdí Merleau-Ponty. Jak tomu rozumět? Čas ve svém transcendentním rozměru je i budoucnost, transcendence času otevírá budoucnost, z které budu moci pohlédnout na svou přítomnost, jež se vyznačuje neprůhledností, s níž je žita, a pochopit ji. Zároveň mi však znemožňuje uchopit přítomnost s apodiktickou jistotou. Jinými slovy, sebereflexe je vůbec možná pouze díky této transcendenci, jako nabídka pozice v odstupu, ale je možná právě pouze jako reflexe – odraz – obraz.

Skutečnost, že si vždy rozumím nějak, není ovšem jádrem Merleau-Pontyho sdělení. V tomto momentě usiluje o to, aby na příkladu rozumění sobě řekl něco o povaze subjektivity samotné: totiž aby v ní odhalil transcendentní sféru. Toto odhalení mu pomáhá bořit ideu subjektivity jako sféry čisté skrz naskrz sobě přístupné imanence, tedy ideu čistého subjektu. Ohlašuje-li se přírodní svět v podobě transcendence času v samotném jádru naší subjektivity, nemůže být subjekt definován na základě imanence. Je to krok na Merleau-Pontyho cestě od subjekt-objektového dualismu, která nevyhnutelně prochází i územím, na kterém se setkávám s druhým.

Nemohu-li tedy, podle Merleau-Pontyho, definovat subjektivitu jako sféru imanence, jakým způsobem ji mohu určit? Co se nachází u zdroje subjektivity? Jak lze uchopit a popsat to, čím jsme? Podle Merleau-Pontyho je naším ústředním určením skutečnost, že jsme se narodili: to znamená, že jsme dáni sami sobě jako něco k rozumění. Pokud tuto Merleau-Pontyho definici rozvolníme, můžeme říci, že jsme nějaká danost, tedy něco, co se takříkajíc zvenčí dává dovnitř – něco, co tu vždy již je. Ten, komu se dávám, jsem opět já sám. Vztahuji se sám k sobě jako k danosti a tento vztah má povahu rozumění. Toto určení subjektivity nám umožní pochopit intersubjektivitu.

Merleau-Pontyho řešení otázky intersubjektivity spočívá právě v již naznačeném zrušení (nebo přinejmenším odmítnutí) dualistického schématu, v němž vystupuje na jedné straně objekt – tělo a na opačném konci čistý subjekt – konstituující vědomí. Tento dualismus naprosto znemožňuje pochopit existenci druhého. Prozatím budiž naznačen Merleau-Pontyho směr myšlení, který vede od zpochybnění subjektivity jako homogenní sféry bytí-

pro-sebe, které je sobě imanentně přítomné, a postupuje k odhalení stop subjektivit v tzv. objektivním světě, ve světě transcendentní přírody.

Subjektivita v přírodním světě

Svět, ve kterém žijeme, není pouze svět fyzických objektů. Lidská činnost po sobě nechává stopy, se kterými se – s ohledem na jejich „světskou“ povahu – setkáváme stejným způsobem jako s čistě přírodními předměty, s tím rozdílem, že „v každém z těchto předmětů je vyryto znamení lidské činnosti, k níž se používá“².

Fenomén bytí věcí byl podroben zdařilé analýze v *Bytí a času* Martina Heideggera.

Heidegger provádí ontologickou analýzu bytí věcí (tzv. příručních jsoucen), které uchopuje v tom, jak se s nimi setkáváme v každodenním bytí, tedy jako prostředky, které jsou ‚k tomu a tomu‘³. Moment poukazování ‚k tomu a tomu‘ je pro bytí věci zásadní, to je pak blíže určeno jako dostatečnost – stačit s něčím na něco. To, ‚k čemu‘ věc ve své dostatečnosti odkazuje, je opět dostatečné ‚k něčemu‘ dalšímu. „Jak se to s kterým příručním jsoucnem co do jeho dostatečnosti má, je vždy předznamenáno celkem dostatečnosti.“⁴ Sekyra je sekyrou, protože stačí na sekání, se sekáním se to má tak, že dostačuje na štípání dříví, s tím se to má tak, že dostačuje na zátop, s tím se to má tak, že dostačuje na ochranu před chladem. Celek dostatečnosti konstituuje povahu bytí věci a v tomto smyslu je tedy dříve než věc.

Vidíme, že celek dostatečnosti nakonec odkazuje ‚k něčemu‘, co již určeno dostatečností není, což Heidegger terminologicky zachytil v obratu ‚kvůli čemu‘. Tímto ‚kvůli čemu‘ obsaženým v celku dostatečnosti je bytí pobytu – což je bytí člověka, který je definován jako jsoucnem, jemuž jde o jeho bytí. Shrnutí, s věcmi se setkáváme v rámci celku poukazů, které končí či začínají (záleží na optice, kterou zvolíme) u našeho bytí.

Předměty kulturního světa jsou možné díky tomu, že v nich zakouším přítomnost člověka jako součást jejich smyslu. Způsob, jakým člověk je v těchto předmětech, vystihuje francouzské „on“, německé „man“ nebo české neurčité „ono se“. Tak když říkáme: po silnici se jezdí, lžící se jí, kniha se čte atd. nemáme na mysli žádného konkrétního člověka, který jede, jí či čte, ale spíše jakéhokoliv a všechny. Pokud se nám tedy některé předměty v přírodě dávají jako „lidské“ či kulturní, je to proto, že odkazují na člověka v neurčitém, anonymním způsobu. To předpokládá, že já, kterému jsou přístupné kulturní věci, nějak rozumím i tomuto anonymnímu způsobu, v kterém člověk figuruje v těchto předmětech.

Tuto otázku je třeba si explicitně položit: Jak je možné, že mi je přístupný smysl toho, co se dává v odkazu na neurčitého „člověka“? Jakým způsobem jsem já spojený s *anonymním subjektem*? Heidegger a Merleau-Ponty odpovídají na první pohled odlišně. Tato odlišnost spočívá spíše v odlišném záměru jejich zkoumání než v nekompatibilitě jejich přístupů. Zatímco Heideggera zajímá ontologie, a tedy ontologický status neurčitého ‚ono se‘, Merleau-Pontyho zajímá fenomenologie vnímání, a tedy způsob, jakým vnímám neurčité

2 PP, str. 399: „chacun de ces objets porte en creux la marque de l'action humaine à laquelle il sert“

3 BČ, str. 91.

4 BČ, str. 108.

„ono se“. Heideggerovo řešení spočívá ve vykázání neurčitého „ono se“ jako původního fenoménu, který patří ke struktuře pobytu⁵. Pobyt ve své každodennosti je sebou právě v tomto modu *veřejného anonyma*⁶. Na otázku, jakým způsobem jsem otevřen anonymnímu subjektu, by Heidegger tedy odpověděl, že tento anonymní způsob je původní způsob, jakým jsem sebou.

Při rekonstrukci způsobu, jakým ke své odpovědi dospívá Merleau-Ponty, nám pomůže, všimneme-li si, co pojímá do tzv. kulturního světa.

Hovoří o pouhých stopách v písku, u kterých lze celek dostatečnosti vnímat pouze, pokud „stopám“ vtiskneme smysl, který je obsažen ve slově „stopovat“. Stopy mají však také význam otisků a jako takové nedisponují oním „k čemu“.⁷ Hovoří též o lidském těle: „Prvním z kulturních předmětů a ten, jehož prostřednictvím existují všechny ostatní, je tělo druhého, jakožto nositel chování.“⁸

Heidegger se v *Bytí a čase* nikde fenoménu těla explicitně nevěnuje. Můžeme takto pouze domýšlet, jaký by byl ontologický status těla. Jistě by jej ale bez dalšího nezařadil mezi příruční jsoucna. Tím by se totiž tento fenomén ocitl v rámci celku dostatečnosti (jenž je ontologicky dřív než příruční jsoucno) na opačném konci než ono „kvůli čemu“, jímž je bytí pobytu. Budeme-li přitom sledovat celek odkazování dostatečnosti, zjistíme, že spíše než, že tělo zaujímá v tomto rámci nějaké specifické místo, spatřujeme, že tělo je nějakým způsobem spolupřítomno na více úrovních celku dostatečnosti⁹ – při sekání, zátopu i při chladu, před kterým se chráníme. Tato spolupřítomnost není Heideggerem rozpracována. Je to nicméně tato význačnost, která přiměla Merleau-Pontyho k výše citovanému tvrzení. V užším smyslu tedy tělo není kulturním předmětem mezi jinými, což se ukazuje v obtížích, kterým bychom měli, pokud bychom měli doplnit sloveso do neúplné věty „Tělo se...“, kterou bychom vyjádřili smysl těla, podobně jako jsme svrchu charakterizovali silnici, jídlo a knihu. Spolupřítomnost těla v kulturním světě není nahodilá (což můžeme tvrdit například o dřevu, které nám poslouží jako dříví na zátop), a proto do kulturního světa patří. Konečně, Merleau-Ponty tělo zařadil ke kulturním předmětům, ale nikoli mezi ně.

Smysl věcí se nám dává v jejich služebnosti, kterou zachycujeme obraty typu „ono se dělá“. Položili jsme otázku přechodu mezi tímto obecným modem onoho „ono se“ a modem osobním či subjektivním. V kontextu fenomenologie vnímání bychom mohli otázku for-

5 BČ, str. 159.

6 Překlad „*das Man*“ navrhovaný J. Patočkou.

7 Jistě, i otisky odkazují k člověku. Otisky jsou svědectvím minulé přítomnosti, a právě proto o nich hovoříme jako otiscích a nikoli např. jako o proláklínách. Otisky odkazují vždy k něčemu. Tento druh vztahu otisku k něčemu nemá charakter „sloužit k něčemu“, řečeno s Heideggerem, a není tedy příručním jsoucnem tak jako třeba znak, který slouží k něčemu a totiž ukazování. Merleau-Ponty by zde nejspíš rozlišil přírodní a kulturní svět, neboť člověk zanechává stopy – otisky – čistě na základě přírodních zákonů.

8 PP, str. 401: „*Le premier des objets culturels et celui par lequel ils existent tous, c'est le corps d'autrui comme porteur d'un comportement.*“

9 Otázky, zda tělo je spolupřítomno na všech nebo pouze na některých stupních celku dostatečnosti, či zda se jedná pokaždé o stejný druh spolupřítomnosti, ponechávám otevřené.

mulovat i takto: Jak vysvětlit, že tuto služebnost vnímám?¹⁰ Jak jsme již naznačili, služebnost mlčky předpokládá tělo, které „oživuje“ její ‚k čemu‘. Tělo, které seká dříví a přikládá do kamen, aby se nechvělo zimou. Takové tělo má Merleau-Ponty na mysli, když říká „tělo ... jakožto nositel chování“. Řekneme-li, že smysl věcí, jejich služebnost, vnímáme v podobě „nakládajícího“ chování, přibližujeme se Merleau-Pontyho pohledu. Chování již před námi nestojí jako teoretická záhada. Obecný smysl věcí tak vnímáme jako možné „nakládající“ chování. Jelikož chování je způsob jakým ve světě, prostřednictvím těla, vždy jsme, je nám důvěrně (před-reflektivně) známé. Že nějaké „toto“ vnímám jako sekyru, je tedy nejen proto, že sekyra je dostatečná k sekání, ale i proto, že sekání představuje možný způsob chování „já“.

Znovu tvrdím, že nepovažuji Merleau-Pontyho a Heideggerovo pojetí za vzájemně exkluzivní. Zatímco Heidegger odhaluje anonymní modus bytí pobytu, z něhož věci odvozují své bytí, Merleau-Ponty předestírá souvislost mezi vnímáním věcí a subjektem, který je vtělený „oživuje“, a je tedy podmínkou jejich bytí. Merleau-Pontyho motivací však není obhájit ontologický nárok subjektu. Smyslem této části úvodu je narušit rigidní subjekt-objektové schéma, a tedy, naopak, nárok subjektu (resp. objektu) zpochybnit.

„Orgánem“, který Merleau-Pontymu slouží při strhávání zdi, jež dělí imanentní sféru subjektu a transcendentní svět objektu, je tělo. Pokud jsme skrze věci odhalili ve světě subjektivitu, pak tělo odhaluje subjekt ve světě ještě bezprostředněji. Chovající se tělo je to, co proměňuje věci přírodního světa ve věci kulturního světa, a to tak, že z nich „nakládáním“ činí něco, co je *někomu k něčemu*.¹¹ Tělo proměňuje své okolí již tím, že k věcem zaujímá vztah – je přítomností hlediska, výchozího bodu vnímání. Tělo je přítomností subjektu. A tím se před námi objevuje „paradox vědomí viděného zvnějšku, myšlení, které spočívá ve vnějším a které tedy z pohledu mého myšlení je již bez subjektu a anonymní.“¹²

¹⁰ Merleau-Ponty formuluje otázku takto: „Jak je možné uchopit jednání či myšlenku v modu ‚ono se‘, je-li to principiálně operace prováděna v první osobě, neodloučitelná od ‚já‘“. *„Comment une action ou une pensée humaine peut-elle être saisie dans le mode du « on », puisque, par principe, elle est une opération en première personne, inséparable d'un Je?“* PP, str. 400.

¹¹ Chovající se tělo není faktickou podmínkou, ale logickou.

¹² PP, str. 401: *„le paradoxe d'une conscience vue par dehors, d'une pensée qui réside dans l'exterieur, et qui, donc, au regard de la mienne, est déjà sans sujet et anonyme.“*

Anonymní subjektivita

Kritika objektivismu a intelektualismu

Filosofickou scénu, na kterou Merleau-Ponty vstupoval, ovládala diskuze o povaze vztahu přírody a vědomí, během níž vykrytalizovaly dva názorové proudy. Merleau-Ponty o nich hovoří jako o objektivismu¹³ a intelektualismu a snaží se mezi nimi nalézt vlastní cestu.

Ani jeden z těchto přístupů není podle Merleau-Pontyho schopen uspokojivě popsat zkušenost druhého. Budeme-li vykládat vnímání pomocí objektivních vztahů příčiny a následku, jež panují v přírodě a které lze analyzovat pomocí zákonů přírodních věd, nebudeme schopni vysvětlit, jak mohu vnímat druhého. Pochopíme-li tělo jako homogenní součást přírody, jako její pouhý výsek, jehož nejdůslednější analýzu zprostředkovává biologický mechanismus, nebudeme mít způsob jak situovat druhého vzhledem k tomuto organismu-stroji.

Problém by však vyvstal již při vnímání něčeho takového jako je organismus-stroj, neboť vnímání je zde v podstatě nepřetržitý proud střídajících se počítků, a má tedy atomistický charakter, který nevysvětluje vjem celků či tvarů. Aby se různé počítky spojovaly v celky, kterým bychom připisovali různé atributy, musíme tyto celky již předpokládat. Klasická empirická epistemologie tedy neumí vysvětlit, jak dochází k vnímání věcí, aniž by jejich existenci předpokládala. Předpokládejme ale, že bychom dokázali vysvětlit vnímání předmětů a že bychom dokázali vysvětlit vnímání těla-stroje, nikdy bychom však v rámci „objektivního myšlení“ nedokázali vysvětlit, že v tomto těle vnímáme přítomnost jiného Já. Jak bychom mohli zdůvodnit, proč druhého klademe zrovna do tohoto dílka přírody, které se přece od jiných podstatně nijak neliší? Museli bychom totiž nalézt způsob jak věrohodně umístit vědomí, do tohoto kusu masa. A tak vycházejíce ze závazku být právi zkušenosti vnímání nám nezbyvá než objektivistický popis odmítnout, neboť v něm není místa pro zjevení nejen druhého v jeho těle, ale ani pro jevení vůbec. „Předmět vytváří na sítnicích obraz, obraz na sítnici se v centru vidění zdvojuje o další obraz, ale máme zde pouze věci, které lze vidět, a ne někoho, kdo vidí. Jsme neustále odkazováni od jedné tělesné fáze k další, předpokládáme, že se v člověku nachází „človíček“, v něm zase další, a tak nikdy nedospějeme k vidění.“¹⁴ Je-li veškerá skutečnost redukovatelná na fyzikální procesy, pak zde není žádný rozestup a nic se *nejeví*.

Intelektualismus se tomuto úskalí vyhýbá. Avšak za cenu uzavření vnímajícího subjektu do soukromé sféry vědomí, ve které dochází ke konstituci smyslu věcí. Vnímání je

13 V orig. *la pensée objective* (objektivní myšlení), ve filosofii představované naturalismem, v psychologii behaviorismem, v biologii mechanismem.

14 PP, str. 274 : „l'objet forme sur les rétines une image, et l'image rétinienne se redouble au centre optique d'une autre image, mais il n'y a là que de choses à voir et personne qui voie, nous sommes renvoyés indéfiniment d'une étape corporelle à l'autre, dans l'homme nous supposons un ‚petit homme‘ et dans celui-ci un autre sans jamais arriver à la vision“

v podstatě soud a vnímaný smysl věci je její reprezentace. Descartes tvrdí, že smysly nám nejsou schopny podat zprávu o přítomnosti lidí, což demonstruje na slavném příkladu, při kterém mi smysly, při pohledu z okna, podávají zprávu o pouhých kloboucích a pláštích. Že vidím lidi, je zásluha rozumového soudu. Uvažování v tomto směru ale předpokládá, že již nějakým způsobem vnímám ony klobouky a pláště, aniž by jejich přítomnost dokázalo vysvětlit. Zjišťujeme tedy, že klasický racionalismus upadá do stejných problémů jako empirismus (předpokládá to, co má vysvětlit), čímž se mimo jiné ukazuje příbuznost obou východisek. Nicméně zkusme se přenést přes tuto principiální námitku. Co by v takovém případě znamenalo mít zkušenost druhého, ptá se Merleau-Ponty. Nejednalo by se o nic víc než o „exkluzivní rozhovor“ (*tête à tête*) mezi vědomím a jím myšleným systémem objektivních korelátů. V tomto prostoru se jednoduše druhé vědomí nemá kde objevit.

Ani jedno z tradičních východisek nevysvětluje vnímání druhého v jeho těle. Ať už budeme hledat druhého jako bytí-o-sobě (bytí přírody), nebo jako bytí-pro-sebe (bytí vědomí), dokud tyto dvě modalities budou představovat jediné způsoby bytí, pak nebudeme schopni popsat vnímání druhého. Jakožto druhému vědomí bychom mu museli přiznat bytí-pro-sebe, přestože se s ním setkávám ve světě jako s něčím, co je o sobě. S bytím-pro-sebe se setkávám pouze, pokud jím jsem já sám. „Pravý subjekt může být jen jeden.“¹⁵

Zkušenost světa – úloha těla ve vnímání

Rozštěp mezi vědomím jako bytím-pro-sebe a předměty jako bytím-o-sobě, který se ukazuje na příkladu vnímání druhého jako neodržitelný, je potřeba překonat, chceme-li udržet pojem vědomí jako bytostného určení člověka. Cesta k obnovení zkušenosti druhého vede přes odhalení inherence vnímání ve světě k odhalení tělesné povahy vědomí jako jeho určujícího rysu. Merleau-Pontyho analýza vnímání ukazuje, že vnímání nemá povahu reprezentace, ale ve světě zapojené orientace.

Problém, který nás uvede do Merleau-Pontyho teorie vnímání, je klasická otázka „zadní strany“, tedy fenomenologická distinkce mezi vnímáním předmětu a vnímáním jeho „přední strany“. Tradiční představa sensualismu pracuje s předpokladem, že perceptivní zkušenost je přítomností smyslových dat. Pokud by tomu tak bylo, pak by „zadní strana“ předmětu, která není přítomna *určitým* způsobem – smyslově –, nebyla vnímaná vůbec. Ve zkušenosti se však setkáváme s plnými trojrozměrnými předměty, a pokud nepřistoupíme na pozici konstituujícího vědomí, pak předměty plné také vidíme. Z toho plyne, že ve *vidění* jsou reálně přítomné i oku skryté aspekty předmětu. Tomuto fenoménu se Merleau-Ponty snaží vyhovět a proto zavádí pojem *neurčitých* aspektů, které se neliší od určitých co do toho, že jsou reálně přítomné ve vnímání, ale způsobem, jakým jsou přítomné.¹⁶ Takovým neurčitým aspektem vnímání jsou věci okolo předmětu, který si prohlížím. Tyto věci vidím zároveň s předmětem zájmu, ale jiným způsobem – neurčitě. Jsou přesto neod-

¹⁵ PP, str. 401: „[L]e vrai sujet est sans second.“

¹⁶ PP, str. 12: „Jde o *neurčité vidění*, o *vidění nevím čeho*, a vzato do extrému, to, co je za mými zády je nějak vizuálně přítomné.“ „*Il y a là une vision indéterminée, une vision de je ne sais quoi, et, si l'on passe à la limite, ce qui est derrière mon dos n'est pas sans présence visuelle.*“

myslitelnou součástí vnímání. Tvoří vizuální pole, v kterém se předměty ukazují – tvoří pozadí, proti kterému se teprve může nějaký tvar ukázat. Tak například světlý kruh vidíme pouze proti tmavšímu pozadí, přičemž určitým způsobem¹⁷ jsou ve vnímání přítomné pouze nestrukturované světlé a tmavé plochy. Aby se ukázal kruh jako kruh, musíme vidět i tmavou plochu za kruhem. Toto vidění zahrnuje smysl obhlédnutí kruhu, tedy pohyb, kterým se hledisko přesouvá do pozice, kterou zaujímá pozadí – tedy místo odkud je vidět zezadu. Stejně je tomu i v případě trojrozměrných věcí, s tím rozdílem, že pozadí je tvořeno věcmi, které vidíme okolo. Vidět věc tedy kromě určitě vnímaných aspektů zahrnuje i aspekty, které se ukazují věcem kolem ní. Vidění je implicitní pohyb hlediska, které nám poskytuje tělesná přítomnost ve světě.

Kontext, v kterém věc vnímám, osvětlení, pozadí, perspektiva, nepopisuje věc, ale spíše mě *vybízí k* určitému chování. Budeme-li si například prohlížet některé z obřích pláten Slovanské epeje z metrové vzdálenosti, bude nás takto vnímaný obraz vybízet k většímu odstupu, jako by součástí této perceptivní zkušenosti byl normativní moment¹⁸, kterým nám říká, že jsme příliš blízko. Představme si jiný příklad. Na části desky stolu, který je natřen jednou hnědou barvou, dopadá sluneční světlo a zbylé části jsou ve stínu. V perceptivní zkušenosti nalézáme různě osvětlenou desku stolu hnědé barvy. Pokud by vnímání bylo charakterizováno pouze svou deskriptivní funkcí, nemohli bychom vysvětlit zkušenost různě osvětlené stejné barvy. V mém vnímání by prostě byly přítomné počítky dvou různě barevných ploch vedle sebe. Merleau-Ponty argumentuje, že kromě určité přítomného počítka barvy vidíme i to, že je např. příliš osvětlena – tedy to, jak se odchyluje od reálně vnímané barvy (hnědé), která se nám ukazuje za *ideálních* světelných podmínek. V obou případech je součástí perceptivní zkušenosti určitým způsobem orientovaná výzva k zaujetí lepšího hlediska. Vnímání nás takto zapojuje do světa konání. Vidět již neznamená pozorovat svět, ale být jeho součástí.

Z fenomenologické analýzy nadto vyplývá, že věci se nám ukazují vždy v jisté perspektivě a vnímaná věc předpokládá určité „odkud“. Jinými slovy, vidět znamená vidět odněkud a naopak neperspektivní, takřikajíc, objektivní pohled je nekoherentní. Je to právě naše tělo, které je nadáno fundamentální schopností (mocí) poskytovat nám toto „odkud“, být hlediskem. Perceptivní smysl není utvářen v nás, vědomí jej nekonstituuje. Svět, kterému se jako tělo otevíráme, je sám nabit smyslem,¹⁹ a to proto, že se nám v něm věci ukazují jako součást strukturovaného pole a nikoli izolovaně, jako například smyslová data. V tom se shoduje s gestalt-teorií, podle které vnímání je recepcí strukturovaných celků (gestaltů), z nichž nejjednodušší je tvar na pozadí.

Na rozdíl od gestaltistů Merleau-Ponty chápe, že perceptivní smysl, gestalt, se nevy-skytuje ve světě, kde ho vnímání pasivně nachází. Svět nemá jednu, objektivní gestaltovou strukturu. Taková úvaha by nás zavedla zpět k objektivismu. Mezi strukturou pole, v němž

17 Určitost přítomnosti zde znamená přítomnost počítků.

18 viz KELLY, S. D. Seeing things in Merleau-Ponty. In *The Cambridge companion to Merleau-Ponty* : str. 82

19 Merleau-Ponty někdy používá obrat „těhotný tvary“.

se nám teprve ukazuje svět jako smysluplný, a vnímajícím subjektem existuje vztah, jehož dynamika má povahu rozumění. Fenomenální pole je uspořádáno způsobem, jakým se ve světě angažujeme. Myš pobíhající v galerii zaujmou droby na podlaze, zatímco obrazy visící na stěně pro ni nebudou existovat.

Merleau-Ponty s oblibou analyzoval případy, v nichž se člověk chová ne-reflektivně, ale přesto smysluplně a orientovaně²⁰. Tento způsob bytí je vůbec nejběžnější způsob jakým v každodenním životě jsme. Jedním z takových případů je hraní fotbalu. Hráči jsou hrou pohlceni a rozhodují se během ní příliš rychle, než abychom mohli hovořit o reflektující kontemplaci. Fotbalové hřiště se hráči nedává jako nějaký předmět. Je to pole strukturované pomocí hranic (pomezích čar, hranic pokutového území) a sektorů („prostor mezi protihráči“ atd.). Vnímání (příhrávek, ofsajdů, otevření prostoru) je vybídkou k okamžitému konání. Vidět „prostor“ znamená být vybízen k „naběhnutí si“ (pakliže se angažuji jako útočník) atd. Fotbalové hřiště včetně svých strukturních prvků se hráči prostě nedává, je spíše při něm, je přítomno, jako imanentní výraz jeho intencí. Na tomto příkladě se demonstruje, že vnímání není především „pociťování“ věcí, ale spíše zabývání se jimi.

Z analýzy vnímání vyplývá, že jsme u věcí, na jejich straně, aniž bychom sami byli věc. Merleau-Ponty překonává problematický rozpad světa vedví: na předměty a na jejich reprezentace. Prostředek, kterým toho bylo dosaženo, je tělo, jež již není pouhým předmětem, ale stává se naším otevřením se světu, nebo jak někdy Merleau-Ponty říká – mocí (*puissance*) světa. Svět máme, svět se nám ukazuje, protože se ukazuje našemu tělu. „Mám svět coby nezavršené individuum.“²¹ – *individuum* neboť nedělitelný; svět se mi nerozpadá na transcendentní „svět-o-sobě“ a na imanentní „svět-pro-mne“; *nezavršené* proto, že svět není rozložen před mým vědomím všechn, cele a najednou.

System zkušenosti není přede mnou rozvržen jako před Bohem. Prožívám jej z určitého hlediska, nejsem divákem, nýbrž jeho součástí. Konečnost mého vnímání jakož i jeho otevření světu, coby horizontu vši zkušenosti, umožňuje má příslušnost k určitému hledisku.²²

Vnímáme svět, neboť se na něm podílíme. Vnímání není výkon konstituujícího vědomí, ve kterém dochází ke „kouzelné“ proměně podnětů, které zachycují naše sítnice, v předměty. Je-li vnímání výkon vědomí, pak musí jít o vědomí, které je *ve* světě, tak jako tělo. Proto Merleau-Ponty hovoří o vědomí, které je inherentní světu a tělu.

Motivací hledání odpovídajícího vyjádření vědomí je (mimo jiné) zachovat možnost zkušenosti druhého, která byla narušena dichotomií těla a vědomí. Koncept vtěleného vědomí je způsob, jakým Merleau-Ponty zachovává možnost plurality vědomí.

20 Francouzské „sense“ znamená jak smysl, tak směr.

21 PP, str. 402: „J'ai le monde comme individu inachevé.“

22 PP, str. 350: „[S]ystème de l'expérience n'est pas déployé devant moi comme si j'étais Dieu, il est vécu par moi d'un certain point de vue, j n'en suis pas le spectateur, j'y suis partie, et c'est mon inhérence à un point de vue qui rend possible à la fois la finitude de ma perception et son ouverture au monde total comme horizon de toute perception.“

Fenomenální tělo a perceptivní vědomí

Pokud bychom nerozvedli dále pojmy těla a vědomí, jistě by bylo Merleau-Pontymu namítnuto, že vědomí nemůže ze své podstaty obývat tělo. A on sám potvrzuje, že představa „takového vědomí, které by se skrývalo v kusu prokrveného masa, je ze skrytých vlastností ta nejabsurdnější“²³. Bude zapotřebí vypracovat takové pojmy těla a vědomí, jejichž prolnutí absurdní nebude.

Jde o pouze o to, doznat, že tělo, jakožto chemická struktura či soubor tkání, je utvářeno ochuzením původního fenoménu těla-pro-nás, těla lidské zkušenosti nebo těla vnímaného ze strany objektivního myšlení, které nemá za úkol dojít k ucelené analýze.

Pokud jde o vědomí, nelze jej nadále pojímat jako konstituující vědomí a čisté bytí-pro-sebe, nýbrž jako perceptivní vědomí, subjekt chování, bytí ve světě či existenci, neboť pouze tak se může druhý vyvstat ve svém fenomenálním těle a nabýt svého druhu „lokalitu“.²⁴

Merleau-Ponty se vymezuje vůči Husserlovu pojmu konstituujícího vědomí, i když způsob jakým tak činí není zcela práv Husserlovu vlastnímu vypracování. Konstituující vědomí, o kterém Merleau-Ponty hovoří, je charakterizované jako „absolutní“ vědomí. Je „nezaujatým divákem“ a čistým „*pour soi*“. Především je ale *myslícím* subjektem a světu připadá status pouhého korelátu myšlenky světa²⁵. „Aktivita konstituce spočívá v odstředivém osmyslňování (*Sinngebung*)²⁶, které vychází výlučně od konstituujícího vědomí a dává řád buď toku ‚jevů‘, ‚nástinů‘, či ‚perspektiv‘, nebo nějakému předpokládanému shluku objektivních ‚počitků‘ či ‚vjemů‘ bez vlastního vnitřního uspořádání.“²⁷ To, co je konstituováno, je rozprostřeno před konstituujícím vědomím zcela transparentním způsobem, který neumožňuje omyl. Výsledkem konstituce je objekt, nikoli pouze jako identická jednota dosažená syntézou, ale objekt v ontologickém smyslu, „*bytí-v-sobě*“, kterým je vše, co stojí proti konstituujícímu vědomí, tedy i empirické Já či druhý.

Konstituující vědomí tak, jak se vůči němu Merleau-Ponty vymezuje, se ukazuje jako nekoherentní pojem a má-li pracovat s pojmem „vědomí“, musí ho uchopit jako perceptivní vědomí. Takové vědomí již není homogenní sférou imanence, protože nakolik je vní-

23 PP, str. 401: „*cette conscience qui se cacherait dans un morceau de chair saignante est la plus absurde des qualités occultes*“

24 PP, str. 404: „Il est question seulement de reconnaître que le corps, comme édifice chimique ou assemblage de tissus, est formé par appauvrissement à partir d'un phénomène primordial du corps-pour-nous, du corps de l'expérience humaine ou du corps perçu, que la pensée objective investit, mais dont elle n'a pas à postuler l'analyse achevée.“

En ce qui concerne la conscience, nous avons à la concevoir, non plus comme une conscience constituante et comme un pur être-pour-soi, mais comme une conscience perceptive, comme le sujet d'un comportement, comme être au monde ou existence, car c'est seulement ainsi qu'autrui pourra apparaître au sommet de son corps phénoménal et recevoir une sorte de « localité ».“

25 viz PP, str. 241.

26 viz PP, str. 490.

27 BEHNKE, E. A. Merleau-Ponty's ontological reading of constitution. In *Merleau-Ponty's reading of Husserl* : str. 38.

majícím subjektem, je „srostlé“ se světem prostřednictvím svého těla, jakožto orgánu vnímání.

Rovněž pojem těla se proměňuje. Není již pasivní součástí kauzálního zřetězení fyzikálních událostí, lakmusovým papírkem namočeným do světa objektivních vztahů. Tělo je naše vězení ve světě, naše spřažení se světem, má povahu chování a je ve světě viditelné. Toto tělo a toto vědomí již nestojí proti sobě, a proto mohu, podle Merleau-Pontyho, zakusit přítomnost druhého v přítomnosti jeho těla. Druhý se v druhém těle ukazuje nebo bychom mohli říci, že druhé vědomí získává „lokalitu“.

Je ale cesta ke zkušenosti druhého takto přímočará? Stačí pouze přenést pojmy těla a vědomí na rovinu, ve které se mohou setkat a prolnout? Zkusme zproblematizovat snad až příliš snadno nabytou lokalitu vědomí v těle. Pojem lokalizace zavádí Husserl, když hovoří o dvojitým způsobu konstituce těla²⁸. V jednom způsobu se tělo konstituuje jako fyzická věc, matérie, do které vstupují reálné vlastnosti (teplo, tvrdost, ...). V druhém způsobu se tělo konstituuje jako to, „na“ čem a „v“ čem pociťuji – teplo na hřbetu ruky, chlad v nohou. Tento druhý způsob konstituce odpovídá fenomenologicky vykazatelným počitkům, které mají místo „na“, „v“ mém těle, počitkům, jež dokáží lokalizovat. Díky lokalizovaným počitkům můžeme hovořit o lokalizovaném vnímání. Chceme-li lokalizovat perceptivní vnímání, pak jej můžeme umístit pouze do těla jakožto chování, které je „orgánem“ vnímání.

Mohli bychom namítnout, že nelze hovořit o těle druhého dříve než o druhém, neboť do té doby se nejedná o jeho tělo, ale o jakési prázdné tělo, neboli těleso, jelikož „tělem se stává až tím, že do něj vložíme počitky hmatu, počitky bolesti atd., zkrátka až lokalizací počitků jakožto počitků“²⁹. Tím, že Merleau-Ponty chápe původní tělo jako moji možnost světa a zároveň jako vnímané tělo, jako kdyby ignoroval rozdíl mezi mým tělem pro mne a tělem druhého pro mne. Otázka zní, zda mohu lokalizovat počitky – jako počitky – v jiném těle; pokud ano, tak zda stejným způsobem jako ve svém těle.

Tuto otázku si kladl i Edmund Husserl v páté karteziánské meditaci. Přesněji řečeno, je to Husserlova pozice transcendentálního konstituujícího vědomí, která nás k této otázce přivádí. Pokusím se na Husserlově řešení ilustrovat Merleau-Pontyho odlišný pojem těla. Abychom, podle Husserla, pochopili fenomén cizího těla, musíme provést analýzu zkušenosti cizího ve „transcendentální sféře redukované na to, co je mi vlastní, pomocí abstrakce od všeho, co mi transcendentální konstituce podává jako cizí“³⁰. Do této sféry patří příroda a „mezi těly [Körper] této přírody, ..., nacházím pak v jedinečné význačnosti své tělo [Leib], totiž jediné, které není pouhým hmotným tělem [Körper], nýbrž právě tělem [Leib], jediným objektem ..., kterému na základě zkušenosti přisuzuji počitková pole“³¹. Máme tedy dva aspekty těla: těleso-Körper a tělo-Leib, přičemž jediným tělesem, které je tělem, je moje tělo. Nuže, otázka zní: jak se z nějakého Körper stane druhé Leib? A odpo-

28 HUSSERL, E. *Ideje II*, str. 140.

29 Tamtéž, str. 145.

30 KM, str. 91.

31 KM, str. 94.

věd: „je předem jasné, že jediné podobnost, spojující uvnitř mé primordiální sféry tamto hmotné tělo [Körper] s mým hmotným tělem [Körper], může poskytovat motivační základ pro analogizující chápání prvního hmotného těla [Körper] jako těla někoho jiného [Leib].“³² Domnívám se, že takto se víc otázek vyvolává, než řeší.

Jaká je povaha podobnosti, o které Husserl hovoří? Mohu vůbec konstatovat podobnost mezi *mým Körper* a jiným *Körper*? Bylo přece řečeno, že své tělo nacházím v jedinečné význačnosti *Leib*. Pokud tedy chci své tělo chápat jako *Körper* a zbavit jej význačnosti *Leib*, mám ještě právo jej zvat *svým*? Jediný důvod, proč bych jej mohl zvat svým, spočívá v tom, že jej vždy již chápu jako *Leib*. Tedy právě nikoli jako *Körper*. Hovoříme-li tedy o podobnosti mezi dvěma *Körper*, nehovoříme o podobnosti mezi *mým* a druhým tělem.

Podobnost, jako základ analogické apercepce, je zvláštní případ podobnosti; je průvodním znakem tzv. párování, fenoménu toho, „že něco vystupuje konfigurativně jako pár a v dalším jako skupina, jako mnohost“³³. V jakém momentě jsou si tělesa podobná natolik, že hovoříme o páru? Je možné pozorovanou podobností pouhých těles odhalit podobnost, která motivuje apercepci určitého smyslu? Jak bychom vysvětlili tu „náhodu“, že ze všech těles tuto podobnost spatřujeme právě v druhém těle? Jsou si těla podobná v částech nebo v celku? Všechny tyto otázky nás vedou k závěru, který je neslučitelný s Husserlovým pojmem prosté podobnosti těles, která motivuje analogickou apercepci druhého *Leib*.

Každá podobnost má jistý index ohledu, perspektivy, ve které dává podobnost vůbec smysl. Proto můžeme hovořit o různých podobnostech: o podobnosti mezi mnou a mým portrétem, mnou a mou sestrou, nebo mnou a jiným člověkem atd. Abych viděl např. příbuzenskou podobnost musí pro mne být předběžně otevřen smysl příbuznosti³⁴. Neboli, abych mohl vidět podobnost, musím být předběžně otevřen podmínkám, za kterých se podobnost ověřuje. Smysl podobnosti, který spočívá v jistém ohledu, je podmínkou možnosti aktuálně percipované podobnosti. Proto nemůže percepcie podobnosti dvou těles motivovat apercepci smyslu, ale právě naopak – percipovaný smysl je předpokladem apercepce podobnosti. V našem případě je tímto smyslem ona jedinečná význačnost *Leib*. Pokud tedy vidíme mezi našimi těly podobnost, je to proto, že mají smysl *Leib*. Nikoli naopak, jak tvrdí Husserl. Takový pojem těla ale nelze konstituovat v transcendentální sféře toho, co je mi vlastní.³⁵

Merleau-Pontyho pojem těla těmto potížím vystaven není. Za prvé, tělo se nekonstituuje dvojím způsobem. Tělo jako těleso není tělem, ale pouze modelem těla, proto nedochází k situaci, že stojíme nejdříve před tělesem a poté ho vložím jakéhosi šému oživíme. S tím souvisí „lokalita“ vědomí, která se neváže na počítky, ale na určité vnímající chování. Tělo druhého se mi jeví jako vnímající. Není to výkon konstituujícího vědomí.

32 KM, str. 107.

33 KM, str. 108.

34 Wittgenstein vysvětluje princip rodinné podobnosti a tvrdí, že nespočívá v jednom společném rysu, ale v překrývajících se podobnostech. Nevysvětluje jaké jsou podmínky vnímání této podobnosti. To, že předem musíme být otevření smyslu rodinné podobnosti není v rozporu s povahou této podobnosti.

35 KM, str. 106.

Pokud tedy otázka zní, jak pro mne může být druhé tělo, pak by ji Merleau-Ponty formuloval: jak mohu vnímat vnímání druhého?

Vnímání druhého

Ke kladné odpovědi na tuto otázku vede celá Merleau-Pontyho fenomenologická deskripce vnímání. Vnímání je ztělesněné chápání (se) světa, neredukovatelné na fyzikálně popsateľnou kauzalitu nebo na „mentální výkon“. Vnímání se neodehrává *ve* vnímajícím, není to reprezentace vnějšího světa, ale otevření se světu. Subjekt vnímání je tělo-chování a jako takové je zároveň vnímatelné. Vnímání druhého vnímám jako vnímající chování, které se ukazuje v jeho fenomenálním těle.

Narážím na vidění, nikoliv jako na „myšlení vidění“, jak by řekl Descartes, ale jako na pohled, který se chápe viditelného světa, a proto v něm pro mne může být pohled druhého.³⁶

Pokud by vnímání byla myšlenka, jak tvrdí Descartes, nikdy bychom se s ním ve viditelném světě nesetkali. Pohled by byl skryt všem zrakům v *res cogitans*. Někteří přírodní vědci se domnívají, že vnímání lze objektivně pozorovat, tedy že lze *dokázat*, kdy dochází k vnímání. Pokud by vidění spočívalo v kauzálně spojených událostech, nikdy bych neviděl vidění, ale právě pouze střídou objektivních jevů. V této objektivistické redukci bych nemohl zahlédnout pohled, kterému by se něco ukazovalo. Vidění je přesto součástí každodenní zkušenosti, setkáváme se s ním nejčastěji jako s pohledem druhého. Slepota (nepřítomnost vidění) druhého člověka se odhaluje našemu zraku, nikoliv našim přístrojům. To, že člověk nevidí, se ukazuje v jeho „slepém“ chování. Naopak, bude-li někdo předstírat slepotu, prozradí ho jeho chování (vyhnutí se překážce, bezděká „reakce“ na vizuální „podnět“ atd.), jemuž okamžitě rozumíme. Pohled se nám ukazuje jako prohlížení, sledování, zpozorování, ale i přehlížení, nevšímání, či jako způsob komunikace. Vidění je viditelným podílením se na světě.

Spolu s pohledem druhého se mi dává i druhý jako ten, kdo se dívá. Tento pohyb k druhému zasluhuje podrobnější pohled. Pokusím se interpretovat méně jasnou úvahu, ve které se Merleau-Ponty výslovně věnuje rozumění druhému. Ještě předtím je třeba vyložit vztah, ve kterém si rozumím s druhým jako s chováním.

Merleau-Ponty odmítá model vyvozování přítomnosti druhého z analogie mezi jeho gesty a mými gesty, které nějakým způsobem odpovídají mým stavům vědomí. Podle této představy bychom pak analogicky za gesty druhého „viděli“ druhé vědomí. Myšlenka „vyvozování z analogie“ je přinejmenším nekorektní, neboť předpokládá to, co má dokázat, totiž přítomnost druhého. Kromě toho, své tělo nejsem schopen obhlédnout, tak jako cizí.

Své řešení demonstruje Merleau-Ponty na příkladu batolete, které rozpozná můj úmysl, když přiblížím jeho prst ke svým zubům předstíraje, že jej chce kousnout. Těžko bychom na tomto příkladu dokazovali nějaké „vyvozování z analogie“, uvážíme-li, že batole

36 PP, str. 404: „[J]e trouve la vision, non comme « pensée de voir », selon le mot de Descartes, mais comme un regard en prise sur un monde visible, et c'est pourquoi il peut y avoir pour moi un regard d'autrui.“

nezná svou tvář ze zrcadla a jeho zuby se nepodobají mým a proto nemůže dost dobře rozpoznat analogii našich výrazů. To, co se v tomto případě děje, je, že ústa a zuby dítěte, tak jak je vnitřně cítí, jsou odpočátku rozpoznávány jako to, čím se kouše. Zároveň, moje ústa a mé zuby mají pro něj odpočátku stejný význam. Jinými slovy, dítě vidí (zvnějšku) a cítí (zevnitř) zuby jako „kusadla“ – to čím se kouše. Toto vidění a cítění není přitom ve vztahu vyplývání jednoho z druhého. Jsou to dvě strany téže mince. V tomto smyslu můžeme tedy říci, že „kousání“ má odpočátku intersubjektivní význam. Merleau-Ponty schematizuje celou zkušenost takto:

Vnímá své intence ve svém těle, mé tělo se svým, a tím i mé intence v mém těle.³⁷

Nejde zde o nějaký psychologizující popis toho, jak se dopracováváme k pochopení záměru druhých. Nelze říci, že nejprve vnímám záměry ve svém těle a poté vnímám své tělo a poté tělo druhého a poté ... A úplně bychom se minuli Merleau-Pontyho sdělením, pokud bychom si představovali, že nějakým způsobem pozorujeme naše tělo a porovnáváme intence, které v něm odhalujeme. To by bylo přece vyvozování z analogie.

To, co vypadá jako sylogismus, podle kterého se konstituuje smysl chování druhého, je ve skutečnosti deskripce vnímání. Stejně jako u deskripce vnímání předmětů, nejde o to dokázat, že předmět chování vnímám – to je fakt, z kterého se naopak vychází –, ale tuto původní zkušenost nerozporně popsat. Tak jako se tvary a předměty ukazují až proti pozadí i intence druhého se ukazují proti pozadí, které je implicitně obsaženo ve shora uvedeném principu – pozadí sdílené obecné tělesnosti.

„Vnímá své intence ve svém těle, ...“ Svě tělo nevnímám jako něco mně vnějšího. Když chci zvednout rukou, neovládám její pohyb po trase, kterou předem zvolím, prostě pohnu rukou. Tělo je mou možností. A smysl možného chování je tělu inherentní, tak jako kousání je v zubech. Vnímat fenomenální tělo znamená rozumět chování. A tak jako když čteme text, nevnímáme tvar písmen, ale smysl textu, když vnímáme tělo, nevnímáme jeho fyzické vlastnosti, ale smysl obsažený v jeho pohybech.

„... mé tělo se svým, ...“ Tělo jakožto vidící viděné nemá ani ryze subjektivní, ani ryze objektový charakter, ale odpočátku intersubjektivní význam.³⁸ V rámci této intersubjektivní tělesnosti – interkorporeity – si těla odpovídají, tak jak jsou žitá zevnitř a vnímaná zvnějšku. Tak jako když se dotknu jednou rukou druhé, stane se druhá ruka pociťující i pociťovanou zároveň. Ve způsobu jakým vnímám tělo se nerozlišuje vnějšek a vnitřek. To platí pro mé, právě tak jako pro druhé tělo, což je možné proto, že tu přísně vzato nejsou proti sobě dvě těla, ale sdílená tělesnost, jejíž stopou naše těla jsou.³⁹

37 PP, str. 404: „*Il perçoit ses intentions dans son corps, mon corps avec le sien, et par là mes intentions dans son corps.*“

38 PP, str. 402: „... tělo se stahuje z objektivního světa a ustavuje mezi čistým subjektem a objektem třetí způsob bytí ...“ „... *le corps se retire du monde objectif et vient former entre le pur sujet et l'objet un troisième genre d'être, ...*“

39 To mimo jiné znamená, že jsem schopen vnímat cizí bolest. Avšak vnímat neznámá to samé jako pociťovat. Pociťovat můžeme pouze svou bolest. Vnímáme cizí bolest, jakožto vlastní pociťování bolesti, která se však liší tím, že je způsobena vnímáním cizí bolesti, zatímco „originální“ bolest je způsobena něčím

„Princip řešení tedy spočívá v objevu exteriority vtěleného vědomí vůči sobě samému.“⁴⁰ Vnímané pozadí, které je spolupřítomné a které je tvořeno tělesnou povahou intencí chování a sdílenou tělesností, nechává pak vyvstat kousání jako kousání. Toto pozadí si můžeme představit jako systém niterné provázanosti mezi mým vědomím a mým tělem, mým a druhým tělem a konečně druhým tělem a druhým vědomím.⁴¹

Reflexe existence

Hovořili jsme o rozumění chování druhého, ale jednalo se skutečně o rozumění? A jednalo se o rozumění *druhému*? Odcituji pasáž, ve které se o rozumění druhému explicitně hovoří.

Když se obracím ke svému vjemu a přecházím od přímého vjemu k myšlence na tento vjem, znovu jej přivádím ke slovu. Nacházím myšlení starší než já, činné v mých perceptivních orgánech, jež jsou jeho pouhou stopou. Druhému rozumím stejně. Ani zde nemám více než stopu vědomí, které mi ve své aktualitě uniká. Střetne-li se můj pohled s druhým, přivádím znovu ke slovu cizí existenci ve svého druhu reflexi.⁴²

Tyto dva příklady vzbuzují mnoho otázek. Jedna z nich je: jaký je mezi oběma příklady vztah? Jedná se o prostou analogii, která plyne ze sdílené struktury? Nebo je snad druhý příklad exemplifikací prvního, obecnějšího? Pokud bychom uvažovali o exemplifikaci, pak bychom předem činili větší interpretační závazky. Například, že cizí existence je svého druhu přímý vjem. Proto, aniž bychom řečené odmítli, budeme uvažovat o čistě analogickém vztahu. Další otázka, která je při čtení Merleau-Pontyho textu na místě je: o jak přesnou analogii jde? Odpověď na tuto otázku snad vyplyne z následující interpretace. Stejně tak jako na otázku: kde je těžiště této analogie? Další otázky se budou týkat méně projasněných pojmů a jejich vzájemného vztahu. Proto bude nejlepší, když rovnou přistoupíme k interpretaci.

Merleau-Ponty charakterizuje reflexi vnímání jako jeho „znovupřivedení ke slovu“. K tomu dochází tak, že v našich orgánech vnímání probíhá jakési myšlení, kterého jsem vlastně pouhým svědkem. Pokud budeme hovořit například o vizuální vzpomínce, pak nám v orgánech, díky kterým vidíme, bude probíhat jakési vidění či zviditelňování. Abychom předešli námitce, že se vracíme ke karteziánskému modelu vnímání, které Merleau-Ponty

jiným. Tímto lze vysvětlit „bolestivou“ a „lokalizovanou“ reakci lidí, kteří jsou svědky cizího úrazu.

40 BARBARAS, R. *Druhý*. str. 28.

41 PP, str. 405: „Mezi mým vědomím a mým tělem, tak, jak jej prožívám, mezi tímto fenomenálním tělem a tělem druhého, tak, jak ho zvnějšku vidím, existuje niterný vztah, který zjevuje druhého jako završení systému.“ „*Entre ma conscience et mon corps tel que je le vis, entre ce corps phénoménal et celui d'autrui tel que je le vois du dehors, il existe une relation interne qui fait apparaître autrui comme l'achèvement du système.*“

42 PP, str. 404: „*Quand je me tourne vers ma perception et que je passe de la perception directe à la pensée de cette perception, je la ré-effectue, je retrouve une pensée plus vieille que moi à l'œuvre dans mes organes de perception et dont ils ne sont que la trace. C'est de la même manière que je comprends autrui. Ici encore, je n'ai que la trace d'une conscience qui m'échappe dans son actualité et, quand mon regard croise un autre regard, je ré-effectue l'existence étrangère dans une sorte de réflexion.*“

odmítl, je třeba upřesnit, že přestože mluvíme o „myšlení“, nemáme tím na mysli žádný mentální obrazotvorný výkon. Vidění je stále to samé tělesné vnímání, tak jak jsme jej dříve vylíčili.

Co bych rád zdůraznil, je onen přesun pozornosti od přímého vnímání k myšlení o vnímání, pohyb, kterým „znovu přivedeme ke slovu“ vnímání. Jeden ze způsobů jak si toto představit je, že odstupujeme od přímého vnímání a vykračujeme mimo život tak, jak je žít s bezprostřední jistotou, mimo naši situaci ve světě, abychom ze vzniklého odstupů vnímání reflektovali. Takto implikujeme pojetí reflexe jako nějakého výkonu.

Co se tedy děje, když se náš pohled setká s druhým pohledem? Řekne-li Merleau-Ponty, že orgány vnímání jsou jeho pouhou stopou, pak tělo, jakožto orgán vnímání, je stopou perceptivního vědomí. To, že nám vědomí ve své aktualitě uniká, znamená, že nám není bezprostředně přítomné a že jej nevnímáme přímo, ale s odstupem, tedy v reflexi. O jednom způsobu reflektování jsme se právě zmínili a byla o něm řeč i na samém začátku kapitoly, když Merleau-Ponty rozlišil mne, jak žiji, a mne, jak si rozumím. Rozumění si je výsledek reflexe, jakožto interpretativního výkonu. Pokusím se nabídnout ještě jiné čtení „reflexe“, které vychází z ducha Merleau-Pontyho fenomenologie vnímání.

Reflexe jako odraz

Je třeba mít na zřeteli fakticitu reflexe, ta je totiž součástí fakticity naší existence, která je před-reflektivní. „Úkol radikální reflexe, ..., paradoxně spočívá v znovunalezení nerefléktované zkušenosti se světem. Toto znovunalezení umožní umístit verifikující postoj i reflexivní operace do této zkušenosti a ukázat reflexi jako jednu z možností mého bytí. Co tedy máme na počátku? ... Nic zde není tématem. Ani předmět, ani subjekt nejsou *kladeny*. V původním poli nemáme mozaiku kvalit, nýbrž celkovou konfiguraci, která distribuuje funkční hodnoty podle požadavků celku, ...“⁴³ Konfigurace perceptivní pole může něco nechat vyvstat ve funkci *odrazu*. K zvláštní situaci dochází, když se tímto způsobem zjeví to, co jinak vidět nemohu – můj pohled. Tento pohled v odrazu či odraz pohledu si vynucuje reflexi, neboť „reflexí“ již je.

V zrcadle bezprostředně a od počátku vidím sebe, ale zvláštním způsobem, totiž v odrazu. Přestože si sebe, kterého vnímám v odrazu, uvědomuji jako toho, kdo se dívá, a nedochází tedy ke zdvojení (rozpadu na subjekt a objekt), vnímám se v odrazu jiným způsobem, než když se dívám například na své ruce přímo. Nejsem schopen se obhlédnout, to znamená vidět se přímo a celistvě, způsobem jakým vnímám ostatní věci. Přísně vzato, přímo *sebe* vidět nemohu, vždy vidím pouze části těla. Podívám-li se do zrcadla, vidím konečně sebe, takříkajíc „v celé kráse“. Že *sebe* vidím v zrcadle, není díky nějakému vyvo-

43 PP, str. 278-279 : „*La tâche d'une réflexion radicale, ..., consiste, d'une manière paradoxale, à retrouver l'expérience irréfléchie du monde, pour replacer en elle l'attitude de vérification et les opérations réflexives, et pour faire apparaître la réflexion comme une des possibilités de mon être. Qu'avons nous donc au commencement ? ... Rien ici n'est thématisé. Ni l'objet ni le sujet ne sont posés. On n'a pas dans le champ originare une mosaïque de qualités, mais une configuration totale qui distribue les valeurs fonctionnelles ...*“

zování z analogie neboli srovnáním toho, jak vypadám a jak vypadá to, co vidím v zrcadle. Přestože vidím v zrcadle sebe, neztrácím ze zřetele, že jde o pouhý odraz a že já ve skutečnosti stojím před zrcadlem. Naopak, zvláštní modus odrazu je součástí perceptivní zkušenosti a pouze díky tomu se mohu s mým odrazem identifikovat. Popis této zkušenosti nalezneme v Lacanově studii *Stadium zrcadla*⁴⁴. „[L]idské dítě v určitém období vývoje, kdy je dočasně jeho instrumentální inteligence nižší než u šimpanze, ..., rozpoznává svůj obraz v zrcadle jako takový. Toto rozpoznání signalizuje zřetelná mimika Aha-zážitku (Aha-Erlebnis), v němž je podle Köhlera vyjádřena situační apercepce, která je základním inteligenčním aktem. Tento akt se nevyčerpává pouhou schopností kontroly nad prázdnotou obrazu. Tato schopnost, jakmile jí dítě jednou nabude, ihned vyvolává sérii gest, v nichž dítě s hravým zálibením zakouší vztahy mezi pohyby, které přejal obraz, a jeho zrcadleným okolím, vztah mezi tímto virtuálním komplexem a realitou, již zdvojuje... Stadium zrcadla je nutno chápat jako *identifikaci* v plném slova smyslu, který tomuto termínu dává psychoanalýza: totiž jako transformaci, k níž v subjektu dochází ve chvíli, kdy do sebe pojímá svůj obraz...“⁴⁵ Obraz těla v zrcadle, který se dítěti ukazuje, je s jeho tělem spojen zvláštním spojením, který ho vybízí k identifikaci se svým obrazem. V obrazu se ukazuje tělo oplývající smyslem – jakožto chování –, spolu s chováním se ukazuje i pohled uchopující své okolí způsobem, který je nám důvěrně známý. V zrcadlení našeho vnímání si uvědomujeme naše bytí-ve-světě, existenci, na které máme v každodenním životě tendenci zapomínat.⁴⁶

Jde tedy o vnímání našeho vnímání, kterého nelze dosáhnout přímo, ale pouze v reflexi. Tento druh reflexe, o které jsme nyní hovořili, není však výkonem vědomí, setkáváme se s ní ve světě, a to již od šesti měsíců věku⁴⁷. Je možné namítnout, že Lacan nikde netvrdí, že v zrcadle dítě zahlédá svou existenci, ale pouze jakýsi obraz (imago),

44 LACAN, J. Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique. In: *Écrits*.

45 Tamtéž, str. 89–90: „*le petit d'homme à un âge où il est pour un temps court, ..., dépassé en intelligence instrumentale par le chimpanzé, reconnaît pourtant déjà son image dans le miroir comme telle. Reconnaissance signalée par la mimique illuminative du Aha-Erlebnis, où pour Köhler s'exprime l'aperception situationnelle, temps essentiel de l'acte d'intelligence.*

Cet acte, en effet, loin de s'épuiser comme chez le singe dans le contrôle une fois acquis de l'inanité de l'image, rebondit aussitôt chez l'enfant en une série de gestes où il éprouve ludiquement la relation des mouvements assumés de l'image à son environnement reflété, et de ce complexe virtuel à la réalité qu'il redouble, ... Il y suffit de comprendre le stade du miroir comme une identification au sens l'analyse donne à ce terme: à savoir la transformation produite chez le sujet quand il assume une image.“

46 Viz MERLEAU-PONTY, M. *Primacy of perception*, str. 136 – citovaný v SCHMIDT, J. *Maurice Merleau-Ponty: between phenomenology and structuralism*, str. 75: „Navazuje na Lacana, Merleau-Ponty tvrdil, že tím nejdůležitějším, co se dítě v procesu rozpoznání svého obrazu v zrcadle naučí, je, že ‚se lze na něj odněkud podívat‘. Zrcadlo učí dítě, že je viditelný, pro sebe i ostatní.“ „*Following Lacan, Merleau-Ponty argued that the most important lesson which the child learns in the process of recognising the image in the mirror as its own is that ‚there can be a viewpoint taken on him‘. The mirror teaches the child ‚that he is visible, for himself and for others.‘*“

47 Viz LACAN, J. str. 90.

s kterým postupuje proces identifikace, jehož výsledkem je teprve nějaké „já“.⁴⁸ S tím musíme souhlasit, nicméně povšimněme si, že celý proces začíná v momentě, kdy dítě rozpozná svůj obraz. Jak je možné, že k něčemu takovému může vůbec dojít, Lacan nevysvětluje.

Nyní, když si připomeneme, že mé tělo a druhé tělo jsou projekcemi obecnější tělesnosti, v rámci které si odpovídají, můžeme si představit vnímání druhého jako odraz mého vnímání. S reflektovaným vnímáním se mi před oči dostává existence, která je mně i druhému společná. Existence se mi nezjevuje přímo tím, že existuji, stejně jako vidění nevidím přímo. Tak jako vnímání se mi zjeví, když dojde ke svého druhu introspekci vnímání („když se obracím ke svému vjemu a přecházím od přímého vjemu k myšlence na tento vjem“⁴⁹), jako něco, co probíhá ve mně; právě tak, když dojde k introspekci v rámci obecné tělesnosti („střetne-li se můj pohled s druhým“⁵⁰), zjeví se mi existence v intersubjektivním rozměru.

Používá-li Merleau-Ponty pojem „reflexe“ (*réflexion*), nabízí se dvojitě čtení: *myšlení-reflexe* a *odraz*. Zatímco reflexe v nás evokuje představu nějakého námi iniciovaného myšlení, odraz je mezitím něco, k čemu dochází nezávisle na nás a kterého se účastníme pouze způsobem, jakým jsme popsali, když jsme hovořili o účasti těla na vnímání. Tento druhý způsob čtení zapadá lépe do Merleau-Pontyho rámce tělesného vnímání, na jehož základě argumentuje pro radikální intersubjektivitu.

Podržme nyní před očima onen systém niterné provázanosti, o kterém byla řeč v souvislosti s pozadím, na kterém se ukazuje chování jako chování. Merleau-Ponty hovoří o zjevení druhého jako o završení systému. Je-li odraz způsob jakým se zjevuje druhý, pak druhý není nějakým způsobem domyšlen, je od počátku zde stejně neodmyslitelně jako já. Když pak Merleau-Ponty dodá, že „[e]vidence druhého je možná, protože nejsem sám sobě průhledný a má subjektivita s sebou vleče své tělo“⁵¹, tvoří metafora odrazu přehledný symetrický obraz. Vidět sebe znamená vidět dívající se tělo, právě tak jako vidět druhého.

Mám-li se vrátit k položené otázce, zda když hovoříme o rozumění chování druhého a rozumění druhému, tak hovoříme o tomtéž, navrhuji dvě odpovědi. Merleau-Ponty by na tomto místě řekl, že ano, že když hovořil o rozumění druhému v citované pasáži, mířil tím na vysvětlení možnosti, jak mohu rozumět druhému-chování. A skutečně. Pokud druhého odhalujeme v odrazu našeho vnímání, pak Merleau-Ponty vysvětluje vztah mezi mnou a chováním druhého. Pokud však odhaluji druhého ve vědomé reflexi, podobně jako jsme

48 Viz LACAN, J. Maurice Merleau-Ponty. In: *Les Temps Modern*, 17:184–185, 1961, str. 249. – citovaný v SCHMIDT, J. *Maurice Merleau-Ponty: between phenomenology and structuralism*, str. 76: „Ústup k ‚mlčenlivému‘ či ‚před-reflektivnímu Cogito, podle Lacana, nepřekonal povrchnost, kterou strádaly všechny ‚filosofie vědomí‘“. „Recourse to a ‚tactic‘ or ‚pre-reflective‘ cogito did not, in Lacan’s opinion, overcome the superficiality which plagued all ‚philosophies of conscience‘“.

49 PP, str. 404.

50 Tamtéž.

51 PP, str. 405: „[L]’évidence d’autrui est possible parce que je ne suis pas transparent pour moi-même et que ma subjectivité traîne après elle son corps.“

na počátku reflektivně odhalili racionalitu našeho vlastního života, pak rozumět druhému znamená něco víc, než rozumět jeho chování.

Anonymní subjekt vnímání

Druhý se odhaluje v reflexi. To je však pouze evokativní metafora, která v záplavě dalších otázek bude sloužit pouze jako rámcové východisko. Bude potřeba vyjasnit vzájemné pozice, které zastáváme já a druhý v intersubjektivním vztahu. Merleau-Ponty se bude muset vyrovnat ještě s námitkou „výlučnosti subjektu“, kterou on sám použil k diskvalifikaci racionalistického pojetí intersubjektivnosti, která staví na konstituujícím vědomí. Jaká je tedy povaha druhého?

Druhé vnímám, jinými slovy druhý se mi ukazuje jako součást mého smyslového pole. Mohu namítnout, že uzavřením druhého do smyslového pole si znemožňuji přístup k druhému jakožto k partnerovi v rovnovážném vztahu. K uzavření by však mohlo dojít pouze tehdy, pokud bychom ukazování druhého redukovali na ukazování jeho fyzického těla, tedy nějaké věci mezi jinými věcmi. Druhý se nám však neukazuje jako předmět, ale jako chování, tedy vnímání vpadlé do světa. Z takového chování nemůžeme učinit předmět našeho vnímání. V tomto ohledu panuje mezi mnou a druhým rovnováha.

Přesto by se dalo ještě namítnout, že pokud vnímám druhého jako vnímajícího, tak jsem to Já, kdo toto jeho vnímání vnímá. V procesu poznání druhého se druhý stává součástí *mé* zkušenosti. Druhému je v této situaci upřen status osobního jsoucná, čisté subjektivnosti, Ego. Ukazuje-li se *mi* druhý, pak nikdy jako čistá subjektivita, kterou jsem v tomto vztahu já, pro kterého tu druhý je.

Ze všeho, co již bylo řečeno o vnímání, vyplývá, že není podmíněno nějakým reflektujícím Ego, které je v opozici vůči světu. Naopak, vzájemný vztah vnímání a chování se odehrává na před-reflektivní a před-egologické úrovni, jak jsme již ilustrovali na několika příkladech.⁵² O vnímání jsme rovněž řekli, že když se na něj zaměříme, tak zjistíme, že je „starší než my“ a že k němu ve mně dochází, spíše než že bych jej prováděl já.⁵³ Vnímáme tak, jak se vnímá. Nejedná se tedy o naše osobní uchopování světa. Co nebo kdo tedy vnímá?

S objevem vnímajícího subjektu, vysvětluje Merleau-Ponty, v sobě objevujeme před-osobní subjekt. Vnímání se odehrává mimo mne, coby centra rozhodování, tedy mimo Ego, mimo mě jako osobu. Následkem čehož je vnímaný svět nedotčen mými rozhodnutími, mými zaujetími postoje, setrvává v neutrálním ukazování se. Merleau-Ponty zde oživuje Husserlovu fenomenologickou redukci jako legitimní návrat k věcem samým. Svět se neu-

⁵² Srov. CROSSLEY, N. str. 27: „Perceptivní vědomí je především praktickým vědomím a jako takové je před-reflektivní, před-objektivní a před-egologické. Ten, kdo vidí, si sebe většinou reflektivně neuvědomuje. Navíc, neuvědomuje si (v rovině reflexe) ani to, co vidí.“ *„Perceptual consciousness is, in the first instance, practical consciousness and as such it is pre-reflective, pre-objective and pre-egological. The seer remains largely self-unaware, at a reflective level. Furthermore, they are even unaware (at a reflective level) of they see.“*

⁵³ Srov. BARBARAS, R. *Druhý*. str. 27 „... nelze říci, že já vidím svět, ale že moje nazírání dává vykrytalizovat jakési obecné viditelnosti, do níž se může vepsat pluralita.“

kazuje mému osobnímu já, ale subjektu vnímání, kterým ve světě všichni jsme. Mé vnímání tedy nemá žádnou přednost před vnímáním druhého. Ostatně, nejde o žádné „mé vnímání“ v intimním slova smyslu. Proto bych měl jedním dechem dodat: vnímaný druhý nemá žádnou přednost před vnímaným mnou. Jsme tedy oba dva zároveň vnímající v neosobním způsobu: takto se vnímá.

Dosadíme-li takový subjekt do vztahu k druhému, pak vidíme, že již k žádnému vyloučení nedochází. Ve vztahu s druhým – ve vnímání druhého – není na mé straně nějaké osobní Já (ale anonymní subjekt vnímání) a neznemožňuji objevení se druhého, jakožto osobního jsoucna. Takto bychom umožnili setkání s druhým jako s čistou subjektivitou, ovšem za cenu toho, že se já stanu objektem. Čelili bychom stejným obtížím, jako jsme čelili v převrácené situaci. S druhým se nesetkáváme jako dvě *Cogito*, dvě sféry imanence, tak bychom se pouze navzájem zbavovali platnosti, neboť bychom nebyli navzájem koextenzivní, uzavírali bychom se do navzájem výlučných systémů zkušenosti. Jakožto vtělené a anonymními subjekty vnímání jsme otevřením se světu, který nás překračuje – transcenduje – a s ním se překračujeme i my navzájem. Nestojíme ve světě proti sobě, ale spíše vedle sebe.

Navzájem se překračujeme právě proto, že jsme ve světě na němž se podílíme; a to natolik, nakolik jsme ve světě vnímající a vnímatelní, tedy nakolik jsme anonymní vnímající subjekt a chování. S vrstvou anonymního vnímání se nám otvírá jeden, společný, transcendentní svět, a to tím, že se nerealizuje pouze z jedné individuální perspektivy. Individuální perspektivy se slučují a realizují naráz ve vnímání jediného světa. Zkrátka, pouze jako anonymní subjekty můžeme být reálně spolu v situaci, ve světě. Cena, kterou za intersubjektivitu a za společný svět platíme je, že nejsme zcela sami sebou. Na to Merleau-Ponty však ukazuje odpočátku.

Společný svět

Účast na společném světě není zaujetím postoje, není naší volbou. Od chvíle, kdy vnímáme, od chvíle, kdy máme smyslová pole, je sdílíme s druhými, komunikujeme⁵⁴ s nimi. Součástí smyslu skutečného předmětu je, že není jen pro mě. Vidění jako odpověď na obecnou viditelnost předpokládá druhého diváka jako stvrzení této obecnosti.

Společnost povaha světa je velmi jasně patrná ve splývání individuálních perspektiv vnímání. Tak, když se dívám na tělo, které něco dělá (zde není třeba používat uvozovek, neboť nejde o metaforu), předměty, které jej obklopují, se proměňují, v závislosti na onom ,k čemu' konajícímu tělu jsou a budou. Přesněji řečeno: k čemu se mu stávají být. Svět tak, jak se mi jeví, se proměňuje v závislosti na tom, jak se jeví druhému. To, že „můj“ svět proměňuje někdo jiný, že do něj vpadá „svým“ světem, je potvrzení prolínání našich perspektiv vnímání.

54 Merleau-Pontyho termín *communiquer* je třeba chápat v širším významu jako *sdělovat, sdílet*.

Druhý jako tělo nevpadá do světa jako jeho součást, ale právě jako určité uchopení světa, jako pohled na svět.⁵⁵ Svě tělo zakouším jako možnost nějakého chování, která mi zároveň umožňuje „nějaký“ svět. Hovořili jsme výše o „kousání“, které je v zubech. Zakouším tedy zuby jako možnost kousat, jíst, tedy možnost proměňovat části světa v jídlo. V chování druhého vidím možnost těla, která je mi důvěrně známá. Mé tělo vnímá druhé zacházení se světem jako extenzi své vlastní možnosti. V této navzájem prolnuté mnohosti vnímajících těl můžeme zahlédnout anonymní existenci, které jsou naše těla stopou. A přestože zde Merleau-Ponty blíže nepřiblíží, co pod touto anonymní existencí rozumí, já jí rozumím život.

⁵⁵ Nejde o nějaké vědomé uchopování světa, které by nám bylo druhým vnučováno. Existence má povahu proměňovat svět na té nejjednodušší úrovni, což lze doložit proměnou, kterou projde domácnost se všemi jejími konfiguranty, když se do ní narodí dítě. Všechny věci se najednou dávají v jiném světle. Ve světle nově narozené existence.

Autonomní subjektivita

Chování není druhý

Merleau-Ponty ve svém popisu dospěl až k vyložení smyslu, v jakém můžeme hovořit o společném světě, ve kterém komunikujeme s druhými. Zodpověděli jsme tedy všechny otázky? Vysvětlili jsme zkušenost druhého? Úspěšně jsme vyložili tuto zkušenost na úrovni tělesnosti, která je, jak bylo řečeno, neosobní, anonymní. Jaká je to tedy zkušenost, kterou má anonym o anonymu? Téměř by se chtělo říci: naše těla o sobě „vědí“, ale co my?

Zarovnáváme Já a Ty ve zkušenost mnohých, zavádíme neosobní do středu subjektivity, mažeme individualitu perspektiv. Nenechali jsme však v tomto všeobecném zmatení zmizet s Egem i alter Ego?⁵⁶

A tak tomu skutečně podle Merleau-Pontyho je. V kolektivním anonymním vědomí, které je vlastní tělům, není místo pro pluralitu vědomí. Tvrdíme-li, že druhého vnímám jako chování, netvrdíme, že chování je druhý sám. Vnímám-li smutek druhého, nejsem smutný já, ale on. Smutek, který vnímáme oba dva, prožívá jenom jeden z nás. Jeho smutek je i pro něj viditelný, je to však jeho smutek. Chování druhého není druhý!

Znamená to, že jsme opět na začátku a vše, co bylo doposud řečeno, můžeme zavrhnout? To jistě ne. Co bylo řečeno, platí; je pouze třeba si uvědomit, že nejprve bylo nutno obnovit možnost zjevení se druhého, tedy druhého-jak-je-vnímán, tedy chování. Rovněž já, který jsem vnímal, jsem byl pojednáván pouze co do mé tělesnosti.

Přestože se díky našim vtěleným vědomím nacházíme ve stejném světě, každému z nás se tato situace dává jinak. Jsem-li svědkem smutku svého přítele, jsme ve stejné situaci, avšak mému příteli se dává v jiném ohledu. Zatímco on tuto situaci prožívá, já jí jsem „pouze“ přítomen. Můžeme také říci, že ke každé situaci přistupujeme „po svém“, anebo jak říká Merleau-Ponty, „každý rozvrhuje tento ‚jedinečný‘ svět z hloubi své subjektivity“⁵⁷.

Problém s druhým ještě není vyřešen zodpovězením otázky „jak mohu druhého myslet?“, což jsme učinili tím, že jsme myšlení druhého vykážali jako vnímání druhého, které je součástí nereflektujícího života. Na obtíže narazíme pokaždé, když se pokusíme vžít do druhého, spojit se s jeho vnitřním životem. To vlastně znamená, že nárok *Cogito* na autonomii subjektu má skutečné opodstatnění a není to pouze důsledek mylného objektivního myšlení. V čem spočívá tento nárok? Uchopit jej a pojmenovat bude naším úkolem.

56 PP, str. 408: „*Nous nivelons en somme le Je et le Tu dans une expérience à plusieurs, nous introduisons l'impersonnel au centre de la subjectivité, nous effaçons l'individualité des perspectives, mais, dans cette confusion générale, n'avons-nous pas fait disparaître, avec l'Ego, l'alter Ego?*“

57 PP, str. 409: „*c'est du fond de sa subjectivité que chacun projette ce monde < unique >*“

Žitý solipsismus

Jedna ze situací, kde se nemožnost spojit se s druhým ohlašuje s dramatickou naléhavostí, je milostný pár, ve kterém není láska na obou stranách vyvážená. Zatímco jeden partner dává svou láskou všanc celý svůj život, pro druhého je vztah pouhou příhodou na cestě životem. A tak zoufalý milenec zažívá pocit odcizení, ba téměř rozpuštění ve svobodě druhého, v jeho soukromém a nedostupném světě. Druhý se může snažit ulehčit mu situaci a vyjít mu vstříc, ale i když se rozhodne umenšit na pouhou součást partnerova světa, bude to stále jeho rozhodnutí, jeho plán života a vidění světa, do nějž svého partnera zahrne. Svým úsilím bude popírat to, co si předsevzal. Bude ze svého partnera dělat předmět svého svobodného rozhodnutí. Vždy, když se rozhodneme obětovat se pro druhého, učinit pro něj ve svém životě přinejmenším stejný prostor jako pro sebe, budeme z něj činit součást svého života a tím se ho zmocňovat.

Tento fenomén nám odhaluje cosi velmi podstatného o vztahu já-druhý. Ukazuje se nám odstup mezi mnou a druhým, který je podmínkou odlišnosti mne a druhého. Ve splynutí vědomí by zmizel druhý a já bych zůstal osamocen. Je nutné dostatečně vyložit i tento aspekt intersubjektivitu. Bylo řečeno, že s druhým se setkávám jako s chováním v rámci obecné tělesnosti. Pokud bychom zůstali při tomto, nedokázali bychom vysvětlit rozlišenost osob, s kterou v běžném životě počítáme. Merleau-Ponty bude muset vymezit určité hranice anonymity subjektů, jinak by, řekněme, dokázal až příliš mnoho.

Přestože jsem s druhým ve společném světě, každému z nás se přesto dává jedinečně, neboť má situace v něm je pouze a právě moje. A to platí dokonce i v momentě, kdy s druhým komunikujeme. Ani během této zkušenosti není možné, aby naše situace splynuly v jednu. Komunikace, v níž by se měla objevit dvě Já tváří v tvář, každé se svým světem, se rozpadá vedví. „Přísně vzato, já s druhým nemám společnou půdu. Umístění druhého s jeho světem a umístění mě s mým světem tvoří alternativu.“⁵⁸ Tím se ovšem nevylučuje možnost setkání a komunikace, Merleau-Ponty pouze tvrdí, že k ní nedochází na úrovni Ego.

V čem spočívá tato vzájemná exkluzivita? Co leží v základu nepřekonatelné vzdálenosti druhého, která umožňuje objevení se druhého jako druhého tím, že znemožňuje splynutí se mnou? Merleau-Ponty nabízí odpověď vyložením fakticity našeho zrození a jejího dvojího významu. To, že jsem zrozen, znamená: 1) že mám tělo a s ním přírodní svět, ve kterém se mé chování prolíná s druhými a 2) že existuji, že o sobě vím (jako o danosti) a to vždy v předběhu před svým konkrétním zapojováním se do světa. Konkrétní způsoby angažování ve světě jsou možnosti, modality, mé existence, která se mou situací nikdy nevyčerpává a zůstává vůči ní obecná. V této obecnosti je možné zastávat apriorní postoje, které jsou vyjádřeny v nároku *Cogito*. Na tomto poli se ohlašuje jáskost či subjekt (*soi*), který je se sebou v kontaktu a který se v konkrétním zapojování do světa sám sobě ztrácí. Tento subjekt, který o sobě ví, je podmínkou skutečné komunikace. Bez něj by tu

⁵⁸ PP, str. 410: „*je n'ai, à la rigueur, aucun terrain commun avec autrui, la position d'autrui avec son monde et la position de moi-même avec mon monde constituent une alternative.*“

nebylo nic, co by si uvědomovalo, že se nějaká komunikace odehrává, tudíž by nešlo o komunikaci. A je to právě tento svědek komunikace, na který míříme, když hovoříme o druhém.

Postulace čistého subjektu v kontextu Merleau-Pontyho filosofie intersubjektivit je na první pohled přinejmenším překvapivá. Není okamžitě patrné, jak nám návrat k subjektu pomůže popsat zkušenost s druhým. Jak již bylo řečeno, nárok *soi* veškerou zkušenost s druhým vylučuje. Zároveň však zjišťujeme, že koherentní teorie intersubjektivit musí objasnit nejen *inter*-subjektivitu, ale i *inter-subjektivitu*. Merleau-Ponty přijímá výzvu a dělá místo takovému subjektu, který se ještě sám sobě neztratil v existenci, v bytí-ve-světě, a dělá místo ne-anonymnímu subjektu.

Dospívá však ke kontradikci: zároveň platí, že „je tu žitý solipsismus, který nelze překonat“⁵⁹ a že „ve [světě] pro mne může být pohled druhého“⁶⁰. Způsob, jakým přesto zachovat možnost zkušenosti druhého, je přesné pochopení žitého solipsismu a překonání jeho prohibitivního charakteru.

Dospívá-li filosof k postulaci solipsismu, je to pro něj varovný signál (pro nikoho jiného to ani problém není a nemůže být), že jeho teorie odporuje zkušenosti. Zvláště pak pro fenomenologa, který si předsevzal být věren zkušenosti, je tento závěr nepřijatelný. Dostal se snad Merleau-Ponty do slepé uličky, která končí solipsismem?

Merleau-Ponty charakterizuje tento solipsismus jako žitý, jako kdyby chtěl zdůraznit odlišnost od teoretického solipsismu. Je-li teoretický, absolutní solipsismus překážkou v dalším filosofování, pro žitý solipsismus to možná neplatí. K tomuto solipsismu jsme nedospěli prostřednictvím nějaké transcendentální skepse, ale vykázáním hranic možné zkušenosti s druhým. Pokud bychom však setrvali na této pozici, nevysvětlili bychom zcela zkušenost s druhým. Ta totiž nespočívá v nemožnosti vžít se do druhého, ale v komunikaci s druhým.

Vymezení solipsismu

To, co jsme nyní o Merleau-Pontyho solipsismu řekli, však musí teprve vyplynout z jeho analýzy. Merleau-Ponty musí principiálně omezit univerzální nárok solipsismu, aby se vyhnul absurdním závěrům. Dějiny filosofie nabízejí několik způsobů jak vyvrátit solipsismus. Jedním z nich je poukazování na mou fakticitu, obsaženost ve světě, kterého nejsem strůjcem. Proti tomu se solipsista bude hájit odkazem k neodmyslitelnému pólu veškeré danosti. A tím je subjektivita, která je podmínkou každého jevení. Obecnost mé tělesnosti musí být a je vyvážena obecností mé subjektivit. Všechny modality jevení se světa mají svůj protiklad v rámci obecnosti *soi*. Nic se mi nedává prostě a čistě, nýbrž přivlastňují si vše, co je v mých možnostech. „Řekněme, že existence druhého je pro mne prostý fakt. Je to, nicméně, fakt *pro mne*. Musí být ve výčtu mých vlastních možností a musí být nějak mnou chápán či prožíván, aby mohl mít hodnotu faktu.“⁶¹

59 PP, str. 411: „*Il y a là un solipsisme vécu qui n'est pas dépassable.*“

60 PP, str. 404: „*il peut y avoir pour moi un regard d'autrui*“

Merleau-Ponty pochopitelně věděl, že tímto způsobem solipsismus nevyvrátí, naopak. Smyslem tohoto kroku bylo vytyčit sféru autonomní subjektivity. Přestože tedy nemáme přístup k subjektu zvnějšku, můžeme ho vyvrátit zevnitř. Neboli, přistupme na solipsistické stanovisko a zkusme jít co nejdál. Merleau-Pontyho úvaha je zhruba takováto: možnost odhalit v sobě pomocí reflexe nekonečný a jediný subjekt, předpokládá, že jsem o tomto subjektu (kterým jsem skutečněji, než jak jsem se chápal) do té doby nevěděl. Což je rozporné, neboť univerzální subjekt, který konstituuje vše, by musel konstituovat i své nevědění o sobě (o své pravé podstatě), což je protimluv. Odhalit pravdu solipsismu z principu nemohu. Zbývá možnost, že bych o sobě již vždy věděl, že jsem tento jediný a nekonečný subjekt. Pak se ovšem jedná o pravdu, jež se nedá odhalit ani poznat a „všechny knihy filosofie jsou zbytečné“⁶². Rozpoznat se jako Bůh je logicky sporné.

Je tu však jistý nárok na božskost, který charakterizuje žitý solipsismus spočívající v tom, že vše, co pro mne může být, musí být mnou prožíváno. Přesto, druhý má pro mne smysl, jak říká Merleau-Ponty, alespoň na první pohled. Naše pretence na božství tak musí počítat nejen s tím, že naše vědomí není koextenzivní s veškerenstvím, ale i s jinými božstvy. Je to absurdní situace solipsismu mnohých – společného či přímo společenského solipsismu. Zůstáváme-li věrni zkušenosti, musí přesto existovat způsob jak tuto situaci nerozporně popsat.

Naší, přinejmenším paradoxní, situací je společný solipsismus.⁶³ Způsob, jakým Merleau-Ponty překonává jeho bezvýhodnost, je přestat chápat samotou solipsistického subjektu a intersubjektivní komunikaci jako dvě vylučující se alternativy a pochopit je jako dvě strany téže mince, jako dva konstituující momenty původního fenoménu druhý-pro-mne.

Pokud jsme vyloučili možnost rozpoznat se jako jediný Bůh, pak samota solipsismu neznamena „být jediný“, ale „být bez druhých“. Není to tedy objektivní definice (co nemůže být s druhými, nemůže být ani bez nich), ale subjektivní pozice, jejíž smysl je privativní. Je to deficientní modus bytí s druhými. Samota dává smysl, pouze pokud ve zkušenosti mám druhého zároveň nereflektovaně. Pokud bych ze zkušenosti o druhém nic nevěděl, pokud by se mi ve zkušenosti nějak nedával druhý, nemohl bych proti sobě postavit mou reflexi druhého a druhého nereflektovaného a učinit z toho problém. Pokud bych druhého nezažl jako něco, k čemu mohu nemít přístup, nemohl bych tvrdit, že jsem bez druhých

61 PP, str. 411: „*Disons-nous que l'existence d'autrui est pour moi un simple fait? Mais c'est en tout cas un fait pour moi, il faut qu'il soit au nombre de mes possibilités propres, et qu'il soit compris ou vécu de quelque manière par moi pour qu'il puisse valoir comme fait.*“

62 PP, str. 412: „*tous les livres de philosophie sont inutiles.*“

63 Rád bych na tomto místě učinil krátkou poznámku stran autorova filosofického stylu. Merleau-Ponty často dospívá do paradoxních pozic, aby je vzápětí učinil srozumitelnými a přijatelnými, čímž demonstuje nesamozřejmost samozřejmého. V úprku k představení sdíleného solipsismu se nezabývá systematickým budováním pozic, spíše se svým literárním způsobem přenáší k ohromení paradoxem (společného solipsismu), který následně vyloží v popisu, který rezonuje s lidskou zkušeností. Tento pohyb od podezíravé nedůvěry k překvapenému přitakání je při četbě Merleau-Pontyho textu charakteristický.

a sám. Ve smyslu samoty je tedy obsažen druhý, který mne překračuje a vzhledem ke kterému dává samota smysl.⁶⁴

Tímto se ovšem nepopírá fenomén samoty. Naopak, je potřeba nárok samoty pochopit, jako součást intersubjektivní a jako takový jej popsat a vyjasnit jeho smysl. Samota je zkušenost absence druhého a jako taková nějakým způsobem s druhým počítá. Objasnit tento způsob znamená zodpovědět otázku: „Jak tedy mohu já, který vnímá a který se tímto stvrzuje jakožto univerzální subjekt, vnímat druhého, jenž mne této univerzality zbavuje?“⁶⁵

64 Srov. BČ, str. 150.

65 PP, str. 413: „*Comment donc puis-je, moi qui perçois, et qui, par là même, m'affirme comme sujet universel, percevoir un autre qui m'ôte aussitôt cette universalité?*“

Intersubjektivita

Ústřední fenomén – jsem daností pro sebe

Odpověď na předcházející otázku musí být obsažena ve způsobu, jakým jsem ve světě, v naší existenci. A již v momentě, kdy začínáme mluvit o naší existenci, se začíná rýsovat Merleau-Pontyho řešení. Existenci, o které je řeč, nelze zprvu chápat jako něco, co náleží mé subjektivitě. Hovořím-li o své existenci, mám na mysli existenci, které náležím. Má existence je obsažena ve fakticitě mé zrozenosti, která je v základu jak mé transcendence k druhým, tak mé subjektivity. Ústředním fenoménem je, že *jsem daností pro sebe sama*.

Jsem daností pro sebe sama – to znamená, že se vždy již nacházím situován a včleněn ve světě. Takříkajíc, jsem před sebe postaven jako „hotová věc“. Dávám se sobě jako tělo a s ním se mi dává svět, neboť tělo je uchopování světa. Jsem zjevný nejen sobě, ale s tím, jak se mi dává svět, jak se otevírám světu, jsem zjevný i druhým. „Transcendentální subjektivita je subjektivitou odhalenou, a to sobě a druhému, z tohoto titulu je intersubjektivitou.“⁶⁶

Svou situací se nevyčerpávám. Jsem daností *pro sebe sama* – to znamená, že má situace se mi dává jako má možnost. Nejsm svou situací odcizen, není to rozpoznaná nutnost, v níž se rozpouštím. Přestože na sobě mohu pozorovat variace mého bytí-ve-světě, jako třeba radost či smutek, platí, že chování není druhý, a tedy ani já nejsem své chování. Jsem si vědom svého smutku, ale *nejsem* svůj smutek. Jsem *ve* vztahu ke svému smutku. Nejde tedy o to popřít, že jsem smutný, ale zdůraznit, že tím se o mně nevyjadřuje vše. Můj smutek se dává *mně* jako modalita *mé* existence.

Vnímání nespočívá v resorpci vnějších podnětů, je prolnuté s chováním, je to angažování se ve světě a pojímání světa. Má přítomnost ve světě není objektivním výskytem mého těla mezi jinými tělesy, je to zmocňování se světa a v tomto smyslu tedy svobodou. Je to zároveň svoboda vůbec mít svět a zároveň svoboda mít svět jinak. Nejde přitom o dvě svobody. Být ve světě znamená být svobodně. Představme si, že člověka propustí z vězení, kde byl „bez světa“, „na svobodu“. Moci rozhodovat o svém osudu a být „venku“, být „na svobodě“ spadá v jednu svobodu. Být ve světě se rovná být svobodný a naopak.

Zaujímáme místo – nikoliv způsobem, kterým hovoříme o předmětech zaujímající místo v prostoru, ale způsobem, kterým zaujímáme postoj k danému.

Před sociálním světem se vždy mohu uchýlit ke své perceptivní přirozenosti, zavřít oči, zacpat uši, žít ve společnosti jako cizinec, mít druhé, obřady a památníky za pouhé uspořádání barev a světla, zbavit je jejich lidského významu. Před přírodním světem mohu vždy ustoupit k myslící přirozenosti a zpochybnit zvlášť každý vjem. V tom je pravda solipsismu.⁶⁷

66 PP, str. 415 : „*La subjectivité transcendante est une subjectivité révélée, à savoir à elle-même et à autrui, et à ce titre elle est une intersubjectivité.*“

67 PP, str. 413: „*Contre le monde social je peux toujours user de ma nature sensible, fermer les yeux, me boucher les oreilles, vivre en étranger dans la société, traiter autrui, les cérémonies et les monuments comme de simple arrangements de couleurs et de lumière, les destituer de leur signification humaine.*“

Z každodenního bytí-ve-světě, které je charakterizováno svou před-reflektivní a před-egologickou povahou, se můžeme reflexí stáhnout, zaujmout odstup, do sféry *nature pensante*, v které můžeme filosofovat, dotazovat a zpochybňovat každodenní zkušenost. Filosofický solipsismus je tedy krajní pozice v rámci pohybu od zkušenosti k reflexi zkušenosti. Tento pohyb mě přesto nikdy nezavede mimo bytí. Cokoliv zpochybním, učiním tak ve jménu něčeho pravdivějšího. A proto není v možnostech mé svobody zrušit druhého. Upřednostním-li ve zkušenosti druhého sebe před druhým, dávám sobě přednost před druhým a tím kladu kromě sebe i druhého.

Koexistence – dialog

Nyní, když jsme otupili nárok solipsismu, bychom měli vyložit, jak se mohu setkat s druhým v jeho svobodě. Abychom se s druhým navzájem nečinili předměty, nesmíme vycházet ze sebe a činit druhého součástí našeho života, musíme se naopak nechat druhým volně poznat. Musíme se setkat na úrovni, kde nebude stát proti sobě jedno Já proti druhému. „Já“ znemožňuje koexistenci. Zkušenost, kterou dospíváme k druhému, je jazyková komunikace – dialog.

Rozhovor není střídání dvou monologů, ustavuje se v něm mezi mnou a druhým společná půda, na níž nevystupujeme jako Já. Jsme vedeni rozhovorem, který má svůj vývoj a dynamiku a který v nás vyvolává myšlenky. Podobně jako při divadelní improvizaci, v rozhovoru vystupujeme jako role, jejíž výstup není hotový předem, „píšeme“ jej v průběhu rozhovoru podle jeho implicitní logiky a dynamiky. V rozhovoru, jehož jsme oba autoři, jsme přítomní právě natolik, nakolik jako autoři ustupujeme svým rolím a tedy rozhovoru.

Je to bytí ve dvou, druhý již pro mne není pouhým chováním v mém transcendentálním poli a ani já v jeho, v dokonalé vzájemnosti jsme jeden pro druhého spolupracovníkem, naše hlediska splývají jedno s druhým, koexistujeme napříč stejným světem.⁶⁸

Zkušenost rozhovoru je zkušeností *à plusieurs*, „vespolek“. To, že mi patří nějaké myšlenky, protože jsem je během rozhovoru pronesl já, je až zpětná konstrukce, model rozhovoru. Právě tento moment stáhnutí se ze vzájemné koexistence, je moment, kdy se mi druhý stává nedostupným, moment, kdy jej zpředměťuji.

Není tomu tak, že by nás pohled druhého z principu činil předmětem v jeho očích. K tomu by docházelo, pokud by pohled, který by na nás dopadal, nezračil nějaké pochopení pro nás. Pohled, který by nás pouze pozoroval z odstupů myslící přirozenosti. Důvodem, proč tento nechápající pohled pocítujeme nepříjemně, je, že k němu dochází na místo komunikace, neboli na pozadí situace, která je z podstaty komunikační. Jak je patrné,

Contre le monde naturel je peux toujours avoir recours à la nature pensante et révoquer en doute chaque perception prise à part. La vérité du solipsisme est là.

68 PP, str. 407: „Il y a là un être à deux, et autrui n'est plus ici pour moi un simple comportement dans mon champ transcendantal, ni d'ailleurs moi dans le sien, nous sommes l'un pour l'autre collaborateurs dans une réciprocité parfaite, nos perspectives glissent l'une dans l'autre, nous coexistons à travers un même monde.“

takový zpředmětnující pohled není absolutním zrušením komunikace, ale pouze suspendování, neboť odmítnutí komunikace je stále komunikace.⁶⁹

Aby se někdo úspěšně vymanil z komunikace s druhými, musel by setrvat ve své přírodní odlišnosti, aniž by se jakkoliv smysluplně (za)choval, neboť chování má odpočátku intersubjektivní smysl, a tedy komunikuje. Ani kdyby se v „absolutním“ odloučení zřekl všeho v jednom radikálním gestu nihilismu, stále by předpokládal druhého jako svědka smyslu jeho gesta. Tento druhý, již není přítomen jako tělo, ale jako společenství druhých v podobě jazyka, v němž je možno artikulovat, a stvrdit tak smysl gesta. Protože, podle Merleau-Pontyho, není možné myslet mimo jazyk, který je svou povahou intersubjektivní⁷⁰, v okamžiku, kdy myslím nebo rozumím, jsem součástí intersubjektivnosti.

Podmínkou toho, abychom mohli v jazyku myslet, je koextenze, avšak ne-identita jazykové a žité zkušenosti. Díky tomu, že rozlišujeme mezi zkušeností a jazykem, můžeme vůbec zaujmout kritický postoj filosofie. „[Řeč] ... vztah ke světu sublimuje, nelikviduje ho. Pozvedá jistě svět k významu, ale dělá to takovým způsobem, že v tomto významu samotném zůstává jeho transcendence zachována“⁷¹ Řeč se principiálně neliší od tichých gest, kterými komunikuji s druhým. Nemohu ji odlišit od promluvy, a je tedy stále chováním v rovině tělesnosti. V řeči se mi druhý dává poznat prostřednictvím slov, v jejich významech. „Význam vyvstává v řeči jakoby navíc, jako horizont spíše než jako pozitivní přítomnost.“⁷²

Rozhovor není setkání dvou vědomí tváří tvář, což bylo již mnohokrát vyloučeno. Vědomí druhého nám ve své aktualitě uniká, přesto je druhý neodmyslitelně součástí našeho života. V okamžiku, kdy se existence zapojuje do světa, spadá pod vnímání. Přičemž každé vnímání stvrzuje (*affirmer*) více, než uchopuje, a to podmínky smyslu toho, co uchopuje. Tak jako význam slov je horizontem řeči, druhé vědomí je horizontem vnímání druhého. A to je také místo na které mířím, když mám na mysli druhého. „Když říkám, že někoho znám nebo miluji, mířím za jeho vlastnosti na nevyčerpatelný zdroj, který může

69 Merleau-Ponty se v kapitole, z které především čerpáme, kriticky vymezuje vůči Sartrovu pojetí „problému druhých“. Pro názornější pochopení Merleau-Pontyho přístupu bude vhodné ukázat v jakých ohledech se od Sartra liší. Podobně jako Merleau-Ponty Sartre chápe, že přítomnost druhého proměňuje můj svět, zmocňuje se ho, z předmětů v mém světě činí předměty svého světa. Co víc, dopadne-li na mě pohled druhého (*regard d'autrui*), stávám se předmětem. Tímto pohledem může být cokoli, co mne „přistihuje“, co zpřítomňuje hledisko druhých. *Regard d'autrui* jsem vystaven neustále a mé bytí-pro-sebe je ohroženo ve prospěch bytí-pro-druhé. Druhý se tímto pohledem stává naopak bytím-pro-sebe a splývá s bytím-v-sobě, tedy stává se skutečně druhým subjektem. Sartrova intersubjektivita je založena na konfliktu vědomí, jež se navzájem ohrožují a zbavují bytí-pro-sebe. Upřu-li pohled na druhého, stává se opět předmětem v sobě, zachyceným v situaci, v prostoru a čase, a já se vracím k sobě. Merleau-Ponty proti tomu tvrdí, že nechám-li se volně poznat, naváží vyrovnaný vztah s druhým, v němž je místo pro oba.

70 Viz PP, str. 209: „... smyslu slov začínám rozumět podle jejich umístění v kontextu jednání a tím, že se účastním společného života ...“ „... je commence à comprendre le sens des mots par leur place dans un contexte d'action et en participant à la vie commune ...“

71 BARBARAS, R. *Druhý*, str. 30.

72 Tamtéž.

jednoho dne způsobit rozpad obrázku, který jsem si o tom člověku udělal.“⁷³ Kde přesně je toto „za vlastnostmi druhého“? A jak rozumět „nevyčerpatelnému zdroji“? Merleau-Ponty na tomto místě není příliš sdílný, ale z toho, co již bylo řečeno, vyplývá, že „nevyčerpatelnost“, ale také „nepřekonatelná obecnost“ je vlastnost existence, která je se sebou v kontaktu, než se sobě ztratí v anonymitě světského angažmá. Je to konstitutivní moment každé zrozené existence, která se otevírá světu. Přestože tento jáský moment cizí existence nevnímám přímo, s druhým takříkajíc počítám, a to vždy již počítám, neboť již ve vnímání s ním počítám jako se spojencem, který se podílí např. na vidění viditelného. Vidění jakožto vztah k transcendentnímu jsoucnu není nikdy pouze mé, je mým svědectvím o přítomnosti obecně viditelného a počítá s druhými, pro něž má mé svědectví smysl. Druhé vědomí je tedy na horizontu každé mé zkušenosti. Jsem-li daností pro sebe, jsem-li viditelný vidoucí, jsem viditelný sobě i druhým a ve vidění s druhými počítám, můžeme potvrdit Husserlovo konstatování, že transcendentální subjektivita je intersubjektivita.

Druhý tedy není přede mnou – jeho tělo není pro mě čistý objekt, nýbrž chování –, ani nesplývá se mnou – není pro mě čistý subjekt, ale nanejvýš řeč. Druhý je na mé straně, což je možné proto, že já sám sebe nevlastním zcela.

Inter-subjektivita

Problém druhého byl zpočátku artikulován v otázce: „Jak se mohu s druhým jakožto s druhým vědomím ve světě setkat?“ Druhého jsme hledali jako vědomí proto, abychom našli skutečně alter Ego a nikoliv pouhou věc. Vědomí je tím, čím podle tradice vycházející z Descartesova *Cogito* jsme pro sebe a čím se tedy lišíme od věcí. Hloubka problému druhého ubíhala podél hranice mezi bytím věci, bytím-v-sobě a bytím vědomí, bytím-pro-sebe. Nalézt druhého za těchto podmínek se ukázalo jako nemožné, neboť jsme naráželi na dva stejně nepřijatelné závěry, buď se setkávám s druhým jako s bytím-v-sobě, a tedy nejde o druhé vědomí a druhý neexistuje, anebo se s druhým setkávám jako s bytím-pro-sebe a tím sebe vylučuji jako subjekt setkání a tím i možnost setkání s druhým. Nebylo-li možné se s takovým druhým vědomím setkat, bylo třeba pojem vědomí podrobit revizi.

Pojem konstituujícího vědomí, který nám činil potíže, byl nahrazen pojmem perceptivního vědomí. Perceptivní vědomí již není charakterizováno sebe-vlastněním, jakožto vtělené vědomí se vlastní ve stejné míře, v jaké si uniká. Vnímající subjekt jsme odhalili jako pre-personální, anonymní a jako takový již nevyklučuje objevení se druhého takového vědomí. S druhým se setkávám jako s mluvícím tělem, jako s gestem, jehož význam je přímo v něm obsažen. Vztek jakožto vztekání se, které je na těle viditelné, není mentální stav, je to způsob existence. K rozumění druhému tedy není třeba úsudku. Význam jeho chování je mi zřejmý, neboť v něm vnímám možnost těla, která je možností i mého těla. Intersubjektivní systém, který tvoří mé tělo a tělo druhého, je ustavován vztahem mezi vnímáním a chováním. Tyto dva momenty nejsou ve zkušenosti a vnímání zcela rozlišeny, naopak chování se orientuje, můžeme tedy říci, že tělo vidí. S druhým pohledem se tedy

⁷³ PP, str. 415: „[Q]uand je dis que je connais quelqu'un ou que je l'aime, je vise au-delà de ses qualités un fond inépuisable qui peut faire éclater un jour l'image que je me faisais de lui.“

setkáváme, neboť se v něm opakuje, zrcadlí naše existence – jež má „subjekt-objektovou“ čili tělesnou povahu. Vnímání není redukovatelné na kauzální vztah objektivních procesů, je to uchopování světa. Orientující se tělo proměňuje své okolí, neobjevuje se jako část světa, ale jako určitý *locus* světa. Proměna, ke které dochází v přítomnosti druhého těla, vytyčuje perspektivu, v jejímž středu se nachází druhý. Druhý není svým tělem a není tedy pozitivně přítomen v mém vnímání. Je přítomen na horizontu mého vědomí, jako úběžník indikovaný svým bytím-ve-světě. Přítomnost druhého, byť tato postranní, je vůbec předpokladem skutečné inter-subjektivní.

Merleau-Pontyho tělesný subjekt má paradoxní charakter, je daností pro sebe. Je tedy obecný i svojský zároveň. Budeme-li hledat svědka komunikace s druhými, Merleau-Ponty bude odkazovat na dostředivý vektor existence, který je zachycen v momentu „pro sebe“. Merleau-Pontyho vypracování tohoto momentu komunikace není nicméně příliš jasné. Lze tak pojmout podezření, že Merleau-Ponty ve svém důkazu radikální intersubjektivní zašel příliš daleko a dokázal příliš mnoho. Onen svědek komunikace, není totiž nikdy zcela přítomný a komunikace se tak odehrává v anonymním modu.

To vede některé interprety, jako například Barbarase, k závěru, že vykázáním zkušenosti s druhým na základě perceptivní anonymity, přicházíme o dualitu já-druhý, z níž pramení smysl druhého. Jde o to, zda jsme se decentrováním⁷⁴ sebe sama nepřipravili o možnost setkat s *jiným*. To je jistě vážná námitka, jež klade otázku smyslu zkušenosti s druhým, pakliže v ní nejsem já, jakožto osobní já. A odpovídá: „nepopsali jsme *setkání* mezi druhým a mnou, pouze jsme ozřejmili čistou koexistenci, indiferentní ‚lidé obecně‘, v níž spolu nekomunikujeme, neboť ani jeden z nás nemá jméno.“⁷⁵

Setkání s druhým, komunikace s druhým, není, zdá se, dostatečně vyložena, pokud se zastavíme u odemknutí intersubjektivního rozměru existence. Je nutné v rámci intersubjektivní odhalit neanonymní subjekt komunikace čili osobu. Na tom, zda je Merleau-Pontyho pojem vtěleného subjektu schopen unést tíhu osoby, záleží celkové vyznění jeho fenomenologie intersubjektivní.

Pojem „osoby“ ve světle dětské zkušenosti

Nabízí se v zásadě dvě strategie, jakými lze dospět k vykázání možnosti komunikace osob v rámci Merleau-Pontyho intersubjektivní. Jednou z nich je posílit pojem subjektu, tak aby se neztrácel sám sobě v tělesné všeobecnosti a připravit tak půdu pro egologický pojem osoby. Tím bychom se nicméně dostávali zpět ke konstituujícímu vědomí, které jsme již odmítli. Druhou možností je naopak provést revizi pojmu osoby s cílem oslabit jej, tak abychom zachovali podmínky komunikace, která není pouhým sdílením, ale vztahem mezi mnou a druhým, a zároveň nezrušili nepřekonatelnou distanci osobního subjektu.

Metoda, jakou budeme uplatňovat při sledování této druhé naznačené metody, je fenomenologická deskripce zkušenosti. Nikoliv náhodou začíná Merleau-Ponty kapitolu věnovanou otázce druhého vzpomínkou na dětství. Budeme-li hledat odpověď na otázku

⁷⁴ Barbarasův obrat „decentrování“ chápu jako „de-prezentaci“, která leží v jádru transcendence k věcem.

⁷⁵ BARBARAS, R. *Druhý*, str. 32.

po významu našeho dětství, odhalíme zvláštní vztah mezi mnou a mým dětstvím, který nám pomůže pochopit podstatu osoby. Revize pojmu osoby tedy začne u pojmu *Já*. Merleau-Ponty někdy označoval problém druhého jako problém dospělých,⁷⁶ a dětské zkušenosti proto věnuje značnou část pozornosti. Dětství se vyznačuje perceptivním synkretismem, který je nutno chápat nikoli jako neschopnost rozeznat druhého, ale jako původní nerozpadlost zkušenosti druhých.

Merleau-Ponty se při popisu „dětského světa“ opíral o poznatky soudobé psychologie⁷⁷. Podle nich žije dítě ve světě, který je odpočátku všem přístupný, nezná žádné „úhly pohledu“. „Naivně“ věří všemu, co vidí a co se říká. Lidé jsou pro něj koukající hlavy vězící ve světě, ve kterém se všechno děje jakoby venku, včetně myšlení, které je vlastně mluvení. „Druzí jsou pro něj pohledy, které prohlíží věci. Pohledy mají téměř hmotnou existenci, a to do té míry, že se dítě ptá, jak to, že se nerozbijí, když sebe protnou. Kolem dvanácti let, jak tvrdí Piaget, dítě vykonává *cogito* a dospívá k pravdám racionalismu.“⁷⁸

Způsob traktování *Cogito* v poslední větě je pro Merleau-Pontyho uvažování příznačný. Vždyť to, co zde říká, je, že kolem 12 let končí „věk nevinnosti“ a dítěti se něco stane, k něčemu v něm dojde – začne provádět *Cogito*. Merleau-Ponty o tom pojednává jako o něčem vnějším; téměř jako kdyby *Cogito* byla určitá diagnóza.

Pokud bychom chtěli „dětský“ argument odmítnout s tím, že se jedná o pouhý model dětské psychologie, nikoliv o zkušenost, která nám je vlastní, Merleau-Ponty argumentuje, že je to zkušenost, kterou jsme všichni prodělali a která nás zformovala a je tedy součástí našeho „dospělého“ vnímání. Díky „vlastní“ zkušenosti radikální intersubjektivitě vůbec můžeme hovořit o nějakém konfliktu vědomí. Pokud bychom o sobě již nevěděli, pokud bychom nesdíleli společnou půdu, nemohli bychom se navzájem ani potírat.⁷⁹ Merleau-Ponty tvrdí, že je logicky nutné, abychom měli původní – původně formující – zkušenost tohoto druhu, neboť je to jediný způsob jak vysvětlit, že žijeme ve společném světě i v dospělosti. K tomuto společnému světu totiž nelze dospět konstruováním objektivit ve smyslu skutečnosti vědomým překonáváním subjektivních hledisek. Bez ukotvení v podobě původní zkušenosti intersubjektivitě bychom nikdy nemohli v našem honu za objektivitou dosáhnout na víc, než „objektivitu pro sebe“, což je úskalí, kterého si byl vědom i Descartes, když formuloval hypotézu *du malin génie*. Do života pochyb a zaujímání postojů vstupujeme vybaveni vědomím naší přítomnosti v intersubjektivním světě. Tato původní doxa je vůbec předpokladem všeho vztahování se k naší situaci. A jako taková předchází naší svobodu. O tom, že tu jsme, nemá smysl rozhodovat.

Jaký je význam dětství pro autonomii osoby? Všichni jsme byli dítětem, právě tak jako jsme se všichni narodili a zemřeme. Dítě je v tomto smyslu nějaký stav, fáze, určení,

76 MERLEAU-PONTY, M. *Signes*. Paris : Gallimard, 1960, str. 175.

77 Merleau-Ponty odkazuje na PIAGET, *La représentation du monde chez l'enfant*. Paris, Alcan. 1926.

78 PP, str. 408: „*Les autres sont pour lui des regards qui inspectent les choses, ils ont une existence presque matérielle, au point qu'un enfant se demande comment les regards ne se brisent pas en se croisant. Vers l'âge de douze ans, dit Piaget, l'enfant effectue le cogito et rejoint les vérités du rationalisme.*“

79 Merleau-Ponty zde naráží na Hegelův výklad střetu vědomí. Takovému střetu musí předcházet zkušenost „sdíleného prostoru“.

jehož význam má původ ve všeobecnosti. Přesto, když vzpomínáme na dětství, vzpomínáme na své dětství. „Jedinečné a všeobecné se zde splétá, aniž bychom dokázali říci, zda dětství, zda takovéto dětství je tím, co mne vytvořilo, anebo jsem to já, kdo vytvořil své dětství.“⁸⁰

Autonomie, kterou se chceme vymezovat jako osoba, mi tedy nepřísluší, neboť v jistém smyslu jsem stále prodloužením svého dětství, o němž nelze říci, že je zcela moje. Já, tak jak si rozumím a jak se nacházím ve své osobní historii, tedy není naprosto osobní jsooucn, protože se naprosto nevlastní. Nesu s sebou svou minulost, kterou jsem nevytvořil a která má povahu „systému přitažlivostí a napětí, který poutá dítě k figuře rodičů a jejím prostřednictvím ke všem ostatním.“⁸¹

Omezením významu autonomní osoby odkrýváme původní charakter vztahu já-druhý. Je-li vztah k druhému založen na zkušenosti dítěte, které není zcela osobou, pak ani ve vztahu k druhému není Já jakožto osoba. A co se týká druhého, tak nejdůležitějším postavou dětství je matka. Tedy opět nejde o osobu. Matka není jméno. Být matkou znamená mít dítě, starat se o dítě. Význam matky má rovněž původ v obecnosti a v ní se odkazuje k dítěti. Tento pohled na vztah já-druhý nás vede ke zjištění, že s druhými se nesetkávám jako s osobami, či individui, ale jako s *rolmi*. Heidsieck je k této interpretaci veden mimo jiné Merleau-Pontyho poznámkou z roku 1959: „Vztah já-druhý (stejně jako vztah mezi-sexuální včetně jeho neurčitých substitucí...) je třeba chápat jako komplexnější role, z nichž žádnou nelze hrát, pokud není ve hře i ona druhá: mužskost implikuje ženskost atd.“⁸² Druhý tedy není druhou osobou, není Alter ego, kterému je potřeba učinit prostor, a právě tak já nejsem zprvu Ego, před nímž stojí obtížný úkol nalézt sobě rovného. Ke konkrétnímu druhému mám přístup pouze skrze roli, kterou hraje. Role zachovává oba aspekty druhého, které jsou předpokladem komunikace – totiž ipseitu (je to jeho role) a zároveň anonymitu druhého, která spočívá v obecnosti role. Skrze tuto obecnost mám k druhému přístup a v ipseitě role je zachována distance subjektu, která je součástí smyslu „druhého“. Stejně tak já, který se účastním komunikace, si rozumím z tohoto vztahu. Zkušenost s druhým není ani zkušeností se zcela anonymním jsooucnem, ani se zcela osobním jsooucnem. Tak jako jsme situovali tělo mezi subjekt a objekt, situujeme roli „já“ a roli „druhý“ mezi anonymitu a ipseitu.

Jaký je tedy smysl osoby? Je přece nutné, aby ipseita druhého něco znamenala, k něčemu směřovala. Merleau-Ponty musí nabídnout nějaké vysvětlení naší zkušenosti s druhými osobami. Pakliže jsme v kontextu *Phénoménologie de la Perception* hovořili o ipseitě subjektu jako o svobodě, která se vyznačuje možností zaujmout odstup, a o druhém vědomí jako o přítomném v úběžníku na horizontu naší zkušenosti, pak ve svých pozdějších úvahách klade Merleau-Ponty subjekt (*soi*) ještě dále do nekonečna či

80 HEIDSIECK, F. *L'Ontologie de Merleau-Ponty*. Paris: Pr. Univ. de France, 1971., str. 81: „*Le singulier et le général ici s'emmêlent sans qu'on puisse dire si l'enfance, si telle enfance m'a fait, ou si j'ai fait mon enfance.*“

81 MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, str. 289: „*le système des attractions et des tensions qui relie l'enfant aux figures parentales, puis, à travers elles, à toutes les autres.*“

82 VN, str. 215.

propasti („myslet subjekt znamená, ..., vrhat se do hlubiny subjektu“).⁸³ Subjekt uchopuje jako osobu, přičemž čerpá z dvojího smyslu francouzského „*personne*“, které znamená „osoba“ a zároveň „nikdo“. Subjekt je nikdo. V jakém smyslu je nikdo předmětem naší zkušenosti a zároveň úběžníkem na horizontu zkušenosti, pomůže pochopit Merleau-Pontyho poznámka *Egó a Útis* z roku 1960:

„Já, to ve skutečnosti není nikdo, je to anonym; musí být takto, a to před každou objektivací a pojmenováním, aby mohlo být činitelem anebo tím, komu se toto vše přihází. Já pojmenované, jmenovité já je předmět. Prvotní já, jehož je jmenovité já objektivací, je onen neznámý, jemuž je dáno vše vidět a myslet, jehož se vše dovolává, před nímž ... něco jest. Avšak je to ten, kdo myslí, uvažuje, mluví, argumentuje, trpí, cítí slast atd.? Zjevně nikoli, neboť je ničím – Ten, kdo myslí, vnímá atd., je tato negativita jakožto to, co je tělem otevřeno pro svět.“⁸⁴

Aby osoba byla právě oním subjektem komunikace, musí být mimo svůj *výraz* negativitou, ničím. Proto Merleau-Ponty říká, že pojmenované Já je objektivací, zvěcněním původní negativity, která má význam svědka komunikace, neboť té se může vše přiházet.

Osoba tedy není nic, co by tu již bylo a s čím bychom se mohli setkat jako s něčím „hotovým“, dokud se neotevře světu a nestane se subjektem své role v rámci dialogu. Osoby existují pouze ve vzájemné reciprocitě, pouze v rámci vztahu mezi osobami má smysl o nich hovořit určitým způsobem. „Osoby neexistují mimo jejich vztah, tak jako již neexistuje severní a jižní pól střelky, jíž přestala protékat magnetická indukce.“⁸⁵

Barbarasova kritika měla za to, že v Merleau-Pontyho výkladu zaniká dualita já-druhý. Vychází při tom z předpokladu, že tato dualita je dualitou osob, kterou nelze na základě anonymní zkušenosti formulovat. Merleau-Ponty proti tomu namítá, že díky anonymní a tedy všeobecné povaze našeho bytí-ve-světě naopak vstupujeme do duality já-druhý, neboť se jedná o role, které jsou obecné povahy a v rámci obecnosti komplementární. Nejde tedy říci, že se decentrováním ztrácím, nýbrž že se v této obecnosti nalézám jako protagonista role, mimo níž jsem *nikdo*.

Druhý osten Barbarasovy námítky je namířen proti možnosti setkání se s *jiným*, pokud takové setkání předpokládá decentrování. K tomuto způsobu uvažování Merleau-Ponty podotýká, že otázka po druhém není otázkou vztahu k jinému neboli jinakosti ve smyslu absolutního ne-já. Vztah mezi osobami není přísně vzato nikdy duální, neboť každá dvojice má třetí svědky. Pochopíme-li, že každý vztah já-jiný se odehrává v obecnějším

83 DUPOND, P. *Dictionnaire Merleau-Ponty*, str. 194: „*la pensée du soi est, ..., une mise en abîme du soi*“ - francouzský obrat *mise en abîme* doslova znamená „kladení do propasti“ nebo „kladení donekonečna“. Zpravidla se používá pro popis vizuální zkušenosti, kdy stojíme mezi dvěma zrcadly, v nichž se náš obraz donekonečna odráží. Obrat se používá v teorii umění pro rekurzivní obraz, který se v sobě opakuje. Co se tedy snaží Pascal Dupond říci touto metaforou je, že subjekt zahlédáme, ale v nekonečnu. Vidíme subjekt jako to, co tu není. Stejně jako propast, která je přítomností ničeho.

84 VN, str. 239.

85 HEIDSIECK, F. *L'Ontologie de Merleau-Ponty*, str. 83: „*[L]es personnes ... n'existent pas hors de leur rapport, pas davantage que n'existent les pôles Nord et Sud d'un barreau que ne parcourt plus un flux magnétique.*“

rámci vztahu k jiným, pak konkrétní jiný již nebude jediným jiným a nebude pro mne představovat jediné ohrožení a absolutní negaci, nýbrž jednu z možných, v tomto smyslu tedy modelovou negaci. Nebude popírat můj život, ale naopak jej bude modelovat. Nebude představovat svět, v němž se vytrácím, ale preferovanou variantu života, jenž nikdy nebyl jen můj.⁸⁶

Role „role“

Na Barbarasovy námitky je možné v rámci Merleau-Pontyho díla nějak reagovat. Abychom se s nimi vyrovnali, vyšli jsme z „raného Merleau-Pontyho“ a hledali inspiraci v „pozdním Merleau-Pontym“. Je na místě položit si otázku, nakolik je tento krok legitimní a především koherentní. Mezi *Fenomenologií vnímání* a *Viditelným a neviditelným* je nepochybně značný posun ve výkladu subjektivity, především odmítnutím před-reflexivního, *mlčenlivého Cogito*⁸⁷. Pro smysl mé obhajoby deskripce intersubjektivy (kterou Merleau-Ponty nabídl ve *Fenomenologii vnímání*) naznačeným způsobem, je nezbytná myšlenková návaznost mezi oběma fázemi jeho filosofického vývoje. Přičemž tato návaznost se nemusí projevovat v celém záběru myšlení. Půjde o to, zda způsob chápání intersubjektivy ve *Viditelném a neviditelném* popírá nebo naopak rozvádí a domýšlí relevantní „starší“ pojmy neboli, zda jde stále o interkorporeitu.

Merleau-Ponty zamýšlel předvést, že jeho popis vnímaného světa je dosti obsáhlý, aby pojal i druhé lidi, že vědomí o druhém pramení z vnímání druhého. Takovému tvrzení musela předcházet zásadní revize dosavadních teorií vnímání. Přesněji řečeno, odmítnutí objektivistických i intelektualistických přístupů, které nejsou právy fenomenalitě skutečnosti a intencionalitě vědomí. Inspirován gestalt-teorií, vypracuje Merleau-Ponty originální teorii vnímání, která aspiruje na status fundamentální filosofie. V jejím jádru leží zpochybnění subjekt-objektové duality a související odmítnutí protilehlosti vědomí a světa. Poznání světa nespočívá v soudícím výkonu, ale v přítomnosti věcí samých. A tak i vědomí sebe sama je spíše vědomí o sobě. „První pravdou je sice ‚myslím‘, ale pouze pokud tím rozumíme ‚jsem při sobě‘ ve světě.“⁸⁸ Merleau-Ponty hovoří o mlčenlivém *Cogito*, neboť není reflexí, ale otevřením se světu, je jeho tichým svědkem. Svět se nám otevírá jako pole, nikoli jako suma izolovaných předmětů, a v rámci tohoto pole se ukazují věci jako smysluplné. V tomto poli se neztrácíme jako předmět mezi předměty. Fenomenální pole je strukturované na základě našich praktických ohledů a perspektiv. Věci jsou přítomné s ohledem na naše zapojování se do světa. Svět se nám ukazuje, jelikož jsme v jeho středu – a to by nebylo možné po způsobu „myšlení vidění“ nebo konstituce, ale pouze jako chování. Když říkáme, že se ve světě orientujeme, máme na mysli vidoucí-rozumějící pohyb. Mezi vnímáním a chováním je dialektický pohyb, jedno je druhým motivované a navzájem se vybízí. Věci jsou přítomné, protože jsem jim ve světě přítomen – jakožto tělo. V jádru mé

86 VN, str. 82–83, pozn. 29.

87 VN, str. 166.

88 PP, str. 466: „La première vérité est bien « Je pense », mais à condition qu'on entende par là « je suis à moi » en étant au monde.“

transcendence k věcem je má „de-prezentace“ ve prospěch neprůhledné vrstvy světa. Dotknout se věci mohu, protože k dotyku dochází ve světě. „Hluboký pohyb transcendence, který je mým bytím, kontakt s mým bytím a zároveň s bytím svět“⁸⁹ je tím, čím Merleau-Ponty rozumí existenci.

Mým záměrem je argumentovat pro čtení Merleau-Pontyho intersubjektivitu v analogii s výkladem vnímání přírodního světa. Je potřeba zdůraznit význam perspektivity setkání s druhým. Tak jako se mi přírodní svět ukazuje, protože v něm mé angažování představuje hledisko, je možná i přítomnost druhých, protože nejsem zcela sám sebou, ale vím o sobě z vrstvy světa, který Merleau-Ponty označuje jako sociální a který se odemyká s objevením chování. Pojítkem mezi světem přírodním a sociálním je tělo-chování, na němž se rýsuje konkrétní podoba existence. V tomto smyslu tedy hovoříme o intersubjektivitě jako interkorporeitě. Intersubjektivní zkušenost předchází a podmiňuje střet vědomí, na horizontu této zkušenosti je přítomný druhý, jakožto subjekt svého chování. Takovýto popis odpovídá anonymní zkušenosti „lidé obecně“ a nikoli interpersonální zkušenosti. V tomto smyslu je Barbarasova námitka oprávněná. Musíme být právi i tomuto aspektu naší zkušenosti s druhým. Je potřeba vyložit smysl transcendence k druhým osobám – přítomnost druhých osob.

Barbaras vidí Merleau-Pontyho problém v tom, že zašel příliš daleko; já se naopak domnívám, že nedošel dostatečně daleko, totiž k přenesení interkorporeity z přírodního do sociálního světa. Merleau-Ponty věnuje v kapitole *Autrui et le monde social* několik odstavců charakteristice sociálního světa⁹⁰, nicméně jde pouze o zdůraznění charakteru sociálního světa jako pole a rozměru existence. To nás sice utvrzuje v přesvědčení, že sociálnímu světu je třeba rozumět v analogii se světem přírodním, o analýzu strukturních prvků tohoto pole však nejde a interpersonální rozměr světa je třeba hledat jinde.

Zcela v souladu s doposud řečeným již můžeme konstatovat, že transcendence k druhým osobám bude spočívat v mé de-prezentaci ve prospěch sociálního světa. Mít přírodní svět znamená být v něm jako tělo. Podobně, mít sociální svět znamená *hrát v něm roli*. Pojem „role“, jež jsme si „vypůjčili“ z „pozdějšího Merleau-Pontyho“, je tím, co nám umožňuje pochopit v jakém smyslu se mohu setkat s druhým. „Role“ se nachází v roze-stupu mezi výrazem (chováním) a „protagonistou“ (druhým subjektem). S druhou osobou se nemohu setkat jako s čistě osobním jsoucnem, na druhou stranu, setkání s výrazem (chováním) nemá charakter setkání s druhým. S druhými se setkávám ve světě a skrze svět. Protože se v něm od malička angažuji, protože jsem jeho součástí, rozumím si jako osobě, která má jméno, osobní vlastnosti a historii. Být v sociálním světě je možné pouze jako protagonista rolí, které ve své obecnosti odkazují k jiným komplementárním rolím. Přístup k druhému je podmíněn anonymitou rolí. Dotknout druhého (v osobním smyslu) se mohu například tím, že „vypadnu“ z role.

89 PP, str. 432: „[L]e mouvement profond de transcendence qui est mon être même, le contact simultané avec mon être et avec l'être du monde.“

90 PP, str. 415–417.

Bylo řečeno, že *Cogito* je se sebou v kontaktu skrze svět a ze světa. To platí nejen o přírodním světě, ale i o sociálním. Když na začátku uvedené kapitoly Merleau-Ponty hovoří o sobě, je u sebe prostřednictvím zformování historie života, který je ve stejné míře jeho i obecný. Merleau-Pontyho dětství je nerozlučně „Merleau-Pontyho“ i „dětství“. Přičemž „dětství“ implikuje „rodiče“, roli druhých, kteří jsou součástí mého života. „Dítě“ je však pouze jednou z rolí, jež jsme v mnoha proměnách ve svém životě zastávali, zastáváme a budeme zastávat.

Bylo by ovšem nepochopením, pokud bychom se domnívali, že role jsou nějakým bytím-o-sobě, které mají smysl mimo přírodní svět. Jinými slovy, že sociální svět je jakýmsi světem za tímto vnímaným světem. Vezměme si například dialog, v němž se ukáže, že se mnou druhý nesouhlasí. Tato „oponentura“ vyvstává z dialogu samotného, je to určitá konfigurace pole, které se dialogem ustavuje. Podobně, když například nepřehlednost není ničím samostatně jsoucím. Byť je něčím obecným, je konfigurací pole, které se ustavuje s naším praktickým ohledem vedeným pohledem. A tak když hovoříme o „matce“, nemáme na mysli nějakou ideu „matky o sobě“, s jejíž exemplifikací se setkávám, ale je podoba komunikačního pole. Jde o to pochopit, že toto komunikační pole je mi předběžně otevřené, protože v jsem v sociálním světě jednou a provždy angažován jako „já pro druhé“, jakási obdoba vidoucího-viděného, tedy zosobněným hlediskem.⁹¹

Pro úplnost je třeba zdůraznit to, čemu nebyla doposud věnována pozornost. Totiž tomu, že komunikační pole (protože dialog) se rozkládá v čase, z čehož pramení i temporální charakter rolí. Sociální svět má zřetelně temporální strukturu a právě tak i naše perspektiva, která vyznačuje naše místo v něm. Orientace v sociálním světě, je orientací v naší historii a v našich očekávání.

Položili jsme si otázku, zda je takové čtení, které spojuje interkorporeitu s pojmem „role“, možné. Nepřesouváme se s pojmem role mimo interkorporeitu? Podle mé interpretace tomu tak není. Pokud spočívá objev interkorporeity v poznání, že si navzájem rozumíme skrze sdílenou tělesnost, pak role představuje pouze domyšlení interkorporeity, neboť pojmenovává fenomén zjevení druhého v jeho chování. Konečně, ve zkušenosti roli druhého vždy někdo *ztělesňuje*. Tělo a role jsou ko-extenzivní, tak jako přírodní a sociální svět. Je tomu tedy tak, že bez pojmu role je popis interkorporeity neúplný? Tvrdím, že „role“ je implicitně v koncepci interkorporeity obsažena ve významu dialogu. Potřeba zexplicitnění, vytažení na povrch, vzešla z nutnosti být práv interpersonální zkušenosti. Je však každá intersubjektivní zkušenost interpersonální? To jistě ne.

Jako exemplární příklad zkušenosti interkorporeity uvádí Barbaras touhu. „Toužit neznamena představovat si tělo druhého ve vztahu k jeho sexuálním orgánům nebo v asociaci se zkušeností slasti. Jde o bezprostřední vztah, který nemá povahu představování: tělo se nezaměřuje na tělo druhého tímž způsobem, jakým poznání klade nějaký objekt, nýbrž jakýmsi implicitním, ale přesto orientovaným vztahem...“⁹² Touha má dva póly, jež ustavují

⁹¹ Pojmy „rolí“, s nimiž pracují sociologie či lingvistika, jsou hypostazí rozličných podob původního fenoménu „role“, jímž jsem „já pro druhé“ a naopak „druzí pro mě“.

⁹² BARBARAS, R. *Druhý*, str. 29.

pole nabité vzrušenou atmosférou. Těmito póly nejsou primárně osoby, ale těla-chování, která vystupují proti sobě jako v rolích: toužícího a vytouženého. Pokud napříč těmito rolemi navážeme reciproční vztah, čímž vystoupíme z anonymity a bude jeden pro druhého osobou, bude to stále díky původní interkorporeitní zkušenosti. Ať už bude mít konkrétní zkušenost toužení osobní nebo anonymní rozměr, její těžiště bude spočívat mezi dvěma těly.

Z těchto a výše uvedených důvodů považuji interkorporeitu za základ intersubjektivní. Pokud je její podoba, jak je rozvinuta v Merleau-Pontyho *Fenomenologii vnímání*, v něčem nedostatečná, pak je to v absenci zvláštní pozornosti k osobnímu rozměru intersubjektivní. To má však svůj důvod. Ve *Fenomenologii vnímání* „osoba“ často spadá v jedno s „osobním jsouncem“ tedy Ego, které je vykázáno jako nepřiměřené intersubjektivní skutečnosti. S originálním vypracováním „osoby“ se u Merleau-Pontyho setkáváme až později, přičemž nelze říci, že by se jednalo o nějakou „rehabilitaci“ „osoby“, coby subjektu komunikace, spíše naopak. Z výše uvedeného citátu vyplývá, že „jmenovité Já“ je toliko objektivací prvotní bezejmennosti.

Nejde o to zpochybnit osobní komunikaci a s ní osoby, ale naopak ukázat, že osoby vyvstávají z obecného, z komunikace. Osoby jsou protagonisté rolí představení, kterým je sociální svět. Já jako osoba, zpředmětněné já, já-ve-světě jsem daností pro sebe, neboli existuji. Tento jednolitý fenomén, který se rozpadá v kontradikci v tradici západního myšlení, představuje paradox, tajemství, neprůhlednost, jež musíme přiznat⁹³, abychom jim porozuměli.

Transcendenci druhého pochopím, když pochopím „jak přítomnost mně samému (*Urpräsenz*), která mne definuje a podmiňuje veškerou přítomnost cizího je zároveň od-přítomněním (*Entgegenwärtigung*) a vrhá mne mimo sebe“.⁹⁴ Východiskem se jeví být subjekt, který uchopíme v momentu jeho odstupů od sebe, tedy v ne-vlastním či dokonce negativním významu. Takový subjekt je ve světě jak přírodním, tak sociálním, a to právě proto, že jeho život není jen jeho, ale je utkán z obecnosti tělesné a intersubjektivní.

93 *Přiznat* – ve významu, jaký používáme, když hovoříme o přiznaných trámech nebo vybavení ateliéru na fotografii.

94 PP, str. 417: „comment la présence à moi-même (*Urpräsenz*) qui me définit et conditionne toute présence étrangère est en même temps dé-présentation (*Entgegenwärtigung*) et me jette hors de moi.“

Závěr

Merleau-Pontyho filosofie vychází ze snahy být věrný zkušenosti a z ní pramení i důraz na ne-transparentní povahu existence, jež je bytím-ve-světě. Obskurnost, jež je příznačným rysem zkušenosti, nesmí být vykládána jako překážka pravdivého nazření skutečnosti, ale přesně naopak – jako její nejvlastnější rys musí být uchopena prostřednictvím této neprůhledné vrstvy světa. Vycházíme-li při filosofickém zkoumání z primátu existence, lze tak činit pouze bez teoretických předpokladů. Jedním z nich je karteziánský požadavek vyjádřený v hesle „*clare et distincte*“, požadavek jasnosti a rozlišenosti. Merleau-Ponty naproti tomu zdůrazňuje význam ambiguity, dvojznačnosti, kterou ve snaze o její překonání nelze nahrazovat dichotomiemi. Dvojznačnost získává v Merleau-Pontyho filosofii pozitivní hodnotu. Vyjádřením dvojznačnosti je tělo, vidoucí-viděné, které zároveň vyznačuje vrstvu, skrze kterou máme svět. Existence má obrysy tělesného života. „Obejmutím“ dvojznačnosti a neprůhlednosti života se otevírá cesta k pochopení radikální intersubjektivitě.

Leitmotivem její deskripce je naše mimostředná existence – fakt, že náš život není zcela náš, ať se na něj díváme optikou „tady a teď“ nebo napříč „naší“ historií. A je to právě tato druhá optika, která nám umožňuje pochopit, jak je možné, že v rámci takto anonymní existence se stále můžeme setkávat s druhými osobami. Při snaze být práv interpersonální zkušenosti, aniž bych opustil stanovisko zastávané v primárním textu, uchýlil jsem se k pojmu „role“, který jsem si „vypůjčil“ z Merleau-Pontyho pozdější práce a u něhož jsem zdůraznil dvojznačný charakter, díky němuž lze smysluplně hovořit zkušenosti druhých osob i jejich vzájemnou existenci. Tvrdím, že tento krok je implicitně obsažen v intersubjektivitě vyložené jako interkorporeita. Abych však toto tvrzení dokázal pregnatněji, bylo by třeba zasadit jej do kontextu deskripce temporálního rozměru tělesné existence.

Merleau-Pontyho filosofický podnik je jedinečný svým přitakáním zkušenosti, které se odvažuje rezignovat na čistotu poznání ve prospěch pravdivosti. Vzpouzí-li se naše existence jednoznačnému pojmovému uchopení, je třeba pojmut existenci skrze tuto vzpouru. „Otázka druhých“ byla příliš dlouho zatížena *Ego*. Lidé podlehli falešnému pocitu bezpečí, který jim skýtala odpověď „já“ na otázku „kdo?“, aniž by věnovali pozornost tomu, že pokaždé, když chtěli „já“ dosvědčit, hledali odpověď všude mimo „já“. Nejde o to tvrdit, že „já“ není správná odpověď, ale o to, že není poslední a že je třeba zjistit, co znamená. Merleau-Pontyho objev nespočívá v tom, že tu jsme s jinými lidmi, ani v tom, že tomu tak je nutně, ale v tom, že mnohoznačnost, na kterou narážíme pokaždé, když se tento fakt snažíme pochopit, je v samotném základu naší existence.

Pokud jde o dopad tohoto objevu, tak ve svém intersubjektivním ohledu má implikace především pro politický rozměr existence, čemuž Merleau-Ponty věnoval zásadní pozornost a pro její etický rozměr, který byl v jeho práci akcentován již o poznání méně. A právě na tomto poli by domyšlení Merleau-Pontyho východisek bylo jistě velmi zajímavým podnikem. Ať již proto, že Lévinas, který založením intersubjektivitě primárně

v etické rovině, vytvořil alternativu k Merleau-Pontyho pojetí intersubjektivit, anebo naopak proto, že Merleau-Pontyho nazření nesubstanciality Já je společným východiskem buddhistického filosofického směru *jógáčáry*, který má v posledku etický smysl⁹⁵.

95 Příbuznost západní fenomenologie a buddhistického filosofického směru *jógáčára* vyzdvihl Dan Lusthaus ve své objemném díle *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogacara Buddhism and the Ch'eng Wei-shih Lun*. Je nicméně pravdou, že přestože Merleau-Pontymu spolu s Husserlem věnuje celou jednu kapitolu (str. 11-40), explicitně neklade do souvislosti Merleau-Pontyho pojetí intersubjektivit s buddhistickou naukou o ne-existenci Já. Avšak právě relativní neprobádanost a jevící se inspirativní paralely, otevírají nové pole bádání.

Seznam použité literatury a zkratek

- BČ* HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Přel. Ivan Chvatík et al. Praha : OIKOYMENH, 2002, 487 s.
- KM* HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Přel. Marie Bayerová. Praha : Svoboda-Libertas, 1993, 209 s.
- PP* MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception: these pour le doctorat es-lettres*. [S.l. : s.n.], 1945.
- VN* MERLEAU-PONTY, Maurice. *Viditelné a neviditelné*. Přel. Miroslav Petříček. Praha : OIKOYMENH, 1998, 268 s.
- BARBARAS, Renaud. *Druhý*. Přel. Josef Fulka. Praha : Filosofia, 1998, 44 s.
- CROSSLEY, Nick. *Intersubjectivity: the fabric of social becoming*. London : SAGE Publications, 1996, 188 s.
- DUPOND, Pascal. *Dictionnaire Merleau-Ponty*. Paris : Ellipses, 2008, 233 s.
- HEIDSIECK, François. *L'Ontologie de Merleau-Ponty*. Paris : Pr. Univ. de France, 1971, 140 s.
- HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii. II*. Přel. Erazim Kohák et al. Praha : OIKOYMENH, 2006, 380 s.
- LACAN, Jacques. *Écrits*. 2 sv. Paris : Édit. du Seuil, 1971.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Existence et dialectique*. Ed. Maurice Dayan. Paris : Presses Univ. de France, 1971, 228 s.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *La structure du comportement*. Précédé de Une philosophie de l'ambiguïté par Alphonse de Waelhens. Paris : Presses Univ. de France, 1990, 248 s.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signes*. Paris : Gallimard, 1960, 438 s.

SARTRE, JEAN-PAUL. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Přel. O. Kuba. Praha : OIKOYMENH, 2006, 717 s.

SCHMIDT, James. *Maurice Merleau-Ponty: between phenomenology and structuralism*. New York : St. Martin's Press, 1985, 214 s.

Merleau-Ponty's reading of Husserl. Eds. TOADVINE, T. - EMBREE, E. Dordrecht : Kluwer, 2002, 297 s.

The Cambridge companion to Merleau-Ponty. Eds. CARMAN, T. - HANSEN, M. B. Cambridge : Cambridge University Press, 2005, 396 s.

Résumé

Práce si klade otázku, jak je možná zkušenost s druhým člověka. Tzv. problém intersubjektivit je otevřen v prostředí fenomenologické tradice a to konkrétně v kontextu díla Maurice Merleau-Pontyho. Většina pozornosti je proto věnována kapitole „Druhý a lidský svět“ jeho práce *Fenomenologie vnímání*. Cílem práce je odhalit povahu řešení otázky, které Merleau-Ponty nabízí, a podrobit jeho závěry kritice. Ukazuje se, že Merleau-Pontyho odhalení intersubjektivit jakožto *intercorporeity* je koherentní, pokud se v překonávání dualismu subjektu a objektu postoupí dále než ve *Fenomenologii vnímání*. Inspirace k takovému domyšlení byla nalezena v pozdějším Merleau-Pontyho díle *Viditelné a neviditelné*. Zkušenost druhého tak je možné vysvětlit, překonáme-li dualismus individuálního a obecného.

The work poses the question of how is it possible to experience another human. This so-called problem of intersubjectivity is opened within the phenomenological tradition, specifically in the context of Maurice Merleau-Ponty's oeuvre. Most of the attention is, therefore, dedicated to „Other Selves and the Human World“, a chapter of *Phenomenology of Perception*. The main goal is to disclose the nature of the solution presented by Merleau-Ponty and to submit it to a critique. Merleau-Ponty's account of intersubjectivity as *intercorporeity* shows coherent provided the overcoming of the subject-object dualism is carried further than it is in *Phenomenology of Perception*. An indication of the direction in which this could be achieved was found in Merleau-Ponty's later *The Visible and the Invisible*. Experience of another human is, thus, possible to explain if we overcome the dualism of the individual and the general.