

Univerzita Karlova v Praze

Fakulta humanitních studií

Václav Krejcar

Bakalářská práce

Já a druhý podle Theodora Lipse a Edmunda Husserla

(problém zkušenosti o druhém člověku)

vedoucí práce: Mgr. Richard Zika, Ph. D.

Praha 2014

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně s použitím uvedené literatury.
Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 25. 6. 2014

.....
podpis

Poděkování:

Chtěl bych poděkovat panu Mgr. Richardu Zikovi, Ph. D. za odborné vedení, ochotu a především trpělivost, kterou mi v průběhu psaní bakalářské práce věnoval. Děkuji také svému otci PhDr. Robertu Krejcarovi, Ph. D. za odbornou pomoc při překladu studie Theodora Lippse.

Obsah:

ÚVOD	1
BIOGRAFIE THEODORA LIPPSE A EDMUNDA HUSSERLA	3
1) ZKUŠENOST O DRUHÉM ČLOVĚKU PODLE THEODORA LIPPSE	6
A) Instinktivní jistota o existenci vnějšího světa.	6
B) Návrat k teorii znalosti o druhých na základě analogie.	8
C) Analogické případy.	9
D) Nemožnost analogického závěru.	9
E) Další argumenty proti analogickému úsudku.	11
F) Vcítění. Pud napodobovat.	13
G) Pud zvnějšnění. Sympatie.	15
2) ZKUŠENOST O DRUHÉM ČLOVĚKU PODLE EDMUNDA HUSSERLA	18
3) KOMPARACE LIPPSOVA A HUSSERLOVA ŘEŠENÍ PROBLÉMU ZKUŠENOSTI O DRUHÉM ČLOVĚKU	27
4) PROBLEMATIZACE HUSSERLOVA POJETÍ ZKUŠENOSTI O DRUHÉM ČLOVĚKU V KARTEZIÁNSKÝCH MEDITACÍCH	30
ZÁVĚR	36
SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY	37

ÚVOD

V předkládané práci se zabývám vysvětlením původu zkušenosti o druhém (člověku), které podává v *Karteziánských meditacích* Edmund Husserl, přičemž zohledňuji vliv, jež měla na Husserlovo pojetí teorie vcítění Theodora Lippsa. Problematice intersubjektivity se sice Husserl věnoval již od roku 1905, nicméně v dílech publikovaných za jeho života se téma zkušenosti o druhém objevuje až ve *Formální a transcendentální logice* (1929)¹ a poté rozsáhleji v páté *Karteziánské meditaci* (1931).² V páté meditaci Husserl postupuje velmi důkladně a celé téma shrnuje, a proto mi bude její text sloužit jako primární zdroj. Husserl sice nakonec nebyl s jejím postupem plně spokojen a z toho důvodu se k problematice intersubjektivity ve třicátých letech opětovně vracel. Domnívám se však, že pro výchozí objasnění v bakalářské práci je využití tohoto textu, který k vydání určil sám Husserl, dostačující.

Ve svém výkladu konstituce druhého ve zkušenosti se přitom Husserl musel vyrovnávat s tzv. „teorií o druhém na základě analogie“, jež byla v jeho době nejvíce rozšířená. Tuto teorii však již před ním kritizoval německý filosof a psycholog Theodor Lipps. Lipps přišel s teorií vcítění, na kterou právě Husserl nepřímo navazoval, nebo se s ní spíše snažil vyrovnat a ve své analýze ji nakonec překonal.³ Proto se nejprve podíváme, jakým způsobem tento problém řeší Theodor Lipps ve své studii *Das Wissen von fremden Ichen* (1907)⁴ a Husserlovu analýzu zkušenosti o druhém z páté *Karteziánské meditace* probereme až následně. Ve třetí části bakalářské práce se pokusíme odhalit, čím přesně Husserl na Lippsa navazuje a jak posouvá analýzu zkušenosti druhého dál. Ani Husserlovo řešení problému intersubjektivit – jak ostatně naznačuje výše zmíněná autorova nespokojenost – – však není plně uspokojivé, a proto se ve čtvrté části práce pokusíme zjednat si kritický odstup i od něj, k čemuž využijeme především studii Petera Reynaerta

1 Husserl, E., *Formální a transcendentální logika*, přel. J. Pechar a kol., Filosofia, Praha 2007, str. 237–242.

2 Husserl, E., *Karteziánské meditace*, 2. vydání – reprint, přel. Marie Bayerová, Svoboda-Libertas, Praha 1993, str. 87–144 (dále cituji jako Husserl, E., *Karteziánské meditace*).

3 Srv. Bernet, R., Kern, I., Marbach, E., *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, přel. P. Urban, OIKOYMENH, Praha 2004, str. 170 (dále cituji jako Bernet, R., Kern, I., Marbach, E., *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*).

4 Lipps, Th., „Das Wissen von fremden Ichen“, in: Th. Lipps (ed.), *Psychologische Untersuchungen*, sv. 1, Engelmann, Leipzig 1907, str. 694–722 (dále cituji jako Lipps, Th., „Das Wissen von fremden Ichen“).

Intersubjectivity and Naturalism (2001).⁵

Nejprve ale předběžně nastíníme, v čem vlastně problém zkušenosti o druhém tkví. Jedná se o to, jak je možné, že vnímám nějaké cizí tělo jako člověka – tzn. jako psychofyzickou bytost, jako nějaké Já, ale jako Já ode mě odlišné, že ho vnímám jako nějaké *zde*, které je řízeno cizím vtěleným egem. Jak říká Lipps, druhý není to tělo (které jediné vnímám), ale obsahem vědomí, které je na toto tělo napojeno.⁶ Zde ale narážíme na problém, protože - řečeno s Husserlem - sféra jiného člověka (obsah jeho vědomí) je mně cizí a já k ní nemám přístup. Jak je tedy potom možné, že toto druhé tělo odhalím jako mající ego? Jak v mém vědomí vznikne vědomí o jiných lidech, když k nim očividně nemám přístup? To jsou základní otázky, které u problému zkušenosti druhého vyvstávají. V této práci se budeme snažit odhalit, jak je Theodor Lipps a Edmund Husserl (rozdílně) rozřešili.

5 Reynaert, P., „Intersubjectivity and Naturalism – Husserl’s Fifth Cartesian Meditation Revisited“, in: *Husserl Studies*, sv. 17, č. 3, str. 207–216 (dále cituji jako Reynaert, P., „Intersubjectivity and Naturalism– – Husserl’s Fifth Cartesian Meditation Revisited“).

6 „Aber wie nun entstehen für mein Bewußtsein die anderen Iche? Wie weiß ich von einem Empfinden, Vorstellen, Fühlen, Wollen, Denken, außer dem meinigen? Wie weiß ich, so kann ich auch sagen, von Menschen? Denn Menschen sind ja nicht diese Körper, sondern sie sind die Bewußtseinseinheiten, die an dieselben »gebunden« sind.“ Lipps, Th., „Das Wissen von fremden Ichen“, str. 694.

BIOGRAFIE THEODORA LIPPSE A EDMUNDA HUSSERLA

Jelikož se v práci zabývám tím, jak problém zkušenosti druhého řeší Theodor Lipps a Edmund Husserl, považuji za vhodné připomenout před vlastním rozbořem životopisná data obou myslitelů a tím zasadit referovaná díla do bližšího kontextu.

Theodor Lipps se narodil 28. července 1851 v německém Wallhabenu. Studoval teologii, přírodní vědy, matematiku a filosofii. V roce 1874 promoval v Bonnu, tam pak také roku 1877 habilitoval z filosofie a následně zde vyučoval. Později byl profesorem ve Vratislavi a od roku 1894 působil na mnichovské univerzitě, kde také založil psychologický ústav. Zemřel v Mnichově 17. října 1914.⁷

Lipps je považován za hlavního představitele psychologismu⁸ v Německu a také za jednoho z nejvlivnějších německých profesorů své doby. Zajímal se především o oblast psychologické estetiky. Ve svých psychologických analýzách nebudoval na fyziologii, ale na rozboru jevů vědomí. Psychologii, na kterou se zaměřil, pojímal jako čistou vědu o vědomí, která nepředpokládá experimentální metody. Dalo by se říci, že tím tvoří protipól wundtovské vědecké psychologie. V „Grundtatsachen des Seelenlebens“ (1893, nově 1912) Lipps kvalifikoval filosofii jako duchovědu, jako vědu o vnitřní zkušenosti, a to v protikladu k přírodním vědám, jako vědám o vnější zkušenosti. V pozdějších pracích zcela identifikoval filosofii a psychologii. Od německého filosofa Roberta Vischera přijal pojem vcítění (Einfühlung). Pojem vcítění se pak stal základním předpokladem Lippsovy psychologie a estetiky. Vcítění umožňuje subjektu poznání duševního života jiných individuů, čímž se právě budeme v této práci zabývat. Ke konci života začal Lipps přebírat některé myšlenky Edmunda Husserla a pod vlivem jeho fenomenologie z psychologismu ustupoval.⁹

7 Srv. *Ottův slovník naučný nové doby. Dodatky k velikému Ottovu slovníku naučnému. Díl třetí svazek druhý*, Argo, Praha 2001, str. 1220.

8 Psychologismus je jedna z redukcionistických a interpretačních tendencí v humanitních vědách, která např. vysvětluje společenské jevy pouze psychologicky. Podle této tendence má být psychologie základem i pro filosofii a logiku. Jedním z nejznámějších stoupců psychologismu ve filosofii byl F. Brentano. Srv. *Všeobecná encyklopedie v osmi svazcích*, svazek 6, Diderot, Praha 1999, str. 301.

9 Srv. *Ottův slovník naučný nové doby. Dodatky k velikému Ottovu slovníku naučnému. Díl třetí svazek druhý*, Argo, Praha 2001, str. 1220 - 1221.

Edmund Husserl se narodil 8. dubna 1859 v moravském Prostějově. Roku 1876 odmaturoval na německém gymnáziu v Olomouci. Poté studoval matematiku, astronomii a filosofii v Lipsku, v Berlíně a nakonec ve Vídni, kde roku 1882 promoval. I pod vlivem Tomáše Garrigua Masaryka pokračoval ve filosofii u Franze Brentana, který ho velmi ovlivnil. Roku 1887 habilitoval v Halle, kde pak čtrnáct let působil jako soukromý docent. Jeho první velké dílo *Logická zkoumání I./II.* (1901 a 1906) mu vyneslo profesuru v Göttingen. Za světové války byl roku 1916 povolán do Freiburgu jako nástupce Heinricha Rickerta. Ve Freiburgu pak roku 1918 založil *Freiburskou fenomenologickou společnost*. Jeho asistentem byl od roku 1919 Martin Heidegger, který se stal roku 1928 jeho nástupcem. Mezi další Husserlovy žáky patří mimo jiné například Jan Patočka. Po nástupu nacismu v roce 1933 byl Husserl postupně perzekuován. V srpnu roku 1937 onemocněl a ještě téhož roku se zásluhou františkána Leo van Bredy dopravila Husserlova pozůstalost do bezpečí belgické Lovaně, kde později vznikl Husserlův archiv. Husserl umírá ve Freiburgu 27. dubna 1938.¹⁰

Edmund Husserl je především znám jako zakladatel moderní fenomenologie. Jedním z jeho hlavních témat byl problém poznání, kde Husserl navázal na Immanuela Kanta. Poznání je sice vázáno na psychologické procesy, není s nimi však totožné. Z empirických psychologických vět nelze nikdy odvodit obecné tvrzení, neboť mohou být kdykoli vyvráceny. Naopak logika, matematika a filosofie jsou podle Husserla „ideální vědy“, jejichž zákony vyjadřují absolutně nutné pravdy apriori. Fenomenologie jakožto „bytostný názor daného“ čili fenoménů se má stát spolehlivým základem všech věd. Vlastním polem fenomenologie se tak stalo vědomí vůbec a způsob, jak se tomuto vědomí ukazuje svět.¹¹

Jinými slovy fenomenologie zkoumá obecnou formu aktů vědomí, v němž se nám předměty objevují, a zachycuje ji jednoduchým pohledem, ne pokračující zkušeností, která svého předmětu nikdy nedosahuje. Ve svém fenomenologickém zkoumání používá fenomenologickou redukci, tzv. *epoché*. V epoché jde o to se zbavit celého našeho přirozeného postoje ke skutečnosti. Co zbude po očištěné fenomenologické epoché, je čisté vědomí (které, jak jsme si řekli, je tedy poslední základ, z něhož čerpá věda i filosofie). Jelikož pak čisté vědomí, které zbývá po redukci, je vědomí individuální, hrozí Husserlově filosofii nebezpečí solipsismu.

10 Srv. Blecha, I., *Husserl*, Votobia, Olomouc 1996, str. 7 – 160.

11 Srv. *Všeobecná encyklopedie v osmi svazcích*, svazek 3, Diderot, Praha 1999, str. 253.

Odpověď na tuto námitku podal hlavně v knihách *Karteziánské meditace* (1931) a *Formální a transcendentální logika* (1929).¹² Zabývá se zde problémem zkušenosti cizího vědomí, což je také předmětem této práce, kde budeme vycházet z prvně jmenované knihy.

Krátce jsme si představili autory, podle kterých se budeme snažit problém zkušenosti o druhém člověku rozklíčovat. Nyní přejdeme k představení řešení daného problému u Theodora Lipse, a poté to samé provedeme s pátou *Karteziánskou meditací* Edmunda Husserla.

¹² Srv. *Ottův slovník naučný nové doby. Dodatky k velikému Ottovu slovníku naučnému. Díl druhý svazek druhý*, Argo, Praha 1999, str. 1285.

1) ZKUŠENOST O DRUHÉM ČLOVĚKU PODLE THEODORA LIPPSE

Theodor Lipps problému zkušenosti o druhém věnuje studii nazvanou *Das Wissen von fremden Ichen* (Vědění o cizích Já), která se nachází v knize *Psychologische Untersuchungen* (1907), jejímž je editorem a spoluautorem. Celou tuto studii si po jednotlivých kapitolách projdeme a vyložíme.

Na úvod si Lipps pokládá otázky, které jsme již uvedli výše: Jak je možné, že vím o ostatních jedincích, když bezprostředně vím jen o sobě? Jakým způsobem vzniknou v mém vědomí jiná Já? Jak můžu vědět o jiných pocitech, představách, cítění, chtění, myšlení, kromě těch vlastních? Jak ale potom vím, že mohu hovořit o druhém člověku?¹³

A) Instinktivní jistota o existenci vnějšího světa.¹⁴

Podle Lippse na takové otázky přirozeně odpovídáme tím způsobem, že cizí zevnějšek posuzujeme podle sebe samých, že tedy činíme závěry podle analogie. Zde Lipps naráží na v té době propagovanou „teorii o druhém na základě analogie“. O ní se podle něj mluví jako o bezpochybné a samozřejmé skutečnosti.¹⁵ Hned ale dodává, že kdo ji vysloví, tvrdí něco zcela nesmyslného¹⁶. Vyvrácení této teorie pak věnuje obsáhlejší část celé studie.

Jde o to, že pokus vysvětlit zkušenost druhého pomocí analogie se točí v kruhu. Lipps navrhuje podívat se na to, co by domnělý analogický závěr předpokládal. Např. když se zlobím, tak se mi zvláštním způsobem pokříví obličej – to můžeme nazvat gestem hněvu. Teorie analogie na to říká, že když zpozoruji stejné gesto hněvu na někom druhém, tak podle analogie se sebou samým usoudím, že se děje něco, co je stejné jako mnou prožitý hněv. K tomu má Lipps hned několik poznámek.

Předně, kdybych takto na vnímané gesto podle analogie se sebou samým usuzoval, tak to předpokládá mé vědění, že mému hněvu ono gesto náleží. Lipps se

13 Srv. pozn. 6.

14 „Instinktive Gewißheit der Existenz der Außenwelt.“ Lipps, Th., „Das Wissen von fremden Ichen“, str. 695.

15 „Ich beurteile die fremden Lebensäußerungen, die fremden Gebärden, Worte, Bewegungen, nach meinen eigenen. Ich schließe vermöge eines Analogieschlusses, daß ihnen gleichartige Bewußtseinslebnisse zugrunde liegen, wie sie den meinigen zugrunde liegen. Und man gebärdet sich, indem man so sagt, mitunter, als spreche man damit eine unzweifelhafte, ja eine möglichst selbstverständliche Tatsache aus.“ Tamtéž, str. 694–695.

16 „Und genaueres Zusehen ergibt, daß derjenige, der sie ausspricht, etwas völlig Widersinniges behauptet.“ Tamtéž, str. 695.

ptá: „Odkud to ale probůh vím?“¹⁷ Nemohu přece získat souvislost mezi svým hnutím mysli (zde hněvem) a posunech ve tváři (zde gestem hněvu). Říká, že je vyloučeno, abych v době, kdy se hněvám, zároveň bezprostředně viděl vzezření této zlosti.¹⁸ Na to by se dalo jediné odpovědět, že když se zlobím, tak projev hněvu sice nevidím, ale cítím jej, tj. mám odpovídající svalové a kožní pocity. Ale tyto pocity nejsou s mým optickým vjemem gesta, které vnímám na někom druhém, souměřitelné. Nemohu své pocity ve svalech vidět, nemám tedy obraz vlastního gesta. A protože jsem své gesto hněvu neviděl, ale jen pocítil, ale gesto druhého naopak necítím, ale jen vidím, tak k analogickému přenesení smyslu dojít nemůže, protože není vytvořena dvojice, mezi kterou by k analogii došlo.

Lipps pokračuje. Sice své gesto hněvu nevidím, ale nějak ho pociťuji, tzn. mám o něm nějaké povědomí, mohl bych si tedy tento pocit spojit již s jasnou představou pohnutého obličejce. Tuto představu jsem ale nemohl získat pozorováním svého obličejce (protože kromě situací, kdy máme po ruce zrcadlo, svůj obličej nikdy nevidíme). Tuto představu jsem mohl nabýt jediné pozorováním cizích obličejů. Tím se tedy obrací tvrzení, že usuzuji z analogie podle sebe samého, že cizí gesta spočívají na určitých vnitřních zážitcích. Nevykonávám analogický přenos smyslu ze svých gest na gesta cizí, ale spíše na základě analogie cizích gest usuzuji svá vlastní gesta.

Lipps poté celou analýzu shrnuje a odhaluje argument, kterým „teorii o druhém na základě analogie“ vyvrátí jako *petitio principii*. Nejprve tedy vložím do gesta druhého určité hnutí mysli (zde hněv). Z pozorování druhého pak získám vědomí souvislosti mezi určitým viditelným gestem a určitým vnitřním zážitkem. Tuto souvislost pak přenáším na sebe. Ke svému vnitřnímu zážitku si pak připojím odpovídající viditelné gesto. Jde tu o to, že si hněv spojím s určitými změnami ve svém obličejce, protože vím, že patří ke gestu zlosti druhého, a ne naopak. Když je to ale tak, jak jsem mohl získat zkušenost druhých lidí? Ta se měla usoudit analogií ze mě na ně, ale viděli jsme, že tomu tak není. Tato analogie již druhé jako psychofyzické jednotky předpokládá, nevysvětluje ale, jak jsem se k nim dostal.

¹⁷ „Aber woher in aller Welt weiß ich dies?“ Tamtéž, str. 698.

¹⁸ „Wie habe ich das Bewußtsein von dem Zusammenhange zwischen meiner Gemütsbewegung und den Verschiebungen in meinem Gesichte gewonnen. Habe ich denn, während ich die Gemütsbewegungen erlebte, die Verschiebung in meinem Gesichte wahrgenommen? Hatte ich etwa, während der Zorn in mir sich abspielte, einen Spiegel zur Hand? Und wenn nicht, wie ist jenes Wissen bei mir zustande gekommen? Daß ich, während ich zornig bin, zugleich unmittelbar die Gebärde des Zornes d. h. jene Verschiebung in den Unien und Fonnen meines Gesichtes sehe, dies ist doch ausgeschlossen.“ Tamtéž, str. 698.

B) Návrat k teorii znalosti o druhých na základě analogie.¹⁹

Kvůli této bezvýchodné situaci Lipps poté z metodických důvodů mění předpoklad a připouští, že své výrazy ve spojení s duševními stavy znám. Podle sebe pak usuzují na jiné jedince.²⁰ Lipps se ovšem ptá, jak mohu již předem předpokládat existenci jiných jedinců?

Problém je v tom, že tělo, které vidím, ještě není rozpoznáno jako tělo druhého člověka. Takové závěry mohou dělat až na základě analogie. Jestliže teď předpokládáme, že jsem někdy cítil hněv a zároveň jsem viděl patřičnou změnu na svém fyzickém těle, pak se mi při opakování stejného zážitku mezi těmito událostmi utváří asociace o jejich závislosti. Když pak vidím na druhém (cizím) těle (které je jen analogonem mého těla) podobné změny, v tomto případě ty, které mám spojeny s hněvem, přijímám představu jediné svého hněvu. Nemohu mít představu hněvu někoho jiného, protože ten musí teprve v mém vědomí vyvstat.²¹ Tzn. že gesto, které pozoruji na cizím těle, může jediné reprodukovat představu mého vlastního hněvu. Pak by se mohlo mýnit, že se toto cizí gesto a můj hněv vážou přirozeným způsobem. Tzn., jak píše Lipps, když vnímám cizí gesto hněvu, mohu očekávat, že pocítím hněv. Hněv se ale dostavit nemusí, mám pak pocit zklamaného očekávání. Situace ovšem není nijak zvlášť zarážející. Sice se u analogické události (gesto hněvu) jednou hněv dostaví (mé vlastní gesto hněvu), ale podruhé se dostavit nemusí (když je to gesto hněvu jiného těla), protože se mé gesto s cizím gestem absolutně nijak nerovná. Cizí gesto se odlišuje od toho mého minimálně tím, že se nachází na zcela jiném místě fyzického světa.

Tím chce Lipps vyvrátit domněnku, že i za tohoto změněného předpokladu (znám souvislosti mezi svým duševním stavem a odpovídajícím vnějším výrazem) bychom mohli na druhého usuzovat pomocí analogie. Tímto Lipps kapitolu uzavírá a v další kapitole rozebírá podobné případy, jako byl výše uvedený s hněvem, čímž se zde podrobně zabývat nemusíme, protože jeden příklad k našemu účelu plně postačuje.

19 „Rückführung des Wissens von fremden Ichen auf einen »Analogieschluß«.“ Tamtéž, str. 697.

20 „Gesetzt, das Unbegreifliche wäre geschehen, d. h. ich habe, während ich mich zornig fühlte, die Verschiebung der Züge meines Gesichtes gesehen, die dabei sich ergab. Nun, sagt man, schließe ich von mir auf »andere Individuen«.“ Tamtéž, str. 699.

21 „Zunächst lediglich dies, daß jetzt bei Gelegenheit der Wahrnehmung des Vorkommnisses b die Vorstellung meines Zornes sich einstellt. Ich sage die Vorstellung meines Zornes; nicht etwa die Vorstellung des Zornes eines anderen. Der andere soll ja, ich wiederhole, für mein Bewußtsein erst entstehen. Ehe dies geschehen ist, weiß ich von ihm nichts.“ Tamtéž, str. 700.

C) Analogické případy.²²

Otázkou ale zůstává, jak poznám ode mne odlišného rozhněvaného člověka, neboli jak usoudím na hněv tehdy, když na cizím těle pozoruji gesto hněvu? Na to nám totiž teorie analogie zatím odpověď nedala. Hněv vždy cítím jen já sám na sobě. Jedná se tedy o osobitou provázanost, ze které (s tím, co jsme již řekli dříve) mohu učinit závěr: k mému hněvu (vnitřnímu stavu) patří jeho vnější forma = zvnějšnění (gesto hněvu). Gesto hněvu tento můj hněv vyjadřuje. Hněv se v tomto gestu projevuje. Mohli bychom říci, že to jsou vlastně dvě strany téže mince. Ale abych mohl tento závěr učinit, potřebuji již analogický úsudek z gesta druhého na mé gesto, jak jsme psali výše. Lipps tím naznačuje, že chceme-li používat na popsání zkušenosti o druhém analogické závěry, tak se budeme jen stále točit v kruhu.

Lipps ještě připomíná, že by zde mohl být problém v tom, že si sice mohu gesto a hněv spojit jako události, které se dějí současně, ale to ještě neznamená, že podle analogie dospěji k tomu, že se hněv v gestu projevuje, že je mezi nimi takto těsný vztah. Tímto způsobem Lipps „teorii o druhém na základě analogie“ dále problematizuje. A v problematizaci této teorie pokračuje i ve své následující kapitole.

D) Nemožnost analogického závěru.²³

Lipps opakuje, že na to, abych si spojil hněv s jeho projevem, potřebuji analogicky přenést závěr z cizího gesta na to mé. Tzn. že nejprve potřebuji získat zkušenost toho druhého. Tu však podle teorie analogie získám tím, že když na druhém těle uvidím nějaké gesto, spojím si ho s vnitřním stavem, který ale nepocituji Já, a tím tedy usoudím na nějaké druhé Já. Vidíme, že se tyto dvě události navzájem předpokládají, a tudíž k vysvětlení toho, jak získám zkušenost druhého, nedochází. Zkrátka a jednoduše řečeno, abych podle teorie analogie poznal druhého, musel bych vědět, že se můj hněv projevuje jako určité gesto, které je na mně pozorovatelné, ale toto vědění získám až analogickým závěrem ze zkušenosti druhého.

Lipps dále upozorňuje - jestliže ještě nemám zkušenost druhého, nikdy nemůže dojít k asociaci mezi gesty a v nich se projevujících vlastních zážitcích.

²² „Analoge Fälle.“ Tamtéž, str. 702.

²³ „Unmöglichkeit des Analogieschlusses.“ Tamtéž, str. 706.

Jednoduše nemůže dojít k asociaci od mého hněvu a jeho projevu k vědomí na jiné projevy v gestech, ve kterých se mi nitro nezjevuje. Zde podle něj vzniká trhlina a to, že může být vyplněna slovem analogický závěr, je jen zvláštní iluze.²⁴ Ze své zkušenosti hněvu nemůžu usuzovat na hněv někoho jiného, když zkušenost druhého prostě nemám a nemám ani přístup k jeho vnitřním zážitkům (zde hněv).

Lipps ještě jednou upřesňuje, jak v dané souvislosti funguje analogie a co vlastně analogický závěr obecně je. Dává jednoduchý příklad. Když jsem jednou viděl kouř a spolu s ním i oheň, pak když podruhé někde zahlédnu kouř, tak si k tomuto druhému kouři pomocí analogického závěru znovu domyslím tehdy zpozorovaný oheň. O první události přemýšlím i podruhé tak, jako jsem přemýšlel tehdy. Tento příklad nyní převedme na vnitřní prožitek a jeho projev. Lipps říká, připusťme zde, že jsem nějakým způsobem souvislost mezi svým hněvem a jeho projevem v gestu našel. Když nyní uvidím toto gesto někde jinde znovu, potom by měl mít analogický závěr jen tento smysl: uvažuji o svém hněvu podruhé, tzn. jsem opět rozhněvaný, protože o této druhé události, podle teorie analogie, přemýšlím jako o té, co jsem měl prve. Teorie analogie ale říká, že pokud vidím cizí gesto hněvu, tak z něj analogickým závěrem usuzuji na druhé Já, které se v tomto gestu projevuje. To ale není možné. To by znamenalo, že v této situaci nemyslím na svůj hněv, zkrátka na sebe, ale na něco absolutně jiného. Namísto sebe a svého hněvu zakouším někoho jiného a hněv někoho jiného. Tak najednou měním sebe, absolutní subjekt, pomocí domnělého analogického závěru na něco, co je pro mě jen objektem a vkládám mu nějaké Já, které je od toho mého naprosto odlišné. To Lipps označuje nejenom za holý nesmysl, ale dokonce tvrdí, že se zde vůbec nejedná o analogický závěr.

Poté se Lipps ještě vrací k příkladu s kouřem a ohněm. Když se v druhém případě, kdy vnímám jen kouř, snažím odhalit i oheň, ale ten nenaleznu, analogický závěr je v mém vědomí vyvrácen. U tohoto kouře se tedy žádný oheň nevyskytuje. V případě s hněvem je tomu tak, že když vidím cizí gesto, zpravidla nenaleznu svůj hněv, ale ani žádný jiný hněv, tím spíš, že k němu nemám žádný přístup. Mohu z toho jen vyvodit: k tomuto gestu žádný hněv nepatří. Tím by ale toto gesto pro mě nebylo žádným životním projevem, ale jen nějakou zvláštní skutečností. Opět se zde ukazuje stejný problém. Abych mohl cizí gesto posoudit jako projev cizí vnitřní zkušenosti, musím druhého již předem předpokládat. Tím ale operuji s předpokladem, který má

24 „Vielmehr es besteht hier eine Lücke, die durch das im übrigen sehr gefällige Wort »Analogieschluß« ausfüllen zu wollen, eine sonderbare Illusion ist.“ Tamtéž, str. 707.

z analogického závěru teprve vyplynout. Abych o sobě vůbec začal uvažovat jako o Já, musí se již předtím do mé zkušenosti dostat druhý. Lipps uzavírá, že všechny řeči o analogickém závěru jsou zcela plané. Navíc se zde nejedná o analogii, ale o přechod k úplně nové skutečnosti. Jak k tomu ale dojde? Celý dosavadní výklad k tomu nedospěl, a tak Lipps říká, že se na to dá odpovědět jen jediným způsobem: prostě tomu tak jednou je, tzn. že se zde musíme odvolat na instinkt.²⁵

Na konci této kapitoly Lipps popisuje tři druhy lidského vědění (jistot). První druh vědění je zdůvodnění, druhým je pak bezprostřední vědění, neboli náhled. Existuje ale ještě třetí typ vědění a tím je „instinkt“.²⁶ A toto instinktivní vědění má dále tři podoby. První podobou instinktu je stálé vědění o objektivní skutečnosti vnímané smyslově, jinými slovy vědění o existenci. Druhé je naše vědomí o uplynulých vlastních zážitcích vědomí, které si pamatují, tj. podržování minulosti. Posledním typem instinktivního vědění je právě vědění o druhých Já (To je vědění, že na určitý smyslový jev, tak jako na můj vlastní, je vázán nějaký sebevědomý život.²⁷). Lipps dodává, že bez instinktivní víry v objektivní skutečnost, kterou vnímáme smyslově, by neexistovaly žádné fyzické znalosti a zrovna tak by nebyly možné žádné psychologické úsudky bez důvěry v paměť a bez víry v cizí vědomí. Lipps tedy podává závěr, že každé naše poznání skutečnosti nakonec spočívá na instinktu.²⁸

E) Další argumenty proti analogickému úsudku.²⁹

V této kapitole se chce Lipps dále zabývat první námitkou proti analogickému závěru a více ji rozvést. Připomíná, že mám bezprostřední vědomí o tom, že se svým vlastním zážitkem projevuji navenek, když dávám gesty najevo určitý stav nitra, například hněv. Vzniká tedy bezprostřední vazba mezi mým nitrem a mým tělem. Tato vazba se pak při analogickém závěru přenáší na cizí životní projev.

Lipps ale upozorňuje, že musíme dávat pozor na to, které projevy

25 „Antwort lautet: Es ist nun einmal so; d. h. ich muß hier auf einen Instinkt rekurieren.“ Tamtéž, str. 709.

26 „Es gibt in Wahrheit eine dritte Möglichkeit. Das ist die, daß ein Wissen oder eine Gewißheit einfach da ist, weder begründbar noch auch »einsichtig«.“ Tamtéž, str. 710.

27 „Dies ist das Wissen oder die Gewißheit, daß an bestimmte sinnliche Erscheinungen ein Bewußtseinsleben, gleichartig dem eigenen, allgemein gebunden sei.“ Tamtéž, str. 710.

28 „Es gäbe keine physikalische Erkenntnis ohne den instinktiven Glauben an die objektive Wirklichkeit des sinnlich Wahrgenommenen. Und ebenso gäbe es keine psychologische Einsicht ohne das Vertrauen auf die Erinnerung und ohne den Glauben an das fremde Bewußtseinsleben. Jede Erkenntnis des Wirklichen basiert somit letzten Endes auf dem Instinkt.“ Tamtéž, str. 710.

29 „Weiteres gegen den Analogieschluß.“ Tamtéž, str. 710.

bezprostředně zažívám jako výrazy něčeho vnitřního. Je totiž podle něj třeba rozlišovat mezi dvojím, a to mezi zrakově vnímatelným projevem a svalovo-hmatovým projevem, neboli mezi zrakovou (optickou) a pohybovou (kinestetickou) stránkou gesta. Když učiníme tento rozdíl, pak je při výroku, že bezprostředně prožívám vznik gest z vnitřního zážitku, jasné, že tím mohou být myšleny pouze pohybové projevy, neboli ta gesta, která jsou přiřčena svalům a hmatu. A jedině v těchto pohybových gestech (procesy ve svalech, šlachách, kloubech a kůži, které bezprostředně vnímám, vyjadřují navenek můj vnitřní stav) spočívají moje vnější projevy pro mé bezprostřední vědomí. Naproti tomu ale existují viditelné projevy gesta (tj. gesta jako zrakové úkazy), které existují především pro vně stojícího pozorovatele (tedy druhého člověka). Někdy snad mohou být viditelná i pro mě, jestli je to vůbec možné, čímž si Lipps není jistý. Nicméně podle mě svůj zdvižený prst vidím nebo se vidím, když se pozoruji v zrcadle. V každém případě jsou podle Lippse zraková gesta vnímatelná pro pozorování, které je na prožitku vzniku gesta nezávislé (tedy pouze pro druhého). Tzn. že tato optická gesta pro druhého existují nezávisle na prožitku a příčinách vzniku gesta.

Lipps ovšem zakončuje, že to co nazývá optickými a kinestetickými znaky gesta patří k sobě. Nazývá to dvěma složkami jednoho gesta, i když jsou navzájem nesrovnatelné a vystihují navzájem nezávislé duševní jednání. Buď vnímám jedno, a nebo druhé. Když pociťuji pohyby svalů a hmatu, nevnímám je jako zraková gesta. A když naopak na druhých vnímám tato zraková gesta, tak v nich nepociťuji nic ze svalových a hmatových gest. Proto mi zraková gesta bezprostředně neřeknou nic o tom, co je prožíváno při jejich vzniku a zvnějšnění. Nemohu ani říci, že zkušenost obou oddělených složek jednoho gesta mi toto jedno gesto asociuje, a tedy je v mém vědomí váže navzájem.³⁰ A jestliže nemůže být řeč o tom, že se na základě zkušenosti uskutečňuje vzájemná vazba určitých zrakových a určitých pohybových gest, pak je dle Lippse stále nepochopitelné, jak vzniká zkušenost, při které se pro mě určité druhy zrakových projevů stanou zvnějšněním jistých psychických zážitků. Co tedy váže mé vnímání cizích zrakových projevů s jim odpovídajícími svalovými smysly pohybu a dále s vědomím vzniku těchto projevů z nějakého vnitřního zážitku? To je otázka, kterou si Lipps klade do další kapitoly.³¹

30 „Es kann aber auch nicht gesagt werden, daß die Erfahrung die beiden gesondert aufgefaßten Gebärden oder Seiten der einen Gebärde assoziiere, also für mein Bewußtsein einanderbinde.“ Tamtéž, str. 712.

31 „Was aber an meine Wahrnehmung fremder optischer Gebärden die entsprechende kinästhetische

F) Vcítění. Pud napodobovat.³²

V této kapitole se Lipps konečně dostává od kritiky „teorie druhého na základě analogie“ k odhalení své vlastní teorie. Na výše položenou otázku reaguje takto. Jelikož se výše uvedené faktory spojí dohromady, je potřeba nějakého zvláštního momentu, který to učiní. Jak jsme viděli, tímto momentem není zkušenost těchto gest. Podle Lippse jím proto musí být instinkt a to v tomto případě instinkt vcítění.

Tento instinkt obsahuje dvě složky, neboli je produktem dvou činitelů. Prvním je instinktivní pud nápodoby. Druhým je instinktivní pud životního projevu (zvnějšnění)³³, kterým se autor zabývá ve své poslední kapitole. Lipps upozorňuje, že tento instinkt vcítění není nějakým úsudkem, myšleno nějakým vývodem konečného významu, ale naopak označuje původní, dále neodvozenou a zároveň podivuhodnou skutečnost.³⁴ To v tomto případě znamená, že bezprostředně pochopíme námi vnímané cizí zrakové gesto. Vnitřní zážitek, který toto gesto vyvolává (zde např. hněv), vnímat nemůžeme. Ale tyto vnitřní zážitky známe jako své vlastní, a právě ty nám vystoupí jasným způsobem ve vjemu nějakého smyslově vnímatelného cizího gesta. Smyslový vjem a vnitřní prožitek se tak stávají neoddělitelným aktem; oba prožitky se spojují do jedné zkušenosti. Vjem smyslově vnímaného gesta zpřítomňuje duševno. Jak je to ale možné, když tyto dva momenty pocházejí z odlišných zdrojů? Předmět smyslového vnímání je vzat z vnějšího světa, kdežto vnitřní zážitek si beru ze sebe samého. Ale tento můj vnitřní projev je nyní vázán na smyslový jev ve vnějším světě, tzn. že je objektivizován, a tím je předmět mého smyslového vnímání oduševněn. Jak říká Lipps, bylo to oduševněno tím, že jsem do toho vložil svou duši. To je podle něj zázračná skutečnost, která se nedá odvodit z žádného jiného faktu.³⁵ Autor nás ale vzápětí upozorňuje, že je třeba se ještě blíže podívat na to, kde se bere jistota, co ten který projev (gesto) vyjadřuje (zvnějšňuje). Již dříve Lipps naznačoval, že gestem se hněv vyjadřuje (projevuje). Není to tak, že ke hněvu přistupuje gesto (to

Gebärde, und weiterhin das Bewußtsein des Hervorgehens derselben aus einem inneren Erlebnis, binde, das ist hier die eigentliche Frage.“ Tamtéž, str. 712.

32 „Die Einfühlung. Der Nachahmungstrieb.“ Tamtéž, str. 713.

33 „Instinkt der Einfühlung. Derselbe trägt, wie wir sehen werden, wiederum zwei Seiten an sich oder ist ein Produkt aus zwei Faktoren. Der eine ist der Instinkt oder instinktive Trieb der Lebensäußerung. Der andere ist der Instinkt der Nachahmung.“ Tamtéž, str. 713.

34 „Einfühlung ist aber nicht der Name für irgend einen Schluß, sondern es ist der Name für eine ursprüngliche und nicht weiter zurückführbare, zugleich höchst wunderbare Tatsache, die von jedem Schluß verschieden, ja damit vollkommen unvergleichbar ist.“ Tamtéž, str. 713.

35 „Es ist beseelt worden, indem ich meine Seele in dasselbe hineingelegt habe. Diese wunderbare Tatsache läßt sich, wie schon angedeutet, aus keiner anderen Tatsache ableiten.“ Tamtéž, str. 714.

by bylo pouhým děním), ale gesto je jeho *Sebeprojevem* („Sichäußern“). A teprve v tomto „sebeprojevu“ hněvu spočívá jeho skutečnost.³⁶ Lipps zde odkazuje na běžnou řeč, kde říkáme, že udělám hněvivý obličej. Dále ale upozorňuje, že se zde nejedná o činnost, kterou se odhodlám udělat, nejedná se tedy o vědomou činnost, ale o instinktivní pudovou činnost.³⁷ Když například udělám hněvivý obličej, zároveň sebe zažívám jako činného (tedy rozhněvaného), ale ono (pohybové) gesto hněvu zároveň prožívám jako činnost z mého hněvu vycházející. V této činnosti však spočívá ještě třetí moment. Toto zvnějšnění hněvu s sebou nese vnímatelná zrakové gesta hněvu, díky nimž mohu také o někom druhém říci, že dělá hněvivý obličej, když se zlobí.

Lipps se ptá, jak ale můžeme v gestu hněvu druhého člověka nacházet nějakou činnost, která dané gesto vyvolává, když tuto vnitřní činnost ani nevidím, ani ji nevnímám smyslově, ale zakouším ji jen v sobě (např. svůj hněv)? Svou činnost tedy zažívám prostřednictvím vnímání gesta druhého člověka. Lipps zde klade další otázku, jak je možné, že nalézám vlastní činnost ve vnímání cizího ode mě odlišného objektu ve vnějším světě? Odpovědí je zde první složka instinktu vcítění a to pud nápodoby.

Pud nápodoby Lipps vysvětluje na triviálním příkladu: Vidím někoho zívat a nyní ve mně vzniká tendence, abych také zíval, tzn. abych vykonal vnitřní činnost, ze které povstanou stejné změny mého těla (tedy smyslově vnímatelné zívnutí).³⁸ Podle Lippse se ale tato tendence ve mně nemusí realizovat, protože může být jinou tendencí brzděna, nebo se jen s ohledem na slušné chování dobře ovládám. Ale přesto se ve mně tato tendence nápodoby musí objevit, neboli jsme na toto „spoluzívání“ přinejmenším připraveni. Když tedy pozoruji někoho zívat, zažívám tendenci ke stejné činnosti. Převáděno zpět na dříve řešený problém, tím, že vnímám nějaké cizí gesto, jsem zároveň instinktivně (bez toho, aniž bych věděl, jak se mi to stalo) směřovaný k vytváření stejného gesta.

Tímto způsobem Lipps vysvětluje, jak se v cizím gestu stanu sám sebou,

36 „Nun dies Sichäußern ist nicht ein bloßes Geschehen. Dies wäre es, wenn es in jenem bloßen Hinzutreten der Gebärde zum Zorn bestände. Sondern in dem Sichäußern liegt eine Tätigkeit.“ Tamtéž, str. 714 - 715.

37 „Doch ist dabei gleich zu beachten, daß es sich hier nicht um eine Tätigkeit handelt, in dem Sinne, daß ich mir vornehme etwas zu tun und nun mein Vorhaben ausführe, also nicht um eine bewußte Willenstätigkeit, sondern um eine instinktive oder blinde Triebtätigkeit.“ Tamtéž, str. 715.

38 „Ich sehe jemand gähnen. Und nun entsteht in mir unbegreiflicherweise eine Tendenz, selbst zu gähnen d. h. die entsprechenden Muskelinnervationen hervorzubringen, kurz die innere Tätigkeit zu üben, aus welcher die gleiche Veränderung an meinem Körper hervorgeht.“ Tamtéž, str. 716.

se sklonem na vytvoření téhož gesta. Lipps opět připomíná, že to neznámá, že nápodobu skutečně vykonám. Ale platí, že taková tendence při vnímání cizího gesta vždy existuje. Můžeme proto společně s Lippsem shrnout, že zatímco vnímám nějaké cizí gesto, vždy na mě působí sklon k vytváření téhož gesta vlastního.

G) Pud zvnějšnění. Sympatie.³⁹

Dostáváme se k poslední kapitole, ve které se Lipps nejprve zabývá druhou složkou instinktu vcítění a to pudem zvnějšnění, který existuje vedle první složky - - pudu nápodoby. Pud zvnějšnění dává najevo vnitřní procesy, např. hněv. Tím chce Lipps říci, že když pociťuji hněv, tak se cítím být tímto hněvem hnán k tomu, abych provedl gesto hněvu.⁴⁰ Lipps upozorňuje na to, že v mém vědomí nejsou nijak hněv a tento pud odloučeny. Je tomu tak, že v hněvu, jako druhá strana téhož, bezprostředně spočívá tendence projevu (zde hněvu), tedy tendence k vytvoření tohoto gesta. A jestliže toto gesto vytvořím, je s hněvem zajedno. Není tedy ničím jiným, než jeho momentem.

Lipps poté vyzývá ke spojení obou pudů dohromady (nápodoby a zvnějšnění). Když tedy vidím cizí gesto, duševně ho uchopuji a přistupuje ke mně tendence k vytvoření totožného gesta (pud nápodoby). Ale tato tendence, díky pudu zvnějšnění, je jednotná s pocitem hněvu – hněv a gesto jsou k sobě bezprostředně vázány. Tedy tendence k vytvoření onoho tělesného gesta má v afektu hněvu svůj původ a je jeho zvnějšněním. Proto se tam také afekt hněvu při vnímání onoho gesta pro mne nachází. Tzn. že afekt hněvu je v gestu hněvu nutně přítomen. Jestliže mám při vnímání cizího gesta tendenci k vytvoření totožného gesta, tak se na toto gesto naváže i afekt samotný, protože gesto hněvu je pouze jeho zvnějšněním (jeho momentem). Jak říká Lipps, afekt v gestu spočívá, dává se tímto gestem najevo.⁴¹ Jinými slovy, zvnějšnění vnitřního stavu je to, co dělá gesto gestem.

Lipps poté upozorňuje, že větou, že pro mé vědomí spočívá ve vnímaném gestu afekt, není řečeno, že je afekt v gestu prožíván, ale že je afekt gestu přimyšlen (ve smyslu, že afekt v gestu spočívá). Když tedy pod vlivem pudu nápodoby vyvolám

39 „Der Trieb der Äußerung. Die Sympathie.“ Tamtéž, str. 717.

40 „Fühle ich Zorn, so fühle ich mich durch diesen Zorn getrieben, die Zornesgebärde ins Dasein zu rufen.“ Tamtéž, str. 717.

41 „Der Affekt, sage ich, liegt in der Gebärde. Er liegt aber darin nicht in irgend welchem Sinne, sondern als etwas, das darin sich kundgibt oder äußert.“ Tamtéž, str. 718.

gesto, je na něj afekt, který jsem v tomto gestu přirozeně zvnějšnil, vázaný. To, že se tak při vnímání cizího gesta stane a tato vazba skutečně proběhne, předpokládá, že jsem tento afekt již alespoň jednou zažil a projevil.⁴² V tomto mém zážitku byl onen pud vytvoření gesta z afektu získán. Při vnímání cizího gesta zažívám tendenci projevit ono gesto, ale ta tendence nyní nevychází z mého afektu, ale na základě vnímání cizího gesta. Potom bude teprve afekt, ze kterého tato tendence při mém původním zážitku vzešla, reprodukován. Když vidím cizí gesto hněvu, je tento reprodukován afekt hněvu pro mě v tomto gestu bezprostředně spoludán.⁴³ Tzn. že s tendencí zvnějšnění afektu tento afekt znovu zažiji, protože afekt a jeho zvnějšnění jsou jedním celkem. Lipps k tomu dodává, že pokud nenastane nějaká překážka, také se tomu tak stane. Představa afektu v cizím gestu, neboli jeho vmyslení do tohoto gesta je prožitkem, který Lipps nazývá vcítěním (sympatií). Když na někom zpozoruji zvnějšnění afektu, spoluprožiji s ním tento afekt v jeho celosti (vnitřní i vnější moment). Lipps dodává, že například spoluradost nebo spolusmutek nepocítujeme vždy, když tyto afekty na druhém zpozorujeme. Tuto sympatii (vcítění) v nás mohou nějaké protitendence brzdit a jejímu působení mohou zabránit. Ale podmínky k tomuto vcítění v nás v každém případě existují.⁴⁴

Instinktem vcítění Lipps vysvětluje, jak dochází k mému povědomí o cizích sebe si vědomých jednotkách. Toto vědění spočívá ve vcítění, které se zakládá na pudu nápodoby a pudu zvnějšnění. Tzn. spoluprožití vnitřní činnosti někoho druhého, ke kterému toto vcítění vede, pro nás tuto vnitřní činnost druhého odhaluje. Tím rozpoznám toto pro mne doposud pouhé tělo jako druhého člověka. Nejde o nic jiného, než že pomocí vcítění vidím vnější smyslové jevy (gesta) duševním zrakem (vmyslím do nich vnitřní prožitek). Tento námi vmyslený vnitřní život se nám ale v druhém nejeví jako právě vmyslený, ale jako bezprostředně skutečný, což je fakt, který je podle Lippse dále nevysvětlitelnou skutečností.⁴⁵ Odhalení vnitřního života

42 „Ich verspüre, indem ich die Gebärde sehe, vermöge des Nachahmungstriebes die Tendenz, dieselbe ins Dasein zu rufen. Und daran ist der Affekt, den ich naturgemäß in dieser Gebärde äußere, gebunden. Aber diese Bindung besteht erst, nachdem ich einmal den Affekt erlebt und geäußert habe.“ Tamtéž, str. 718.

43 „Und erlebe ich jetzt die Tendenz der Äußerung wiederum, aber nicht aus einem eigenen Affekt heraus, sondern auf Grund der Wahrnehmung der Gebärde an einem fremden Körper, dann wird zunächst der Affekt, aus welchem diese Tendenz bei jenem Erlebnis aus mir hervorging, reproduziert. Ein reproduzierter Affekt des Zornes also ist für mich unmittelbar, indem ich die Gebärde des Zornes sehe, in dieser Gebärde mitgegeben.“ Tamtéž, str. 719.

44 „Solche Mitfreude und solches Mitleid fühlen wir nicht jederzeit, wenn wir die Äußerung der Freude oder des Leides bei anderen wahrnehmen. Aber es kann dies doch immerhin geschehen. Und dies besagt, daß die Bedingungen dafür in uns jederzeit gegeben sind.“ Tamtéž, str. 720.

45 „Wir denken nicht nur Bewußtseinsleben in die fremde sinnliche Erscheinung hinein, sondern es

druhého těla nám zjeví živé vědomí, které si je vědomé sebe samého. A tento přimyslený vědomý život je pro nás, i přes svou rozmanitost, instinktivně rozpoznán jako život jednoho komplexního osobního Já (vnímáme ho jako jeden vědomí uzavřený celek).⁴⁶ Závěrem Lipps shrnuje, že tělesný projev vidíme duševním zrakem jako representanta nebo symbol jeho Já. Tím pádem ve vcítění dochází ke zvláštní symbolické relaci.⁴⁷

Tím jsme uzavřeli rozbor - pro naše účely stěžejní - Lippsovy studie *Das Wissen von fremden Ichen*. Přiblížili jsme si Lippsovu kritiku „teorie o druhém na základě analogie“ a odhalili jeho teorii vcítění. Nyní je načase otevřít další knihu a to knihu Edmunda Husserla *Karteziánské meditace*. A jelikož nás zajímá problém zkušenosti o druhém člověku, budeme rozebírat pátou meditaci.

erscheint uns dasselbe nun auch unmittelbar, nicht als bloß von uns hineingedacht, sondern als wirklich. Wir glauben an das von uns Gedachte. Diese Tatsache ist besonders zu registrieren. Zugleich ist sie nichts weiter als eine zu registrierende, d. h. eine nicht weiter erklärbare, Tatsache.“ Tamtéž, str. 721.

46 „In dem einzelnen menschlichen Körper sehen wir trotz allem der Mannigfaltigkeit, die er in sich schließt, ein in sich abgeschlossenes Ganze, einen Komplex des Zusammengehörigen, ein einziges Ding. Und damit geht Hand in Hand, obgleich wir nicht wissen wie, oder warum, daß auch das in ihn hineingedachte Bewußtseinsleben für uns das Bewußtseinsleben eines einzigen Ich ist.“ Tamtéž, str. 721.

47 „Wir sehen mit dem geistigen Auge in der körperlichen Erscheinung als seinem »Repräsentanten« oder »Symbol« ein Ich. Damit ist die Beziehung, in welcher für uns das »hineingedachte« Ich zu der körperlichen Erscheinung steht, charakterisiert als die eigentümliche Beziehung des Repräsentierten zu seinem Repräsentanten oder auch des Symbolisierten zu seinem Symbol, als eine eigentümliche »symbolische Relation«.“ Tamtéž, str. 721 - 722.

2) ZKUŠENOST O DRUHÉM ČLOVĚKU PODLE EDMUNDA HUSSERLA

Husserlova pátá meditace nese titul *Odhalení transcendentální sféry bytí jako monadologické intersubjektivit*⁴⁸. Husserl meditaci začíná námitkou proti svému dosavadnímu výkladu v *Karteziánských meditacích*, a to, že je jeho fenomenologie transcendentálním solipsismem⁴⁹. To proto, že v předchozích čtyřech meditacích Husserl použil ke svému řešení problémů světa metodu, kdy se pomocí fenomenologické *epoché* redukoval na své transcendentální ego. Vycházel tedy pouze z tohoto transcendentálně redukovaného ega, z proudu čistých zážitků vědomí, které jsou od ega neodlučitelné. Husserl sám si s ohledem na to klade otázku: *Nestl se pak ze mě solus ipse a nezůstávám jím, jestliže pod titulem fenomenologie provádím důsledný sebevýklad?*⁵⁰ Odpovědi jsou druhá ega, která nemohou být jen pouhou představou ega a tím se Husserl dostává k problému jejich zkušenosti.

Naskýtá se zde ale problém, zda se dá otázka, *jak ze svého absolutního ego přicházím k jiným ego, jež přece jako jiná nejsou skutečně ve mně, nýbrž jsou ve mně pouze uvědomena*⁵¹, řešit čistě fenomenologicky. Nicméně Husserl říká, že chce od fenomenologického výkladu začít. Tzn. že chce nahlédnout do své intencionality, v níž se našemu ego toto *alter ego* vykazuje a chce odhalit, v jakých intencionálních syntézách a motivacích se mi smysl jiného ega utváří a také stvrzuje jako jsoucí.⁵² Jak Husserl říká, tyto zkušenosti jsou skutečnostmi mé fenomenologické sféry, proto chce smysl jsoucích jiných já odhalit z této sféry. Husserl se při výkladu zkušenosti o druhých staví na půdu toho, co je mému transcendentálnímu Já vlastní.⁵³ Vychází ze sféry „vlastního“, tedy pomocí zvláštního druhu *epoché* redukuje transcendentální zkušenost svého ega na to, co je tomuto ego vlastní.⁵⁴ Tzn. že odhlédne od výkonů intencionality, které jsou vztaženy na cizí subjektivitu.⁵⁵ Jestliže tedy používáme fenomenologickou metodu a chceme pochopit

48 Husserl, E., *Karteziánské meditace*, str. 87.

49 Srv. Tamtéž, str. 87.

50 Tamtéž, str. 87.

51 Tamtéž, str. 88.

52 Srv. Tamtéž. Str. 88 – 90.

53 Srv. Bernet, R., Kern, I., Marbach, E., *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 171 - 172.

54 „He sets out the problem of intersubjectivity by introducing a ‘peculiar kind of epoché’, which is distinct from the one we are familiar with because it is effected ‘inside the transcendental sphere’, rather than serving to induct us into that sphere in the first place.“ Smith, A. D., *Routledge philosophy guidebook to Husserl and the Cartesian meditations*, Routledge, London 2003, str. 216 (dále cituji jako Smith, A. D., *Routledge philosophy guidebook to Husserl and the Cartesian meditations*).

55 „Odhlédneme od všech konstitutivních výkonů intencionality, vztažené bezprostředně nebo

něco cizího, musíme vyjít od toho, co nám cizí není, protože k cizímu ani přístup nemáme. Musíme tedy vyjít z toho, co je nám vlastní. Jedině z této sféry může být konstituce druhého pochopena.⁵⁶

V meditacích ale s tímto krokem nastává menší problém. Není jednoduché pochopit, co přesně touto sférou vlastního Husserl míní. Když v meditacích popisuje redukci na sféru toho, co je mi vlastní, můžeme odhalit dva druhy této redukce. A díky tomu také dvě rozdílné sféry toho, co je mi vlastní. Husserl sám v meditacích ale na takovéto dělení neupozorňuje a tyto dva pojmy směšuje dohromady.⁵⁷ Nicméně již mnoho filosofů a vědců si tohoto problému všimlo a upozorňují, že s touto zvláštní epoché je v meditacích problém, protože ji Husserl popisuje dvojím způsobem.

První druh redukce je takový, kdy se ke sféře toho, co je nám vlastní, dostaneme tak, že vyřadíme všechna noémata druhých – tedy zbavíme se těch druhých samotných, ale zůstanou nám všechny naše zkušenosti druhých.⁵⁸ Tato sféra by se mohla nazvat sférou originality, protože odstraním jen to, co je mi dáno zprostředkovaně, ale zůstanou mi všechny vlastní prožitky, tedy i ty, které mám o druhém. Druhého jako takového ale samozřejmě musím vyřadit, protože k němu a jeho prožitkům nemám originálně vůbec přístup. Není to ale sféra solipsistická, protože zahrnuje i prožitky, které má ego o druhých. Tato sféra originality pouze nezahrnuje intencionální koreláty těchto prožitků. Jde zde jen o to, co je Já v jeho zkušenosti přímo přístupné. S takovou sférou ale může být problém, protože to není nějaká spodní zakládající vrstva, ze které by se dalo při popisu zkušenosti vycházet. Tato sféra je něčím, co sice mou zkušenost všude proniká, ale nikdy nemůže existovat samostatně, protože již vždy odkazuje někam dál.⁵⁹ Problém je už jen v tom, jak můžeme oddělit prožitky od jejich intencionálních korelátů (tedy noese a noemata), když ty jsou od sebe neoddělitelné.⁶⁰

zprostředkovaně na cizí subjektivitu, a ohraničíme nejdřív celkovou souvislost oné aktuální a potenciální intencionality, v níž konstituuje ego v tom, co je mu samému vlastní, a v níž konstituuje syntetické jednoty od toho neodlučného, tedy takové, které je třeba přičítat tomu, co mu vlastní jako takovému.“ Husserl, E., *Karteziánské meditace*, str. 90.

56 Srv. Bernet, R., Kern, I., Marbach, E., *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 171 - 172.

57 Srv. Tamtéž, str. 172.

58 Srv. Smith, A. D., *Routledge philosophy guidebook to Husserl and the Cartesian meditations*, str. 217 - 218.

59 Srv. Bernet, R., Kern, I., Marbach, E., *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 172 - 175.

60 „In other words, although the sphere of ownness excludes the noematic side of intentionality directed to others, it includes the noetic side - those forms of synthesizing consciousness in which others are constituted as objects. It includes, as he says elsewhere, ‘even the modes of empathy’. This is puzzling, since the noetic and the noematic are absolutely inseparable for Husserl.“ Smith, A. D., *Routledge philosophy guidebook to Husserl and the Cartesian meditations*, str. 218.

V meditacích se ale objevuje ještě druhý druh redukce a to redukce na sféru, kterou bychom mohli nazvat solipsistickou. K této sféře se dostaneme tak, že vyřadíme jak všechny intencionální koreláty druhého, tak také všechny prožitky zkušenosti o druhém, tzn. noese i noemata vztahující se k druhému.⁶¹ Jednoduše řečeno neberu v potaz nic, co se týká něčeho cizího. Tak se dostaneme k solipsistické sféře, která neobsahuje nic cizího, která ode mě nemůže být oddělena, a která může existovat samostatně.⁶² Tato sféra je pak vrstvou zkušenosti, která předchází zkušenosti o druhém a je to tedy vrstva, na které se dá stavět a zakládat na ní vrstvu vyšší, kterou právě zkušenost o druhém je. Je to spodní vrstva zkušenosti, která bere v potaz jen pouhou přírodu⁶³.

I když Husserl v páté meditaci popisuje dva druhy redukce, do dalších stránek vychází z tohoto druhého druhu redukce, tj. z této spodní vrstvy zkušenosti. Pro svou pátou meditaci tedy jako východisko analýzy zkušenosti druhého využívá stejnou solipsistickou vrstvu zkušenosti, ve které se pohyboval v předešlých čtyřech meditacích.⁶⁴

To, že v meditacích Husserl bez zvláštního důvodu popisuje dva druhy této redukce a dostává se tím ke dvěma rozdílným vrstvám zkušenosti, je nicméně problémem, který již řešilo mnoho autorů. Odpovědí na tento problém ale podle mě není Husserlův další postup v páté meditaci, kde solipsistický pojem hraje dominantní roli. Odpovědí by mohlo být přihlédnutí k Husserlovým pozdějším textům a k jeho textům z pozůstalosti, kde sám Husserl uvádí, že *solipsisticky redukovaný svět nesmí být zaměňován s primordiálním světem, stejně jako solipsistická redukce nesmí být zaměňována s redukcí primordiální*.⁶⁵ Jedná se tedy o dva rozdílné kroky, které popisují dvě rozdílné vrstvy zkušenosti a pro nás je důležité, že Husserl pro další analýzu v *Karteziánských meditacích* využívá sféru solipsistickou. Vylučuje tedy všechny druhy vcítění (naše zkušenosti druhého) a vychází z pouhé zkušenosti přírody, neboli (když mluvíme o problému zkušenosti druhého člověka) ze zkušenosti pouhého fyzického těla. Pak se snaží odhalit, *jak je na základě této spodní vrstvy motivována zkušenost o druhých psychických*

61 Srv. Tamtéž, str. 2018 - 220.

62 Srv. Husserl, E., *Karteziánské meditace*, str. 93 - 94.

63 „Jsou vyřazeny všechny duchovní a kulturní predikáty.“ Bernet, R., Kern, I., Marbach, E., *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 175.

64 Srv. Smith, A. D., *Routledge philosophy guidebook to Husserl and the Cartesian meditations*, str. 218 - 219.

65 Bernet, R., Kern, I., Marbach, E., *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 175 podle Husserla.

*bytostech jakožto zkušenost vyššího stupně.*⁶⁶

Když Husserl vychází ze solipsistické sféry, sám říká, že se tím ztrácí smysl slova objektivní. Vše je očištěno od veškerého smyslu cizí subjektivity.⁶⁷ V této situaci vnímám druhého jen jako fyzické tělo. Zbývá zjistit, jaká je motivace, abych z této spodní vrstvy zkušenosti přešel do té vyšší, kde bude toto fyzické tělo vnímáno jako druhá psychická bytost. Je zde důležité upozornit, že Husserl rozlišuje mezi fyzickým tělem (Körper) a živým tělem (Leib). Mé tělo je Leib, tedy organismus; vnímám své tělo jako psychofyzickou jednotu.⁶⁸ To, jaký máme ke svým tělům přístup, tedy tuto originální konstituci našich těl, Husserl rozděluje na tři dimenze. Za prvé je mé tělo nulovým centrem v orientaci ke světu. Za druhé je mé tělo tím, čím mohu bez dalšího pohybovat. A za třetí je mé tělo těžištěm pocitů.⁶⁹

Husserl pak pokračuje ve své analýze takto: když vnímám cizí fyzické tělo, vnímám jeho podobnost s mým tělem a tato podobnost je motivací k aperceptivnímu přenesení smyslu od mého těla k tomuto cizímu fyzickému tělu. Tato podobnost, která spojuje fyzické tělo tam s mým fyzickým tělem (které ale zároveň, jak jsme řekli výše, vnímáme jako pociťující a vnímající), poskytuje motivační základ, abychom mohli analogicky pojmout fyzické tělo tam jako jiné tělo – Leib.⁷⁰ To znamená, že přenesu smysl svého těla jako vnímajícího orgánu, který je nulovým centrem mé percepční orientace, do tohoto cizího fyzického těla. Tuto fyzickou věc začnu vnímat jako živé tělo.⁷¹ A jak říká Husserl, tato analogizující apercepce na základě podobnosti se děje jediným pohledem.⁷² To Husserl vysvětluje na příkladu. Když jednou spojím nějaký předmět s nějakým účelovým smyslem, tak když tento předmět poté vidím znovu, už bez dalšího vnímám např. nůžky jako určené ke stříhání (tedy vnímám ten předmět hned jako nůžky jako takové). Nemusím si znovuvzpomínat a srovnávat.

66 Tamtéž, str. 176.

67 „Avšak v naší abstrakci se ztrácí úplně smysl „objektivní“, smysl, který patří ke všemu „světovému“ jako tomu, co je konstituováno intersubjektivně, jako něčemu, co je přístupné ve zkušenosti každému atd.“ Husserl, E., *Karteziánské meditace*, str. 93.

68 „In this connection Husserl employs the handy distinction that exists in German between ‘Leib’ and ‘Körper’. The former, which I shall render simply as ‘body’, refers to an animate, living (or, as it is often put, ‘lived’) body. It is usually rendered as ‘organism’ by Cairns.“ Smith, A. D., *Routledge philosophy guidebook to Husserl and the Cartesian meditations*, str. 220.

69 Srv. Tamtéž, str. 221.

70 Srv. Bernet, R., Kern, I., Marbach, E., *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 176 - 177.

71 Srv. Smith, A. D., *Routledge philosophy guidebook to Husserl and the Cartesian meditations*, str. 222.

72 „Apercepce není závěr, není myšlenkový akt. Každá apercepce, v níž předem dané předměty nebo předem daný každodenní svět chápeme jediným pohledem tak, že zpozorujíc jej mu rozumíme, rozumíme bez nesnází jeho smyslu s jeho horizonty, intencionálně poukazuje na původní založení, v němž se nějaký předmět podobného smyslu poprvé konstituoval.“ Husserl, E., *Karteziánské meditace*, str. 107.

Smysl, který jsme již jednou přiřadili, nám vystupuje bez dalšího. A stejně je tomu podle Husserla i v případě přenášení smyslu z mého těla na cizí fyzická těla. Určitý rozdíl tu ale oproti přenesení smyslu ve vnímání věci je. Při vnímání cizího těla je originál, na němž se přenos smyslu zakládá, neustále živě přítomen.⁷³

To Husserl nazývá zvláštností (protože je to od naší zkušenosti s věcmi odlišné). Ta zvláštnost, že mé tělo je vždy spolupřítomné, způsobuje, že mé tělo a cizí tělo jsou pokaždé nutně dána jako pár. To Husserl dále vysvětluje tak, že toto párování je původní forma pasivní syntézy (tzn. že se neděje záměrně, ale sama), kterou označujeme jako asociaci. V této párující asociaci dochází právě k tomu, že jsou dvě perceptivně odlišná data na základě fenomenální podobnosti konstituována jako pár. A jakmile tvoří tento pár, *dochází k přenášení smyslu, to je k apercepci jednoho se smyslem druhého*⁷⁴. Husserl se poté vrací k našemu případu s těly, shrnuje a ukazuje, jak probíhá zkušenost o cizím těle: *Mé tělo ve své hmotnosti je neustále zde, smyslově zdůrazněno, avšak navíc právě v primordiální původnosti vybaveno specifickým smyslem tělesnosti (Leib). Jestliže teď v mé primordiální sféře vystupuje jako zdůrazněné nějaké hmotné tělo podobné tomu mému, tzn. utvářené tak, že musí vstoupit s mým hmotným tělem ve fenomenální párování, pak se zdá jednoduše jasné, že při přenesení smyslu musí ihned převzít smysl těla (Leib) od mého těla*⁷⁵.

Husserl zkušenost cizího těla popsal pomocí aperceptivního přenesení smyslu, ale hned tuto apercepci, vztahující se k cizím tělům, dvojnásobně způsobilě problematizuje. Za prvé se ptá, zda je tato apercepce skutečně tak transparentní, jestli je vůbec prostou apercepcí na základě přenesení stejně jako jakákoliv jiná apercepce. *A co dělá z těla cizí, a nikoliv druhé vlastní tělo?*⁷⁶ S touto námitkou se Husserl vypořádává celkem jednoduše a to odpovídá, že z přejatého smyslu cizího těla nemůže být v mé primordiální sféře nic uskutečněno originálně.⁷⁷ Tzn. že druhé tělo s jeho egem a jeho zkušenostmi mi nejsou originálně přístupné, protože ty jsou mé primordiální sféře toho, co je mi vlastní, cizí.⁷⁸ Proto přenesení smyslu neústí ve vnímání tohoto specifického předmětu jako mého druhého těla. A s tím se již

73 Srv. Tamtéž, str. 107 - 108.

74 Tamtéž, str. 109.

75 Tamtéž, str. 109.

76 Tamtéž, str. 109.

77 Srv. Tamtéž, str. 109.

78 Srv. Smith, A. D., *Routledge philosophy guidebook to Husserl and the Cartesian meditations*, str. 228 - 229.

dostáváme do vyšší vrstvy intencionality, kde se již nevztahujeme jen k tomu, co je nám vlastní, ale naopak odkazuje k tomu, co je cizí.⁷⁹ Druhou otázkou je, jak je taková apercpece vůbec možná, jak to, že není ihned zrušena.⁸⁰ Tzn. *jak je možné, že psychická stránka cizího těla, která pochází z přenesení smyslu, zůstává kladena jako jsoucí a není opět zrušena, když nikdy nemůže být dána originálně.*⁸¹ Cizí psychická určení se podle Husserla stvrzují ve svých originálně vnímatelných fyzických tělesnostech. Tzn. že přenesená niternost vyžaduje odpovídající vnější projevy, které se z vnitřních popudů také skutečně dostaví.⁸² Když se mi tak skrze vnější projevy psychická určení druhého stvrzují, tak prezentace druhého jako živého organismu pokračuje. Neboli slovy Husserla: *Zkušenostně dané cizí tělo se v pokračující zkušenosti projevuje skutečně jako tělo pouze ve střídajícím se, nicméně stále souhlasném chování, tím způsobem, že toto chování má svou fyzickou stránku, jež indikuje aprezentativně psychično, jež teď musí vyplňujícím způsobem vystupovat v originální zkušenosti.*⁸³ Tzn. že když přenesu smysl svého těla na cizí fyzické tělo, pojmám ho jako vnímající a mající ego, pak od něj také očekávám nějaké chování, kde se mi tento předpoklad stvrdí. U druhého živého těla tudíž předpokládám určité harmonické chování, které bude naplňovat má očekávání.⁸⁴

R. Bernet, I. Kern, E. Marbach uvádí hezký příklad, co tím Husserl mohl myslet. Jestliže na základě podobnosti s mým tělem chápu nějaké fyzické tělo jako tělo vnímající, a když se toto tělo pohybuje směrem k příkopu, tak díky prezentaci chápu, že tento příkop vidí, očekávám poté, že se před příkopem zastaví nebo ho přeskočí, že se vzhledem k příkopu bude nějak chovat a neskutálí se dolů jako neživý předmět. Tělo se skutečně před příkopem zastaví a já to originálně vnímám. *Originálně vnímatelný vnějšek tedy nejen motivuje originálně vnímatelný vnitřek, nýbrž originálně nevnímatelný vnitřek motivuje také originálně vnímatelný vnějšek, a když se pro mne tento vnějšek stane vnímatelným, stvrzuje onen*

79 „Alien egos can only ever be at best presentified. But this is how it should be, of course; for we are here dealing with the radically new level of intentionality that relates to what is alien.“ Tamtéž, str. 229.

80 „Teď nám však vyvstává obtížný problém, totiž učinit srozumitelným, jak je taková apercpece možná a jak je možné, že naopak není ihned škrtnuta, zrušena.“ Husserl, E., *Karteziánské meditace*, str. 109.

81 Bernet, R., Kern, I., Marbach, E., *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 178.

82 Srv. Tamtéž, str. 179 - 180.

83 Husserl, E., *Karteziánské meditace*, str. 110.

84 „It is precisely such behaviour which allows the existence of another to be confirmed or disconfirmed in our experience, for such behaviour may be harmonious or not.“ Smith, A. D., *Routledge philosophy guidebook to Husserl and the Cartesian meditations*, str. 229 - 230.

*nepřístupný motivující unitřek.*⁸⁵ Husserl má samozřejmě na mysli i jiné příklady. Nicméně stvrzení fyzického těla jako prožívajícího organismu má charakter souhlasu interpretací, které se spojují *v jednotu celkového interpretačního vjemu.*⁸⁶ V tomto ověření toho, co je nám originálně nepřístupné, tkví to, co je cizí v jeho bytí. To, co prezentuji originálně jsem já sám nebo to, co je mi vlastní. Co je ovšem zakoušeno tímto zvláštním způsobem v primordiálně nevyplněné zkušenosti, tedy *zkušenosti, jež nedává věc samu v originále, avšak důsledně ověřuje to, co je indikováno, to je cizí. Co je cizí je tudíž myslitelné jedině jako analogon vlastního. Jinými slovy, v mé monádě se aprezentativně konstituuje jiná.*⁸⁷

Husserl poté uvádí analogický případ, který je s tím naším srovnatelný, a tak pomáhá k jeho úplnému pochopení. Tímto případem je vzpomínání. V přítomnosti je má minulost dána jedině pomocí vzpomínky, tedy jako minulá přítomnost, tj. *jako intencionální modifikace.*⁸⁸ Nikdy nemohu říci, že minulost byla přesně taková, jakou ji znovu zažívám ve své vzpomínce. Ale minulost se mi právě v souhlasných syntézách vzpomínky uskutečňuje a jenom tímto způsobem minulost ověřuji. Má minulost se tedy konstituuje pomocí souhlasných vzpomínek, které se mi dávají v přítomnosti. *Podobným způsobem jako moje vzpomínková minulost transcenduje mou živou přítomnost jako její modifikace, transcenduje aprezentované cizí bytí mé vlastní.*⁸⁹ V tomto případě se pak v mé primordiální sféře pomocí aprezentací konstituuje ve zpřítomněních nového typu v mém ego cizí ego. Tímto aprezentovaným Já nejsem já sám, protože toto Já je můj modifikát, tedy je to jiné Já.⁹⁰

Tím ovšem Husserl svou analýzu neuzavírá a věc dále problematizuje, nebo spíše ještě prohlubuje. Říká, že psychické prožitky druhého pro mě nejsou cizí jen díky tomu, že je nemohu vnímat v originále.⁹¹ Druhého nevnímám jako duplikát mě samotného, tedy s mou originální sférou, a to hlavně proto, že mé tělo je v modu zde, kdežto cizí tělo je v modu tam. Máme tedy odlišné prostorové způsoby jevení. Druhému nepřisuzuji stejné jevení jako mám já ze své originální sféry zde, ale přisuzuji mu ty způsoby jevení, které bych musel mít já sám, kdybych šel a byl tam.

Dále pak druhého vnímám jako Já nějakého primordiálního světa, ve kterém je

85 Bernet, R., Kern, I., Marbach, E., *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 179.

86 Tamtéž, str. 180 podle Husserla.

87 Husserl, E., *Karteziánské meditace*, str.110 - 111.

88 Tamtéž, str. 111.

89 Tamtéž, str. 111.

90 Srv. Tamtéž, str. 111.

91 Srv. Bernet, R., Kern, I., Marbach, E., *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 180.

jeho tělo v modu zde a toto tělo zakouší jako centrum ovládnání tohoto primordiálního světa. *V této prezentaci indikuje tedy fyzické tělo v modu tam, vystupující v mé monadické sféře, apercipované jako tělo onoho alter ego, totéž fyzické tělo v modu zde jako to, jež by zakoušel druhý ve své monadické sféře. To však konkrétně, v plné konstitutivní intencionalitě, jež v něm vykonává tento způsob danosti. To, co jsme si právě ukázali, je zřejmým náznakem průběhu asociace konstituující modus druhý. Tato asociace není bezprostřední.*⁹² Tzn. že naše vlastní prožitky nejsou bezprostředně přenášeny na cizí fyzické tělo. Toto fyzické tělo vyvolává prožitky jako bych byl tam.⁹³ A tímto zprostředkovaným způsobem nemůže být cizímu tělu prezentováno mé psychično. Co je tedy cizímu tělu prezentováno, není nic z mé vlastní sféry. To hlavně proto, že mé tělo je zde a to jako nulové centrum mého vztahování ke světu. Moje primordiální sféra má obsah toho, co je zde, ne toho, co je tam. Tyto dva obsahy se navzájem vylučují, nemohou být současně.

Jestliže tedy vstupuje nějaké fyzické tělo tam do párující asociace s mým tělem zde, asociuje toto tělo tam prožitky jako kdybych byl tam. Ty ale nejsou mými skutečnými prožitky, neboť moje ego je ve svém nepřetržitém sebevnímání pořád zde. Díky této neslučitelnosti mé vlastní situace se situací prezentovanou fyzickým tělem tam, je druhé ego prezentované jako jiné (cizí).⁹⁴ *Druhý je tudíž cizí nejen tím, že mi jeho prožitky nemohou být originálně dány, nýbrž primárně tím, že je zakoušen ve své subjektivní situaci, která principiálně nemůže být mou vlastní situací: druhý je jiné hledisko.*⁹⁵

Husserl poté činí malé shrnutí a analýzu zkušenosti druhého dokončuje. Jestliže cizí tělo odhalím jako druhý organismus v modu zde, ověřuje se mi ve svém vnějším chování, které je navázáno na jeho psychická určení. Tedy prezentace cizího těla mi dodává stále nové prezentativní obsahy, kterými se mi měnící obsahy jiného ega zpřístupňují. A v propletení prezentace (fyzického těla) s asociativními požadavky (které na druhého vkládám) se mi obsahy druhého ega ověřují.⁹⁶ První určitý obsah pak musí tvořit pochopení jeho tělesnosti, tzn. musím pochopit jeho nohy jako fungující v chůzi, ruce jako hmatající, oči jako vidící atd.⁹⁷ Jsem schopen pochopení

92 Tamtéž, str. 180 podle Husserla.

93 Srv. Tamtéž, str. 180 - 181.

94 Srv. Husserl, E., *Karteziánské meditace*, str. 114.

95 Bernet, R., Kern, I., Marbach, E., *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 181.

96 Srv. Husserl, E., *Karteziánské meditace*, str. 115.

97 „ ... pochopení tělesnosti jiného, jeho specificky tělesného počínání: porozumění, že údy jsou například hmatající nebo také postrkující ruce nebo nohy fungující v chůzi, oči jakou vidoucí atd.“ Husserl, E., *Karteziánské meditace*, str. 115.

tohoto druhu učinit, protože druhý je jen intencionálním modelem mě samotného, tzn. že smyslové pochody, které na druhém originálně vnímám, musí odpovídat pochodům, které znám z ovládnání vlastního těla (neboli představuji si, jak bych se choval, kdybych se pohyboval tam).⁹⁸

Když se ověří tělesnost druhého, tak *v dalším postupu dochází pochopitelně ke vciťování určitých obsahů vyšší psychické sféry.*⁹⁹ Tyto obsahy vyšší sféry se nám také dávají v tělesných posuncích, např. jako určité vnější chování rozhněvaného člověka a rozumím jim na základě vlastního chování v obdobné situaci. Tak i vyšší psychické děje mají svůj styl vnějšího průběhu, které mohu pochopit díky asociativním bodům z mého vlastního životního průběhu, který mi je přibližně empiricky známý. *Přitom i každé úspěšné porozumívací proniknutí do někoho jiného působí tak, že otvírá nové asociace a nové možnosti porozumění; a obráceně zase, protože každá párující asociace je vzájemná, odhaluje vlastní duševní život v podobnostech a jinakostech a činí jej novými důrazy přístupným pro nové asociace.*¹⁰⁰ Tím Husserl analýzu zkušenosti druhého zakončuje. Druhý se nám tedy v celé své monádě s tělesnými i psychickými určenostmi stvrzuje v aprezentativních obsazích asociativního párování.

98 „All of this is comprehensible to me, however, because the other is an ‘intentional modification’ of my own self: all of this is governed by the apperceptive transfer ‘as I would be functioning if I appeared over there moving thus’. Smith, A. D., *Routledge philosophy guidebook to Husserl and the Cartesian meditations*, str. 229.

99 Husserl, E., *Karteziánské meditace*, str. 115.

100 Tamtéž, str. 115.

3) KOMPARACE LIPPSOVA A HUSSERLOVA ŘEŠENÍ PROBLÉMU ZKUŠENOSTI O DRUHÉM ČLOVĚKU

Když jsme si rozebrali teorie obou filosofů o zkušenosti druhého, můžeme nyní přistoupit k jejich komparaci. Naší snahou bude odhalit, jak a čím Husserl na Lippsa navazuje, a jestli a jak ho překonává.

Husserl to v *Karteziánských meditacích* přímo neuvádí, ale stejně jako Lipps navrhuje „teorii o druhém na základě analogie“, i když tuto teorii tak dalekosáhle jako Lipps nekritizuje. Dalo by se v podstatě říci, že Husserl na Lippsovu kritiku navazuje. Rozvádí pak ale svou vlastní teorii, která se měla s Lippssem vyrovnat a analýzu posunout dál. Od Lippsa však přejímá několik myšlenek, a tím se zde chceme zabývat. Rád bych upozornil hlavně na dvě z nich. Husserl ve své analýze používá několik Lippsových námitek a také jeho termín vcítění. Jestli jím však Husserl myslí to samé, co Lipps, to se nám teprve ukáže.

Nejprve bych chtěl upozornit na jeden moment, kdy Husserl na Lippsa přímo navazuje. Když Husserl provádí analýzu zkušenosti druhého a mluví o apercepci cizího fyzického těla, na které se pomocí párování přenesse smysl mého těla (Leib), uvádí dvě velké námítky. S apercepcí to totiž možná není tak jednoduché a jasné, jak se na první pohled zdá.

První námitka byla, zda je apercepce opravdu tak transparentní, zda se jedná o pouhou apercepci pomocí přenesení smyslu. Problém byl v tom, co dělá z druhého těla (Leib) cizí tělo a ne jen mé druhé tělo vlastní.

Druhá námitka byla, zda je taková apercepce vůbec možná, zda není hned škrtnuta a zrušena. Šlo o to, jak je možné, že psychická stránka cizího těla zůstává jako jsoucí, když byl její smysl pouze přenesen a nikdy nám nemůže být originálně dána.

Husserl se s těmito námitkami určitým způsobem vypořádává, ale pro nás je zajímavé, že autorem těchto námitek byl, jak jsme viděli výše, již Theodor Lipps.¹⁰¹ Potvrzuje se nám tedy předpoklad, že Husserl opravdu na Lippsa navazoval, jeho texty znal a snažil se s nimi nějak vyrovnat.

Nyní ale k tomu důležitějšímu a to k termínu vcítění. Husserl jej od Lippsa přejal, ale ne ve stejném významu, což chci nyní ukázat.¹⁰² O vcítění u Husserla jsme

101 Srv. Bernet, R., Kern, I., Marbach, E., *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 178.

102 „Termín vcítění je převzat od Th. Lippsa. Žádný z fenomenologů jej ale nepoužíval v původním

mluvili již dříve, ale podívejme se na tento termín znovu. Vcíťováním Husserl přiřazuje druhému tělesnost a obsahy psychické sféry. To ale nečiníme nějak bezprostředně, když vidíme cizí fyzické tělo (Körper). K tomu dochází až po procesu párování, kdy podle podobnosti s mým tělem tomuto fyzickému tělu přiřadím jeho „jiné“ hledisko, tzn. že toto tělo není jen fyzickým tělem (Körper), ale živým tělem (Leib), tedy nulovým centrem jeho vztahování ke světu (tělo pociťující a vnímající). Pak teprve může prostřednictvím tohoto zpřítomnění cizího hlediska dojít ke vcíťení. Vcíťuji se do druhého, jako bych sám byl a pohyboval se tam, tím se přesazuji do motivací jeho situace. Tím se pro mě tvoří mé prázdné prezentace (očekávání), které by měl druhý naplnit. Husserl pak mluví o vyplněné prezentaci a o stvrzení tohoto cizího těla jako druhého člověka se svými psychofyzickými danostmi, které jsme si právě potvrdili pomocí vcíťení a souhlasně vyplněného očekávání (např. jak jsem uváděl výše, druhý se jednoduše neskutálí do příkopu jako neživý předmět).

Můžeme zde uvést i jiný Husserlův příklad vcíťení, jak se pomocí něho stvrzují psychická určení druhého: *Zasahováním do našeho okolního světa můžeme eventuálně vytvářet události, které se musí v souladu se smyslem vcíťení ukazovat i v cizím vnitřním okolním světě. V souladu s působící analogií pak musí tyto události poskytovat motivy pro chování druhého, které musí dospět k vyjádření, ať již v jeho těle, nebo v dalších výrazech, v jeho jednáních, zvukových projevech atd.*¹⁰³ Důležité je, že vcíťení nejsou do druhého těla vkládána bezprostředně.

Tak tomu ale není u Lipse, který, jak jsme si ukázali, naopak tvrdí, že vcíťení je instinkt, konkrétně *instinktivní projekce vlastních prožitků do vnějších fyzických těl (äussere Körper)*.¹⁰⁴ Vcíťení je pro Lipse instinkt, který se skládá ze dvou momentů. Prvním je instinktivní pud nápodoby a druhým je instinktivní pud životního projevu neboli zvnějšnění. Lipps sám důrazně upozorňoval, že tento instinkt vcíťení není nějakým úsudkem, ale naopak označuje původní, dále neodvozenou a zároveň podivuhodnou skutečnost. Tím myslí, že bezprostředně pochopíme námi vnímané cizí zrakové gesto. Sice vnitřní zážitek, který toto gesto vyvolává (např. onen hněv) vnímat nemůžeme, ale instinkt vcíťení již udělá své. Když na druhém fyzickém těle vnímám jeho zraková gesta, pomocí vcíťení (tedy momentu

Lippsově smyslu instinktivní projekce vlastních prožitků do vnějšího fyzického těla druhých.“
Urban, P., „Tělo druhého (zvířete) ve fenomenologii intersubjektivit“, in: Filosofický časopis,
Filosofický ústav AV ČR, Praha 2011, roč. 59, č. 1, str. 33.

103 Bernet, R., Kern, I., Marbach, E., *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 179 podle Husserla.

104 Tamtéž, str. 170.

nápodoby a zvnějšnění) za těmito gesty odhalím psychická určení a prožitky, které tyto gesta vyvolaly. Pomocí vcítění vidíme tělesný projev duševním zrakem jako representanta nebo symbol jeho Já. A tím toto tělo začnu vnímat jako druhou psychofyzickou bytost.

V takovémto významu Husserl nikdy termín vcítění nepoužívá.¹⁰⁵ Tento termín sice od Lippse přebírá, ale dává mu jiný obsah a význam. U Lippse nedochází k mezičlánku párování a za gesty druhého těla jednoduše bezprostředně rozpoznává jeho psychická určení a tedy jeho Já. Husserl se s touto Lippsovou teorií vcítění snaží vyrovnat a analýzu o několik kroků prodlužuje, a tím tedy posouvá dál. A ačkoliv používá stejný slovník, Lippse v tomto ohledu překonává.

105 Srv. pozn. 102.

4) PROBLEMATIZACE HUSSERLOVA POJETÍ ZKUŠENOSTI O DRUHÉM ČLOVĚKU V KARTEZIÁNSKÝCH MEDITACÍCH

Doložili jsme, že Husserlova analýza je mnohem složitější a skládá se z více kroků než ta, kterou provádí Theodor Lipps. Velký rozdíl byl také v tom, že Lipps zkušenost druhého zakládá na instinktu (tedy na bezprostřední zkušenosti), kdežto naopak Husserl tvrdí, že tato zkušenost bezprostřední být nemůže. Nyní se ale podíváme, zda Husserlova teorie samotná nemá nějaké trhliny. Možná žádné velké nenalezneme, nicméně jeho teorii budeme přinejmenším problematizovat.

Jeden z problémů, které jsou podle mého soudu zásadní, nalézáme v prvních bodech Husserlovy analýzy. Jedná se o jeho tvrzení, že když vnímám druhé fyzické tělo (Körper), tak na základě podobnosti s mým tělem, přenesu smysl mého těla (Leib) na toto fyzické tělo. Po tomto kroku Husserl v analýze pokračuje, avšak v jeho dalším postupu již další velký problém nenalézám. Nicméně tento krok (podobnost těl a přenesení smyslu) nemusí být tak jednoduchý a tak samozřejmý, jak jej Husserl popisuje.

Již Theodor Lipps při své kritice „teorie druhého na základě analogie“ píše, že nemůžu jen tak jednoduše přenést svůj smysl ze svého těla na cizí fyzické tělo. Myslím si ovšem, že Lipps a Husserl zde mluví o rozdílných věcech. Lipps popisuje situaci, kdy podle teorie analogie, když vidím na cizím fyzickém těle nějaké gesto, toto gesto mě podle analogie s mým gestem odkáže na vnitřní stav, který toto gesto musel vyvolat, a tím se mi toto cizí tělo ukáže jako druhý člověk, tedy jako psychofyzická bytost. Lipps říká, že toto není jednoduše možné, protože vnější gesto, které vnímám, se mi nikdy nemůže spojit s mým kinestetickým gestem. Svá gesta podle Lippse nezakouším jinak než kinesteticky, a když tedy vnímám zrakové gesto někde na cizím těle, nedojde k nějakému páru, ve kterém by mohlo dojít k analogickému přenosu. Aby byly tyto dvě strany (zraková a kinestetická) jednoho gesta spojeny, musel bych již zkušenost druhého mít, a pak si tyto dva momenty spojit. Tedy zrakové gesto, které na něm vnímám, a to kinestetické gesto, které zakouším, když gesto činím sám. Toto spojení může proběhnout ale až potom, co mám zkušenost druhého, protože teprve pak vím, že to gesto, které na něm vnímám, vyjadřuje určitý vnitřní stav. Pak si mohu toto vnější gesto analogií přenést na sebe a tím tyto dva momenty jednoho gesta spojit dohromady. Dříve k tomu ale dojít nemůže. To je vskutku základ

Lippsovy kritiky „teorie druhého na základě analogie“. V této teorii se jedno s druhým předpokládá.

Nedělá ale Husserl tuto stejnou chybu, o které mluví Lipps, když říká, že když vidím cizí fyzické tělo, tak na něj podle podobnosti s mým tělem přenesu plný smysl tělesnosti? Husserl však neříká, že tímto přenesením smyslu již toto cizí tělo odhalím jako druhého člověka, je to jen výchozí bod jeho analýzy. Když Husserl přeneseme smysl své tělesnosti (Leib) na cizí fyzické tělo (Körper), řekne tím jen, že pojmá toto tělo jako vnímající a pozorující. To jestli v něm je nějaké Já se nám teprve musí ukázat, proto taky zkušenost druhého podle Husserla neprobíhá bezprostředně. Lippsově námitce se tedy Husserl nejspíše vyhýbá, ale problematizujme tento Husserlův krok dál. Můžeme k tomu použít i Lippsovy termíny.

Problém je v tom, jak vůbec mohu odhalit cizí fyzické tělo jako podobné tomu mému. Když já jsem ve svém těle, mé tělo je nulové centrum mého vztahování ke světu. Nikdy ho nevidím zvenčí, ale naopak ono je mým hlediskem, mou perspektivou. Domnívám se, že právě to chtěl Lipps vyjádřit svým tvrzením, že svá gesta zakouším jen kinesteticky a ne zrakově. Já tedy nemohu nikdy před zkušeností druhého vnímat své tělo stejně jako vnímám cizí fyzické tělo. Jak tedy mezi nimi, když se mi tato těla jeví odlišným způsobem, odhalím podobnost? Cizí tělo se mi ve zkušenosti konstituuje tím, že ho vnímám z různých pohledů. Můžu si popojít, prohlédnout si ho ze všech stran, takový přístup ale ke svému tělu nemám, takto ho nikdy vnímat nemůžu. Mé tělo je skrze vnější percepcie konstituováno nedokonale.

Husserl se tento problém snaží řešit tím, že říká, že své vlastní tělo chápu jako Leib, tedy jako psychofyzickou jednotu, ale že k němu mám také přístup jako k materiálnímu tělu (Körper). Ale takovým tvrzením se problému pouze vyhýbá, protože když své tělo mohu pojímat jako Körper, potom mezi ním a dalším fyzickým tělem podobnost nalézt mohu. Jak je ale možné, že ke svému tělu mám přístup jako k pouze fyzickému tělu? Právě před chvílí jsme si ukázali, že je to velmi problematické. Nicméně Husserl říká, že mezi svým fyzickým tělem a cizím fyzickým tělem podobnost samozřejmě najdu. Mé tělo je zároveň i živé tělo (Leib), a proto smysl svého těla - jako živého těla - na cizí tělo přenesu. Husserl zde jednoduše přechází od jednoho pojetí vlastního těla k druhému, což by asi nemusel být takový problém. Co ovšem není jasné je, jak získám zkušenost svého těla jako Körper. Mé tělo pro mě může být fyzickým tělem jen v určité omezené míře, jak jsme si

ukázali výše. Své tělo jako fyzické tělo vnímám jen určitým nedokonalým způsobem. Nevnímám ho moc zrakově, spíše ho zakouším. Ano, mohu zakoušet své ruce jako hmatající atd., ale to mi nezaručí žádnou podobnost mezi takto zakoušeným svým tělem a cizím vnějším fyzickým tělem na jiném místě ve světě. Zde přichází na řadu další argument: sám své tělo zakouším jinak, než jak zakouším tělo druhého člověka. Jinak vnímám pohyb svého těla a jinak pohyb druhého těla (např. své tělo nikdy nevidím mizet v dálce).¹⁰⁶ Mé tělo se vždy pohybuje se mnou a je vždy mým nulovým centrem, tak se ale pro mě druhé tělo nejeví (to pak jako nulové centrum také budu chápat, ale až mu přiřadím jeho Já – tedy až po zkušenosti druhého, zde se ale k této zkušenosti máme teprve dostat). Jestliže je však v solipsistické sféře (sféra vlastního před zkušeností druhého) problematická konstituce mého těla jako trojdimenzionálního předmětu, pak bude problematické i jakékoliv rozpoznání podobnosti mezi mým tělem a cizím fyzickým tělem.¹⁰⁷ Husserlovi nezbyvá nic jiného než uznat, že tuto konstituci v této solipsistické sféře učinit mohu a že tedy zkušenost svého těla jako fyzického objektu mám. Jak se to ale stane není jasné. Jestliže to tedy Husserl dostatečně nevysvětluje, dopouští se důkazu kruhem (*petitio principii*).

Tento problém řeší ve svém eseji již zmiňovaný Peter Reynaert. Podívejme se, co k této otázce říká, a jestli pomocí jeho textu nedospějeme k rozřešení. Ve svém článku nazvaném *Intersubjectivity and Naturalism – Husserl's Fifth Cartesian Meditation Revisited* stanovuje vlastně stejný problém, jako jsme stanovili my a říká: U Husserla je tomu tak, že mohu zakoušet druhé jako osoby, protože jejich těla jsou podobná tomu mému. Tato situace ale ode mne vyžaduje vnímat své živé tělo (Leib) jako fyzický objekt (Körper).¹⁰⁸ Reynaert ovšem namítá, že tato objektivizace mého těla, již předpokládá intersubjektivitu (tedy zkušenost druhých lidí). Aby to mohl Reynaert patřičně vysvětlit, vrací se k Husserlovu postupu v analýze, který jsme již rozebírali, proto jen ve zkratce Reynaertovými slovy.¹⁰⁹

Husserl chce k druhému dospět ze sféry toho, co je mi vlastní, vyřadí tedy

106 „The second problem concerns the radically different ways in which we experience the movement of our own body through space on the one hand, and that of any other material thing on the other. We cannot, for example, see our own body disappearing into the distance.“ Smith, A. D., *Routledge philosophy guidebook to Husserl and the Cartesian meditations*, str. 223.

107 Srv. Tamtéž, str. 223.

108 „The argument says I can experience other persons because their bodies look like mine. This similarity requires me to perceive my organism or Body (Leib) as a physical object or body (Körper). Together with the objectivation of my Body, Husserl identifies this similarity as the founding moment of the experience of the other.“ Reynaert, P., „Intersubjectivity and Naturalism – Husserl's Fifth Cartesian Meditation Revisited“, str. 207 - 208.

109 Srv. Tamtéž, str. 208 - 215.

všechnu zkušenost cizího. Tím je zrušeno vše, co má intersubjektivní charakteristiku (např. sociální a kulturní významy). Husserl se tím dostává k čistě přírodnímu světu.¹¹⁰ A co se týká druhých, v této sféře můžeme vnímat pouze jejich těla (Körper), protože ta jsou materiálními věcmi. Když se tedy Husserl zbaví intencionality směřované k druhým, pak také abstrahuje od psychiky druhých, a tím redukuje jejich živé tělo (Leib) na pouhé fyzické tělo (Körper). Reynaert ovšem upozorňuje, že tato primordiální sféra není čistě naturalistická, protože moje originální zakoušení sebe sama naturalistické není. Zakouším se jako psychofyzické Já se svým živým tělem (Leib), psychikou a osobní identitou. Zažívám své tělo jako svobodně se pohybující vnímající orgán, který ovládám. Tento smysl pak Husserl převádí na cizí tělo, to je to, co Husserl nazývá párováním. Aby ale k párování mohlo dojít, musí být mé tělo (Leib) naturalizováno (naturalised – tzn. redukováno a pochopeno jako Körper), aby mohla vzniknout podobnost mezi mým a cizím tělem a tedy mohla vzniknout párující dvojice. To obsahuje předpoklad, že musím pochopit své hledisko zde, jako libovolnou polohu v prostoru, což znamená, že mé hledisko zde je zaměnitelné s hlediskem tam. Husserl říká, že to udělat mohu, mohu si své tělo představit jako pohybující se tam a tím se mé tělo stane prostorovým objektem jako jakýkoli jiný objekt. Jenže toto právě Reynaert problematizuje.

Jestliže ještě nemáme k dispozici intersubjektivní pohled, potom z našeho subjektivního pohledu své tělo (Leib) zakouším jako velmi specifický prostorový objekt. Abych ho mohl zakusit v jeho plnosti, potřeboval bych jeho objektivizaci a tu mohu učinit až v intersubjektivní sféře. V této primordiální sféře se mi mé tělo jeví vždy jako zde. Toto zde není z mého subjektivního pohledu libovolná poloha v prostoru, je to absolutní zde. Mé tělo je tedy centrem primordiálního světa a nikdy nemůžu subjektivně zažít, že by mé tělo změnilo místo, protože vždy zůstává funkčním centrem, které řídí ego. Kdybych šel na ono místo tam, stalo by se toto místo novým centrem v orientaci k prostoru. Pohyb pro mě subjektivně není objektivní změna místa jako spíš subjektivní zakoušení napínajících se svalů apod. Během této zkušenosti ale vždy zůstávám zde. Jelikož se tedy ke svému tělu nemohu dostat jinak, vzdálit se od něho, obejít ho atd., pak se mi mé tělo nemůže ukázat v jiných perspektivách. To by ale znamenalo, že si nemohu představit, jak by mé tělo vypadalo, kdybych byl tam. Kvůli tomuto jedinečnému vzhledu (appearance) mého těla (Leib) se nikdy nebude párovat se vzhledem cizího těla.

¹¹⁰ „Purely natural world.“ Tamtéž, str. 209.

Reynaert tedy znovu opakuje: abych mohl své tělo vnímat jako fyzické tělo, musel bych vzít v potaz to, jak mé tělo vnímají druzí, tzn. že už se zkušenost druhých předpokládá. Bez intersubjektivitý jednoduše ze svého těla (Leib) fyzické tělo neudělám. Reynaert vyvozuje, že v tomto momentě se u Husserla objevuje logický problém. Jestliže objektivizace mého těla předpokládá intersubjektivitu, pak předpoklad podobnosti mého těla s cizím fyzickým tělem nemůže hrát roli v objasnění zkušenosti druhých. V podstatě nemůžu učinit tuto naturalistickou redukci vzhledem sám k sobě, protože jednoduše předpokládá to, co teprve má být odhaleno. Když to Husserl činí, je to podle Reynaerta umělé, protože nemohu abstrahovat od vnímavosti svého těla (Leib), které je potřeba k pochopení mého těla jako fyzické věci. Naturalistické vidění svého těla tedy přijímám podle toho, jaké vidění o mně mají druzí. Reynaert svou kritiku shrnuje slovy, že naturalismus k sobě samému vyžaduje empatii.

V závěru poté Reynaert tvrdí, že svou kritikou argumentaci v meditaci nevyvrací za předpokladu, že Husserlův text chápeme jako postavený na redukci ad absurdum. Tuto myšlenku Reynaert dále trochu rozvádí a vysvětluje. Říká, že přístup v meditacích je jasně „karteziánský“. Tím, že chce Husserl zajistit nespornou jistotu, vychází pouze ze (sebe)zkušenosti ega. Pak přichází na řadu problém objektivního poznání a to Husserla nutí vypořádat se s hrozbou solipsismu. Aby tento problém vyřešil, potřebuje objasnit subjektivní podmínky možnosti zkušenosti druhých. Proto, aby se vyhnul důkazu kruhem (*petitio principii*), provádí redukci na primordiální sféru. Tato redukce však nutně vyžaduje solipsistický naturalistický přístup k vlastnímu tělu, aby byla zkušenost druhých možná. To je ale podle Reynaerta, vzhledem k intersubjektivní povaze tohoto sebe porozumění, rozporné. Ukazuje se tedy, že tato redukce generuje tu logickou chybu, kterou měla předejít. Reynaert zakončuje, že karteziánská cesta zde zřejmě vede k logickým problémům.

Dále autor uvedené studie tvrdí: když je problém patrný, tak se zdá, že pátá meditace zákeřně ukazuje, že druhý jako jiné transcendentální ego je již spolukonstituován v mé vlastní sebekonstituci jako živý člověk ve světě. Tím také Reynaert upozorňuje na to, že tento karteziánský a naturalistický přístup v páté *Karteziánské meditaci* je jen jedním pramenem Husserlova myšlení. Dalším je analýza zkušenosti založené na expresivní jednotě, která je charakteristická pro

personalistický přístup. Husserl tento postoj zaujímá při zakládání kulturní vědy (Geisteswissenschaften). Jejím úkolem je formulovat materiální ontologii duchovního světa. K tomu je ovšem potřeba analýza intencionální konstituce tohoto světa. A protože je expresivní jednota základní entitou duchovního světa, Husserl považuje objasnění originální zkušenosti této expresivní jednoty za důležitý krok analýzy. Jak Reynaert uvádí, Husserl na tom začíná pracovat v sekci III Idejí II. Zde se ovšem problém solipsismu neobjevuje, protože duchovní svět je sociální. Z toho Reynaert vyvozuje, že personalistický přístup ke zkušenosti druhých by měl být chápán jako prvek intencionality, která konstituuje sociální svět, ale je také mnohem základnějším modelem zkušenosti druhých, než se implicitně předpokládá od naturalistického přístupu v páté *Karteziánské meditaci*. S tímto závěrem se spokojíme i my a tím tento problém uzavíráme.

ZÁVĚR

V předložené práci jsem se snažil pochopit a vysvětlit, jak pojmá Edmund Husserl v *Karteziánských meditacích* zkušenost o druhém člověku, přičemž jsem zohlednil dřívější řešení tohoto problému Theodorem Lippssem a zvažoval míru jeho vlivu na řešení Husserlovo.

Proto jsem zde nejprve rozebral to, jak problém zkušenosti druhého člověka řeší Lipps ve své studii *Das Wissen von fremden Ichen*. V ní jsme se seznámili s Lippsovou kritikou „teorie na základě analogie“, která byla tradičním řešením problému,¹¹¹ a poté jsme se zabývali Lippsovou teorií vcítění. Ve druhé části bakalářské práce jsem analyzoval Husserlův postup k problému zkušenosti o druhém člověku z páté *Karteziánské meditace*. Ve třetí části jsem provedl komparaci přístupů výše zmíněných autorů, přičemž jsem se zaměřil především na problematiku vcítění. Termín vcítění používají oba autoři, ale v jiných významech, a proto jsem se snažil odhalit, jak s tímto termínem oba dva zacházejí a v čem Husserl ve svém přístupu Lipse překonává. V poslední části jsem se pokusil kriticky postavit i k Husserlovo řešení problému. A na samotném konci jsem za pomoci studie Petera Reynaerta naznačil možný směr řešení probíraného tématu.

Vím, že sám Husserl ve svých dalších textech (zvl. *Husserliana XV*) přistupuje k problému intersubjektivitě odlišným způsobem, čímž se otvírá prostor pro další bádání tímto směrem, ale ve své práci jsem se omezil pouze na text, který on sám určil k vydání. Předložená práce je tak pro mě jen východiskem pro další zkoumání problematiky intersubjektivitě u Edmunda Husserla.

111 Srv. „Teorie analogického úsudku.“ Urban, P., „Tělo druhého (zvířete) ve fenomenologii intersubjektivitě“, in: *Filosofický časopis*, Filosofický ústav AV ČR, Praha 2011, roč. 59, č. 1, str. 32.

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

Bernet, R., Kern, I., Marbach, E., *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, přel. P. Urban, OIKOYMENH, Praha 2004.

Blecha, I., *Husserl*, Votobia, Olomouc 1996.

Husserl, E., *Karteziánské meditace*, 2. vydání – reprint, přel. Marie Bayerová, Svoboda - Libertas, Praha 1993.

Husserl, E., *Formální a transcendentální logika*, přel. J. Pechar a kol., Filosofia, Praha 2007.

Lipps, Th., „Das Wissen von fremden Ichen“, in: Th. Lipps (ed.), *Psychologische Untersuchungen*, sv. 1, Engelmann, Leipzig 1907.

Ottův slovník naučný nové doby. Dodatky k velikému Ottovu slovníku naučnému. Díl druhý svazek druhý, Argo, Praha 1999.

Ottův slovník naučný nové doby. Dodatky k velikému Ottovu slovníku naučnému. Díl třetí svazek druhý, Argo, Praha 2001.

Reynaert, P., „Intersubjectivity and Naturalism – Husserl’s Fifth Cartesian Meditation Revisited“, in: *Husserl Studies*, sv. 17, č. 3.

Smith, A. D., *Routledge philosophy guidebook to Husserl and the Cartesian meditations*, Routledge, London 2003.

Urban, P., „Tělo druhého (zvířete) ve fenomenologii intersubjektivit“, in: *Filosofický časopis*, Filosofický ústav AV ČR, Praha 2011, roč. 59, č. 1.

Všeobecná encyklopedie v osmi svazcích, svazek 3, Diderot, Praha 1999.

Všeobecná encyklopedie v osmi svazcích, svazek 6, Diderot, Praha 1999.