

## Tělo druhého (zvířete) ve fenomenologii intersubjektivit

Petr Urban

„Zvíře hledí na nás a my jsme před ním nazí.  
Zde možná začíná myšlení.“<sup>1</sup>

Když současný americký filosof Ralph Acampora ve své, dle mého názoru jinak velmi zdařilé a podnětné, knize *Corporal Compassion*<sup>2</sup> tvrdí, že „fenomenologie intersubjektivit typicky nejsou tím, čím, si nárokují být; přesněji, jsou omezeny na *humanistickou* a *intelektualistickou* rovinu *interpersonální mentality*“,<sup>3</sup> dopouští se zjevného lapsu. Není obtížné ukázat, že tato teze je neudržitelná, zejména pokud jde o její druhý a třetí bod, totiž nařčení z intelektualismu a mentalismu. O to se pokusím v prvních třech krocích své úvahy. Je ale stejně tak neudržitelný i první bod této teze, tedy nařčení z humanismu? A není naopak nasnadě otázka, zda samo nařčení z humanismu, je-li vzneseno vůči teorii *intersubjektivit*, má vůbec nějaký rozumný smysl? Odpověď na tyto otázky se pokusím naznačit v posledním, čtvrtém kroku.

Mojí hlavní tezí je, že fenomenologické přístupy k problematice intersubjektivit naopak umožňují a samy více či méně zdařile uskutečňují překonání intelektualistických a mentalistických koncepcí intersubjektivit, a dále že v některých ze svých mnoha variant poskytují nadto i dobře využitelné východisko pro překonání tradičního humanistického a antropocentrického rámce této problematiky.<sup>4</sup> Následující výklad lze brát i jako stručné představení myšlenkové linie, která v rámci fenomenologické tradice prochází od prvotního položení otázky po možnosti a povaze *zakoušení druhého* až po tematizaci *interanimality* ve smyslu tělesného spolubytí lidských a mimo-lidských živých bytostí.

### I

Vůdčí přístup k problematice intersubjektivit v novověké filosofii, který zásadně předznamenal zvláště R. Descartes svými *Meditacemi*, je spjat s problémem, který se v dnešní terminologii označuje jako „problém druhých myslí“. V jeho jádře stojí otázka: Jak mohu oprávněně věřit, že spolu s těly, o kterých mne informuje mé smyslové vnímání a které

<sup>1</sup> Derrida, J., *The Animal That Therefore I Am*. New York, Fordham University Press 2008, s. 29.

<sup>2</sup> Acampora, R., *Corporal Compassion: Animal Ethics and Philosophy of Body*. Pittsburg, University of Pittsburg Press 2006.

<sup>3</sup> Tamtéž, s. 30 (zdůraznění PU).

<sup>4</sup> Je třeba zdůraznit, že Acampora ve zmíněné knize sám hájí obdobnou tezi, navzdory svému výše zmíněnému paušálnímu tvrzení ve vztahu k fenomenologii intersubjektivit jako takové.

rozeznávám jako druhá lidská těla, existují i druhé mysli, jestliže jediné bezprostřední a jisté poznání mysli, které mám, je poznání mé vlastní mysli?

Jedno z tradičních řešení tohoto problému představuje tzv. teorie analogického úsudku (analogical inference to other minds). Podle zastánců této teorie mohu získat poznatek o druhých myslích jediné nepřímou cestou, a sice pomocí *úsudku* založeného na *analogii* s mým vlastním případem. Předvedeno konkrétně: Pozoruji, že těla druhých lidí vypadají podobně jako mé tělo a chovají se podobně jako mé tělo za stejných okolností. Z vlastní vnitřní zkušenosti mám poznatek, že mé tělesné projevy a tělesné chování se vyskytují současně s určitými obsahy mysli (pocity, představami atd.). Proto na základě analogie *usuzuji*, že „za“ tělesnými projevy a chováním druhých pravděpodobně existují obdobné obsahy mysli, jaké znám u sebe.<sup>5</sup>

Argument analogického úsudku byl ve 20. století podroben silné kritice ze strany jak analytické<sup>6</sup>, tak i kontinentální filosofie, zvláště pak ze strany fenomenologie. Dva klíčové body fenomenologické kritiky, které nalezneme již v relativně raných Husserlových textech a v pracích jeho prvních „žáků“, lze shrnout následovně: 1) Poznatek o pravděpodobné existenci cizích prožitků, který je zprostředkován analogickým úsudkem, není vůbec tím, co prožíváme jako vlastní *zakoušení* druhého či zkušenost o druhém ve skutečném setkání s ním. 2) Argument analogického úsudku vychází z mylného předpokladu dualistické ontologie, která klade mysl a tělo jako dvě oddělené substance či entity a naše sebe-uvědomování chápe primárně jako čistě mentální záležitost.

Fenomenologie se naopak od počátku snaží vyzdvihnout a objasnit *bezprostřední* charakter zakoušení druhého a zároveň specifickou odlišnost tohoto typu intencionálního vztahu od ostatních druhů intencionality, např. od vnímání či fantazie.<sup>7</sup> Tuto specifickou intencionalitu pak raná fenomenologie terminologicky fixuje pomocí výrazu *Einfühlung*,

---

<sup>5</sup> Klasickými představiteli tohoto pojetí jsou J. S. Mill, W. James, B. Russell, A. J. Ayer. Edith Steinová ve své disertační práci *Zum Problem der Einfühlung* (1917) uvádí, že až do doby kritiky, které se této teorii dostalo v díle Th. Lippse, byla tato nauka „téměř všeobecně přijímanou“ (Viz. Stein, E., *Edith Stein Gesamtausgabe*, sv. 5. Freiburg – Basel – Wien, Herder 2008, s. 40).

<sup>6</sup> Asi nejznámější verzi této kritiky rozvinul L. Wittgenstein ve svých *Filosofických zkoumáních*.

<sup>7</sup> Tento důraz na bezprostřednost zakoušení druhého bude ale ve fenomenologii vždy spjat s důrazem na to, že druhého jakožto *cizího*, můžeme v pravém smyslu zakoušet jen potud, pokud je nám jeho vlastní samodanost vždy nutně odepřena, pokud nám vždy uniká. Srov.: „ke smyslu jiné duše jako jiné patří principiální nemožnost toho, že bych duševní obsahy jí podstatně vlastní na rozdíl od těch, jež jsou vlastní mně, zkušenostně postihoval ve skutečné původnosti“. Druhé „já“ = „pravá transcendence“ (Husserl, E., *Formální a transcendentální logika*. Přel. J. Pechar a kol. Praha, Filosofia 2007, § 69a). Nebo: „kdyby to, co je jinému je vlastní, bylo přímým způsobem přístupné, bylo by pouze momentem mé vlastní podstaty a konečně on sám a já sám bychom byli jedno a totéž.“ (Husserl, E., *Karteziánské meditace*. Přel. M. Bayerová. Praha, Svoboda 1968, s. 105). Lévinas v *Čas a jiné* v tomto smyslu říká, že „absence druhého je právě jeho přítomností jakožto druhého“.

vcítění/vcít'ování.<sup>8</sup> Váhu fenomenologického zdůrazňování bezprostřední povahy vcítění oproti zprostředkovanosti analogického úsudku dobře ilustruje následující pasáž z 2. knihy Husserlových *Idejí*: „*Vcítění není zprostředkovanou zkušeností* v tom smyslu, že by druhý byl zakoušen jako psychofyzicky závislý na svém materiálním těle, nýbrž je *bezprostředním zakoušením druhého*. Obdobná věc platí o zkušenosti komunikace s druhými, o zkušenosti vzájemného styku s nimi. Hledíme-li si navzájem do očí, pak vstupuje subjekt se subjektem v bezprostřední kontakt. Hovořím k druhému, on hovoří ke mně, dávám mu příkaz, on poslouchá. Toto jsou bezprostředně zakoušené osobní vztahy, přestože v tomto zakoušení druhých a komunikaci s nimi jsou ve hře *svérázná zpřítomnění* a já mám originální vjemovou zkušenost pouze o své subjektivitě. *Zprostředkovanost výrazu není zprostředkovaností zkušenostního úsudku*. ‚Vidíme‘ druhého, a nikoli pouze tělo druhého, je pro nás sám přítomný nejen tělesně, nýbrž i duchovně, ‚ve vlastní osobě‘“.<sup>9</sup>

Tato bezprostřednost zakoušení druhého ale pro Husserla neznamena, jak již sama tato pasáž naznačuje, že bychom zde měli co do činění s nějakým jednoduchým a dále neanalyzovatelným typem intencionality. Husserl naopak věnuje enormní množství energie tomu, aby deskriptivně objasnil složitou strukturu této zkušenosti a fenomenologicky odhalil podmínky její možnosti. Analýzou konstituce mého vlastního pociťujícího těla (Leib) a mého osobního Já jakožto tělesně-duševně-personální jednoty<sup>10</sup> pak dospívá k velmi komplexnímu popisu zkušenosti druhého pomocí „analogizující apercepce“ založené na „párující asociaci“ mého a druhého těla a na „aprezentujícím pojetí“ cizího fyzického těla (Körper) jako těla pociťujícího a žitého (Leib).<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Tento termín je převzat od Th. Lipse. Žádný z fenomenologů jej ale nepoužíval v původním Lippsově smyslu instinktivní projekce vlastních prožitků do vnějšího fyzického těla druhých. Podrobný rozbor a citlivou kritiku Lippsova pojetí *Einfühlung* podává Edith Stein v práci *Zum Problem der Einfühlung*, zejména v části II/§ 3.

<sup>9</sup> Husserl, E., *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, II. Přel. E. Kohák a kol. Praha, Oikúmené 2006, Příloha XIII, s. 354 (zdůraznění PU). Již v *Logických zkoumáních* (1900/1), která se jinak problematikou intersubjektivitě ještě vůbec nezabývají, zdůrazňuje Husserl to, že „rozumění projevu /mluvčího/ není žádným pojmovým věděním o projevu, *není souzením* na způsob vypovídání; nýbrž spočívá výhradně v tom, že posluchač pojímá (apercipuje) mluvčího *názorným způsobem* jako osobu, která vyjadřuje to a to, nebo jak můžeme přímo říci, *vnímá ho jako osobu*.“ (1. zkoumání, § 7, zdůraznění PU).

<sup>10</sup> Tato analýza je poprvé systematicky předvedena v rukopisech z let 1912-1917 sjednocených do posmrtně vydané 2. knihy *Idejí*.

<sup>11</sup> Shrnující (byť rovněž značně zjednodušující) výklad této nauky podává Husserl v *Karteziánských meditacích*, zejména v 5. meditaci s názvem „Odhalení transcendentní sféry bytí jako monadologické intersubjektivitě“. Nelze přehlédnout, že Husserlovy deskripce zakoušení druhého (stejně jako např. deskripce podané E. Steinovou) operují se shodným základním pojmem jako odmítaná teorie, totiž s pojmem *analogie* (analogická apercepce apod.). Ve výkladové literatuře se tak občas lze setkat s tím, že Husserlova koncepce zkušenosti o druhém je překvapivě zařazena mezi varianty řešení „problému druhých myslí“ pomocí argumentu z analogie. Husserl ovšem nikdy nepřestane zdůrazňovat, že jím popisovaná analogická apercepce na základě podobnosti mezi mým a cizím tělem není ničím takovým jako *usuzování*: „Je předem jasné, že jedině podobnost, spojující uvnitř mé primordiální sféry tamto fyzické tělo (Körper) s mým fyzickým tělem (Körper), může poskytovat motivační základ pro analogizující pojetí prvního fyzického těla jako jiného pociťujícího těla (Leib). Byla by to

To nás přivádí k druhému z bodů fenomenologické kritiky argumentu analogického úsudku: Vcít'ování je podle fenomenologie možné jedině díky tomu, že já ani druhý nejsme pouhou koexistencí separovatelné mysli a fyzického těla, nýbrž jsme nerozložitelnou tělesně-duševní jednotou. V zakoušení druhého proto nikdy nejsme konfrontováni s pouhým cizím fyzickým tělem, ze kterého bychom následně usuzovali na cizí mysl, nýbrž od počátku se již vztahujeme k druhému jakožto k původnímu výrazovému celku pociťujícího těla a v něm vyjadřovaného duševního života. Řečeno slovy výstižné interpretace Dana Zahaviho: „tělesné chování /mé i druhých/ je nadáno významem, je intencionální, a jako takové není ani vnější, ani vnitřní, nýbrž je mimo toto umělé rozlišení. Ze stejného důvodu můžeme poznat, že tělo druhého se radikálně liší od neživých předmětů, a že naše vnímání tohoto těla je zcela jiné než naše běžné vnímání objektů.“<sup>12</sup>

Fenomenologický popis zakoušení druhého jakožto vcít'ování jde, jak vidíme, ruku v ruce s překonáním ontologického dualismu čistě materiálního těla a čistě mentální duše. Na takový přístup k problematice intersubjektivitě zajisté nelze s oprávněním aplikovat výtku mentalismu. Naopak, intencionalita *vcítění* nestaví most mezi dvěma izolovanými duchy zapouzdřenými ve svých materiálních tělech, nýbrž realizuje bezprostřední vazbu vzájemného rozumění mezi tělesně-duševními jednotami. Fenomenologie je tak už od svého počátku protitahem vůči mentalistickému přístupu k problematice intersubjektivitě a její filosofický cíl je v tomto ohledu velmi blízký k cíli, který si vytyčuje pozdní Wittgenstein slovy „ukázat mouše narážející na sklo cestu ven“.<sup>13</sup>

## II

Cesta k problematice intersubjektivitě přes fenomén zakoušení druhého ve vcít'ování ale není, přestože se tak někdy má za to, jedinou, ba dokonce ani hlavní přístupovou cestou v rámci fenomenologické filosofie (což mimochodem platí i jen ve vztahu k Husserlově filosofii, jak ještě uvidíme). Východiskem teorie vcítění je fenomén, který bychom mohli charakterizovat jako střetávání tváří v tvář s konkrétním druhým či jako tematické setkávání

---

tudíž jistá podobnostní apercepce, což však v žádném případě neznamená úsudek na základě analogie (Analogieschluss). Apercepce není úsudkem, není myšlenkovým aktem.“ (Husserl, E., *Karteziánské meditace*, c.d., s. 106-107, překlad upraven) Shodně se vyjadřuje, již o jeden a půl desetiletí dříve, E. Steinová: „V pojetí cizích pociťujících těl (Leiber) jako náležejících k témuž typu jako mé tělo nám vyrůstá určitý dobrý smysl řeči o ‚analogizování‘, ke kterému dochází v uchopování druhého. S ‚analogickými úsudky‘ nemá ovšem toto analogizování co dělat.“ (Stein, E., *Edith Stein Gesamtausgabe*, sv. 5., c.d., s. 77).

<sup>12</sup> Zahavi, D., Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity. *Journal of Consciousness Studies*, 8, No. 5–7, 2001, s. 153.

<sup>13</sup> Wittgenstein, L., *Filosofická zkoumání*. Přel. J. Pechar. Praha, Filosofia 1996, § 309.

dvou jedinců, kdy jeden se snaží uchopit prožitky a pocity druhého (tuto konotaci stvrzuje již samo německé slovo *ein-fühlen*). Není ale těžké zahlédnout, že tento fenomén představuje jen jednu z mnoha faset intersubjektivit. Svět, ve kterém žijí, sestává z věcí a událostí, které přímo či nepřímo odkazují na druhé osoby, význam, který pro mne tyto věci a události mají, se explicitně či implicitně váže ke společenství druhých, se kterými tento svět sdílím. Můj život v tomto světě společně sdílených významových artikulací je proto *a priori* vztahem k druhým, a to i tehdy, kdy se s žádným konkrétním druhým aktuálně vůbec neseťkávám.

Největší zásluha na fenomenologickém vyzdvižení a objasnění tohoto „apriorního“ aspektu intersubjektivit se tradičně připisuje M. Heideggerovi. Naše existence, bytí-tu je podle něj ve své bytostné struktuře stejně původně bytím-ve-světě jako spolubytím s druhými: „Fenomenologický výrok: ‚Dasein jakožto In-der-Welt-sein je Mitsein s druhými‘ má existenciálně ontologický smysl a nechce tvrdit, že fakticky se nevyskytují sám a že se vyskytují ještě jiná jsoucna mého typu.“<sup>14</sup> Heideggerovy analýzy spolubytí zdůrazňují především to, že spolubytí má pragmatický charakter a že jakožto primární rozumějící artikulace společného světa jednání spolubytí ontologicky předchází a teprve umožňuje jakékoli tematické poznání konkrétních věcí a událostí takto odemčeného světa. To pak musí platit i pro tematické setkávání tváří v tvář s druhým. Aby vůbec mohlo docházet k něčemu takovému jako je vcítující zakoušení druhé osoby, musí zde být již rozumějící odemčenost světa, na níž se ale bytostně podílí spolubytí. Setkání tváří v tvář s druhým ve smyslu vcítování proto nemůže mít pro spolubytí konstitutivní význam a ukazuje se jako pouze sekundární fenomén intersubjektivit, který je navíc podle Heideggera motivován „převládajícími deficientními mody spolubytí“ – výslovná potřeba uchopit prožitky a pocity druhého vstupuje v našem každodenním životě do hry většinou až tehdy, když selže původní bezprostřední a nevýslovné rozumění druhým ve sdíleném světě jednání.<sup>15</sup>

Nutno říci, že Heideggerovo vylíčení teorie vcítění není zrovna přející interpretací. Položení problému vcítění Heidegger nespojuje s otázkou objasnění fenoménu zakoušení druhého, kdy předchůdná danost druhého slouží jako „vodítko“ pro fenomenologickou analýzu, nýbrž spojuje je se snahou o zodpovězení noetické otázky karteziánského ražení, totiž jak primárně izolovaný solipsistický subjekt (byť třeba ne nutně čistě mentální) může

---

<sup>14</sup> Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, sv. 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann 1979, s. 328.

<sup>15</sup> K tomuto celému výkladu srov. Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, sv. 20, c.d., § 26a a Heidegger, M., *Bytí a čas*. Přel. I. Chvatík a kol. Praha, Oikúmené 1996, § 26: „Vcítováním‘ není spolubytí konstituováno; ‚vcítování‘ je možné teprve na základě spolubytí a je motivováno převládajícími deficientními mody spolubytí v jejich nevyhnutelnosti. ... ‚vcítování‘ není původní existenciální fenomén, stejně jako jím není poznání vůbec“ (tamtéž, s. 151).

dospět k poznání druhého subjektu. Na tomto pozadí je pochopitelné proč Heidegger přímo vyzývá k odmítnutí problému vcítění jakožto „zdánlivého problému“: „Právě tak málo kritický a fenomenálně přiměřený, jako je ono zdánlivě bezpředsudečné pojetí, že ‚nejprve existuje jen subjekt, k němuž pak vůbec teprve přistupuje svět‘, tak málo kritický je i onen předpoklad, že zprvu je dán pouze subjekt pro sebe a že vzniká otázka, jak se tento subjekt dostane k jinému subjektu, jak je možné, ... že uchopujeme prožitky druhého, že se v ně můžeme *vcítovat*. Vychází se z toho, jako by byl dán subjekt zapouzdřený sám pro sebe a jeho úkolem by nyní bylo *vcítovat* se do druhého subjektu. Toto položení problému je protismyslné, protože subjekt určený v tomto smyslu nikdy tímto způsobem není. ... druhému rozumím nikoli tímto umělým způsobem, jako bych se musel *vcítovat* do nějakého jiného subjektu, nýbrž *rozumím mu ze světa, ve kterém spolu se mnou je* a který je odhalován a činěn srozumitelným z hlediska bytí spolu s druhými (Miteinandersein). ... V této srozumitelnosti světa se vůbec teprve stává možnou nějaká nesrozumitelnost a cizost.“<sup>16</sup>

Domnívám se, že tuto Heideggerovu kritiku nelze platně aplikovat na Husserlovu koncepci vcítění, byť je na druhé straně třeba přiznat, že se nalezne celá řada Husserlových formulací, které k takovému výkladu přinejmenším svádějí.<sup>17</sup> Nejsm si jist, zda by vůbec nějaká z fenomenologických variant teorie vcítění odpovídala tomuto Heideggerovu kritickému výkladu. Jsem si ale naopak bezpečně jist tím, že Husserl, a to nejpozději počínaje 20. lety minulého století, intenzivně promýšlí zmíněný „apriorní“ charakter intersubjektivita a že pod titulem „transcendentální intersubjektivita“ podává analýzy, ve kterých se oblasti „já“, „my“ a „svět“ ukazují jako stejně konstitutivně původní, a dále že pod titulem „geneze smyslu“ objasňuje původní zapuštěnost „já“ do vztahu k primárně neurčitému společenství druhých. Postačí dvě citace pro ilustraci: „Má zkušenost jakožto zkušenost světa (tedy již každý z mých vjemů) zahrnuje druhé nejen jakožto objekty světa, nýbrž zahrnuje je neustále v existenční spolu-platnosti jakožto spolu-subjekty, jakožto spolu-konstituující, a obojí je neoddělitelně propojeno.“<sup>18</sup> „Jsem ‚dítětem doby‘; jsem členem společenství onoho

<sup>16</sup> Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, sv. 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, c.d., s. 334-335.

<sup>17</sup> Např.: „Každý jednotlivý proud vědomí je něčím naprosto odděleným, je monádou, a ta by zůstala bez oken komunikace, kdyby neexistovaly žádné intersubjektivní fenomény“ (Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I*, Husserliana XIII. Den Haag, Martinus Nijhoff 1973, s. 230). „Problém ‚druhých‘ nabývá tudíž i takovéto formy: Pochopit, jak může mé transcendentální ego, prazáklad všeho, co pro mne platí jako jsoucí, v sobě konstituovat druhé transcendentální ego, a pak i otevřenou mnohost takovýchto ego – ‚cizích‘, ve svém původním bytí mému ego absolutně nepřístupných, avšak přesto pro mne poznatelných jako jsoucí a tak a tak jsoucí.“ (Husserl, E., *Karteziánské meditace*, c.d., § 96a)

<sup>18</sup> Rukopis Ms. C 17 36a: „Meine Erfahrung als Welterfahrung (also jede meiner Wahrnehmungen schon) schließt nicht nur Andere als Weltobjekte ein, sondern beständig in seinsmäßiger Mitgeltung als Mitsubjekte, als Mitkonstituierende, und beides ist untrennbar verflochten.“ (Citováno podle Zahavi, D., *Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity*, c.d., s. 156.)

„my“ v nejširším smyslu – společenství, které má tradici a ta je spojena s generativními subjekty, s nejbližšími a nejvzdálenějšími předky. A ti mě „ovlivnili“: jsem tím, čím jsem, jakožto jejich dědic.“<sup>19</sup> V tomto kontextu si pak Husserl klade a následně pozitivně zodpovídá rétorickou otázku, která by beze všeho mohla figurovat v rámci některého z výše zmiňovaných Heideggerových textů: „Když nastupuje vcítění – není snad společenství a intersubjektivita již také zde, a není pak vcítění pouze odkrývajícím výkonem?“<sup>20</sup> Interpretace, která pojímá Heideggerovy analýzy Mitsein jako filosofické překonání údajné naivity raně fenomenologického přístupu k problematice intersubjektivit, dle mého názoru nesprávně opomíjí skutečnost, že teorie vcítování je Husserlem rozvíjena do určité míry paralelně s tematizací vzájemné spolu-konstituce triády já-my-svět. Posun, k němuž dochází mezi Husserlem a Heideggerem ve vztahu k otázce intersubjektivit, se mi tak daleko spíše jeví nanejvýš jako přesunutí důrazu, než jako myšlenkové překonání předchozí slabé pozice.

### III

Stvrzení platnosti své poslední teze spatřuji v rozvedení problematiky intersubjektivit u M. Merleau-Pontyho. Merleau-Ponty totiž rozvíjí a radikalizuje Husserlovy i Heideggerovy úvahy k intersubjektivitě takovým způsobem, že v řadě klíčových bodů nelze přesně rozlišit, na kterého z těchto dvou filosofů se více navazuje.

Ve *Fenomenologii vnímání* charakterizuje Merleau-Ponty sociálně jako „stálé pole“ či jako „dimenzi existence“, ve vztahu k níž se nikdy nemohu přestat nacházet a která předchází jakýkoli explicitní vjem či soud.<sup>21</sup> Analogicky k tomu jako zakoušíme vztah našich jednotlivých smyslů ke světu nikoli izolovaně, ale vždy v jednotě a celku vzájemného prolínání všech smyslů, tak je i naše primární zkušenost se světem *zkušeností společné tělesné otevřenosti vůči jednomu a témuž poli*, nikoli zkušeností individuálních vzájemně uzavřených subjektů. Splétání či překrývání prožitků a zkušeností vyjevuje stálou přítomnost „před-osobního subjektu“ (sujet prépersonnel),<sup>22</sup> který je čímsi jako tělesným substrátem našich vlastních a cizích dřívějších zkušeností. „Druhý není ve skutečnosti uzavřen v mé perspektivě

---

<sup>19</sup> Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*, Husserliana XIV. Den Haag, Martinus Nijhoff 1973, s. 223.

<sup>20</sup> Rukopis Ms. C 17 84b: „Wenn Einfühlung eintritt — ist etwa auch schon die Gemeinschaft, die Intersubjektivität da und Einfühlung dann bloß enthüllendes Leisten?“ (Citováno podle Zahavi, D., *Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity*, c.d., s. 156.). K tématu vzájemné spolukonstituce triády já-my-svět srov. Zahavi, D., *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*. Dordrecht, Springer 1996; a též, *Husserl's Phenomenology*. Stanford, Stanford University Press 2003.

<sup>21</sup> Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard 1945, s. 415.

<sup>22</sup> Tamtéž, s. 405.

na svět, protože tato perspektiva sama nemá pevné hranice, protože spontánně vniká do perspektivy druhého a protože tyto perspektivy se shodují v jednom světě, jehož se všichni účastníme jakožto *anonymní subjekty vnímání*.“<sup>23</sup>

Víme, že Merleau-Ponty klade do popředí především perceptivní a tělesný aspekt intersubjektivní. V tělesném rozměru subjektu pak spatřuje, ne jinak než Husserl a E. Steinová, samu podmínku možnosti intersubjektivní. Má-li být možný vztah mezi mnou a druhými Já – a tento vztah nejen možný je, nýbrž je vždy již tu –, pak podle Merleau-Pontyho já sám nemohu být absolutní koincidencí se sebou samým, nemohu být absolutně bezprostředním a izolovaným vědomím sebe sama. Intersubjektivita je možná jedině tehdy, když já sám nejsem čistým vnitřkem, když ve své existenci podstatně zahrnuji i určitý vnějšek: „pokud nemám vnějšek, druzí nemají vnitřek.“<sup>24</sup> „Evidence o druhém je možná proto, že nejsem transparentním sobě samému a že má subjektivita *táhne se sebou své tělo*.“<sup>25</sup>

Tělesný subjekt právě proto, že podle Merleau-Pontyho není ani čistě subjektem, ani čistě objektem, nýbrž je křížením a splétáním obojího, umožňuje koexistenci s druhými ve vztahu ke světu, já a druzí přímo *jme* koexistujícím vztahem ke světu. Tělesný subjekt přitom neztrácí vědomí o sobě samém, ale je to tělesné sebevědomí, nikoli čistá průzračnost mentální reflexe. Právě mé tělesné sebe-uvědomování je již anticipací tělesného vědomí o druhém. Zkušenost o druhém je tak jakoby „ozvěnou“ mé vlastní tělesné konstituce: „Své tělo zakouším jako schopnost určitých způsobů chování a určitého světa, sám sobě jsem dán jen jako jisté uchopování světa (*prise sur le monde*); je to právě mé tělo, které zakouší tělo druhého a nalézá v něm jako zázračné prodloužení svých vlastních intencí určitý důvěrně známý způsob zacházení se světem; a proto právě tak jako části mého těla tvoří dohromady určitý systém, jsou tělo druhého a mé vlastní tělo jedním celkem, lícem a rubem jednoho fenoménu, a ona anonymní existence, jíž je mé tělo v každém okamžiku stopou, tudíž obývá obě těla zároveň.“<sup>26</sup>

Merleau-Ponty touto cestou dospívá, obdobně jako Heidegger, k distancování se od samotného pojmu „inter-subjektivita“, totiž pokud konotuje spojení s „problémem *alter ego*“ a s představou vykročení původně izolované osoby do vztahu k druhým osobám. Na místo

---

<sup>23</sup> Tamtéž, s. 405 n.

<sup>24</sup> Tamtéž, s. 428. Slovy D. Zahaviho: „Jsem vždy již sobě cizincem, a proto jsem otevřen druhým.“ (Zahavi, D., *Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity*, c.d., s. 163)

<sup>25</sup> Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, c.d., s. 405. Obdobně: „Potud, že jsem se narodil, že mám tělo a přírodní svět, mohu v tomto světě nacházet jiná chování, se kterými se mé chování proplétá.“ (tamtéž, s. 410)

<sup>26</sup> Tamtéž, s. 406. Obdobně: „Mezi mým vědomím a mým tělem, jak jej prožívám, mezi tímto fenomenálním tělem a oním tělem druhého, jak jej vidím zvnějšku, existuje vnitřní vztah, díky němuž se druhý jeví jako završení systému.“ (tamtéž, s. 405)

pojmu „inter-subjektivita“ dosazuje původně Husserlův pojem *Urgemeinschaftung* (původní zespolečenštění), které chápe jako zapuštěnost nás v druhých a druhých v nás: „Stále se mluví o problému ‚druhého‘ o ‚intersubjektivitě‘ atd ... Ve skutečnosti je však třeba za ‚osobami‘ porozumět oněm *existenciálům*, *vzhledem k nimž těmto osobám rozumíme* a které jsou *sedimentovaným smyslem všech našich zamýšlených i bezděčných zkušeností*. Toto nevědomí je třeba hledat, avšak nikoli kdesi na dně nás samých, za zády našeho ‚vědomí‘, nýbrž před námi jakožto *artikulaci našeho pole*. Je ‚nevědomím‘ proto, že není *objektem*, nýbrž *tím, skrze co jsou objekty možné* ... Je mezi nimi jako mezera mezi stromy anebo jako jejich společná rovina. Je to *Urgemeinschaftung* našeho intencionálního života, *Ineinander* jiných v nás a nás v nich. Právě tyto existenciály ... jsou kostrou onoho ‚neviditelného světa‘, jenž současně s mluvou začíná prosycovat všechny věci, které vidíme“<sup>27</sup>

Jestliže tedy já ani druzí nejsme ‚vědomí‘, nýbrž jsme ‚jako obývající tělo a skrze ně svět‘, jsme ‚stále v pohybu neukončené inkarnace“<sup>28</sup> a jestliže druhému rozumím „díků shodnému konání jeho a mého těla“<sup>29</sup> ve společném poli světa jednání, pak je tato *Urgemeinschaftung* mne, druhých a světa skutečně nikoli inter-subjektivitou, nýbrž inter-korporeitou, mezitělesností (intercorporéité<sup>30</sup>). Korespondence mezi konáním mého a cizího těla, mezi tím, co dělám, a co vidím dělat, se ukazuje jako původní rozměr mé existence, který není ustavován teprve na základě explicitního a vědomého pozorování a poznávání druhých, nýbrž naopak každé takové poznávání vždy již předchází a činí vůbec možným. Jako doklad této pozoruhodné skutečnosti původní tělesné korespondence mezi mnou a druhým uvádí Merleau-Ponty ve *Fenomenologii vnímání* proslulý příklad pozorování tvářové „imitace“ u malých dětí: „Patnáctiměsíční dítě otevře svá ústa, když při hře vezmu jeden z jeho prstů mezi zuby a předstírám kousnutí. Přesto toto dítě sotva pohlíželo na svou tvář v zrcadle a jeho zuby nejsou podobné mým. Jeho vlastní ústa a zuby, jak je cítí zevnitř, jsou pro ně totiž prostě ústrojím na kousání, a moje čelist, jak ji vidí zvnějšku, je pro ně prostě schopna týchž záměrů. ‚Kousání‘ má pro ně bezprostředně intersubjektivní význam. Toto dítě vnímá své záměry ve

---

<sup>27</sup> Merleau-Ponty, M., *Viditelné a neviditelné*. Přel. M. Petříček. Praha, Oikúmené 1998, s. 175. Obdobně: „Říká se, že barvy, taktilní profily druhého jsou pro mě absolutně záhadou a jsou mi navždy nedostupné. Ale to naprosto není pravda, poněvadž mám-li o nich mít nikoli ideu, obraz či představu, nýbrž bezprostřední zkušenost, stačí, abych pozoroval nějakou krajinu a s někým o ní mluvil: to, co vidím, přechází *díků shodnému konání jeho a mého těla* i do něj, tato individuální zeleň louky před mýma očima proniká do jeho vidění, aniž by opouštěla mé, ve své zeleni rozpoznávám jeho ... *Tady žádný problém alter ego neexistuje*, protože ten, kdo vidí nejsem já ani on, nýbrž nám oběma je vlastní ona anonymní viditelnosti, ono všeobecné vidění; a to právě díky této primární vlastnosti, jež náleží tělu, totiž že je sice zde a nyní, a přesto vyzařuje vždy a do všech stran, že je individuem, a přitom dimenzí a universálnem.“ (tamtéž, s. 138-139)

<sup>28</sup> Tamtéž, s. 204.

<sup>29</sup> Tamtéž, s. 138.

<sup>30</sup> Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard 1964, s. 183.

svém těle a vnímá mé tělo svým tělem, a tak vnímá mé záměry ve svém těle.“<sup>31</sup> V novějších neurovědních a psychologických výzkumech se prokázala existence tohoto jevu tvářové „imitace“ u novorozenců již ve stáří pouhých 42 minut po porodu.<sup>32</sup> U takto malých dětí je samozřejmě vyloučeno pozorování vlastní tváře, tváře druhých a následná vědomá nápodoba. Tím, co zde zprostředkovává tělesnou korespondenci je tělesné schéma, jakési vrozené tělesné „vyladění“ na tělo a tělesné chování druhého.<sup>33</sup> Tělo je tak vždy již vnějškem anticipujícím druhé.

#### IV

Vraťme se v posledním kroku na samotný začátek naší úvahy, k tezi R. Acampory, že „fenomenologie intersubjektivit ... jsou omezeny na humanistickou a intelektualistickou rovinu interpersonální mentality“. Věřím, že se mi již podařilo ukázat, že fenomenologické přístupy k intersubjektivitě nelze v žádném případě obvinít z redukování tohoto fenoménu na „intelektualistickou rovinu interpersonální mentality“. Inter-korporeita jakožto tělesné spolubytí, které vždy již významově artikuluje svět jako společné pole tělesných interakcí a které *je* touto artikulací světa, není ničím méně než nějakým budováním mostů poznání mezi izolovanými individuálními osobami či mentálními subjekty.

Jak je tomu ale se zbývající částí Acamporovy námitky, s výtkou humanismu, resp. skrytého antropocentrismu? Nejsme nuceni uznat, že fenomenologie intersubjektivit zůstává ve všech svých rozmanitých variantách skutečně omezena na rovinu pouze *lidské* Urgemeinschaftung, pouze *lidského* Mitsein a pouze *lidské* mezitělesnosti? Možná bychom mohli obrátit směr této kritiky a položit protiotázku, zda snaha o filosofickou tematizaci jiného než lidského Mitsein (jako např. Mitsein člověka a příslušníků jiných živočišných druhů) nemusí *eo ipso* skončit neospravedlnitelným překročením metodologicky vymezené oblasti toho, co kdy vůbec fenomenologie považovala za filosofii či myšlení, a zda tudíž fenomenologie tuto tematizaci z dobrých a podstatných důvodů nevylučuje.

Principiální rozhodnutí této otázky přesahuje rámec mé přítomné úvahy. Pokusím se ale o nepřímé přiblížení k možné odpovědi. To, že zájem a snaha o tematizaci Mitsein člověka a nikoli-lidských živočichů ve fenomenologické tradici rozhodně žije, dokládá celá řada

<sup>31</sup> Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, c.d., s. 404.

<sup>32</sup> Srov. např. Meltzoff, A. N.; Moore, M. K., Infants understanding of people and things: From body imitation to folk psychology. In: *The Body and the Self*, J. L. Bermúdez; A. Marcel; N. Eilan (Eds.). Cambridge, MIT Press 1995, s. 43–69.

<sup>33</sup> K filosofické reflexi výzkumů tzv. „zrcadlových neuronů“ srov. např. Lohmar, D., *Phänomenologie der schwachen Phantasie. Untersuchungen der Psychologie, Cognitive Science, Neurologie und Phänomenologie zur Funktion der Phantasie in der Wahrnehmung*. Dordrecht, Springer 2008. Doložena byla rovněž tvářová „imitace“ napříč různými živočišnými druhy (lidé – šimpanzi aj.).

relativně nedávných publikací od autorů, kteří se k fenomenologii explicitně hlásí. Jako ilustrující příklad nám může posloužit kolektivní monografie *Phenomenology and the Non-Human Animal*, vydaná v roce 2007 v nakladatelství Springer v rámci prestižní ediční řady Contributions to Phenomenology.<sup>34</sup> Její editoři, Corinne Painter a Christian Lotz, ve svém úvodu konstatují, že „autoři této publikace jsou zajedno ve své snaze rozšířit hranice fenomenologické filosofie, neboť si zvláště uvědomují ..., že fenomenologické příspěvky k naléhavě důležité současné debatě o nikoli-lidských zvířatech zaostávají za příspěvky z jiných tradic.“<sup>35</sup> ... „všichni autoři příspěvků se shodují na tom, že v současném diskursu je zapotřebí redefinovat naše bytí-ve-světě, což vyžaduje *reinterpretaci našeho bytí s druhými a pro druhé, zejména s ohledem na mimo-lidské zvířecí druhé*. ... Ostré rozlišení, které jsme si přivykli až příliš pohodlně klást mezi ‚lidské‘ a ‚nikoli-lidské‘, je podle těchto autorů třeba přezkoumat a popřípadě překonat“<sup>36</sup>. Pokoušejí se tedy fenomenologicky „ozřejmit, co znamená sdílet svět s druhými, a spolu s tím se pokoušejí *odkrýt co znamená být s nikoli-lidskými živočichy a existovat pro nikoli-lidské živočichy*.“<sup>37</sup>

Třebaže editoři zmíněné publikace hovoří o potřebě „rozšířit hranice fenomenologické filosofie“ a mluví dokonce o „revolučním duchu“, v jehož světle je toto úsilí prý třeba vidět, nepředstavuje tato snaha v rámci fenomenologické tradice až tak úplné novum. Významný fenomenologický pokus o „reinterpretaci našeho bytí s druhými ..., zejména s ohledem na mimo-lidské zvířecí druhé“ nacházíme již u pozdního Merleau-Pontyho, zvláště v jeho přednáškách o pojmu přírody z Collège de France z let 1956-1960.<sup>38</sup>

V Merleau-Pontyho myšlení dochází v období následujícím po *Fenomenologii vnímání* (1945) k významnému posunu, který měl zásadní dopad také na jeho přístup k problematice intersubjektivit. Renaud Barbaras ve své studii o Merleau-Pontyho filosofii přírody charakterizuje tento posun následujícími slovy: „Ve *Fenomenologii vnímání* se

---

<sup>34</sup> Painter, C., Lotz, Ch. (Eds.), *Phenomenology and the Non-Human Animal*. Dordrecht, Springer 2007.

<sup>35</sup> Tamtéž, s. 5.

<sup>36</sup> Tamtéž, s. 10.

<sup>37</sup> Tamtéž, s. 4.

<sup>38</sup> Merleau-Ponty, M., *La nature. Notes – Cours du Collège de France*. Paris, Gallimard 1995. P. Rodrigo nedávno trefně upozornil na to, že pozoruhodné náběhy k „fenomenologii animality“ či k „animální ontologii“ se nacházejí u pozdního Husserla a že v tomto ohledu má pozdní Merleau-Ponty filosoficky blíž k Husserlovi než např. k Heideggerovi. Jako příklad pak Rodrigo uvádí a komentuje následující pasáž z Přílohy XXIII k Husserlově *Krizi*: „Máme takové apriori přirozeně i pro zvířata, pokud o animalitě máme zkušenost na základě vcítění. (...) Dále víme o struktuře zvířecího životního prostředí (*die Struktur der tierischen Umwelt*), víme, že každé zvíře má ‚společenský‘ horizont své species – pro psa ve světě je horizontem otevřená mnohost psů v možném konexu psů. (...) Přirozeně že u zvířat máme strukturu zvířecího spolusvěta (*tierische Mitwelt*) – a nikoli jen týkající se species, nýbrž i chápání jiných zvířat a jejich druhové sociality – a protistrukturu nezvířecího světa, věcí atd. Existují již počátky skutečné, a nikoli jen docela chudé (*armselig*) animální ontologie zvnějška i z nitra“ (Rodrigo, P., Jevení a okrasa: tělesnost a animalita u Merleau-Pontyho a Deleuze. *Filosofický časopis*, roč. 58, 1, 2010, s. 11-12).

přírodní svět ... redukoval ve prospěch inkarnovaného subjektu a objasňoval se konstitutivní vztah tohoto subjektu k vnímanému světu. V pozdějších textech Merleau-Ponty suspenduje subjektivitu a začíná se zajímat pouze o přírodní bytí, uvnitř něhož odhaluje konstitutivní vztah k vnímání.<sup>39</sup> Ve svých pozdních textech a přednáškách rozvíjí Merleau-Ponty myšlenkovou linii, která jej vede od pojmu intersubjektivitě přes pojem interkorporeity až k pojmu interanimality. V pracovní poznámce z března 1961, která byla připojena jako poslední text k posmrtně vydanému spisu *Viditelné a neviditelné*, si Merleau-Ponty přímo stanoví jako svůj filosofický plán (který, „musí být podán bez jakéhokoli kompromisu s humanismem, ale i s naturalismem, a konečně s teologií): „popis provázanosti člověk-animalita“ (description de l'entrelacs homme-animalité).<sup>40</sup> Podrobný výklad tohoto pozoruhodného myšlenkového pohybu, který bohužel přerušila Merleau-Pontyho předčasná smrt v květnu 1961, by vydal na (nejednu) samostatnou studii. Zde se musím omezit na naznačení několika bodů, které jsou klíčové pro náš přítomný kontext.

V přednáškách na Collège de France Merleau-Ponty navazuje na teze a výzkumy předložené v pracích Jakoba von Uexküll, Adolfa Portmanna, Konrada Lorenze aj. a dovozuje, že „mezi vnějším světem a živým organismem /nikoli-lidským i lidským/ dochází k vložení určitého celku, který uspořádává, koordinuje a interpretuje: nervový systém je zrcadlo světa (*Weltspiegel*).“<sup>41</sup> Vnímání a pociťování se v případě člověka i zvířete ukazuje nikoli jako aktivita vycházející z nějakého subjektu směrem ke světu, nýbrž jako „vztah světa“, „vztah bytí“ či – vyjádřeno jednou z Merleau-Pontyho metafor – jako „vodní brázda, kterou nelze vztáhnout k žádné lodi“<sup>42</sup> Tato tělesná perceptivní včleněnost do světa, která je společná všem živým bytostem napříč různými živočišnými druhy, je nositelem artikulace smyslového světa, a proto může Merleau-Ponty říci, že „animalita je *Logos* smyslového světa“<sup>43</sup>. Výjimečný doklad toho, jakým způsobem je animální tělesnost zrcadlením světa a vztahem tělesnosti světa, spatřuje Merleau-Ponty ve fenoménech mimetismu, pozorovaných Adolfem Portmannem u vyšších živočichů. Příklady podobnosti mezi animální morfologií a prostředím, svědčí podle Merleau-Pontyho o určité nerozdělitelnosti mezi obojím: „zvíře vidí

---

<sup>39</sup> Barbaras, R., Merleau Ponty and Nature. Přel. P. Milan. *Research in Phenomenology*, 31, 2001, s. 37.

<sup>40</sup> Merleau-Ponty, M., *Viditelné a neviditelné*, c.d., s. 267, překlad upraven.

<sup>41</sup> Merleau-Ponty, M., *La nature. Notes – Cours du Collège de France*, c.d., s. 225 (cit. v překladu J. Fulky).

<sup>42</sup> Tamtéž, s. 231 (cit. v překladu J. Fulky). Obdobně: „Proč by tato synergie /dotýkajícího a dotýkaného/ neměla existovat mezi různými organismy, je-li možná uvnitř každého z nich? Jejich krajiny se proplétají, jejich aktivita stejně jako pasivita jsou navzájem v přesném souladu: to je však možné jen tehdy, pokud nedefinujeme pociťování (le sentir) primárně jako příslušenství k jednomu a témuž „vědomí“, nýbrž chápeme je naopak jako obrácení viditelná k sobě, jako tělesné prolínání pociťujícího k pociťovanému a pociťovaného k pociťujícímu.“ (Merleau-Ponty, M., *Viditelné a neviditelné*, c.d., s. 138)

<sup>43</sup> Merleau-Ponty, M., *La nature. Notes – Cours du Collège de France*, c.d., s. 231 (cit. v překladu J. Fulky).

podle toho, jak je viditelné. ... mezi zvířaty existuje jistý zrcadlový vztah: každé je zrcadlem druhého. Tento perceptivní vztah znovu dává jistou ontologickou hodnotu pojmu druhu. *Co existuje, nejsou oddělená zvířata, nýbrž inter-animalita*. ... Identita toho, kdo vidí, a toho, co je viděno, se jeví jako složka animality“.<sup>44</sup>

Jestliže je pole tělesné vitality, které je společné lidem i zvířatům, pochopeno jako pole jevení světa a spolu s tím jako pole spolu-jevení inter-animality, máme co do činění jen s důsledným rozšířením a radikalizací pojmu inter-korporeity, který vykrystalizoval z Merleau-Pontyho dřívějších úvah: „dostatečná redukce vede za údajnou transcendentální ‚imanenci‘, vede k absolutnímu duchu jakožto *Weltlichkeit*, ke *Geist* jakožto *Ineinander* spontaneit, což samo je založeno v estesiologickém *Ineinander* a ve sféře života jakožto sféře *Einführung* a mezitělesnosti (intercorporéité) – Pojem *druhu* = pojem inter-animality (interanimalité).“<sup>45</sup> V duchu svého odhodlání provést svůj filosofický plán „bez jakéhokoli kompromisu s humanismem“ domýšlí nyní Merleau-Ponty nevyhnutelné důsledky své filosofie přírody pro vztah člověka a mimo-lidské animality. „Existuje jistá spřízněnost mezi bytím Země a bytím mého těla (*Leib*). ... Tato spřízněnost se rozšiřuje na druhé, kteří se mi jeví jakožto druhá těla, na zvířata, kterým rozumím jakožto obměnám mé tělesnosti.“<sup>46</sup> Pokud platí, že „animalita a člověk jsou dány jediné spolu, uvnitř celku Bytí, který by byl viditelný kdysi v prvním zvířeti, pokud by tu byl někdo, kdo by to mohl přečíst“,<sup>47</sup> pak vztah mezi člověkem a ostatními živočišnými druhy nelze již více myslet v pojmech nadřazení či překonávání:<sup>48</sup> „vztah mezi humanitou a animalitou není vztahem hierarchickým, nýbrž *laterálním*, je to přesahování, které neruší spřízněnost“.<sup>49</sup>

Když Dan Zahavi promýšlí povahu vztahu mezi subjektivitou a intersubjektivitou, říká na jednom místě, že tu nejde o spolu soupeřící alternativy, nýbrž o vzájemně se doplňující a na sobě závislé pojmy. Zdůrazňuje přitom, že „uvedení intersubjektivitu do hry nesmí proto v žádném případě znamenat zavržení filosofie subjektivity. Naopak, umožňuje poprvé pravé

---

<sup>44</sup> Merleau-Ponty, M., *La nature. Notes – Cours du Collège de France*, c.d., s. 247 n. (cit. v překladu J. Fulky).

<sup>45</sup> Pracovní poznámka únor 1959, s. 167 n.

<sup>46</sup> Merleau-Ponty, M., Husserl at the Limits of Phenomenology. In *Praise of Philosophy and Other Essays*, Evanston, Northwestern University Press, s. 190.

<sup>47</sup> Merleau-Ponty, M., *La nature. Notes – Cours du Collège de France*, c.d., s. 338.

<sup>48</sup> Obdobně: „o vztazích mezi živočišnými druhy nebo mezi živočišnými druhy a člověkem nelze uvažovat v pojmech hierarchie. Existují kvalitativní rozdíly, ale z toho důvodu ještě nejsou živí tvorové nadřazení jedni nad druhými, *transcendence jedněch vůči druhým je, aby se tak řeklo, laterální spíše než frontální*, a nacházíme nejrůznější anticipace a reminiscence.“ (*Résumés de cours, Collège de France, 1952-1960*; citováno podle Merleau-Ponty, M., *In Praise of Philosophy and Other Essays*, c.d., str. 165).

<sup>49</sup> Merleau-Ponty, M., *La nature. Notes – Cours du Collège de France*, c.d., s. 335. („Le rapport homme – animalité n'est pas un rapport hiérarchique, mais un rapport latéral, un dépassement qui n'abolit pas la parenté.“)

pochopení takové filosofie.“<sup>50</sup> V kontextu naší přítomné úvahy o prohloubení pojmu intersubjektivitě směřem k pojmu interanimality se nabízí následujícím, a snad i docela plodná parafráze: Humanita a animalita nejsou spolu soupeřící alternativy, nýbrž vzájemně se doplňující a na sobě závislé pojmy. Uvedení (inter)animality do hry nesmí proto v žádném případě znamenat zavržení filosofie člověka. Naopak, umožňuje poprvé pravé pochopení takové filosofie. – Člověk, jak říká Merleau-Ponty není rozum plus animalita, nýbrž určitá „jiná tělesnost“ (*une autre corporeité*)<sup>51</sup>, a určení této jinakosti v její původní účasti na tělesnosti světa (*la chair du monde*)<sup>52</sup> a v její nezrušitelné spřízněnosti s mimo-lidskou animalitou, představuje nevyhnutelnou výzvu pro myšlení. Domnívám se, že právě v tomto smyslu upozorňuje také Pierre Rodrigo na „určitý ‚nutný pohyb‘, jehož amplituda nese současné myšlení směřem k novému pojetí tělesnosti a života“ ... „a tedy zvířete i člověka“.<sup>53</sup>

## Resumé

Problematika intersubjektivitě je v novověké filosofii tradičně vázána na tzv. problém druhých (lidských) myslí. Předkládaná studie se snaží prokázat, že fenomenologické přístupy k problematice intersubjektivitě představují překonání tradičních intelektualistických a mentalistických koncepcí intersubjektivitě, a dále že v některých ze svých mnoha variant poskytují dobře využitelné východisko pro překročení antropocentrického rámce této problematiky. Položení otázky po smyslu a povaze animálně-tělesného spolubytí vyúsťuje ve fenomenologii v překročení pojmu intersubjektivitě směřem k pojmu interanimality a v objev fenoménu tělesného spolubytí, který se ukazuje jako fundamentální mimo jiné pro objasnění intersubjektivitě v užším smyslu zkušenosti s „vnitřním“ aspektem života druhých.

---

<sup>50</sup> Zahavi, D., *Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity*, c.d., s. 166.

<sup>51</sup> Merleau-Ponty, M., *La nature. Notes – Cours du Collège de France*, c.d., s. 269.

<sup>52</sup> Merleau-Ponty, M., *Viditelné a neviditelné*, c.d., s. 140 a 242.

<sup>53</sup> Rodrigo, P., *Jevení a okrasa: tělesnost a animalita u Merleau-Pontyho a Deleuze*, c.d., s. 9 a 21.