

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Katedra filosofie a religionistiky

Diplomová práce

Problém vcítění v kontextu filosofie Edity Steinové

Vedoucí práce:

doc. Jakub Sirovátka, Dr. phil.

Autor práce: Bc. Radka Štorkánová

Studijní obor: Filosofie navazující

2020

Prohlašuji, že svoji diplomovou práci jsem vypracovala samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

Prohlašuji, že, v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své diplomové práce, a to v nezkrácené podobě (v úpravě vzniklé vypuštěním vyznačených částí archivovaných Teologickou fakultou) elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

V Českých Budějovicích, dne 21. dubna 2020.

Podpis:

Na tomto místě bych ráda poděkovala několika osobám,
bez kterých by tato práce nemohla vzniknout...

Děkuji Jakobovi Sirovátkovi za vedení práce,
podporu při výjezdu na konferenci v Grazu a za důvěru, kterou
mi prokazoval tím, že to se mnou nevzdával.

Děkuji Františkovi Weisovi za jeho čas, který věnoval jednak
úvodu do fenomenologického myšlení na akademické půdě, ale i za společná
volnočasová setkání „nad čajem“.

Mimořádné díky pak

Markétě Priehradné za naslouchání, Kateřině Stlukové za rozhovory,
Josefovi Prokešovi za promluvy a Tomášovi Edlovi za trpělivost.

A v neposlední řadě díky všem „záchranářům“, včetně těch uvedených,
ze kterých málokdo je skutečným záchranářem, ale zachraňovat umějí všichni.

Hrdinům každodenních setkání.

OBSAH

<u>SLOVO ÚVODEM</u>	6
Život Edity Steinové.....	8
0. Tak trochu druhý úvod: Fenomenologické předporozumění.....	9
<u>1. OBECNÉ SOUVISLOSTI</u>	11
1.1 Vcítění a empatie – etymologická vsuvka.....	11
1.2 Z mnoha disciplín k našemu zkoumání.....	12
1.3 Analogie J. S. Milla.....	12
<u>2. PROSTOR INTERSUBJEKTIVITY</u>	14
2.1 Příspěvek Petra Urbana.....	14
2.2 Řešení problému dostupnosti mentálních stavů (nejen) u Kruegera a Overgaardova..	17
2.2.1 Rozšiřující poznámka k spolu-přítomnosti.....	20
2.2.2 Moebiův syndrom jako podpora pro neanalogické uvažování.....	21
2.2.3 Vyjádření mentálního obsahu.....	21
2.2.4 Krueger Overgaardova odpověď na behavioristickou námitku.....	22
2.3 Primární intersubjektivita jako doklad vcítění jako ne-analogie.....	24
2.4. Přejít k Editě Steinové - Husserl a vcítění.....	25
2.4.1 Vcítění jako sdílení jednoho světa z různých perspektiv.....	26
2.4.2 Analogie nebo analogizování?.....	27
2.4.3 Analogie ani asociace nehrají roli ve vcítění, ale přesto nejsou bezcenné.....	28
<u>3. VCÍTĚNÍ U EDITY STEINOVÉ</u>	30
3.1 Obecný úvod do jejího díla.....	30
3.2 Struktura původní práce k vcítění.....	31
3.3 K metodě zkoumání – podklad pro vcítění.....	32
3.4 Akt vcítění.....	34
3.4.1 Originarita vcítění (a odlišení od jiných aktů).....	34
3.4.2 Vcítění a jeho průběh.....	36
3.4.3 Soucítění, spolucítění, vcítění a (ne)originární radost.....	38
3.4.4 Vědění o prožívání druhého.....	38
3.4.5 Negativní vcítění a pozitivní vcítění?.....	39
3.4.6 Sebezapomenutost, cítit se jako jeden a radost davu.....	40
3.5 Vcítění versus genetické teorie uchopování cizího vědomí – Steinové příspěvky...	41
3.6 Rozdíl mezi vcítěním a vnitřním vnímáním.....	43
<u>4. KONSTITUCE PSYCHOFYZICKÉHO INDIVIDUA</u>	45
4.1 Konstituce individua – důležité pojmy pro naše zkoumání.....	45
4.1.1 Mé tělo, tělesný prostor, nulový orientační bod.....	46
4.1.2 Vázanost pocitů na tělo.....	47
4.1.3 Duchovní pocity.....	48
4.1.4 Výrazový fenomén.....	48
4.1.5 Vzájemné provázání vůle a těla.....	49
4.2 Přejít k druhému, cizímu individuu.....	49
4.2.1 Počítkové vcítění, tzv. „vcítit“.....	49
4.2.2 Možná námitka k počítkovému vcítění.....	50
4.2.3 Cizí tělo a jeho nulový orientační bod.....	51

4.2.4 Přesun do cizího obrazu světa.....	52
4.2.5 Konstituce sebe skrze vcítění.....	52
4.2.6 Fenomény života.....	53
4.2.7 Kauzalita.....	54
4.2.8 Cizí tělo jako nositel výrazových fenoménů.....	55
4.3 Vcítění – rozšíření, nejen klamy a omyly.....	56
4.3.1 Verbální vyjádření emocí.....	56
4.3.2 Nemožnost vcítění nebo jen potřeba korektury?.....	56
4.3.4 Klamy vcítění.....	58
4.3.5 Námitky A. Saliceho (ohledně limitů, nedokonalosti a subjektu vcítění)..	59
4.3.6 Reflexivní sympatie a možnost obohacení našeho vlastního sebepojetí....	61
5. VCÍTĚNÍ JAKO ROZUMĚNÍ DUCHOVNÍM OSOBÁM	62
5.1 Duchovní subjekt.....	63
5.2 Já a jeho vrstvy v hodnotovém kontextu.....	64
5.3 Přechod k druhému skrze vlastní konstituci.....	70
5.4 Duše a duch.....	71
5.5 Duch a tělo.....	73
5.6 Typy a jejich význam při vcítění.....	74
6. MOŽNOSTI NAVÁZÁNÍ	78
6.1 Nedostatek empatie jako vysvětlení pro zvrácené jednání?.....	78
6.2 Negativum vcítění? Aneb co když jsem se od druhého „nakazil“.....	80
6.3 K otázce uchopení a poznání přirozenosti (podstaty) smrti skrze lásku k umírající osobě.....	81
6.4 Heideggerova naladěnost úzkosti a zjevnost ničeho – variace na téma úzkosti jako podmínky znemožňující vcítění aneb malá odbočka o nicování.....	83
ZÁVĚREM	87
BIBLIOGRAFIE	89
Abstrakt	93

SLOVO ÚVODEM

Napoprvé se potkám s druhým a jsem konfrontována s výrazem v jeho tváři. Tento výraz mám nejprve dán jako vágní, nebo na způsob prázdného porozumění jeho zkušenosti. Pokud se snažím porozumět dál, hlouběji, zkušenost druhého musí přestat být pouhým objektem, ale já se do ní „vnořím“ a stanu tak záměrně s druhým u jeho prožitků. Teprve po tomto obratu k druhému se opět vracím k jeho prožitkům opět jako k objektu – a navíc s lepším porozuměním...

Toto by mohl být jeden z příkladů provedeného aktu vcítění. Avšak, lze-li akt vcítění shrnout na šesti řádkách, nač k němu ještě psát práci? I přesto, že jsme se zde pokusili o takto stručný náčrt, nelze říct, že by šlo o jednoduchý, lehce vyčerpateľný fenomén. S každým dalším příkladem a následným teoretizováním se naskýtají nové otázky a ty se týkají tří velkých okruhů – mé vlastní osoby, osoby druhého a našeho společného světa.

Na straně mé vlastní osoby se můžeme tázat po možnostech naší vlastní konstituce – co je to sebe-vědomí? Co je to specifická danost já? Jaké části má člověk jako psychofyzické individuum a proč se vůbec bavíme o člověku jako subjektu a nejen o objektu? Odtud máme možnost pozvolně přejít k osobě druhého – je jeho konstituce podobná mojí? Jak je možné, že druhé individuum při stejném vnějším podnětu má odlišné vnitřní prožitky, jiné mentální stavy? Jak je možné se k jeho prožívání dostat, a je to vůbec možné? Ve chvíli, kdy se začínáme tázat po vztahu mezi mnou a druhým, dostáváme se na široké pole intersubjektivního zkoumání.

Roku 1916 obhájila Edita Steinová svou disertační práci *K problému vcítění u Edmunda Husserla*, zakladatele fenomenologického směru ve filosofii. Tou se snažila vysvětlit možnost našeho přístupu k druhým, zprostředkování světa mezi subjekty navzájem, ale zároveň objasnit i konstituci nás samých, včetně zodpovězení výše uvedených otázek a jim podobných. Můžeme si namítnout – proč tyto otázky neřeší spíše psychologie? Jednoduše lze odpovědět tím, že ta by už v takovém případě vycházela z nějakých filosofických předpokladů, ač třeba neformulovaných. Nám zde jde spolu s E. Steinovou o to, dostat se až na nejhlubší rovinu daného jevu – k fenoménu samému. Proto filosoficky. Toto zkoumání je důležité nejen protože se zabývá tím, jaký (a zda vůbec) máme přístup k někomu dalšímu než k sobě samým – tedy řeší otázku toho, kde se pohybujeme na škále dvou extrémů – zda máme přístup

jen ke svým mentálním stavům, nebo zda je vše dostupné a poznatelné, ale i proto, že se v nich konstituuje naše vlastní osoba.

Druhé potkáváme v našem sdíleném světě a dá se proto předpokládat, že zde bude existovat několik různých vztahových rovin – nás k druhému, druhého k nám a nás obou ke světu. Pokud jsou tyto vztahy realizovatelné, můžeme taktéž očekávat možnost jistého obohacení poznáním sebe i druhých, budeme-li se jimi důkladněji zabývat.

V této práci se proto chceme zaměřit přesně na tyto otázky. V centru našeho zájmu bude především zachovaná část původní disertační práce, kterou se pokusíme uceleně prozkoumat, popsat a kriticky shrnout. Jelikož od doby jejího napsání uběhlo již více jak sto let, budeme při našem postupování její prací využívat textů dalších fenomenologů – jednak těch, se kterými se Steinová osobně znala (E. Husserl, M. Heidegger), tak i pozdějších (M. Merleau-Ponty), až k těm současným (D. Zahavi, P. Urban a další). V práci budeme těmito příspěvky doplňovat i kontrastovat původní pojetí. Místy se podíváme i mimo oblast fenomenologie a to z toho důvodu, aby se více ohraničila oblast našeho původního zkoumání.

Práce je rozdělena na šest kapitol. Na začátek si v krátkosti představíme obecné souvislosti včetně pojetí analogie, kterému se dostalo mnohé kritiky ze stran fenomenologů. Druhá kapitola je věnována tzv. prostoru intersubjektivit – zde přicházejí na řadu příspěvky které se věnují potkávání druhých ve sdíleném světě. Zde se nabízejí otázky ohledně povahy rozumění druhým – na řadu se tak dostávají problémy týkající se druhů perceptivní zkušenosti, dostupnosti mentálních stavů, včetně kritiky analogického pojetí vcítění. Prostor intersubjektivit je také prostorem, kde se dostáváme k objektivitě světa.

Po těchto předběžných zkoumáních přecházíme k samotnému jádru práce, které se nachází v kapitolách tři až pět. Ty podrobně sledují linku uvažování E. Steinové v její původní práci. Nejprve se zaměříme na její pojetí aktu vcítění a následně přejdeme ke konstituci psychofyzického individua – nejprve vlastního, poté i cizího. V těchto částech bude řeč i omylech a klamech, které mohou u aktu vcítění nastat. V páté kapitole navazuje vcítění jakožto rozumění duchovním osobám – dostaneme se tak od psychofyzika do oblasti duševního života.

Šestá, závěrečná kapitola, je věnována přidruženým otázkám, které by mohly s fenoménem vcítění souviset, ale nevycházejí již přímo z původní práce E. Steinové.

Život Edity Steinové

Edita Steinová se narodila se 12. října 1891 ve Vroclavi, na svátek Yom Kippur. Jelikož se narodila do židovské rodiny, tato shoda událostí měla velký význam pro její matku, která ji chovala jako své drahé dítě, ačkoliv Steinová nebyla jedináčkem, ale měla jedenáct sourozenců. Od roku 1911 do roku 1913 studovala germanistiku a historii ve Vroclavi. Mezi lety 1913–1915 navštěvovala Göttingenskou univerzitu (studium filosofie, psychologie, historie a germanistiky), kde se setkala s Adolfem Reinachem a Maxem Schelerem a také s Edmundem Husserlem. V roce 1916 dokončila svojí disertaci. Během první světové války působila jako ošetrovatelka u Červeného kříže – dá se předpokládat, že tam mohla pracovat se vcítěním v praxi. Zároveň byla mezi roky 1916–1918 Husserlovou asistentkou. Roku 1921 konvertovala ke katolické církvi, kde v lednu následujícího roku přijala křest. Mezi lety 1923–1931 učila německý jazyk a historii na dívčí škole, zároveň překládala dílo Johna Newmana, Tomáše Akvinského a věnovala se sepisování vlastního díla. V říjnu roku 1933 (tentýž rok pro ni začal platit zákaz pedagogické činnosti) vstoupila do Karmelu v Kolíně, kde později přijala jméno Tereza Benedikta od Kříže. Tam později složila i své věčné sliby. Nadcházející válka ji donutila přesídlit do kláštera v Holandském Echtu, ale v roce 1942 byla odtud internována do koncentračního tábora v Osvětimi, kde devátého srpna nuceně zemřela. V roce 1998 ji papež Jan Pavel II. svatořečil a od roku 1999 je považována za spolupatronku Evropy.¹

¹ Více k jejímu životu lze nalézt v její vlastní životopisné knize *Príbeh jednej židovskej rodiny*, Bratislava: Vydavateľstvo Európa, 2019, nebo např. v publikaci PALMISANO, Joseph. *Beyond the walls: Abraham Joshua Heschel and Edith Stein on the significance of empathy for Jewish-Christian dialogue*. New York: Oxford University Press, 2012, s. 60–65.

0. Tak trochu druhý úvod: Fenomenologické předporozumění

Pojďme se v následujících řádkách zaměřit na fenomenologický pohled na svět, pojďme se zaměřit na to, co to znamená, když se nám svět nějakým způsobem dává. Jak je možné, že jsme vůbec schopni hovořit o věcech kolem nás? Jak je uchopujeme? V naší každodenní mluvě už operujeme s určitým užitím pojmů, které označují věci. Jsme schopni vytvářet o věcech i soudy... Ale na čem toto vše stojí? Co je oním skutečně prvním krokem, jež nám umožňuje něco vůbec uchopit jako něco? A jak je vůbec možné dospět k prožitkům, které má druhý člověk?

Fenomenologii jde o názor podstat jevů. Jedna stranou jsou věci, tak jak se nám dávají poznat a jak se stávají předmětem nejrůznějších vědních oborů a druhá jsou podstaty ukryté na pozadí jeveného na které můžeme fenomenologicky zaměřit svůj pohled.

Skrze náš vývoj (nechme stranou, zda prenatalní, či postnatalní) jsme se naučili rozpoznávat, že to co vidíme je něco, naučili jsme se rozpoznávat věci jakožto předměty. To, co je nám v dané situaci skutečně dáno je soubor vjemů, které k nám přicházejí. Vnímáme to, že barevný obraz před námi není jen barevný obraz, ale že se jedná o svět tvořený různými předměty. Naučili jsme se rozpoznávat předmět jeho oddělením od okolních předmětů.

Edmund Husserl, jako otec fenomenologické tradice, si sám stanovoval nelehký úkol, když se snažil fenomenologicky uchopit mnohé z toho, co se člověka dotýká. Jeho práce, stejně jako práce fenomenologie dodnes, není vše vysvětlující a popisující – stále zbývá mnoho partikulárních problémů, kterými se doposud nikdo komplexněji nezabýval. Takovýchto nově vyvstalých témat si samozřejmě dobře všímali i jeho žáci – Martin Heidegger se nakonec svým uvažováním Husserlovi i vzdálil, protože našel jiné metody a postupy směřování fenomenologie. Jednou z Husserlových žaček, resp. asistentek byla i Edita Steinová. Stejně jako další fenomenologové se i ona zabývala tím, jak se svět dává poznávajícímu subjektu, jak je možné porozumění mezi subjekty navzájem, či samotné rozumění subjektu sobě samému.

Na fenomenologii je zajímavé, že se zabývá podobnými tématy jako jiné vědy, ale přesto je o krok hlouběji. Zabývá se tím, jak se věci samy dávají, jak se konstituujeme my sami, jak jsou nám dostupné věci ve světě kolem nás, jaký máme přístup k druhým lidem. Fenomenologie je reakcí na to, že „*odumřelo zakořenění věd v*

jejich bytostné půdě“.² Její zkoumání jde za samotný popis jsoucen, jde jí o podstatu jeveného – jak se věci jeví poznávajícímu subjektu.

V této práci se budeme pohybovat právě na této fenomenologické rovině a protože jde o rovinu zakládající, měly by poznatky dalších vědních oborů být v souladu s poznatky vzniklými na fenomenologické úrovni, tedy v jejich (často neformulovaných) základech. Proto, vyskytnou-li se v práci poznatky nejen fenomenologického charakteru, budou často sloužit jako ověření našich hlouběji položených zkoumání. Zároveň bych chtěla upozornit čtenáře na to, že toto označování fenomenologie jako něčeho „hlubšího“ nechce degradovat ostatní vědy na nižší, či méně hodnotné, ale spíše se tím poukazuje na fakt, že všechny další vědy již z něčeho vycházejí, něco předpokládají a toto bude především předmětem našeho zájmu.

² HEIDEGGER, Martin. *Co je metafyzika?* Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1993, s. 37.

1. OBECNÉ SOUVISLOSTI

V této kratší, počáteční části, se zaměříme na obecné uvedení do otázky po vcítění. Nejprve se podíváme na etymologickou stránku věci a vysvětlíme si, co se myslí slovem vcítění či empatie. Následně uvedeme ve stručnosti historickou linii, ve které se budeme pohybovat a závěrem si představíme pojetí analogie u J. S. Milla – tato kapitola je zde proto, aby čtenář měl už na začátek jasnou představu o tom, vůči čemu se budeme při odkazu na analogii dovolávat.

1.1 Vcítění a empatie – etymologická vsuvka

Co je to v-cítění? Jak s tímto pojmem souvisí výraz empatie, či dokonce sympatie? Jedná se o synonyma? Podívejme se na tyto otázky blíže, nejprve z hlediska etymologického.

V této práci jsou pojmy empatie a vcítění používány jako synonyma, není-li uvedeno jinak. Etymologicky výraz „empatie“ pochází z anglického výrazu empathy u něhož jde o novodobou výpůjčku ze starověké řečtiny - ἐμπάθεια, doslovně vášeň nebo vznětlivost, je složenina dvou slov ἐν tj. „v“ nebo „uvnitř“ a πάθος „pocit“ – tento novotvar vytvořil buď: sám E. B. Titchener³, nebo dohromady s Jamesem Wardem⁴ (v některých zdrojích je uváděn také Robert Vischer⁵ nebo Rudolf Lotze⁶), aby tak přeložil německé *Einführung* do angličtiny. V současné řečtině je slovo ἐμπάθεια spojováno s negativními emocemi, má tedy odlišný význam. Výraz empatie je zmiňován ve starých řeckých dílech méně než sympatie (sympathy) - ta mnohokrát. Dříve se užíval častěji termín sympatie a minilo se s ním i něco podobného co označujeme pod slovem empatie dnes – oboje pojí dohromady určité zaměření na druhé osoby. Dále se k těmto otázkám přidružují i jiné pojmy, jako je soucit – pozorujeme, že druzí jsou v nouzi a my jim pomůžeme a jsme tak motivováni k činnosti, podobně tak lítost – něco podobného jako soucit, ale není tam místo pro aktivní pomoc, nejde

³ Titchenera uvádí například internetová Stanfordská encyklopedie filosofie. Dostupné online na: <https://plato.stanford.edu/entries/empathy/> [cit. 21. 3. 2020].

⁴ Warda dohromady s Titchenerem lze nalézt např. v publikaci LANZONI, Susan. *Empathy: A History*. Yale University Press, 2018.

⁵ Ten je zmíněn např. v publikaci JÄRVELÄ, Sanna. *Social and emotional aspects of learning*. Amsterdam; Boston: Academic Press, 2011.

⁶ Jeho jméno se v souvislosti s překladem vyskytuje pouze v neodborné literatuře a pravdivost těchto informací se autorce práce nepodařila objasnit.

zvrátit, co se stalo. Těmito fenomény se v naší práci však zabývat nebudeme, protože nám půjde o samotnou podstatu aktu vcítění.

1.2 Z mnoha disciplín k našemu zkoumání

Jelikož se jedná o takto multidisciplinárně se vyskytující termín, dá se očekávat jistá vágnost v jeho užívání a neshoda v tom, co vlastně daným termínem označujeme. Často není shoda ani v tom, zda tento pojem označuje stav, proces, či vlastnost. Bude tedy třeba z nadřazeného pojmu „empatie“ subtilně vymezit to, o co nám jde. V této práci nás bude zajímat především fenomenologické zkoumání vcítění jakožto *aktu*.

Filosofickou otázkou zabývající se intersubjektivitou, pojetím vcítění, sympatie a přidružených témat můžeme také sledovat ve dvou historických liniích. Jedna je anglo-americká tradice, jenž vede od D. Huma⁷ a A. Smithe přes J. Rawlse a T. Nagela. V práci se bude navazovat především na tradici druhou, kontinentální, vedoucí od J. Herdera k E. Husserlovi, M. Heideggerovi, M. Schelerovi až k Editě Steinové.⁸

1.3 Analogie J. S. Milla

Udělejme si na začátku naší práce ještě malou odbočku k J. S. Millovi – podle něj je možná inference na druhé za pomoci *analogie*, je tak představitelem teorie analogického úsudku. Ten si zde alespoň v náčrtu představíme, protože bude v kontrastu s tím, jak bude Edita Steinová pojímat akt vcítění. Mill vycházel z karteziánského pojetí člověka a stal se tak jedním z prvních filosofů, co konkrétněji popsali a vysvětlili, jaký máme přístup k druhým lidem a především, jakým způsobem ho získáváme. Jeho pozice by se dala demonstrovat na následujícím zobecňujícím

⁷ Pojem sympatie (v tomto pojetí je třeba opustit to, co si pod pojmem sympatie představujeme dnes) nebyl cizí ani Davidu Humeovi. Pracoval při ní s principem asociace. Vzhledem k podobnostem mezi lidmi jsme schopni přijímat myšlenky a pocity, které nejsou naše vlastní. Jsme schopni pochopit, že ve chvíli, kdy kamarád sedí na zubařském křesle, má otevřenou pusku dokořán a je slyšet zvuk vrtačky, zřejmě neprožívá radost z vrtání, ale spíš nelibý pocit, možná i bolest. Hume v tomto ohledu zvažoval, že míra naší sympatie závisí na míře podobnosti s druhým. Je-li druhý člověk, jsme si tak blíže naší tělesnou konstitucí, ale lze jít i na detailnější podrobnosti naší podobnosti – například můžeme být oba stejné národnosti, můžeme mít stejný problém s šilháním levého oka, nebo mít podobný vztah k sýkorkám a pod. Zároveň je třeba ale dodat, že v takovémto, sympatickém, pojetí dochází k projekci našich vlastních zkušeností do situace druhého a není tedy zcela zřejmé, jestli při něm dosahujeme skutečně adekvátního poznání o druhých lidech a nejen sami o sobě. (Srov. <https://plato.stanford.edu/entries/hume-moral/#symp> [cit. 9. 3. 2020].)

⁸ Srov. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Dostupné na webu: <https://www.iep.utm.edu/emp-symp/> [cit. 9. 3. 2020].

argumentu,⁹ jehož předpokladem je, že já a druhý člověk jsme podobní minimálně v oblasti u které provádím analogii:

Člověk X se chová způsobem A.

Pokud se já chovám způsobem A, je to způsobeno prožívaným mentálním stavem M.

Mé chování a člověka X jsou podobná, měla by mít stejnou vnitřní mentální příčinu.

Člověk X prožívá mentální stav M.

K tomu, co prožívá druhý se takto dostáváme úsudkem na základě naší vlastní zkušenosti. Jde tedy o nepřímé poznání mentálních stavů druhého. Jeho mysl je nám sama o sobě nedostupná a já na ni mohu usuzovat pouze na základě podobnosti mezi námi.

Tento argument stojí na předpokladu podobnosti mě a druhého a též pracuje se souvislostí mezi M a A – avšak ta může být odlišná u různých individuí. Samotné používání slov „podobné“ a „mělo by“ svědčí o tom, že se bavíme o závěru na úrovni pravděpodobnosti, avšak celkové zhodnocení plausibilitnosti tohoto argumentu necháváme prozatím stranou a vrátíme se k němu později.

⁹ Srov. příspěvek v archivu *Stanfordské encyklopedie filosofie*. (Dostupné online na: <https://stanford.library.sydney.edu.au/archives/spr2009/entries/empathy/> [cit. 19. 2. 2020])

2. PROSTOR INTERSUBJEKTIVITY

„Pokud nejsou lidé schopni nahlédnout si vzájemně do myslí, proč si přesto často navzájem rozumí?“¹⁰

Proč v této práci nejdříve řešíme intersubjektivitu takto zeširoka a teprve poté přecházíme k tématu vcítění? Když vcítění samo je intersubjektivním aktem? Pokud není možná „odemčenost světa“, pokud se svět sám o sobě nedává poznat, nevyjevuje se vědomí, není možné ani řešit přístup k druhému. Pokud totiž svět není z principu poznatelný, nebo přístup k druhému není možný, nebo je-li dokonce „půda“ pro intersubjektivitu neplodná, nemá smysl pokračovat dál ke zkoumání intersubjektivního fenoménu vcítění. Potřebujeme překonat hranici sebe.

Inter-subjektivita je prostorem mezi subjekty a předpokládá danost subjektu jakožto subjektu. Do objektu se nemohu nikdy vcítit. Je zde rozdíl, jestli pojmám druhého jako subjekt, nebo jako objekt... S objekty jednáme jinak než se subjekty. Prvotní rozdíl se může vyjevit na kategoriích člověk a věc. Od věci neočekáváme žádné zpětné oslovení apod. Druhotný rozdíl je pak i v našem „stavění se“ vůči druhému člověku. Můžeme zůstat na subjekt-objektové rovině, kdy je pro nás druhý např. jen zprostředkujícím článkem k nějakému cíli, nebo překážkou na naší cestě. Pokud však nezůstaneme pouze u tohoto, může se před námi rozprostřít subjektivita druhého.¹¹

2.1 Příspěvek Petra Urbana¹²

Jak je možné, že rozumíme druhým? Jak to, že chápeme jejich radost, smutek, dokážeme se bavit o stejné věci, mít přístup k náladě druhého? Jak je možná intersubjektivita? Pokud řešíme tyto otázky a snažíme se na ně odpovídat, zajímá nás tzv. *problém druhých myslí*. Podle Petra Urbana: „základní sociálně-kognitivní kompetencí člověka je schopnost připisovat mentální stavy a intence druhým a interpretovat tělesné chování druhých jako intencionální“¹³ – tuto schopnost uchopujeme pod pojmem *teorie mysli*. Vnější tělo se nám jeví jako nadané myslí

¹⁰ Otázka pochází z článku REICH, Wendelin. “Three Problems of Intersubjectivity—And One Solution.” *Sociological Theory*, vol. 28, no. 1, 2010, pp. 40–63. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/25746213. [cit. 21. 3. 2020].

¹¹ K tomuto může být vhodné srovnání např. u R. Guardiniho: *Svět a osoba*, s. 112–114, nebo M. Buberovo dílo *Já a Ty*.

¹² Zde vycházíme především z knihy Petra Urbana: *Jak rozumíme druhým? Studie o sociálním rozumění a sdílení světa nejen u člověka*. Praha: Filosofia, 2016.

¹³ Tamtéž, s. 9.

(minded) a my při jeho pozorování provádíme odečítání mysli (mind-reading).¹⁴ Avšak je to opravdu takto jednoduché?

Podívejme se ještě blíže na problém existence druhých myslí – jak si mohu být jistá, že nejsem na světě sama? Jak mohu vědět, že těla, která vidím jsou také myslící? Jak navíc mohu ověřit, že jsou myslící jako já, vždyť jediné co vím je to, že já sama myslím – ale jak to mohu vědět o druhé bytosti? Jednou z odpovědí na tento problém je *teorie analogického úsudku* (analogical inference to other minds) – poznání o druhém mám na základě vlastní zkušenosti se sebou. Ve své podstatě jde o již výše uvedenou analogii, se kterou pracoval J. S. Mill. Velmi zjednodušený příklad: vím že když je mi velice smutno, pláču. Svou znalost mohu aplikovat při pozorování druhého, když pláče. Poznatky o druhém mám tak pouze nepřímé. Navíc, pokud se jedná o člověka (nechávám nyní stranou otázku poznání napříč různými živočišnými druhy) vidím, že máme podobnou tělesnou konstituci, a od sebe vím, že jisté tělesné projevy se objevují při jistých mentálních stavech. S představou vlastní smrti se může pojít třes, se vzpomínkou na trapný moment červenání tváře a podobně. U druhých tak předpokládám analogické spojnice mentální stav – tělesný projev, jako u sebe.

E. Husserl a jeho žáci s teorií analogického úsudku nesouznili a kriticky ji připomínkovali. Jedním z příkladů takové kritiky může být i poukázání, že za výše zmíněným analogickým úsudkem je schovaná dualistická ontologie – předpoklad oddělenosti těla a mysli jako dvou samostatných substancí.¹⁵ Avšak v díle Steinové i Husserla je člověk pojímán jako tělesně-duševní jednota, nikoliv jako pouhé kompozitum, ale jako svébytný celek, který je více než jen součtem svých částí.

V této práci nás zajímá především vcítění (Einfühling) – podle Urbana se tak v rané fenomenologii označuje: „*specifická forma intencionality sociálního rozumění*“.¹⁶ Jde o zaměření pozornosti na druhého se snahou porozumět mu. Avšak nejen to bude v centru zájmu naší práce. Otec fenomenologie, Edmund Husserl ke vcítění ve druhém díle svých *Idejí* dodává: „*Vcítění není zprostředkovanou zkušeností v tom smyslu, že by druhý byl zakoušen jako psychofyzicky závislý na svém tělovém tělese, nýbrž je bezprostředním zakoušením druhého.*“¹⁷

¹⁴ Srov. URBAN, P. *Jak rozumíme druhým?*, s. 10.

¹⁵ Srov. tamtéž, s. 12–14.

¹⁶ Tamtéž, s. 12.

¹⁷ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 354.

Zároveň je ale pravdou, že žijeme v prostředí, ve světě, který je velice utvářen a přetvářen druhými. Už jen tím, že se *vztahují* ke světu, se vztahují nějakým způsobem i k druhým lidem. Svět je plný odkazů na druhé osoby, význam věcí a událostí je vázán na společenství,¹⁸ kde se tyto věci nacházejí, kde jsou používány, na to, kde se události dějí. Moje vztahování ke světu už je předchůdně vztahem druhým a to i ve chvíli, kdy zrovna žádného konkrétního druhého nepotkávám.¹⁹ Toto vztahování předpokládá, že svět musí být poznatelný, Urban dodává: „*musí zde již být rozumějící odemčenost světa*“.²⁰ Mohlo by se na jednu stranu zdát, že veškerá intersubjektivita je možná jen díky vcítění, ale v tomto bodě se ukazuje zakládající podmínka, která spočívá v tom, že se mi svět dává, ukazuje, a nechává se poznat. Toto stojí zřejmě ještě před samotným fenoménem vcítění a zároveň již *zakládá* prostor pro intersubjektivitu, možnost vztahování na nejzákladnější úrovni vůbec.

Vcítění, jak jsem ukázali výše, je podle Urbana až sekundárním fenoménem, přichází na řadu potom, co se lze nevýslovně rozumění druhým v našem sdíleném světě jednat.²¹ Perspektivy druhého a mě jsou neuzavřené, nejsou přesně dané hranice já–ty. Oba dva se totiž projektujeme do- a jednáme v- jednom sdíleném světě. Tento svět jednak utváříme a jednak se jím necháváme utvářet. Navíc je toto utváření podobné i s námi samými, nejsme „uzavřené nádoby se stabilním obsahem“ nýbrž otevřenosti,²² vztahujeme se ke světu. Jsme otevření k tomu co přichází a neustále se dotváříme (třeba s každou další zkušeností se učím něco nového, přibývají mi vzpomínky apod.).

Urban nám připomíná,²³ že v tomto bodě dochází Merleau-Ponty k rozporu nad používáním pojmu intersubjektivita a podobně jako Heidegger ho odmítá. Nechce totiž mluvit o inter-subjektivitě – to prý podle něj konotuje něco mezi subjekty, které se tak zdají více uzavřenými jednotkami²⁴ – ale raději volí Husserlův termín „původní

¹⁸ Srov. URBAN, Petr. *Jak rozumíme druhým?*, s. 5.

¹⁹ Srov. tamtéž, s. 5.

²⁰ Tamtéž, s. 15.

²¹ Srov. tamtéž, s. 15.

²² Nyní nechávám stranou, nakolik u člověka lze mluvit o jeho trvalém „jádru“ – něčemu jako esenci daného jednotlivce a jeho akcidentech (proměnlivých vlastnostech) či zda je člověk jen svazek vlastností apod. To už je otázkou pro jinou diskuzi mimo fenomenologickou oblast, ačkoliv se autorka této práce přiklání k řešení, že jsme něco víc než pouhý svazek vlastností.

²³ Tento postřeh lze nalézt v rozšířenější podobě in *Jak rozumíme druhým?*, s. 17–18.

²⁴ To by mohlo připomínat myšlenku Gottfrieda Wilhelma Leibnize – podle něj monády nemají „okna“ – monádami jsou i lidské duše. Na druhé straně pak stojí E. Husserl – kontrastuje, že nejsou uzavřené, ale je zapotřebí oken, kde se setkáváme s druhými... (Srov. Zahavi *Self and Other*, s. 139, nebo Husserl: *Hua XIII: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920*. Hrsg. von Iso Kern. 1973.)

zespolečenštění“ (Urgemeinschaftung), který spíše vede k významu prolínání nás a druhých oboustranným působením. Klíčovým pojmem je pro něj inter-korporeita.

O rozumění druhým se také často hovoří ve spojitosti s *chytrým sociálním vnímáním* (smart social perception) – sociální interakce probíhají v takové rychlosti, že se zdá nereálné uvažovat o teorii nápodoby, nebo aplikování psychologické teorie – rozumění druhému máme díky tělesnému chování druhých v určitém kontextu, které vnímáme a dokážeme tak jasně rozlišit (právě v dané situaci!) intence a emoce druhého.²⁵

Urban ve svém příspěvku zmiňuje optickou iluzi se dvěma (příp. třemi) úsečkami²⁶ – tzv. Müller-Lyerovu iluzi. Ta spočívá v tom, že vidíme dvě, či tři, stylizované šipky, které se nám zdají být různě dlouhé, po změření však zjistíme, že jsou stejně dlouhé a vizuální vjem nás klamal. Toto souvisí s fenoménem prvotního vidění. I když víme, jak se to s délkou šipek má, stejně vidíme rozdíl v jejich délce. Úsudek tak nehraje primární roli, při poznání krátkosti jedné ze dvou úseček, ale přednější je vizuální vjem. Stejně tak je tomu i u rozpoznání emocí – prvotní je vizuální vjem. I to, že víme, že daná osoba svůj smutek pouze hraje a její slzy jsou falešné nás přesto nemusí přesvědčit o tom, abychom se spolu s ní nerozplakali, nebo alespoň nepocítili „dotek smutku“.²⁷

Zároveň s tímto se u Urbana dostáváme k jistému druhu prezentace: „*Když vnímáme jednání a výrazové pohyby druhé osoby, vnímáme zároveň jejich význam.*“²⁸ Tak se můžeme pomalu přesunout k následující části, kde se právě (a nejen) na tento fenomén zaměříme.

2.2 Řešení problému dostupnosti mentálních stavů (nejen) u Kruegera a Overgaard

Co to znamená mít přístup k druhému? Je možné skrze nějakou partikulární informaci mít náhled na celek? Nevidím-li všechny budovy kampusu naráz, ale navštívím třeba jen menzu, FF, EF... Můžu říct, že jsem viděla kampus? Zdá se, že ano. Ale uvidím-li

²⁵ Srov. URBAN, Petr. *Jak rozumíme druhým?*, s. 19.

²⁶ Srov. tamtéž, s. 19–21.

²⁷ K předcházejícímu více tamtéž.

²⁸ Tamtéž, s. 21.

jen Johnův prst, můžu říct, že jsem viděla Johna? Spíše ne.²⁹ Co jsou tedy konstitutivní části? Dostáváme se k takovýmto konstituentům skrze empatii? Mohou být jisté komponenty tak esenciální, svou strukturou či funkcí, že by nám to, že vidíme daný komponent vedlo k vidění celku, objektu? To je hodně tvrdé tvrzení a většinou se zdá, že platí část je menší než celek a celek je víc než suma svých částí a v části není obsažen celek... Avšak je možné, že by určité komponenty byly natolik esenciální, strukturou i funkcí, že vidění komponenty (části objektu) nám stačí pro vidění objektu jako celku?

Buď je možná *přímá percepce* (direct perception DP) – skrze tělesné výrazy můžeme často přímo vnímat druhé a nebo platí *princip nepozorovatelnosti* (unobservability principle UP) a zkušenosti jsou dostupné pouze jejich „majiteli“ nositeli. Vypadá to, že pokud je druhý princip pravdivý, nemáme přístup k druhým. Pojdme se na tuto otázku podívat optikou článku *Seeing Subjectivity: Defending a Perceptual Account of Other Minds*³⁰ od Joela Kruegera a Sorena Overgaard.

Krueger a Overgaard zmiňují dva teoretické rámce, přičemž oba dva rámce odmítají možnost zkušenosti s myslí druhého: prvním je *teorie teorie* TT (theory-theory) – mentální stavy podle zastánců tohoto přístupu připisujeme druhým na základě teorie mysli, chápeme jako psychologickou teorii, získané v raném dětství. Zároveň hraje roli i naše další zkušenost, takže naše teorie mysli může být s přibývajícím věkem revidována a modifikována. Další možností spadající pod tuto kategorii je varianta, že jde o tzv. vrozený modul odečítání mysli (mind reading modul). Druhým rámcem je *teorie simulace*, ST (simulation theory) – podle ní rozumíme duševním stavům druhých tím, že vytváříme simulované „předstírající stavy“ (pretend states) v nás, činíme tak, jako bychom dané stavy sami prožívali.³¹

Petr Urban k výše zmíněnému rozdělení uvádí jejich společné problematické *předpoklady*. Prvním je *princip neviditelnosti mysli* – podle těchto teorií nemáme přístup k vnitřním prožitkům druhé osoby, k tomu co se jí odehrává v hlavě, ale pouze k vnějším projevům a chování daného člověka. Druhým je pak *perspektiva třetí osoby* – sociální rozumění je pojímáno jako kognitivní výkon jedince, jenž vychází z jeho

²⁹ Pozn. Na tuto myšlenku nás přivedla Francesca Forlè, která ji zmínila ve svém příspěvku: *Bodily expressions and feelings. A Steinian account* na konferenci v Grazu (plný odkaz na konci seznamu bibliografie).

³⁰ KRUEGER, Joel & OVERGAARD, S., 2012. Seeing subjectivity: defending a perceptual account of other minds. *ProtoSociology* (47): 239–262.

Dostupné na PhilArchive: <https://philarchive.org/archive/KRUSSD> [cit 4.2.2020]

³¹ Srov. tamtéž, s. 239.

pozorování druhých, je jakoby nezúčastněný a pouze pozorující. Třetím předpokladem je *chápaní těla jako prostředku* – tělo je tak redukováno na zprostředkovatele komunikace dvou myslí.³²

Oproti těmto dvěma přístupům se Krueger a Overgaard soustředí na další možné vysvětlení v podobě třetí cesty, kterou nabízí klasická fenomenologie (Scheler, Merleau-Ponty a další). Tou je *přímá percepce* – DP (direct perception) – vidíme, vnímáme mentální stavy druhého, jeho emoce. Zastávání DP čelí ostré kritice. Jedním z hlavních argumentů kritiků je předpoklad, že většina, dokonce možná všechny, zkušenosti a psychologické stavy druhého jsou nepozorovatelné – to zastává např. Pierre Jacob (je zde ostrý předěl/rozdíl mezi mentálním stavem a jeho behaviorální expresí – vyjádření v chování). Pokud by totiž DP byla plausibilní, dostali bychom se do těžkého behaviorismu.³³ Této námitce chtějí Krueger a Overgaard čelit, a tak ve svém článku nejprve vyjasní pole svého zkoumání a použité pojmy, a poté se silně postaví kritice.

Afirmaci svého postoje získávají skrze autory, jako je Shaun Gallagher – jenž se přiklání k tomu, že přímá percepce hraje nepostradatelnou roli v našem každodenním životě a přináší nám dostatečné informace o druhých (i když v tomto bodě kriticky zdůrazňují, že ne vždy je naše percepce dostatečná). Dalším je Merleau-Ponty, který se zmiňuje o tom, že naše „psyché“ není uzavřenou schránkou, ve které by byly naše stavy vědomí naprosto uzavřené, ale naopak zdůrazňuje, že vědomí je primárně nasměrováno ke světu, věcem v něm, je vztahující se.³⁴

Oproti tomu stojí karteziánský předpoklad zkušenostní nedostupnosti našich mentálních stavů druhým. Jsou dostupné pouze nám a v takovém případě je nutné říct, že mentální život druhého je dostupný pouze inferencí (inference – dosazujeme si to, co už sami známe: muž a žena vycházejí z obchodu, mají kočárek a nesou plenky... dosazujeme si, že mají plenky pro dítě v kočárku, avšak nemáme jistotu o tom, že v kočárku není pouze pes a že plenky nekoupili pro dítě své známé) a ne percepcí.³⁵ Percepce oproti inferenci by spočívala v poznání, že v kočárku je dítě (vidím ho) a

³² Srov. URBAN, P.: *Jak rozumíme druhým*, s. 11.

³³ Srov. KRUEGER, Joel & OVERGAARD, S., 2012. Seeing subjectivity: defending a perceptual account of other minds, s. 240. V tomto případě rozumíme slovu behaviorismus v nejjednodušší podobě – chování druhého lze redukovat na vnější projevy, jeho reakce na vnější podněty, není nám zapotřebí znalosti vnitřních mentálních / duševních stavů.

³⁴ Srov. tamtéž, s. 241.

³⁵ Srov. tamtéž, s. 243.

zřejmě by bylo nutné ji doplnit tázáním zúčastněných (např. ohledně jejich identity, rodného listu, účelem nákupu...), abychom skutečně došli poznání kontextu situace...

2.2.1 Rozšiřující poznámka ke spolu-přítomnosti

Přidružené (associated) mentální fenomény jsou nějakým způsobem *spolupřítomné* (co-present, CP) v naší percepci. Autoři článku uvádějí příklad s rajčetem – když vnímáme rajče, nevnímáme jeho pouhé aspekty, ale je přítomné ve své totalitě, skryté části rajčete (v tu chvíli perceptuálně nedostupné) jsou *amodálně spolupřítomné*³⁶ (amodally co-present), spolupřítomné pro vnímající vědomí.³⁷

CP má ale problém, protože už E. Husserl poukazoval na nesrovnatelnost naší percepcce vnímání trojrozměrných předmětů a mentálního života druhého.³⁸ Strom, či rajče můžeme prohlédnout i z druhé strany – rajče otočíme, na strom vylezeme, obejdeme ho, ale s mentálním stavem to takto nelze udělat. U CP jsou tedy mentální stavy mimo naši perceptuální dostupnost a my tak máme přístup pouze k „outputu“ – jakémusi konečnému produktu - tomu co vychází, co je nám prezentováno a sklouzáváme tímto vysvětlením opět k behaviorismu. Krueger a Overgaard jsou k tomuto přístupu velmi skeptičtí a snaží se navrátit k DP a ukázat, jak je možné ji zastávat aniž bychom k behaviorismu sklouzli.

To, co vidíme není afikováno ne-vizuální informací – to se dobře ukazuje na optických iluzích. Vraťme se ještě jednou k již zmíněné³⁹ Müller-Lyerově iluzi – dvě stejně dlouhé úsečky a jedna z nich se zdá kratší, ale ve skutečnosti není. I když to víme, pořád vidíme rozdíl. Už po změření, nebo informaci o jejich stejnosti nesoudíme, že jsou stejně dlouhé, ale pořád vidíme jakoby různě dlouhé linky. Stejně toto platí i v případě, že vidíme našťvanou osobu na obrázku – a někdo nám řekne, že je to herečka, co svou našťvanost jen předstírá. Už nevěříme tomu, že je našťvaná, ale pořád vidíme našťvaný obličej.⁴⁰ Na co tyto případy ukazují? Platí u nich, že informace o té emoci získáváme skrze *percepci* a ne skrze naši vnitřní inferenci.⁴¹

³⁶ V tu chvíli je nevnímáme, ale naše předchozí či budoucí zkušenost či znalost nám je může zpřítomnit.

³⁷ Srov. KRUEGER, Joel & OVERGAARD, S., 2012. Seeing subjectivity: defending a perceptual account of other minds, s. 243–244.

³⁸ Srov. tamtéž, s. 243.

³⁹ Viz kapitola 2.1.

⁴⁰ Srov. KRUEGER, Joel & OVERGAARD, S., 2012. Seeing subjectivity: defending a perceptual account of other minds, s. 249.

⁴¹ Srov. tamtéž, s. 250.

2.2.2 Moebiový syndrom jako podpora pro neanalogické uvažování

Lidé co trpí *Moebiovým* syndromem, tedy mají obličejovou paralýzu – nemohou vyjadřovat emoce ve tváři.⁴² U pacientů s tímto syndromem došlo k obrně některých hlavových nervů. Lidé, kteří ji mají, jsou ochrnutí ve tváři (z většiny, často zcela) a není pro ně možné hýbat očima do stran. Nemohou tedy emoce vyjádřit ve tváři. Avšak emoční vyjádření se pojí s emoční zkušeností – několik studií⁴³ ukazuje, že pokud se nedá daná emoce nějak readoptivně vyjádřit (třeba gestem, hraním na piano...) dochází k jejímu umenšení. Ale jedinci s MS bývají schopni si adaptovat nové strategie pro vyjádření dané emoce (třeba celým tělem). Co na tomto případě vidíme? Existuje poměrně silné spojení *tělesné vyjádření emočního stavu – emoční stav* (samozřejmě studie také ukázala podstatnou roli sociálního sdílení u emocí). „*Akt tělesného vyjádření (výraz) je nějakým způsobem částí toho, co je vyjadřováno. Odstraňte vyjádření a odstraníte část samotné emoce.*“⁴⁴

Avšak u osob s MS se ukazuje ještě jeden, podstatnější krok: jedinci s MS *jsou schopni rozpoznávat emoce druhých, ačkoliv je nejsou sami schopni v tváři napodobit.* Mají emocionální porozumění a jsou schopni empatie.⁴⁵

2.2.3 Vyjádření mentálního obsahu

Petr Urban nám připomíná, že lze brát konstitutivní vazbu mentálního fenoménu a tělesného výrazu z různých aspektů.⁴⁶ Jednak můžeme hovořit o *komplementaritě* – tyto dvě části koordinují a dokáží tak společně něco, co by samotná jedna část nedokázala. Jednak může být vnější tělesné projevení *zapříčiněno* mentálním stavem. Máme zde pak pojetí příčina – účinek, a jediné, k čemu máme přístup, je účinek. Mentální proces tak zůstává skryt. Avšak lze také chápat vztah mezi těmito dvěma jako případ *reciproční kauzality*, kdy tělesný výraz umožňuje konstituovat určitý úsudek a jistý mentální stav vytvořit vnější tělesný projev. Navíc jde o propojený systém složek zahrnující emoce, tělesný výraz, řeč, gesta, pohyby... „*Pokud tedy mentální fenomény „žijí“ z takového propojení různých faktorů na různých úrovních, pak má dobrý smysl*

⁴² Srov. tamtéž, s. 250.

⁴³ Více k těmto studiím a odkazům na ně, tamtéž s. 250.

⁴⁴ Tamtéž, s. 251.

⁴⁵ Více k tomuto článku: van Rysewyk, S., 2011. „Beyond faces: The relevance of Moebius Syndrome to emotion recognition and empathy“. In: A. Freitas-Magalhães (Ed.), *Emotional Expression: The Brain and the Face* (V. III, Second Series), University of Fernando Pessoa Press, Oporto: pp. 75–97.

⁴⁶ V následujícím výkladu srovnej: URBAN, P. *Jak rozumíme druhým?*, s. 25.

tvrdit, že tyto faktory jsou samy konstitutivními součástmi daných procesů.⁴⁷ Nelze tedy redukovat mentální fenomény na pouhou jednu z těchto složek.

2.2.4 Krueger Overgaardova odpověď na behavioristickou námitku

Ve svém článku Krueger s Overgaardem vycházel z Jacobova dilematu. To se jmenuje podle Jacoba Pierra, který ho poprvé formuloval a jde v něm zhruba o toto:

„tělesné výrazy jiného člověka buď konstituují jejich emoční stavy (řekněme), nebo ne. Pokud nekonstituují (první strana dilematu), pak skutečně nevnímáme mentální stavy druhých, pouze jejich chování, a pak jsme neučinili žádný pokrok nad rámec inferenciálních modelů našeho vědomí duševních stavů druhých. A (druhá strana), pokud konstituují – pokud je například emoce identifikována se vzory pozorovatelného chování – pak je DP druhem reduktivního behaviorismu.“⁴⁸

Výše zmíněná CP jim připadala nedostatečná, nebo minimálně ne dostatečně obhajitelná. Proto se zaměřili na to, jak lze Jacobovo dilema interpretovat – obzvláště část „že tělesné výrazy buď konstituují nebo nekonstituují emoce (a další mentální stavy)“⁴⁹ Tu lze uchopit v *silném smyslu slova* – pokud konstituovat znamená rovnat se, nebo odpovídat, neboli tělesné výrazy jsou pevně spojené s jistými mentálními stavy – vidím-li pláč, je to smutek, vidím-li úsměv, jde o radost – dostáváme se k redukci druhého v termínech behaviorismu. Můžeme pozorovat určité chování a to znamená „smutek“ nebo „radost“. Nebo v *slabém slova smyslu* pak „konstituovat“ budeme chápat jako „být částí“.⁵⁰

Z těchto dvou možných výkladů „konstituování“ se však Krueger a Overgaard nepřikloní ani k jednomu. Spočívá podle nich totiž na falešném dilematu – mentální procesy jsou buď zcela vnější, nebo zcela vnitřní. Jejich třetí řešení spočívá v tom, že mentální procesy mají ve své podstatě *obojí* charakteristiku. A tím, že vidíme výraz zároveň spolu-uchopujeme i emoci.⁵¹ Je to podobné, když vidíme na vodě ledovec – jsou ledovce konstituovány oněmi vrcholky, jež lidé z lodě pozorují? Jsou špičky ledovce rovné ledovcům? Nebo obráceně – při pohledu z ponorky – jsou části pod vodou rovné ledovcům?

⁴⁷ URBAN, P. *Jak rozumíme druhým?*, s. 25.

⁴⁸ KRUEGER, Joel & OVERGAARD, S., 2012. Seeing subjectivity: defending a perceptual account of other minds, s. 254.

⁴⁹ Tamtéž, s. 255.

⁵⁰ Srov. tamtéž, s. 255–256.

⁵¹ Srov. tamtéž, s. 256–257.

„Vidíme ledovce tím, že vidíme jejich vlastní části – části nad hladinou vody. A to, podle názoru, který hájíme, je přesně to, co se děje v případech „chytrého“ sociálního vnímání: vidíme emoce druhých tím, že vidíme vlastní části jejich emocí. Vidíme vrcholky, ale nevidíme celé ledovce.“⁵²

V tomto případě jde o to, že pochopíme charakteristiku i když neznáme zcela do detailu tvar a rozsah ledovce. U mentálního stavu (i u svého) také uchopujeme jeho charakteristiku – víme, jaké to je být smutný, ale v žádném případě neznáme v danou chvíli rozsah svého smutku, co vše ovlivní, jak dlouho bude trvat... Je to podobné jako když si u sebe uvědomíme nějakou vlastnost – poznáme lépe sebe, ale také nikdy nevíme, kdy tato vlastnost vyjde na povrch, kde se uplatní a v jaké míře. K podobné odpovědi se přiklání i M. Merleau-Ponty:

„Vnímám druhého jako chování, například vnímám žal či hněv druhého v jeho postoji, v jeho tváři a rukou, aniž bych přitom cokoli čerpal z „vnitřní“ zkušenosti utrpení či hněvu, neboť žal a hněv jsou variacemi bytí ke světu, které nejsou rozdělené mezi tělo a vědomí a které se mohou vkládat jak do chování druhého, jež je viditelné na jeho fenomenálním těle, tak do mého vlastního chování, jak se nabízí mně samotnému.“⁵³

Podíváme-li se na tuto otázku ještě z trochu jiné perspektivy, možná se nám výsledek předcházejících úvah ještě více ozřejmí. Když se M. Heidegger zamýšlí ve svém spisu *O pravdě a bytí* nad zjevností jsoucna vcelku, naráží možná na velice podobný problém, jaký jsme řešili výše:

„Zjevnost jsoucna vcelku není totéž co suma právě známého jsoucna. Naopak: tam, kde je jsoucno člověku jen málo známo, kde je věda sotva a jen zhruba poznala, může zjevnost jsoucna vcelku působit bytostně určitěji než tam, kde známé a kdykoli poznatelné roste do nepřehledna, podnikavému vědění už nic nedovede odolat a technická ovladatelnost věcí se tváří jako bezmezná.“⁵⁴

To, že se nám druhý dává poznat, že se na něm odkrývají jeho emoce, to, že máme ve vcítění přístup k jeho rozumění světu, není vševyčerpávajícím věděním o mentálních stavech druhého. Ve své podstatě, toto odhalení, tato konstituce, je jen jakýmsi „osmyslněním“ a pochopením, ne vševyčerpávajícím poznáním, kterého se snaží dosáhnout např. psycholog při hloubkové analýze pacienta.

⁵² KRUEGER, Joel & OVERGAARD, S., 2012. Seeing subjectivity: defending a perceptual account of other minds, s. 255.

⁵³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologie vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2013, s. 430.

⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. *O pravdě a Bytí*. Praha: Mladá fronta, 1993, s. 44.

2.3 Primární intersubjektivita jako doklad vcítění jako ne-analogie

U malých dětí můžeme pozorovat fenomény jako je prvotní nápodoba, párování záměrů nebo emoční nákaza. Navíc, už ve druhém měsíci života, je evidentní, že má dítě vědomí o odlišnosti věcí a osob, protože se jeho reakce na tyto dvě kategorie velice různí.⁵⁵ C. Trevarthen tyto fenomény v raném stádiu života ve svém článku *Communication and cooperation in early infancy. A description of primary intersubjectivity* označuje jako primární intersubjektivitu.⁵⁶ Na základě těchto jevů se dá vyvozovat, že v sociálním rozumění novorozenci zřejmě neaplikují nějaké teorie nápodoby, nebo propracované teorie mysli, přesto jsou schopni ledačemu porozumět.

Jak si to představit? Vezměme si příklad dítěte co „skáče“ s druhým a ještě neumí skákat – několikaměsíční dítě pozoruje z postýlky svého staršího sourozence jak radostně poskakuje nahoru a dolů a samo se přitom spoluraduje s druhým a provádí „třesivé“ pohyby, které ještě skákáním nejsou, ale jsou jeho jakýmsi předstupněm. Dítě tedy velmi dobře rozumí projevům jeho sourozence, ačkoliv samo ještě takovýchto pohybů schopno není. Nelze tedy mluvit o ST, dítě není schopno si v hlavě explikovat zkušenost svého předchozího skákání, protože ji ještě nemá. Ale zároveň se tímto způsobem konstituuje, i když ne artikulovaně, jeho vlastní subjektivita – dokáže sám sebe rozradostnit svým pohybem.

Malé děti ještě nemají dostatečné zkušenosti pro analogii, ale přesto jsou schopny rozumět druhým bytostem. K tomuto si na závěr dovolíme uvést ještě Merleau-Pontyho 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 svém těle a vnímá mé tělo svým tělem, a tak vnímá mé záměry ve svém těle.“⁵⁷

⁵⁵ Srov. Trevarthen, C., 1979. Communication and cooperation in early infancy. A description of primary intersubjectivity. In M. Bullowa (Ed.) *Before Speech: The Beginning of Human Communication*. London, Cambridge University Press, s. 322-323.

⁵⁶ O tomto fenoménu se zmiňuje také P. Urban v textu *Jak rozumíme druhým*, s. 20.

⁵⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologie vnímání*, s. 425. Zajímavostí je, že v novějších neurovědních a psychologických výzkumech se prokázala existence tohoto jevu tvářové „imitace“ u novorozenců již ve stáří pouhých 42 minut po porodu. (Srov. URBAN, P. (2011). Tělo druhého (zvířete) ve fenomenologii intersubjektivit. *Filosofický časopis.*, 59(1), s. 9.)

2.4 Přejchod k Editě Steinové - Husserl a vcítění

Edmund Husserl sám nenapsal spis, který by pojednával pouze o problému vcítění. To však neznamená, že by se jím nezabýval, právě naopak – v jeho díle lze napříč nalézt různé poznámky k tématu intersubjektivit⁵⁸ i vcítění samotného. Všimněme si například krátké zmínky v pasáži o vnímání v jeho *Idejích I*:

„Originární zkušenost máme o fyzických věcech ve ‚vnějším vnímání‘, ale již ne ve vzpomínce nebo v kupředu hledajícím očekávání, originární zkušenost o sobě samých a svých stavech vědomí máme v tzv. vnitřním vnímání čili sebevnímání, nemáme ji však o druhých a jejich prožitcích ve ‚vcítění‘. ‚Na druhých vidíme jejich prožitky‘ na základě vnímání jejich tělesných projevů. Toto vidění díky vcítění je sice nazírajícím, dávajícím aktem, ale ne již originárně dávajícím aktem. Druhý a jeho duševní život je sice vědomý jako ‚sám přítomný‘, a to vjedno s jeho tělem, ale není vědomý jako originárně daný, na rozdíl od tohoto těla.“⁵⁹

Tento text, jako část prvního dílu spisu *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii*, vyšel v dubnu roku 1913 a Steinová s ním byla dobře obeznámena. Ke zmíněnému charakteru vcítění jakožto neoriginárního aktu, se ještě dostaneme níže.

Další z Husserlovo příspěvků k otázce vcítění lze nalézt například v *Idejích II*. Ty byly sice oficiálně souborně publikovány až roku 1952, avšak vychází z dokumentů vzniklých mezi lety 1912 – 1928. Dá se tedy předpokládat, že se v nich vyskytují témata, která Husserl rozebíral ve svých přednáškách, i v diskuzi se svými žáky.

Podle Husserla jsou lidé (rozumoví živočichové), tzv. *dvojitými jednotami* – tím má na mysli, že jsme jednak objekty – věci, a zároveň subjekty s duševním životem, s tím se pojí i to, že v apercpci člověk je zahrnutá i možnost vzájemných vztahů, komunikace mezi lidmi navzájem a stejně tak totožnost jedné přírody pro všechny živočichy. Husserl tak poukazuje na zajímavý fakt, kdy člověk, na jedné straně věc, na druhé oduševnělá bytost, překračuje samu svoji věcnost vztahováním se k druhým, možnostmi navazovat vztahy, utvářet sociální vazby, skupiny.⁶⁰

Druhým člověkem je podle Husserla kombinace určitého těla, které je v jednotě se smyslovými a duševními poli, je subjektem aktů. Zároveň to, co pozorují u druhého,

⁵⁸ Dan Zahavi nás v tomto ohledu upozorňuje, že první, kdo přišel s termínem intersubjektivita byl právě Husserl. Dále také upozorňuje na klíčový fakt, že se intersubjektivita vždy týká *tří* důležitých konstituentů – já (self), druhý (other) a svět (world) – a ty náleží dohromady. (Srov. článek Zahavi, D. *Intersubjectivity*.)

⁵⁹ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 22.

⁶⁰ Srov. HUSSERL, Edmund. *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 154.

mohu pozorovat i sama na sobě. I já jsem takovouto kombinací. Sama sebe však nemohu nikdy skrze vcítění nazřít jako uzavřenou jednotu. Sama totiž nemohu odstoupit od své subjektivity a udělat si z ní jen čistý objekt. To lze pouze u druhého, ve chvíli, kdy na jeho duševní život (který je nepřímou přítomností s tělem druhého) zaměříme zkušenostní pozorování. Duševní život je pojímán s tělem jeho nositele. Jednotu tělo-duševní život pak mohu přenášet na sebe ve vcítění.⁶¹

2.4.1 Vcítění jako sdílení jednoho světa z různých perspektiv

Ve vcítění rozpoznávám, že věc, kladená v určitém jevovém způsobu je toutéž věcí, kterou já sama kladu v jiném jevovém způsobu. Avšak není možné, aby měl druhý současně se mnou tytéž jevy jako já. Jeho jevy zůstávají jeho, stejně jako moje můjmi. Ale je možné, aby došlo k předložení nepřímé přítomnosti – jevy druhého, jeho zde je možné mít předloženy před sebou. Husserl podotýká, že pokud je předpoklad, že všichni lidé mají stejnou smyslovost, platný, dochází takto ke konstituci intersubjektivní objektivity věci.

„Je tedy bezpochyby správné říci, že zakoušené věci s jejich smyslově-názornými zkušenostními vlastnostmi a s jejich nezávislostí na zkušenosti existují jen relativně, jsou ve své podstatné skladbě vzájemně závislé na sobě a na tělech a duších zakoušejících osob. Tím vším je dokumentována ‚objektivní‘ příroda, kterou lze určit jako intersubjektivno příslušející všem subjektivním existencím (jevovým jednotám), jako ve vyšším smyslu se v nich ‚jevící‘.“⁶²

Můžeme u takového jevení světa předpokládat tzv. absolutní subjekty (se všemi myslitelnými prožitky, míněnými předmětnostmi, akty rozumu), nejsou to ale subjekty ve smyslu přírody či lidí, jde o tzv. intersubjektivní objektivity, jsou to jakési souborné indexové výčty všeho.

Husserl také hovoří o tom, že postavím-li se na stanovisko druhého, mohu sám sebe spatřit jako objekt. Protože druhí jsou pro nás objekty, stejně tak jako my pro ně, avšak naštěstí, jak jsme již zmínili – není tato objektivizující stránka druhého tou pouhou jedinou dostupnou variantou.⁶³

Zde můžeme vidět, z čeho Steinová vycházela. Husserl stanovil intersubjektivitu jako místo, kde se ustanovuje objektivita světa. I s tímto pracovala ve své práci. A

⁶¹ Srovnej, HUSSERL, Edmund. *Ideje II*, s. 158.

⁶² Tamtéž, s. 161–162.

⁶³ Srov. tamtéž, s. 160–161.

samozeřejmě zde uvedené citace nejsou ani zdaleka konečným počtem Husserlových poznámek k tomuto – zde nám šlo jen o názornost a ta snad byla postačující.

2.4.2 Analogie nebo analogizování?

Zde se podíváme na námitku, že je Husserl zastáncem teorie analogie, protože operuje se stejným pojmem jako teorie, kterou zavrhuje – položme si tedy otázku: Je i u Husserla teorie analogie?

Podle Husserla už u druhého nějak předpokládám jeho jáství, vím co to je obecně člověk, co je to osobnost. Skrze vcítění se mi toto blíže vyjevuje. Je to podobné, jako když vnímáme nějakou věc s určitými vlastnostmi. Blíže o ní pak víme z další zkušenosti. Máme apercepci (z nás samých – na základě naší vlastní zkušenosti) člověk – ta je dvojího druhu: člověk jako přírodní objekt a člověk jako osoba. Analogicky k vlastnímu já chápu i druhé jako „*subjekty určitého osvětí osob a věcí, k nimž se vztahují ve svých aktech.*“⁶⁴ Toto osvětí je určuje, obklopuje a spoluobjímá, jsou motivováni jeho zákonitostmi.⁶⁵ Máme zde analogizující pojetí mezi dvěma pociťujícími těly. Ve své práci se Steinová staví ke spojitosti s analogií za stejno s Husserlem, odmítá, že by *analogizování*, které hraje jistou roli při uchopování druhého, bylo úsudkem na základě *analogie*.⁶⁶

„Dítě, jež už vidí věci, chápe například poprvé smysl a účel nůžek, a od té chvíle vidí na první pohled rovnou nůžky jako takové. Nikoliv ovšem ve výslovné reprodukci, srovnání a provedením závěru. Existuje však velká rozmanitost, pokud jde o způsob vzniku apercepce a to, jak dále skrze svůj smysl a horizont smyslu poukazují v sobě intencionálně zpět na svou genezi.“⁶⁷

Kdyby se jednalo o úsudek na základě analogie, šlo by o analogický výklad teorie myslí, který by spadal do kategorie teorie nápodoby (ST), jak byl představen výše (viz kap. 2.2.4).⁶⁸ Husserl k tomuto trefně dodává, že pokud bychom měli k myslí druhého

⁶⁴ HUSSERL, Edmund. *Ideje II*, s. 210.

⁶⁵ Srov. tamtéž, s. 210. Trefná poznámka je i v názvu této části: Vcítění do jiných osob jako *rozumění jejich* motivacím. Nejde o „projekci“ našich motivací.

⁶⁶ Srov. STEINOVÁ, E. *K problému cítění*, s. 67, nebo: HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. 2. vyd. - repr. Praha: Svoboda, 1993, s. 106.

⁶⁷ HUSSERL, E. *Karteziánské meditace*, s. 107.

⁶⁸ Zde si dovoluji malou odbočku: V současné debatě nad fenoménem vcítění vyvstávají také nové otázky spojené s kontextem současné doby a nástupu digitálních technologií. Jedno z témat vcítění se také dotýká tzv. *umělé inteligence*. Na tomto poli vstupují do hry otázky typu: Můžeme být empatictí k robotům (pozn. v tomto případě mám na mysli humanoidní roboty, tedy ty, které nějakým způsobem připomínají skutečného člověka – ať už stavbou konstrukce, či výrazem v tváři)? Lze od nich být citově nakažen? Nakolik je možné nechat se ovlivňovat robotem s lidskou tváří a přejímat jeho uměle nastavené emoce a nakolik jsme naopak schopni rozpoznat, že se nejedná o oduševnělou bytost? V úvodním

stejný přístup jako ke své vlastní, stal by se druhý částí mne a už by nebyl druhým⁶⁹ – „*kdyby to, co 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.*“⁷⁰

Toto rozlišení přístupu k druhému a k sobě samému tak vyžaduje dvojí přístup – jedním je mé vnitřní vnímání, druhým vcítění. Analogie je něco jiného než analogizování – v případě analogizování dochází ke konstituci těla druhého, musím již před vcitujícím aktem mít konstituované tělo druhého jako žijící tělo podobné mému vlastnímu. A tato předchůdná konstituce, osmyslnění, teprve umožňuje následné kroky. Nejde o to, že by celý akt vcítění byl analogií, že bychom druhého vcitovali jen podle své vlastní konstituce, ale o předchůdný krok konstituce druhého, jakožto druhého, neboli jako možného subjektu vcítění.

2.4.3 Analogie ani asociace nehrají roli ve vcítění, ale přesto nejsou bezcenné

Vzhledem k tomu, že na předcházejících stranách bylo místy analogické vysvětlení přístupu k druhému vyvraceno (např. v předcházející kapitole), mohlo by se zdát, že analogie nemá v mezilidském poznání žádnou hodnotu. Tak tomu však není. Později se spolu se Steinovou dostaneme k tomu, že analogie může být na místě, selže-li vcítění (viz kapitola 3.4.4). Proto, abychom alespoň v náznu ukázali, že v lidském společenství mají své místo i další formy přístupu k druhým a jejich hodnota je nepostradatelná, uveďme si následující příklad:

Stojím na zastávce autobusu, na druhé straně silnice se nachází zastávka pro autobusy jedoucí opačným směrem. Jeden zrovna přijede, ale stane se něco neočekávaného. Vidím, že ačkoliv z autobusu několik lidí vystoupilo ven, nevidím je vycházet zpoza autobusu, ale kdesi (za autobusem, na pro mě neviděném místě) zřejmě

příspěvku Sonji Rinofner-Kreidl na konferenci v Grazu (plné informace o události uvádíme na konci seznamu literatury) byly zmíněny i aspekty týkající se toho, jak moc se může měnit proporcionalita robotické tváře, abychom stále ještě měli dojem, že stojíme před lidskou tváří a proč při jisté změně již dochází k převládajícím pocitům strachu a nedůvěry u člověka při setkání s takovýmto robotem. Nebudu zde zacházet do podrobnějšího zkoumání, zdá se mi, že bych se tak pustila do velmi širokého pole zahrnujícího oblasti etiky a filosofie moderních technologií, což není zajisté cílem této práce. Dovolím si jen malou poznámku na okraj – pokud by bylo možné vcítit se do robota, bylo by nutné vysvětlovat fenomén vcítění analogií. Robot by totiž neměl „na pozadí“ výrazů mentální pochody, ale pouze a jen počítačový program. Vcítování by tak spočívalo v pouhém dosazování našich prožitků a pocitů příslušné technologii.

⁶⁹ Srov. ZAHAVI, Dan. Intersubjectivity in LUFT, Sebastian a Soren OVERGAARD. *The Routledge Companion to Phenomenology*. 1. London: Routledge, 2011, s. 6. (Citováno podle stran elektronického dokumentu. Odkaz je uveden na konci v seznamu literatury.)

⁷⁰ HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*, s. 105.

stojí. Vidím jednu ženu dívající se směrem za autobus jak nehybně a zvědavě postává. Objeví se druhá žena, která telefonuje – „jsme na zastávce, upadla, při vědomí“ a chlapce, který běží do obchodu se slovy – „kapesníky ... já je koupím“. Poté ještě zahlédnu řidiče, jak vyběhne ven a poté se vrátí zpět vypnout motor autobusu. Celý tento výjev se odehrává převážně za, a zčásti okolo autobusu, co stojí přede mnou, na druhé straně vozovky. V danou chvíli nevidím za autobus, přesto mám jisté vědění o tom, co by se mohlo na druhé straně odehrávat. Nějakým způsobem se dostávám k informaci, že na druhé straně autobusu je žena, která krvácí po tom, co upadla a není v jejím okolí nikdo, kdo by měl něco na ošetření. Jak jsem k tomuto poznání dospěla? Víím, že když někdo telefonuje a říká místo, kde je a popis nějakého zranění, pravděpodobně volá na sanitku. Dále víím, že sanitka se volá, když jde o něco vážnějšího. To se pojí s tím, že pokud někdo shání kapesníky, potřebuje něco otřít. A zastaví-li řidič motor, zřejmě má skutečně vážný důvod pro to, dovolit si zpoždění. Zdá se, že v takovou chvíli máme co do činění s analogickým úsudkem a asociací. Na základě své předchozí zkušenosti a spojení určitých výjevů – kapesník – krvácení – sanitka apod. se dostávám alespoň k hrubému vědění o situaci (samozřejmě je možné se v danou chvíli zmýlit, ale přeci jen se ukázalo, že tento úsudek byl správný). I toto poznání, založené na ne zcela přímé percepci, však může přesvědčit člověka aby jednal. A může tak, i přes svou chybovost (chybovost se může vyjevit třeba ve chvíli, kdy si do druhého natolik projektujeme sebe, že nejsme schopni porozumět tomu, proč jedná jak jedná, jelikož máme očekávání, že bude jednat přesně tak, jako my), činit velmi důležitý krok v našem poznání a následném jednání.

3. VCÍTĚNÍ U EDITY STEINOVÉ

V následujících kapitolách se zaměříme na akt vcítění tak, jak jej pojímá Edita Steinová ve své disertační práci. Nejprve uvedeme kontext jejího díla *K problému vcítění* a jeho strukturu, poté přejdeme k samotnému aktu vcítění, který postupně prozkoumáme z několika různých aspektů, čímž se nám vyjeví i fenomény, které samotným vcítěním nejsou. Závěrem třetí části se podíváme i na kritiku dalších teorií vysvětlujících uchopování cizího vědomí, kterou se Steinová vymezila proti soudobým genetickým teoriím.

3.1 Obecný úvod do jejího díla

V díle Edity Steinové⁷¹ lze nalézt tematické okruhy, které odrážejí její životní etapy – ponejprv se jedná o filosofické spisy, z období rané fenomenologie do roku 1925, přičemž z tohoto období lze jmenovat *Pojednání o státu*, *Úvod do filosofie*, i pro nás ústřední spis *K problému vcítění* (1916). Poté nastupují filosofické spisy z let 1926–1939, kam můžeme zařadit texty týkající se fenomenologie a ontologie – díla jako *Potence a akt*, *Konečné a věčné bytí* ... Dalším tematickým okruhem jsou pak antropologické spisy, prolínající se s jejím učitelským působením – pracovala jako učitelka německého jazyka a historie na dívčí škole ve Špýru. Do této doby můžeme situovat díla z oblasti filosofické a teologické antropologie, spisy o výchově a samozřejmě již zmíněné dílo *Žena: Otázky a reflexe*. Na závěr je zapotřebí zmínit spirituální a mystické texty, spojené se vstupem Edity Steinové do Karmelitánského řádu, a taktéž inspirace pocházející ze setkání s texty velkých mystiků, např. Janem od Kříže či Terezií z Avily.

Kromě těchto okruhů sepsala Steinová životopisnou knihu *Ze života jedné židovské rodiny* – což je její vlastní reakce na nenávistný postoj vůči Židům během Šoa. Steinová v reakci na tuto událost sepisuje život členů své rodiny i svůj vlastní, aby ukázala, že negativní informace, kolující v té době o Židech jsou jen neopodstatněné pomluvy. V tomto díle, ukazuje nejen velice zblízka běžný život členů její rodiny, ale zároveň jde i o cennou výpověď o tom, jak vznikal její vlastní text disertační práce, jaký byl jeho kontext a na co reaguje. Zcela na závěr je nutné dodat, že si sama během

⁷¹ V českém jazyce se jedná o pátou knihu v edičním plánu na vydání celého díla Edity Steinové. K tomuto roku (2020), vyšly v překladu z tohoto plánu díla dvě – a to *K problému vcítění* a *Žena: Otázky a reflexe*. Další tituly lze pak nalézt např. ve slovenském překladu a kompletní soubory jejích spisů jsou dostupné v německém i anglickém jazyce.

svého života dopisovala s mnoha osobami – ze známějších zmiňme alespoň Romana Ingardena, tato korespondence je taktéž z velké části zachovaná a vychází jednak v souborech korespondence, tak i v kratších částech, jako doplnění větších vydávaných výběrů jejích citátů a myšlenek.

Proč se Steinová zaměřila zrovna na vcítění? Poté, co od roku 1913 navštěvovala univerzitu v Göttingen, kde se na přednáškách setkávala s Edmundem Husserlem (a samozřejmě nejenom s ním), hledala téma, na které se ve své disertační práci zaměřit. Husserl se vyjadřoval ohledně vcítění, které je zapotřebí při setkání individuí – intersubjektivním aktu, který jedinečně konstituuje objektivní svět. Vcítění samo však nikdy dále nespécifikoval, ačkoliv se jím po mnoho let zabýval. Steinová se tedy rozhodla vzít jej do středu svého filosofického bádání. Husserl jí tento nápad schválil, s tím, že jej ještě doplnil o krok komparace – chtěl totiž vědět, jak se vcítění z hlediska jeho (sic obecného a nezřetelného) pojetí liší od pojetí Theodora Lippe.⁷²

3.2 Struktura původní práce k vcítění

Původní práce v celém rozsahu se nedochovala, původní stavbu textu a zaměření lze rekonstruovat pouze z dobrozdání Edmunda Husserla – ve kterém žádá o připuštění Edity k ústní zkoušce a z textu v její vlastní autobiografii, kde se vyjadřuje k obsahu práce. Na základě těchto zdrojů se dá zrekonstruovat, že práce měla původně sedm oddílů a její struktura byla následující: I. Dějiny problému vcítění od Johana Gottlieba Herdera až po začátek 20. století, II. Podstata aktů vcítění, III. Konstituce psychofyzického individua, IV. Vcítění jako rozumění duchovním osobám, V. Fenomenologie vcítění a její aplikace na sociální společenství a společenský útvar, VI. Vcítění v etické oblasti a poslední VII. Vcítění v estetické oblasti.

Části II.–V. byly těžištěm práce – Husserl ve svém dobrozdání přiznává,⁷³ že se v práci, krom posledních dvou oddílů, projevuje vliv jeho göttingenských přednášek a podnětů, avšak jsou velkolepě a hluboce zpracovány, že se nejedná o jejich pouhé zpracování, ale o práci, která zasluhuje nejvyšší uznání.⁷⁴ Steinová k tomu dodává, že se chtěla zaměřit a zvláštní druh poznání – vcítění, což ji zavedlo až k otázkám konstituce lidské osoby. Přiznává, že pro ni v jejím zkoumání byly podnětné myšlenky

⁷² Více k tomuto: STEINOVÁ, E. *Príbeh jednej židovskej rodiny*, s. 172.

⁷³ To můžeme najít v úvodní části českého překladu *K problému vcítění* na straně XIX.

⁷⁴ E. Husserl byl nejprve k práci poněkud skeptický, ale později byla práce oceněna *summa cum laude*, což bylo hodnocení, které se dávalo zřídka a získávali jej kandidáti na habilitaci. (Srov. *Príbeh jednej židovskej rodiny*, s. 264–267.)

Maxe Schelera⁷⁵ i Wilhelma Diltheye. Části I., V.–VII. nebyly otištěné a jsou pokládány za ztracené.⁷⁶ U části V. se předpokládá, že byla následně předlohou samostatného díla *Zkoumání o státu*.

České vydání *K problému vcítění* vychází z příručního exempláře Edity Steinové. Nám tedy nezbývá nic jiného, než vycházet z dochovaných částí II.–IV., tematického okruhu *Problém vcítění v jeho historickém vývoji a ve fenomenologickém pojetí*. V hrubějších obrysech jde zhruba o tuto strukturu: druhá část se zabývá podstatou aktů vcítění – zde se řeší metoda zkoumání, dochází k odlišení vcítění od jiných aktů, vyrovnávání s dalšími popisy vcítění (především s Lippsovým) a hlubší analýza, dále je přidán spor o charakter vcítění (aktualita x představa), s následnou kritikou genetických teorií uchopování cizího vědomí a přístupy M. Schelera a H. Münsterberga. Ve třetí části dochází k popisu konstituce psychofyzického individua – na řadu přicházejí otázky jako povaha čistého já, proudu vědomí, duše, vztahu já a těla, přechod k cizímu individuu apod. Ve čtvrté, poslední dochované, pak jde především o vcítění jako rozumění duchovním osobám – na řadu přicházejí pojmy jako duch, duchovědy, duchovní subjekt, konstituce osoby v prožitcích citu, danost cizí osoby, duše a osoba, existence ducha... Následuje kritika Diltheye, význam vcítění pro vlastní konstituci osoby a otázka vztahu fyzického těla a ducha.

3.3 K metodě zkoumání – podklad pro vcítění

Předpoklad danosti cizích subjektů a jejich prožívání - ten zůstává v celé práci stále týmž předpokladem a jeho dokazování nebude věnován prostor. Místo toho, se do těžiště zájmu přesouvá rovnou otázka po podstatě samotného vcítění. Jelikož jde o zkoumání s užitím fenomenologické redukce půjde skutečně o absolutní kořen, podstatu věci. Je tedy zřejmé, že Steinová se ve své práci neopírá o žádnou z již existujících věd (psychologie, estetika...), ale jde o fenomén stojící ještě „o úroveň níž“ než tyto vědy, jde o fenomén na rovině zakládajícího rozumění světu.

Fenomenologická metoda si vyžaduje při zkoumání fenoménu vcítění vyřazení, či *redukci celého světa*. Takovéto „uzávorkování objektivního světa – nás tedy nestaví

⁷⁵ Ten ji, avšak nejspíše neoprávněně, nařkl z plagiátorství. Steinová se vůči tomuto jasně ohradila vymezením rozdílu mezi odkazujícím podnětem a vlastním myšlenkovým postupem (Srov. *K problému vcítění*, XX pozn. 43).

⁷⁶ Srov. *K problému vcítění*, XIX–XXI. Ačkoliv po původním originálu pátralo již několik badatelů a je znám i jeho přesný vzhled, celý rukopis se zřejmě nedochoval ani v univerzitní knihovně, ani v rodinné pozůstalosti, či v té Husserlově.

tváří v tvář ničemu. To, co naopak získáváme (...) je můj čistý život se všemi jeho čistými zážitky a všemi jeho čistými miněnostmi, universum fenoménů ve smyslu fenomenologie.“⁷⁷ Co to pro nás znamená? Při našem poznávání světa se můžeme mýlit. Může se nám stát, že začneme klást existenci věcí i když žádná taková existence nebude - představme si například halucinujícího člověka, který tvrdí, že vidí vznášející se postel, či tzv. následný obraz, který vzniká, když se dlouho díváme do jasného světla – vidíme pak reverzní obraz světelného bodu na stěně atd. U těchto jevů bychom mohli skutečně pochybovat, zda jsou, nebo ne, či jak vůbec existují. Existenci tak nepopíráme, ale necháváme ji stranou. Abychom předešli klamu ohledně existence a neexistence, zaměříme se na samé *vlastní prožívání dané věci*. To může být vnímání, vzpomínání, či jiné uchopování. K tomu ještě přidáme objekt, který se v průniku našich aktů dává poznat jako tentýž – zde je řeč o korelátu mého prožívání věci – tzv. *plný fenomén věci*. V takovéto fenomenologii vnímání se již můžeme zaměřit na ony podstaty daných fenoménů. Jak se však z jednotlivých případů dostáváme k obecnému? Tzv. *ideující abstrakcí* – vytváříme pojmy na základě smyslového obsahu. Ačkoliv jsme již blíže redukovali celý svět, zůstává v něm dané naše vlastní prožívající já – to nelze zpochybnit, či smazat, podobně jako u Descarta zde máme subjekt, jenž by sice mohl být klamán ve svých vzpomínkách, či by mohl mít velké pochybnosti nad tím, zda nesní, když bdí, přesto však zůstává prožívajícím já, jenž je nezpochybnitelné jako prožívání samo. „*Já po fenomenologické redukci, tedy čisté Já, vlastně představuje obsah vědomí, který je nezávislý na realitě, protože právě tato jeho závislost je fenomenologickou redukcí přerušena.*“⁷⁸

Cizí duševní život je mi dán jako *fenomén cizího duševního života* (jako fenomén, jelikož odhlížím od oné existence) a já se tak mohu na tento fenomén zaměřit. To, že mohu, jakožto prožívající já, uchopovat cizí prožívání, je aktem, který Steinová označuje jako *vcítění*. A toto označení mu dává nehledě na historické tradice spojené s tímto výrazem.⁷⁹

⁷⁷ HUSSERL, E. *Karteziánské meditace*, s. 24.

⁷⁸ VOLEK, Peter. *Teória poznania u Edity Steinovej: metafyzické základy poznania u Edity Steinovej v porovnaní s Edmundom Husserlom a Tomášom Akvinským*. 1. Banská Bystrica: Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 1998, s. 59. Později se Husserl od tohoto pojetí fenomenologické metody vzdálil, a po jeho obratu k transcendentálnímu idealismu (ve kterém je svět bytostně konstituován subjektivitou) už ho v jeho odlišném přístupu E. Steinová, ani další osoby z göttingenské Filosofické společnosti, nenásledovaly. (Srov. tamtéž, s. 60–62.)

⁷⁹ Ony významy tohoto výrazu byly pro Editu Steinovou blíže známe – jak jsme již výše zmínili, byla jim věnována celá první historická sekce její práce.

3.4 Akt vcítění

Nyní se přesuneme k samotnému aktu vcítění. V následujících částech se postupně zaměříme na to, jak vcítění probíhá, odlišíme ho od jiných aktů – jako je fantazie, vzpomínání, vnitřní vnímání apod., ukážeme si jeho specifika (např. zaměřením na jeho originární charakter) a také se podíváme na Steinové kritiku genetických teorií uchopování cizího vědomí.

3.4.1 Originarita vcítění (a odlišení od jiných aktů)

„Přijde ke mně přítel a vypráví mi, že ztratil bratra, a já spatřuji jeho bolest. Co je to za spatřování? Na čem se zakládá, na základě čeho se domnívám, že prožívá bolest? Tyto otázky zde nechci řešit. Snad je jeho obličej bledý a rozrušený, jeho hlas nevýrazný a stísněný, snad svou bolest vyjadřuje slovy: to vše jsou pochopitelně témata ke zkoumání, ale já se zde jimi nebudu zabývat. Nechci vědět, jakou cestou jsem k onomu spatřování dospěla, nýbrž co je ono samo.“⁸⁰

Co je ono samo – otázka tedy směřuje po podstatě. Má vcítění charakter vnějšího vnímání? Jakým způsobem spatřuji radost druhého, nebo jeho bolest? Je to tak, že se na něj podívám a vidím (v případě radosti) široký úsměv, radostný pohled očí, veselá gesta? Zdá se, že takové případy by byly jasným příkladem vnějšího vnímání... Je to ovšem vše, k čemu máme přístup? Je ona radost součtem všech těchto radostných prvků a nic víc? Zdá se, že takový přístup by byl reduktivní. Radost sama není věc, která by mi byla dána a přístupna vnějším vnímáním. Originární danost radosti samé není totiž ve svém principu nahlédnutelná z žádné pozice našeho pohledu na tvář druhého. „*Vcítění jakožto uchopování prožitku samého tedy nemá charakter vnějšího vnímání.*“⁸¹ Avšak celý komplexní akt, který uchopuje tělesný výraz dohromady s vyjádřenou duševní stránkou je vnějším vnímáním. Tělesný výraz tzv. *aprezentuje*⁸² duševno, které je takto spoludané, je zde přítomné, je jsoící skutečností.

Co to znamená, když je pro mě prožitek dán originárně, či naopak neoriginárně. Na co nás samotné slovo odkazuje, jaký je jeho význam?⁸³ Originární nás odkazuje k tomu, co je původně dané, nepřevzaté. Steinová se ve své práci celkem podrobně věnuje ukázání rozdílu mezi originárními a neoriginárními akty.

⁸⁰ STEINOVÁ, E. *K problému vcítění*, s. 12.

⁸¹ Tamtéž, s. 12.

⁸² *Aprezentací* zde rozumíme spoluzpřítomnění - skrze přítomný předmět, který mám před sebou, se mi zpřítomňuje jiný předmět. Mám tak nepřímý vjem ještě něčeho dalšího – dalšího kromě toho, co vidím. Vidím tělesný výraz a spolu s ním „spatřuji“ bolest/radost druhého.

⁸³ Srov. Husserlovo poznámku k originalitě, v kapitole 2.4.

Jdu po ulici a potkám svého přítele, kterého jsem dlouho neviděla. Setkání mě těší, prožívám radost. Tato radost je mi v moment setkání originárně dána. Je to má původní radost, není odnikud přejatá, jsem ten, kdo ji má, kdo se raduje. (Nechme stranou to, co prožívá onen druhý, potkaný, člověk.) Poté, co se s přítelem rozloučíme se stále těším z našeho setkání. Tato radost postupně s časem a příchozími dalšími podněty slábne, ale je možné si ji ve své paměti zpřítomnit a znovu se těšit a radovat nad prožitou situací. Takové zpřítomnění v mysli je zajisté také originárním aktem, ale to, co v něm uchopuji již originární není. Má vzpomínka je pouze zpřítomněna, fyzický objekt (můj přítel) již přítomný není. Přesto je však možné začít se opět znovu nově radovat ze své radosti, což můžeme opět označit jako originární akt. Takové nové znovu-radování je mi dáno jako původní, mnou vytvářené i přes to, že vychází z něčeho neoriginárního (ze vzpomínky na tehdejší událost). Je však namísto upozornit, že toto nové radování je originární pouze, pokud jde o skutečně novou radost. Vzpomínám-li na tehdejší radost, kterou ve vzpomínce uchopuji, je tato tehdejší radost prožívána neoriginárně.

Prožívání samo je originárně dané. Ale některé akty jsou neoriginární, s ohledem na svůj obsah – vzpomínka, očekávání, fantazie zpřítomňují svůj předmět, není před nimi tělesně dán. „*Jakožto nyní se vytvářející světy jsou tyto prožitky originární...*“⁸⁴ ale jejich obsah už originární není. Proč však jejich obsah originární není? Jak jsme si výše ukázali, u vzpomínky vzpomínám na něco, co již není fyzicky přítomné. Obsah vzpomínky – přítel tu již není. Podobně je tomu i s očekáváním, až na to, že předmět očekávání tu ještě není. Mé očekávání je originární akt, ale jeho obsah – např. očekávaný příchod návštěvy, originární není.

Ve fantazii dochází k originárnímu vytváření fantazijního světa, avšak pokud si představím sebe jako např. osobu, která má na hlavě listy místo vlasů, jedná se o neoriginární obsah. Já (stejně tak i kdokoliv jiný) jsem v něm neoriginárně žijícím jedincem s listy na hlavě.

Vcítění, kterým se Steinová ve své práci zabývá, je také originární jako akt – ve chvíli, kdy se já vcítuji, ale jeho obsah není originárně dán, protože byl originárně dán ve chvíli, kdy jej druhý prožíval. Vcítění je jakýmsi mostem k druhému člověku. Nikdy však mi nemohou být jeho prožitky originárně dány.

⁸⁴ STEINOVÁ, Edita. *K problému vcítění*, s. 13.

3.4.2 Vcítění a jeho průběh

Vcítění – je tedy originární akt, jde o přítomný prožitek, ale co se jeho obsahu týče, ten originární není. Za originární bychom jej mohli považovat pouze v případě, že by byl spoludáný s něčím originárně daným. Tzn. kdyby nestál sám o sobě.

Obsah vcítění je přede mnou ponejprv jako objekt, ale sledováním implikovaných tendencí mě tento obsah - prožitek vtáhne do sebe a já se tak dostanu na místo druhého, stanu se subjektem tohoto prožitku. Proběhne-li následné vyjasnění, vystoupí přede mnou tento prožitek opět jako objekt.⁸⁵ Tři modalities provedení zpřítomnění prožitku podle Steinové jsou:⁸⁶ (1.) *vznik prožitku*, (2.) *vyplňující explikace* a (3.) *shrnující zpředmětnění explikovaného prožitku*.

U druhého kroku jde např. o pochopení toho, co se druhému stalo, je to provedení onoho prožitku. První a třetí krok jsou neoriginární paralely ke vnímání, je tam ona spoludánost (co-presence) mentálních aktů s tělesnými výrazy.

Dochází zde k výrazné diferenciaci oproti fantazii, očekávání, vzpomínání – u těchto aktů jsme byli stále subjekty svých aktů – např. jsme vzpomínali na minulou událost tak, jak se stala z naší perspektivy, u vcítění však není tento obrat k sobě, není to tak, že bych se vcíťovala do sebe – to ani není možné. Subjekt, který se vcíťuje není nikdy subjektem do kterého se vcíťuje. Není zde žádná předchozí spojitost ve smyslu kontinuity prožívání nebo vědomí.

„V mém neoriginárním prožívání se cítím jakoby vedena něčím originárním, co není mnou samou prožíváno, a přece je zde, ohlašuje se v mém neoriginárním. Tak máme ve *vcítění jistý druh zkušenostních aktů sui generis*.“⁸⁷

Radost druhého není pouze v mé fantazii, je zde skutečně přítomna. Není však má, nepramení ze mě, není tedy originární, ale je toho druhého, pro něj platí, že je jejím původcem, že z něj prýští. On sám ji má jako svou originární radost. Vcítění je „*zkušeností o cizím vědomí vůbec, ať už je zakoušející subjekt jakékoliv druhu a stejně tak i subjekt, jehož vědomí je zakoušeno*.“⁸⁸ Máme zde čisté já – jedno vcíťované, druhé vcíťující se – základní zkušenost o druhém já. Tento přístup k druhému individuu zvažuje Steinová i u přístupu Boha k člověku:

⁸⁵ Srov. STEINOVÁ, Edita. *K problému vcítění*, s. 16.

⁸⁶ Viz tamtéž, s. 17.

⁸⁷ Tamtéž, s. 17.

⁸⁸ Tamtéž, s. 17.

„Bůh jakožto dokonale poznávající se nebude mýlit ohledně prožitků lidí, tak jako se lidé navzájem mýlí ohledně svých prožitků“, ale zároveň jeho poznání našich prožitků nikdy nesklouzne k tomu, aby se staly jeho vlastními a „nedospějí k danosti téhož druhu.“⁸⁹

V původním zadání práce měla Steinová za úkol i jistou historickou a komparativní analýzu fenoménu vcítění – jak jsme již zmínili výše, tato historická část je ztracená, ale i přesto se nám zachovalo několik částí, kde se vyrovnává s dalšími popisy vcítění. V těchto oddílech vymezuje své pojetí vcítění proti jiným, poukazuje na shodné či rozdílné body s jinými popisy. Zároveň jsou to klíčové momenty pro její vlastní uchopování problému. V této části přichází na řadu konfrontace především s pojetím vcítění u Theodora Lippse, okrajověji pak i s chápáním vcítění, spolucítění, možnosti přístupu k druhému a dalším přidruženým otázkám u Maxe Schelera, Johna Stuarta Milla, Moritze Geigera, Paula Sterna, Antonina Prandtla či Huga Münsterberga. Jejich konkrétní stanoviska v této práci nebudu podrobně uvádět, jelikož mi jde především o nalezení vlastního pojetí Steinové a tato komparace byla již jejím vlastním úkolem.

Vcítění – vnitřní spoluvykonávání cizích prožitků, zkušenostní akt, vtažení do objektivně daného prožitku a vyplnění implikované tendence – to, ale na rozdíl od T. Lippse nelze brát jako krok od neoriginárního k originárnímu prožívání (rozdíl je jinde – obsah x akt), není tomu tak ani u vzpomínky – vzpomínané se nestává originárním, bylo to originární ve chvíli prožívání, avšak ne již nyní ve vzpomínání.

Ve vcítění přejímáme přesvědčení druhých. Ale přesto se tato přesvědčení nestávají originárními. Jsou přítomná dokud vcítění trvá, nebo dokud nevyvstanou protichůdné motivy. Tato přesvědčení mohu přejímat u vzpomínky – tedy vrátit se ke svému tehdejšímu přesvědčení v dané chvíli, ale pokud se vyskytne protichůdný motiv mohu mít již jiné stanovisko k věci – např. zjistím, že když před lety někdo funěl za stromem při táborové hře v lese, nebylo to prase, ale schovaný kamarád (který se k tomu nyní přiznal), mohu se nad svým tehdejším počínáním pousmát.

⁸⁹STEINOVÁ, Edita. *K problému vcítění*, s. 18.

3.4.3 Soucítění, spolucítění, vcítění a (ne)originární radost

Existují také akty u kterých nejde o vcítění, ale mohou se s ním doplňovat: *soucítění* – raduji se z radosti druhého, je mi smutno ze smutku druhého. Jde o pocity týkající se pocitů druhých. Tento akt Steinová zmiňuje v souvislosti s Bernhardem Groethysenem, který jej takto označil.⁹⁰ *Spolucítění* – v tomto aktu se raduji z toho, z čeho se raduje druhý. Druhý se právě stal otcem a já mám radost z toho, že má dítě. Tuto radost má i on. Jde o *spoluradování*.

Zde je vidět, že soucítění, spolucítění a vcítění se mohou doplňovat, ačkoliv jde o různé akty. Nejsou však totožné (kvalitativně je jedna originární a druhá ne) a stejně tak se může lišit jejich intenzita – zde záleží již na kontextu, postoji a charakteru zúčastněných (záleží na zainteresování jednotlivých osob k události, či na tom, do jaké míry jsou otevření k přijímání druhého s jeho prožitky apod.). Příklad k tomuto: když mi druhý oznámí, že je otcem – mohu odečítat radost z jeho výrazů a vcítit se do něj. Zároveň je ale možné mít i originární radost z nově narozeného potomka (potom se s druhým radujeme nad stejnou událostí a každý máme svou radost) a stejně tak je možné zažívat radost z druhého radosti (tu by mohl zažít např. i antinatalista?).

Tyto zmíněné akty jsou originární, a jsou originární i s ohledem na svůj obsah. Tím se liší od vcítění. Připomínáme, že stejně tak i od fantazie, vzpomínky – jejich obsahy (vzpomínané já, fantazijní já) originární nejsou.

3.4.4 Vědění o prožívání druhého

Pokud přeneseme sami sebe do situace druhého, s tím, že jej vytlačíme, můžeme dospět k jistému porozumění situace, kontextu. V této chvíli však nejde o vcítění, ale pouze o náš předpoklad (asumpci). Pokud výsledek takového aktu připišeme druhému, nedospěli jsme k poznání o jeho prožívání, ale pouze k naší domněnce o tom, co nejspíše prožívá. Takovýto akt může být na místě, když selže vcítění,⁹¹ ale už není

⁹⁰ Srov. STEINOVÁ, E. *K problému vcítění*, s. 20.

⁹¹ Dan Zahavi v tomto bodě pokládá tutéž otázku – kdy používáme analogický úsudek? Když si nejsme jisti jak interpretovat výraz druhého... Když už nevíme. Podobně tak Zahavi zmiňuje i Schelerovu kritiku analogie. Obhájci analogie předpokládají, že zde existuje meze – co nemám zažito, to nemůžu pochopit u druhého – můžeme tak porozumět jen tomu, s čím máme sami zkušenost. A za druhé: vždy máme přístup jen k tělesným výrazům a nikdy nemáme přímý přístup k mysli druhé osoby. Scheler tyto dva předpoklady odmítl. (Srov. ZAHAVI, Dan. *Intersubjectivity*, s. 3.)

svědectvím o cizím vědomí. Steinová v tomto ohledu zmiňuje, že toto je podle Adama Smithe hlavní způsob, jakým máme přístup k vědění o prožívání druhého.⁹²

Oproti *spolucitěné* radosti si vciťovaná radost

„naopak nárokuje být v každém případě a za ideálních okolností (nedochází-li k žádnému klamu) skutečně v každém ohledu stejná jako radost uchopovaná, má tentýž obsah a pouze jiný modus danosti. Je třeba dále upřesnit, co rozumíme pod ‚týmž obsahem‘: ideální obsah, který může být realizován opakovaně a v různých prožitkových prouděch, individuální prožitek jakožto konstituovaný, nebo původní konstituce.“⁹³

3.4.5 Negativní vciťování a pozitivní vciťování?

Theodor Lipps ve svém díle *Weiteres zur Einfühlung*⁹⁴ rozlišuje mezi pozitivním a negativním vciťováním. Za pozitivní pokládá vciťování, které jsme si představili výše doplněné o vlastní originární akt vciťujícího. Negativní je pak takové vciťování, kdy nedojde k přechodu od vciťování prožitku k vlastnímu originárnímu prožívání.⁹⁵ To se může stát tehdy, je-li na straně vciťujícího nějaká překážka. Tím může být například naprosto opačný prožitek oproti vciťovanému prožitku (kontrast smutek x radost, beznaděj x nadějná smysluplnost atd.).⁹⁶

Prožitek rozpolcenosti – o tom mluvíme, nastane-li disonance mezi vlastním a vciťovaným prožitkem. Také se může stát, že prožitek druhého se stane *prožitkem na pozadí* – oproti mému vlastnímu prožitku bude umenšený a jaksi stranou.

Steinová taktéž zmiňuje⁹⁷ případ halucinujících osob, u kterých pro nás může být nemožné převzít ve vciťování postoj, nebo prožitek něčeho, co je pouze halucinované. V Lippsovském smyslu by šlo taktéž o negativní vciťování, ale zdá se, že Steinová toto dělení na negativní a pozitivní spíše nepřejímá, nýbrž hovoří o *jednom* vciťování, u kterého však mohou nastat určité protikladné motivy, překážky, které vciťující akt v některé z jeho fází naruší. Další variantou je ta, že dojde k umenšenému převzetí prožitku druhého na základě našeho vlastního kontrastního prožívání.

⁹² Srov. STEINOVÁ, Edita. *K problému vciťování*, s. 21.

⁹³ Tamtéž, s. 22.

⁹⁴ LIPPS, Theodor. "Weiteres zur "Einfühlung"". *Archiv für Psychologie*, 4, 1904.

⁹⁵ Srov. STEINOVÁ, Edita. *K problému vciťování*, s. 22.

⁹⁶ K tématu bariér a překážek u vciťování se ještě dostaneme později, např. v kap. 6.4 věnované Heideggerově pojetí úzkosti.

⁹⁷ Srov. tamtéž, s. 23.

3.4.6 Sebezapomenutost, cítit se jako jeden a radost davu

Podle Lippse ve vcítění „*neexistuje žádný rozdíl mezi vlastním a cizím já, nýbrž obě jsou jedno*“.⁹⁸ Dívám-li se na druhého, jak tančí, cvičí, maluje, jsem s ním zajedno a vykonávám (i když ne fyzicky) jeho činnost s ním – jsem s ním zajedno ve smyslu *vnitřního spoluvykonávání*. Teprve po následné reflexi se podle Lippse dokreslí rozdíl mezi mnou a druhým. Steinová však takovéto pojetí vcítění, kdy jsme s druhým jedno, odmítá.⁹⁹ Vede ji k tomu několik důvodů: předně, spoluvykonávám-li vnitřně s druhým to, co dělá, nestávají se jeho prožitky prožitky můmi, ale stále jsou zde jakožto prožitky cizí. Ve vcítění nejde o to, že bychom se s druhým „slili v jedno“ a tak vytvořili nějaké nové kompozitum. Navíc nejde o jev, kdy bych já dělala totéž, co vcíťovaný – stále zde zůstává rozdíl mezi zvnitřněním pohybu a pohybem samým – třeba u tančícího a jeho vlastním tančením, tedy reálným fyzickým pohybem. Stále zde zůstává ono vedení vnějším podnětem, cizí originární ve mně spolupůsobí a já mám následně vlastní neoriginární obsah prožitku. Cítit se jako jeden (Eins-Fühling) tedy není vcítěním ve vlastním slova smyslu. Ačkoliv je to možný fenomén.¹⁰⁰

Radost u členů *společnosti* – fenomén *my* nad *já* a *ty*. Sledujeme společně fotbalový zápas a náš tým vyhraje. Nás všech, společnosti fanoušků, se to velice dotkne – prožíváme radost, hrdost na náš tým. Tyto emoce má každý z nás jako své vlastní prožívání, zároveň je však možné, že jako jednotlivé osoby máme všichni tentýž pocit. Takovýto společný pocit má pak podle Steinové za svůj subjekt konstituovanou vyšší jednotu, ne jen mnohost individuí. Jsme zde *my* jako *subjekt vyššího stupně*, *my* jako členové *společnosti*.¹⁰¹ Samozřejmě i v tomto pocitu společnosti lze u každého jednotlivce vzít v potaz několik aspektů jeho pocitu. Jednak každý zvláště zažívá svou originární radost z výhry a ta může být v různé intenzitě (např. podle toho, co do té doby dotyčný řešil v životě, jak moc je zapáleným fanouškem, či zda nebyl předtím dlouze smutný...) a tuto rozdílnou intenzitu radosti u druhých osob může nazřít ve vcítění. Může tedy dojít k tomu, že se zdá, že ve vcítění charakter neoriginární radosti zcela zmizí, protože je doplněn oním „nadstavbovým“ prvkem naší společné radosti.

⁹⁸ STEINOVÁ, E. *K problému vcítění*, s. 23.

⁹⁹ Tamtéž, s. 23.

¹⁰⁰ Dalším z možných fenoménů je také např. vcíťování do vcíťujícího se. Steinová nás upozorňuje na možné variace – mohu se vcítit do někoho, kdo se vcíťuje do mne samotné – to by byl případ Lippsovy *reflexivní sympatie*, nebo je možné se vcíťovat do někoho, kdo se vcíťuje do jiné, třetí osoby. Tyto akty a jejich přínos ale blíže nezkoumá.

¹⁰¹ Srov. tamtéž, s. 25.

Tedy mojí, dohromady s vaší, ve výsledků celkově naší. A ta svou intenzitou překrývá možné rozlišení originární a neoriginární radosti, ačkoli je v reflexi toto rozlišení možné.

„Zkušenost o druhých máme nikoli díky tomu, že se cítíme jako jeden, ale díky vcítění. Vcítění není totéž co ‚cítit se jako jeden‘ a ‚obohacovat vlastní prožívání‘, třebaže mezi obojím existují těsné vztahy.“¹⁰²

3.5 Vcítění versus genetické teorie uchopování cizího vědomí – Steinové příspěvky

Problém druhých myslí – jak se mohu dostat k druhému? Podobně, jako jsme toto i my řešili v kapitole věnované možnosti intersubjektivit, tak se i Steinová ve své práci vyrovnávala s dalšími teoriemi vysvětlující uchopování cizího vědomí.

Jedním z důležitých poznatků, které je třeba mít neustále na paměti, je ten, že psychologie nám nemůže pomoci při zkoumání na fenomenologické rovině. Chceme-li zkoumat fenomén, musíme se pohybovat na rovině fenomenologické, tedy zakládající rovině, která až sama následně umožňuje rozvinutí dalších věd (třeba oné psychologie). Ptáme se tedy po zakládajících podmínkách možnosti fenoménu vcítění. Jde nám o řešení toho, jak je možná „zkušenost o cizím prožívání“. Genetické teorie snažící se vysvětlit zkušenost o duševním životě někoho jiného, než mě samotného, uvádí Steinová ve své práci tři.¹⁰³

První je *teorie nápodoby* se kterou pracoval Theodor Lipps. Pokud se dívám na lyžaře, jak sjíždí z velkého kopce dolů velkými oblouky, pudí mě to k napodobování. Jsem-li na lyžích na sjezdovce, je možné, že začnu také dělat takové oblouky. Dívám-li se na lyžaře z okna, od šálku teplého čaje, nezačnu dělat oblouky, ale přesto jej mohu „napodobovat vnitřně“. Takovým způsobem se však nepřejímá cizí prožívání a neohlašuje se ve mně jako neoriginární obsah v mém originárním aktu, nýbrž dochází k napodobení, tedy ke vzniku vlastního prožitku, který pochází z toho, že jsem spatřila cizí gesto. Obě prožívání jsou takto odlišná sama v sobě. Podobně funguje i *pocitová nákaza*, kdy se mohu od druhého „nakazit“ jeho emocemi. Tak se dítě ve školce může bez vlastního vnitřního důvodu rozplakat, vidí-li plakat další dítě, tak mohu začít být velice smutná, jsem-li s velmi smutným člověkem a podobně. A podle Steinové je nasnadě „že tyto v nás vyvolané aktuální pocity nemají funkci poznávací, že se nám

¹⁰² STEINOVÁ, E. *K problému vcítění*, s. 25.

¹⁰³ Viz tamtéž, s. 30–36.

v nich neohlašuje – tak jako ve vcítění – cizí prožívání.“¹⁰⁴ Podobně tak mohu jít do kina na komedii, aby se na mě přelilo něco z té radosti, kterou zrovna neprožívám, protože je mi smutno. Taktéž sem spadají okamžiky vyhledávání cílené zábavy, kde jde o to, nechat se vytrhnout a vyrušit ze své rutiny a nechat se strhnout nákazou onoho vzrušení a bezstarostnosti.¹⁰⁵ Jsme-li ovšem takto naplnění přenesenými pocity a žijeme v nich, těžko se vnoříme do druhého skrze vcítění. Je zde propastný rozdíl mezi uchopením pocitu a jeho přenesením.¹⁰⁶

Druhou je *asociační teorie*, kdy „optický obraz cizího gesta reprodukuje optický obraz gesta vlastního; obraz reprodukuje kinestetickou stránku a ta zase pocit, s nímž byla dříve spojena.“¹⁰⁷ Máme zde možnost porozumět vcítění jako aktu, ke kterému jsou zapotřebí zástupci, které si dosazují – i toto pojetí však nemůže být vcítění, protože to probíhá bezprostředně a přímo a ne skrze reprezentanty. Asociace může hrát roli u vcítění – a to ve chvíli, kdy opakují vcítění a vstupují do hry „asociativní souvislosti“ – toto by např. mohlo hrát roli při vcítění mezi sourozenci, kteří se dobře znají – ví o sobě vzájemně, ví důkladně, co znamená které gesto či posunek a tak si již rozumí na základě předcházející zkušenosti. Steinová upozorňuje na podstatný fakt, že tato asociace sama však vznikla na základě vcítění a nemůže proto být vysvětlením toho, co ji samo zakládá.¹⁰⁸

Třetí teorií je pak *teorie analogického úsudku* – podle této teorie máme přímý přístup pouze k vlastnímu vnitřnímu vnímání a ne k cizímu, to co je vnější (vnitřní prožívání druhého) je pro nás dosažitelné pouze úsudkem. Ví-li, že pokud se píchnu o připínáček, bolí to a pak se objeví krev, očekávám, že u druhého člověka se mezi píchnutím o připínáček a objevením krve vyskytuje stejný mezičlánek – bolest. Nepocházím tak ke zkušenosti cizího vědomí, ale pouze k analogii, že druhý nejspíše prožívá totéž co já. Dosazují si tak do pro mě nepřístupných částí to, co sama znám. Analogický úsudek má podle Steinové své místo, selže-li vcítění, avšak poznání

¹⁰⁴ STEINOVÁ, E. *K problému vcítění*, s. 31.

¹⁰⁵ V tomto smyslu nás napadá Annou Hogenovou popisovaný fenomén „být v rauši“ – kdy se daný jedinec, opije, či vydává všanc adrenalinovým zážitkům proto, aby pozapomněl na sebe a na to, že by měl čerpat především z „vlastního pramene“, ale nechává se strhnout cizím. U tohoto fenoménu lze jednak hovořit o pocitové nákaze (přijmout vytržení, vzrušení, částečný pocit klidu z dočasného opojení), zároveň jde ale i o hlouběji zakotvený fenomén, snahu utéct ze své rutiny a nezakotvenosti, který by zasloužil samostatné zkoumání. U Hogenové lze příspěvky k tomuto nalézt v knize *Nesmíme pospíchat*. (HOGENOVÁ, Anna. *Nesmíme pospíchat*. Chomutov: L. Marek, 2014.)

¹⁰⁶ Srov. STEINOVÁ, Edita. *K problému vcítění*, s. 30–32.

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 32.

¹⁰⁸ Srov. tamtéž, s. 32–35.

prožitku druhého je v takovém případě spíše „produktem“ pravděpodobnosti, než-li opravdovou zkušeností o vědomí druhého.

Steinová tedy nepřijímá ani jedno ze tří výše popsaných vysvětlení, které nám přinášejí genetické teorie, ale uzavírá tento exkurz tím, že ještě předtím „*než chceme vyličit, jak něco vzniká, musíme vědět, co to je.*“¹⁰⁹ Ve své práci se dále vyrovnává ještě s přístupem Maxe Schelera a Huga Münsterberga, tyto zde však nebudu rozvádět, jelikož mi jde především o vcítění samo a tímto bychom zabíhali do příliš detailních analýz (ne)adekvátnosti jiných teorií. Významnější příspěvky k našemu tématu z této diskuze, především ze strany námitek E. Steinové, jsou zpracovány v jiných částech této práce.

3.6 Rozdíl mezi vcítěním a vnitřním vnímáním

U *vnitřního vnímání* mám originární danost prožitků, ohlašuje se v nich vlastní individuum. U *vcítění* mám neoriginární danost prožitků, ohlašuje se individuum cizí.¹¹⁰ Ve vnitřním vnímání vnímám prožitky, které pocházejí ode mne, jsem jejich původcem, u vcítění vidím původ v jiném.¹¹¹ Co se týče tzv. *vcit'ovaného vnímání hodnoty* – např. přejmu-li od svého okolí během výchovy upřímnou nenávist vůči nějaké skupině, Romům, Židům, není tento postoj, nebo pocit (např. zášti) zbudovaný na základě originárního vnímání hodnoty, ale jeho původ je ve vcit'ovaném.¹¹² Nejsm v takovém případě zdrojem tohoto postojem, ale spíše jakýmsi „přenašečem“. Podobně tak funguje i princip pocitové nákazy – přejmu-li od někoho jeho smutek – např. nad smrtí blízkého, kterého neznám, nemá tento smutek původ v mém vztahu k zemřelému, ale je buďto přejatý – jsem „nakažen“ pocitem druhého, a nebo vyplývá z mého vlastního smutku – který mám z toho, jak v žalostném stavu je ten druhý (to by pak byl originární pocit).

¹⁰⁹ STEINOVÁ, Edita. *K problému vcítění*, s. 36.

¹¹⁰ Srov. tamtéž, s. 44.

¹¹¹ Poznámka na okraj – zrcadlo a vcítění: Je možné vcítit se do sebe, když se dívám do zrcadla? Důvody, proč by to mohlo jít – před námi už je fyzický objekt, vidím tělesné výrazy, mohu pozorovat gesta i jeho/její radost, smutek... Ale jak se zdá, vědomí sebe sama, tedy to, že obraz v zrcadle je odraz, kopie mě samé – jsem to já, kdo se odráží a jsem to i já, kdo má své vlastní vnitřní vnímání sebe, vylučuje možnost vnímat svůj odraz jako druhého. K čemu tedy v takové chvíli dochází – k reflexi? Bylo by otázkou, zda u lidí s porušenou schopností rozpoznat se v zrcadle je možnost přístupu k jejich odrazu jako k odlišnému druhému..?

Vcit'ování do sebe sama nelze uskutečnit ani bez zrcadla. V takovém případě se jedná o vzpomínku, či o fantazii... Vzpomínání a fantazie jsou paralely k vcítění, jen nenesou charakter intersubjektivního aktu. Zároveň pro oboje platí, že v originárním aktu se ohlašuje neoriginární obsah.

¹¹² Srov. tamtéž, s. 41.

Přejímání cizích postojů ve vcit'ování, které nepramení z mého vnitřního vnímání může mít také rozličné dopady – podívejme se na následující pasáž:

„To, že člověk má obecně tendenci připisovat si lepší motivy, než jaké ve skutečnosti má, a že si mnohá emoční hnutí vůbec neuvědomuje, spočívá v tom, že tato hnutí jsou již v modu inaktivity prožívána s negativní hodnotou, a že proto člověk vůbec nedovolí, aby se aktualizovaly. Tím však ještě nepřestanou existovat a působit.“¹¹³

Z toho můžeme odvodit, že člověk je schopen si připsat i to, co nepramení z jeho vnitřního vnímání – tak se může nějaký zlý člověk jevit navenek lepší než je a to proto, že tak chce před ostatními, a možná i před sebou, působit (jako když někdo chodí k babičce uklízet ne proto, aby jí pomohl, ale aby získal finanční obnos). Zároveň zde lze nalézt alespoň malou naději pro někoho skutečně zlého, a to nejen navenek – je zde totiž možnost, že ho dříve vcit'ovaná¹¹⁴ hodnota dobra přivede zpět a on pochopí neuváženost svých minulých činů.

¹¹³ STEINOVÁ, E. *K problému vcitění*, s. 42.

¹¹⁴ Zůstává zde ale otázka, jestli skutečně zlý člověk může mít nějakou minulou vcit'ovanou hodnotu dobra. Lidé, kteří páchají velké zlo mají psychopatologické sklony – jejich vnímání hodnot je posunuté a podobně a je tedy možné, že k vcit'ujícímu aktu, alespoň v určitém rozsahu, nemají přístup. K tomu srovnej kap. 6.1.

4. KONSTITUCE PSYCHOFYZICKÉHO INDIVIDUA

Ve čtvrté části této práce přejdeme od zkoumání podstaty aktu vcítění ke konstituci psychofyzického individua. Tato část se zabývá vcítěním jako problémem konstituce „já“. Steinová si nekladla za cíl úplně zodpovězení této otázky, ale spíše prozkoumání určitých oblastí, která tělesněduševní jednota „já“ obsahuje. Nejprve se podíváme na konstituci individua (a to nejen na tělesný prostor, pocity a výrazy), poté přejdeme k cizímu individuu a ukážeme si možné implikace tohoto přechodu. Do třetice se zaměříme ještě na možné klamy a omyly spojené s vcítěním.

4.1 Konstituce individua – důležité pojmy pro naše zkoumání

Čisté já je subjektem prožívání, nepopsatelné, bez kvalit, při setkání s druhým já se mu toto já vyjevuje jako *ty*, a to ne na základě rozdílných kvalit, ale protože je ne-já, tedy *ty*. U já se můžeme bavit také o „*ipseitě*“ – odlišnosti vůči *ty*, ale ještě není řeč o individualitě.¹¹⁵

Proud vědomí – já je uchopováno jakožto jednota proudu vědomí, prožitky jsou vázány na čisté já – to drží kontinuální proud. Další „*ipseitní proudy vědomí*“, tedy další „*ty*“, jsou nejen jiní, ale i odlišní – obsahy jejich prožitků jsou různé, tato kvalitativní odlišnost však ještě neodlišuje já od *ty* na úrovni dvou různých individuí.

„*Ipscita* spolu s kvalitativní odlišností – individualitou v druhém smyslu – konstituují další stupeň v postupu k „individuálnímu já“, tak jak se o něm mluví v běžné řeči: je to psychofyzická jednota s osobitou strukturou.“¹¹⁶

Duše – to není totéž co proud vědomí, je základem, nositelem prožitků. Steinová hovoří o substanciální duši,¹¹⁷ duše má vlastnosti, je zde vzájemná závislost mezi osobitou strukturou duševní jednoty a osobitým obsahem proudu prožitků. Byla-li by možná existence obsahově stejných proudů vědomí (podle Steinové nelze), byla by

¹¹⁵ Srov. STEINOVÁ, Edita. *K problému vcítění*, s. 47.

¹¹⁶ Tamtéž, s. 48.

¹¹⁷ Srov. tamtéž, s. 48. Steinová ve své práci občas přichází s termíny, které nejsou typické pro fenomenologickou tradici. Např. když hovoří o přátelskosti jakožto *habituální* vlastnosti (srov. s. 91), nebo o *substanciální* duši (i duše jakožto substanciální jednota – s. 57). Nabízí se otázka: jaký měla přístup k teologickým zdrojům, či jakou roli hráli tyto pojmy v soudobém diskurzu? Křest přijala roku 1922, disertační práce vznikala před rokem 1917, zároveň byla vychovávána v židovské rodině. Jako by tyto náznaky odkazovaly k její budoucí snaze integrovat scholastiku a fenomenologii...

možná identita dvou duší.¹¹⁸ Duše existuje v psychofyzičnu, nebavíme se tak o oddělených částech, ale jde vždy o duši v těle, ne o čisté duchy.

4.1.1 Mé tělo, tělesný prostor, nulový orientační bod

Fenomén *mého těla* – jak je pro mě samotnou dostupné mé tělo? Skrze akty vnějšího vnímání a nejen to (kdyby tomu tak bylo, bylo by pro nás vlastní tělo pouhým vnějším objektem). Rozdíl oproti jiným tělesům, či cizím tělům, je dán nejenom tím, že variace externího vnímání vlastního těla jsou omezené a jsou perspektivy, kterých sami na sobě zajisté dosáhnout nemůžeme, ale taktéž se vždy nachází „zde“. Vnější objekty jsou vůči němu „tam“. Zároveň tělo není jen externím předmětem, ale je místo, kde jsou lokalizovány počítky. To, co mají části mého těla společné s externími objekty, je jejich vztahování se k „nulovému orientačnímu bodu“ – ten si nesmíme snažit představit v prostoru, vzdálenost u něj nefunguje v běžném slova smyslu¹¹⁹ – to, co je od tohoto nulového bodu vzdálené, je zároveň vzdálené i od „já“.

Zároveň je zde nesouměřitelnost vzdáleností částí mého vlastního těla a externích objektů, byť bych je držela v dlani. Vnější objekty jsou a vždy budou mnohem dál než mé vlastní tělo. Merleau-Ponty k tomuto říká:

„Když má ruka leží na stole, nikdy mne nenapadne říci, že je *vedle* popelníku, podobně jako je popelník vedle telefonu. Obrys mého těla je hranicí, kterou běžné prostorové vztahy nepřekračují. Jeho části se k sobě totiž navzájem vztahují původním způsobem: nejsou rozprostřeny jedny vedle druhých, nýbrž zahrnuty jedny v druhých.“¹²⁰

Můj tělesný prostor je součástí nulového orientačního bodu. Vzhledem k tomu, že mé tělo je tímto bodem, můžeme o něm říci, že se mi dává jednak jako vnímané tělo (skrze počítky) a zároveň i jako fyzický objekt – toto bychom mohli nazvat jako dvojí způsob konstituce těla.¹²¹ Co spojuje počíteč a vnímání těla? To, že tělo je pro mě pocitující tělem a počítky jsou pro mě „na těle“.

Steinová odmítá pracovat s asociací jako vysvětlením *fenoménu prolnutí*.¹²² Podívejme se na toto podrobněji – podle psychologů (Steinová v tomto případě

¹¹⁸ Srov. STEINOVÁ, Edita. *K problému vcítění*, s. 48–49. Zde můžeme kontrastovat pojetí duše či duchovní osoby v katolické tradici – např. Romano Guardini se zmiňuje, že takováto duchovní osoba je „významná smyslem, který převyšuje význam jejího bytí. (...) Jako tato osoba, nikoli jako nositelka těch či oněch vlastností, je jedinečná.“ (GUARDINI, R. *Svět a osoba*, Trinitas, 2005, s. 120.)

¹¹⁹ Srov. STEINOVÁ, Edita. *K problému vcítění*, s. 51.

¹²⁰ Srov. MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologie vnímání*, §10, s. 134.

¹²¹ Srov. STEINOVÁ, Edita. *K problému vcítění*, s. 51.

¹²² Srov. tamtéž, s. 53.

odkazuje na M. Geigera) při pozorování nevizuálních dat dochází k asociaci – dívám-li se na modelínu a vidím, že je měkká, poddajná – vidím měkkost modelíny, činím tak asociaci mezi původní zkušeností s modelínou a vizuálními daty. Steinová toto nepřijímá a přiklání se k zvláštnímu vztahu mezi taktilními a vizuálními počitky, kdy je možné, že se pro nás taktilní kvality stávají vizuálně uchopitelné, viditelné. Hmat a zrak se „dovolávají jeden druhého jako svědka, ale nesvalují jeden na druhého odpovědnost.“¹²³ Jsme schopni si při pohledu na modelínu vzpomenout na skutečnost, že když jsme ji jako malé děti drželi v ruce, byla měkká – toto sice může být pravda, ale samotnou měkkost v dané chvíli pozorujeme. Paralelně Steinová uvádí příklady jako: vidět tvrdost stolu, tvrdost cukru, hedvábnost šatů na obraze apod.¹²⁴

Toto následně spojuje s pozorováním, že vidíme-li tělo, není nám dáno jako pouhý fyzický objekt, ale je nám zároveň dáno jako tělo pociťující. Ve fantazii je pro nás možné představit si *já bez těla* (třeba své já na pláži u moře, já teď zrovna jinde) – určitou roli může hrát fantazijní tělo. Ale dojdeme-li k opačné představě – *těla bez já*, docházíme k mrtvé hmotě, k pouhému samotnému fyzickému objektu, který již není mnou. Tělo bez já je nemožné.¹²⁵

4.1.2 Vázanost pocitů na tělo

U smyslových pocitů (pocitové počitky) můžeme hovořit o jejich dvojí vázanosti na „místo“ jednak něco pociťuji tam, kde se to děje, ale zároveň jaksi v sobě.¹²⁶ Poštípe-li mě komár na třech různých místech, cítím na všech třech místech svrbění, ale zároveň se cítím tak, že mě všechno svrbí. Podobně tak se mi může zmrzlina rozplývat na jazyku, ale zároveň jsem celá opájena lahodností výtečné chuti.

Uvědomění si svého celkového vnitřního stavu (tzv. *konesteze*) – bdělost, svěžest či únava se rozléhají celým mým tělem a dávají se druhým poznat v mém zpomalení, či nechuti k činnostem. Opět se bavíme o *prolnutí* – vnitřního stavu a těla. Jsem-li unavená, mohu např. prožívat emoce ve zmenšené míře. Tělesné a duševní prožitky se ovlivňují.¹²⁷

¹²³ STEINOVÁ, E. *K problému vcítění*, s. 49.

¹²⁴ Srov. tamtéž, s. 53.

¹²⁵ Srov. tamtéž, s. 49–56.

¹²⁶ Srov. tamtéž, s. 56.

¹²⁷ Srov. tamtéž, s. 56–57.

4.1.3 Duchovní pocity

O čistě duchovních pocitech hovoříme u netělesných subjektů – ať už existenci takových subjektů přijmeme, či ne, můžeme alespoň na teoretické rovině pochopit o co jde, víra v předmět představy není podmínkou zkoumání takového fenoménu. Pociťujeme-li radost – Steinová dává příklad až do krajnosti – „radostí se nám zastavuje srdce“ – a odmyslíme-li od této radosti tělo, radost zůstává, zůstává nám jako *duchovní akt* (už to není pocit vázaný na tělo).¹²⁸ Pokud je možná existence netělesných subjektů, „budeme muset uznat, že Bůh se raduje z pokání hříšníka, aniž by pociťoval bušení srdce nebo jiné ,orgánové počitky‘.“¹²⁹

4.1.4 Výrazový fenomén

Pocit ze sebe vypouští výraz a ten může zakončovat pocit. Výrazem se nemyslí *průvodní fyzické jevy* (jako je krev ve tváři, zvýšený tep...). Výraz je narozdíl od nich něco, co lze ovlivnit volním aktem (to by byl případ patologického jedince, ale i člověka, který zakrývá své city ve společnosti). Mezi výrazem a pocitem není pouze čistě kauzální vztah. Pocit sám o sobě není uzavřený, pokud se v něčem „neukončí“, „nerealizuje“ nebo „nevybije“.¹³⁰ Pocity motivují volní akty, jednání a podobně tak mají vliv i na výrazový fenomén. Pokud nelze pocit realizovat ve výrazu, může se uskutečnit v představě, nebo může být výraz nahrazen reflexí. Podobně tak může být pocit i nezáměrně realizován v představě – v případě žíznícího na poušti a jeho „fata morgana“.¹³¹ Stejně tak má pocit vliv na to, čím se obklopujeme a jak se nám věci (i lidé) dávají poznat, odhlížíme tak i pro nás v danou chvíli „neladících“ jevů.

„Pocit vyžaduje svou povahou výraz, různé způsoby výrazu jsou různými podstatnými možnostmi. Mezi pocitem a výrazem existuje souvislost založená na podstatě a smyslu, nikoli souvislost kauzální. A i tělesný výraz je stejně jako ostatní možné formy prožívání jako vycházející z pocitu a jím určovaný co do svého smyslu.“¹³²

Na výrazy o sobě lze zaměřit pozornost, uchopovat je a napodobovat. Tělesná změna, která se snaží napodobit výraz, není výrazem. Výrazy lze napodobit bez toho, aniž by člověk vnitřně zažíval emoci, která se s výrazem běžně pojí. „*Jsem schopna tak*

¹²⁸ Srov. STEINOVÁ, E. *K problému vcítění*, s. 57–59.

¹²⁹ Tamtéž, s. 58.

¹³⁰ K tomu tamtéž, s. 59.

¹³¹ Srov. tamtéž, s. 60.

¹³² Tamtéž, s. 61.

zkřivít ústa, že toto zkřivení je ‚k nerozeznání‘ podobné úsměvu, a přece to úsměv není.“¹³³ Zároveň ale pokud výraz odráží zažívané pocity, je výrazem i duševních vlastností.¹³⁴ Člověk „laxní“ se namísto záchvatu smíchu při mém vyprávění vtipného příběhu pouze pousměje apod. – samozřejmě, že to se může stát nejen člověku laxnímu, ale i jinému individuu na základě rozličných důvodů.

4.1.5 Vzájemné provázání vůle a těla

Podle Steinové¹³⁵ se vůle liší od tendence, pokud k něčemu tenduji, je to jiné, než když to chci – pokud jde totiž o skutečné chtění, jsem svým pánem. Vůle se vyjadřuje v našem jednání, nemá samostatný výrazový fenomén. Vůle nás vede ke chtění, či odporu. Může učinit naše jednání radostné, protože děláme něco, co chceme, zároveň ale vyjádřené tělesné výrazy již patří radosti samotné. Vůle se může zdát podmíněná tělesným stavem (jsme-li unavení, do ničeho se nám nechce, jsme-li radostní, vše jde „skoro samo“), ale zároveň je i sama zdrojem kauzality a to ve chvíli, kdy se např. s pevnou vůlí odhodláme k tomu, že posledních deset kilometrů dlouhé cesty skutečně, a to i přes velikou únavu, ujdeme.

4.2 Přejít k druhému, k cizímu individuu

Pojďme se nyní přesunout od konstituce psychofyzické oblasti k cizímu individuu. Individuem má Steinová na mysli jednotu vědomí určitého já (ta je zároveň duší) a prožívající fyzické tělo (od pouze „fyzického“ jej odlišuje pole výrazů prožitků já, jeho vůle, to, že je nositelem počítkových polí...) – toto tvoří dohromady jednotný objekt.¹³⁶

4.2.1 Počítkové vcítění, tzv. „vcítí“

Připomeňme si, co je *počitek* – je vždy někde lokalizovatelný, spojení mých počítků utváří jednotu mého těla, jsou místy těla,¹³⁷ mohu mít, dejme tomu, počitek tepla, tlaku... Vlastní počitky mám originárním způsobem, cizí mohu mít neoriginárně, když je uchopím ve vcítění. Cizí počitky mám dány konoriginárně, hovoříme zde o jejich spoludanosti.

¹³³ STEINOVÁ, E. *K problému vcítění*, s. 62.

¹³⁴ Srov. tamtéž, s. 62.

¹³⁵ Srov. tamtéž, s. 62–64.

¹³⁶ Srov. tamtéž, s. 64.

¹³⁷ Více, tamtéž, s. 50.

Podle Steinové se mohou přenést například do ruky druhého a toto přenesení zahrnuje to, že tato cizí ruka je vnímána jako ne-vlastní, ale zároveň jsou mi dány i její počítky, ale neoriginálně. Toto přenesení může být i do zvířecí tlapy, či do dětské ruky, ale nabízí se otázka – jak se takováto přenesení liší? K tomu nám může pomoci souvislost vcítění a typu (viz kapitola 5.6). Jde-li o vcítění v rámci typu „lidské fyzické tělo“, není to zcela vyčerpávající oblast pro všechno, kam se já, jakožto člověk s fyzickým tělem mohu vcítit. Nýbrž jde o vymezení týkající se vcítujícího vyplnění. Situace kdy se mohou přenést do tlapy zvířete bývá v pro mě známém počítku – např. když pes šlápne na střepe a stáhne tlapy. Avšak, do jiných pohybů se nemusím umět přenést (jsou mi jakožto jinému živočišnému druhu nepřístupné) a jsou mi dány jen jako prázdná představa, bez vcítujícího vyplnění. Vzdálení od typu člověk nás vzdaluje možnosti vyplnění. Pokud se však vyplnění povede, dojde k nové objektivizaci a např. onu ruku máme před sebou s novou hodnotou. Již nejde o prázdnou představu, ale o vyplněné vcítění.¹³⁸

Vcítění je podle Steinové „*uchopování cizích prožitků - ať už jsou to počítky, pocity či něco jiného (...)*“.¹³⁹

4.2.2 Možná námitka k počítkovému vcítění

Zkusme se ještě na chvíli pozastavit u počítkového vcítění a podívat se blíže na otázku, zda se při vcítění dostáváme k počítkům samotným nebo pouze k pocitům? Podle Lippse nám počítky nejsou dány přímo, ale jen jako fundující podklad pocitových stavů. Steinová toto pojetí odmítá, připadá jí příliš silné a dává příklad s pohledem na „husí kůži“ druhého a na jeho promodralý nos – v takovém případě je zřejmé, že dotyčný mrzne a není zapotřebí činit úvahy nad tím, jestli vnímám u druhého pocit chladu. Podle Lippse však v takovéto situaci nevidím u druhého počitek chladu,

¹³⁸ Srov. STEINOVÁ, E. *K problému vcítění*, s. 66–67.

¹³⁹ Tamtéž, s. 67. Zde jako názorný případ počítkového vcítění (doplňného o další úrovně vcítění) uvedeme jeden osobní zážitek z Prachatického centra Dřípatka. Vzpomínám si, jak jsme někdy v první či druhé třídě ZŠ byli na exkurzi v tomto naučném centru a jeden z úkolů souvisel s tím, že jsme měli strčit ruku do černého otvoru (v bedně, nebo ve skříni) - nahmatat co tam je a pokusit se danou věc pojmenovat. Utkvěly mi momenty, kdy jsem pozorovala své spolužáky a jejich výrazy. „Fůůj, to je hrozné, to jsou nějaké brouci“ – tato věta dohromady s pokriveným výrazem ve tváři ve mně vyvolávala silnou nedůvěru v to, strčit do otvoru svou vlastní ruku. Pozorování ruky druhého, jak se vsouvá dovnitř, bylo jako kdyby se tam vsouvala má vlastní ruka, přestože má ruka ležela v klidu. Trhnutí ruky druhého, když na něco narazila trhlo i se mnou v hrozivém očekávání, co tam je.

ale jeho nepohodu.¹⁴⁰ Tuto otázku Steinová dále nerozebírá, jen Lippsovo stanovisko na základě uvedeného příkladu odmítá.

Jak se však k tomuto postavit? Na mysl mi přichází ještě jedna situace. Téměř vždy, když přijdu na návštěvu ke svým prarodičům, sedám si zády opřená o topení. Babička sedící naproti mně se ptá – hřeje? Nebo ne? Ačkoliv ví, že topení pustila, neví, jestli v danou chvíli dosáhla cirkulace tepla v domě takového bodu, že můj výraz značí „je mi zima na záda“, „jsem v tepelném komfortu“ nebo „pálí mě záda až moc“. Exprese na mé tváři a v mých pohybech v prvním a třetím případě může být velice podobná, budu se o topení chvílemi opírat a chvílemi ne. Babička v takovém případě nemá přístup k mým počítkům tepla či chladu na zádech, ale pouze k mému pocitu „s tím topením to není úplně v pořádku“. A nezbyvá než se vrátit k původnímu - hřeje? Nehřeje?

Podobná otázka se zajisté vyskytne i u vcítění do „ztuhlé nohy“ – tam může být mě vcítění do počítků druhého také naprosto neadekvátní. Mohu mít dojem, že u druhého vcit'uji tlak poté, co si na takoveto noze utahuje tkaničky u bot, on však nemusí cítit vůbec nic a teprve po dokrvení končetiny pozná, že je má utažené až moc.

4.2.3 Cizí tělo a jeho nulový orientační bod

Dalším krokem po možnosti přímého přístupu k počítkům druhých (nechám otevřené, zda byla dostatečně obhájena) se nabízí možnost vcit'ujícího přenesení do nulového orientačního bodu toho druhého. Mého vlastního nulového orientačního bodu se nemohu nijak zbavit, není to nic co bych měla navíc, jde o můj orientační bod vzhledem ke světu. Přesto je ale možné přenést se ve vcítění do cizího nulového orientačního bodu, tím že se přenesu do pocit'ujícího těla druhého. Tím získám zároveň i nový „obraz“ prostorového světa a ten je mi dán „konoriginárně“ – je vázán na prožívané tělo, kterým nejsem já, je originární pro něj a neoriginární pro mě. Tímto dochází k přesunu od pouhého subjektu s počítky k subjektu, který je schopen aktů.¹⁴¹

¹⁴⁰ K tomuto srov. STEINOVÁ, E. *K problému vcítění*, s. 68.

¹⁴¹ Srov. tamtéž, s. 69.

4.2.4 Přesun do cizího obrazu světa

Skrze přesun k subjektu schopnému jednat se vcítěním do jeho „nulového orientačního bodu“ nabízí nový obraz světa. Je zapotřebí takovéto přenesení „očist’ovat“ od všemožných očekávaných faktorů – pokud opravdu dokážu učinit obrat k druhému bez jakýchkoliv předsudků, předpokladů toho, co by jak mohlo být (třeba, že druhý více mrká, jen když je nervózní apod.), může se mi otevřít zcela nová perspektiva pochopení pro druhého, může dojít k obohacení vlastního světa. Podobně tak vcítění na této rovině může zakládat objektivní zkušenost reálného vnějšího světa, jak jsme o tom pojednávali v kapitole 2.4.1. Svět daný pro nás v našem vlastním vnímání je tak stejným světem, který uchopujem u druhého ve vcítění – jediný rozdíl spočívá na tom, že každý z nás jej vidí (více či méně) odlišně.¹⁴² Ve vcítění si podržuji zároveň perspektivu vlastní i tu toho druhého. „Zjevování světa se tak vykazuje jako závislé na individuálním vědomí, avšak jeví se svět – který zůstává týmž, ať už se jeví jakkoli a komukoli – se vykazuje jako na vědomí nezávislý.“¹⁴³ Překročením od sebe k druhému se nám konstituuje svět, možnost jeho nezávislé existence světa je prokázána.

S tím se pojí ale i možnost klamu vcítění – například kdybychom chtěli připisovat slepci optickou danost světa.¹⁴⁴ Podobně tak nesmyslné je, ptát se kamaráda s poruchou čichu a chuti na to, zda mu jídlo chutná, nebo mu radit v kuchyni se slovy: „až to zavoní, přestaň smažit“ – v takovém případě nebereme dostatečný ohled na jeho *jinakost*,¹⁴⁵ necítíme se, ale vkládáme si do druhého, to, co bychom v dané situaci očekávali u sebe.

4.2.5 Konstituce sebe skrze vcítění

Vzhledem k tomu, že ve vcítění mohu přijmout (ač neoriginárně) k mému orientačnímu bodu ještě cizí, je možné se takto skrze ne-vlastní perspektivu dostat k pohledu na sebe samotného, vidět se tak, jak mě vidí druhý. Můj nulový orientační bod se v setkání s druhými stává orientačním bodem mezi mnohými body a každý z těchto mnohých bodů je v jiném postavení / pohledu na okolní body. Mohu se tak vidět jako v zrcadle při opakovaném vcítění, kdy uchopuji druhého jak mne on sám uchopuje. Je to

¹⁴² Srov. STEINOVÁ, E. *K problému vcítění*, s. 70.

¹⁴³ Tamtéž, s. 71. Což je moment, který by byl už v rozporu s pozdějším Husserlovým obratem k transcendentnímu idealismu.

¹⁴⁴ Srov. tamtéž, s. 69.

¹⁴⁵ V naprosto jednoduchém smyslu ne-stejnosti s námi. Steinová s tímto konkrétním termínem nepracuje, v této práci je však zmíněn, jelikož dobře vystihuje o co jde.

podobné, jako když se vidím ve vzpomínce, či představě, přesto je to naprosto jedinečné - tento přístup ke mně je skrze něco neoriginárního. Mohu se tak vidět z vnějšku, tak, jak se jeví druhým. Vcítění tímto způsobem konstituuje mě samotnou.¹⁴⁶

Kromě toho, že se nám cizí tělo dává jako místo s vlastním nulovým orientačním bodem, jako místo s vlastními počítky, dává se nám i jako místo s vlastním *svobodným pohybem*. Tento pohyb není jen čistě mechanického charakteru, nebo pohybován od jiného, ale jde o živý sebepohyb.¹⁴⁷ Podobně tak charakterizuje tělo i Husserl ve svých *Idejích II*.¹⁴⁸

4.2.6 Fenomény života

Existují fenomény, které se dají pozorovat na těle, ale jsou zároveň i duševními prožitky. Steinová jmenuje¹⁴⁹ fenomény jako růst, vývoj, stárnutí, zdraví, nemoc, svěžest, malátnost, žití, umírání... Tyto *fenomény života* jsou (na rozdíl třeba od emocí) pozorovatelné napříč různými živými organismy, lze vidět stáří stromu i stáří člověka, jejich uchopování se pak liší opět v kroku vyplnění, které u rostlin nahrazuje značná modifikace mého vlastního života. Samozřejmě ne všechny z výše uvedených fenoménů lze na rostlině pozorovat.¹⁵⁰

Fenomény života mohou být „spoluviděny“ na těle. Jsou *aprezentovány* např. v pohybech – vidím-li člověka, který se zrovna probudil a vstal z postele, mohu vidět jeho malátnost v tom, jak „neohrabaně“ obléká ponožky a chodí po pokoji.¹⁵¹

Specifickou pozornost si zaslouží fenomén „*nějak se cítit*“ – ten totiž může a nemusí souviset s aktuálními počítky, a také může být uchopován v rámci lidského druhu, ale i mimo něj – lékař se v prvním stupni vcítění (kde se většinou zastaví – pokud ne, dá se očekávat syndrom vyhoření, viz kap. 6.2) může přiblížit pozorněji k pacientově diagnóze, podobně tak si může zahradník dosazovat jisté prožitky do rostliny a tím se snažit zjistit, co dané rostlině nejvíce prospěje.¹⁵²

¹⁴⁶ Srov. STEINOVÁ, E. *K problému vcítění*, s. 70.

¹⁴⁷ Více k podrobnější analýze dalších druhů pohybu, jako je např. spolupohyb, předávaný pohyb a další viz tamtéž, s. 72–74.

¹⁴⁸ Více Husserl, E. *Ideje II*, s. 145.

¹⁴⁹ Srov. STEINOVÁ, Edita. *K problému vcítění*, s. 74.

¹⁵⁰ Srov. tamtéž, s. 74.

¹⁵¹ Srov. tamtéž, s. 75.

¹⁵² Srov. tamtéž, s. 76–77.

4.2.7 Kauzalita

Steinová chápe kauzalitu jako dvojí – jedna je kauzalita ve *fyzickém* světě, kdy platí, že ze stejné příčiny vychází stejné následky – např. upustím-li skleněnou vánoční ozdobu z dvoumetrové výšky na beton, rozbije se – tento experiment je opakovatelný, kdežto na rovině *psychické* vystupuje kauzalita odlišná – stejná příčina nemusí způsobovat stejné následky – např. pohled na plačící ženu může v jednom jedinci vyvolat pláč a v druhém agresí nad další „ufňukanou ženskou“. Zároveň na rovině psychické může příčina být vzdálena od následku a mezi ní a následkem nemusí fungovat řada mezičlánků. Toto pojetí přejímá Steinová od H. Bergsona a M. Schelera¹⁵³ a ve shrnutí se jedná o to, že:

„ (...) každý minulý prožitek může principiálně působit na každý budoucí prožitek bez zprostředkujících mezičlánků (tedy i bez toho, že by byl reprodukován) a že je právě tak možné působení budoucích prožitků na přítomné prožívání. (...) (P)psychická kauzalita spočívá nikoli v podmíněnosti každého prožitku prožitkem předcházejícím, nýbrž v jeho závislosti na totalitě prožívání, na celku individuálního života.“¹⁵⁴

Nevyplněné minulé volní akty mají přesahy do přítomnosti. Nemají tedy potřebu být znovu reprodukovány. Jsou totiž jakoby stále přítomné a i když nejsou aktuální, mohou existovat na pozadí. Vzpomenu-li si na to, že jsem jako dítě chtěla nosit kostkované kalhoty a tento svůj zájem jsem již opustila, nezpůsobí ono připomnění to, že bych si běžela pořídit tyto kalhoty. Teprve aktuální touha po těchto kalhotách (která může být vyvolána i pozitivním postojem k této své minulé, znovuobjevené tužbě) může vyvolat jednání, které povede k jejich získání.

Ohledně vztahu celku života a jeho působení na celek existence si dovolíme odcitovat delší, ale zato velmi výstižnou pasáž, která vyjasňuje ony přesahy našich prožitků do současnosti:

„Působit může vše, co prožitkově dosahuje do přítomnosti, bez ohledu na to, nakolik je bod vynoření působícího prožitku vzdálen od ‚nyní‘. Do mé přítomnosti mohou přetrvávat i rané prožitky z dětství, ačkoliv jsou množstvím pozdějších prožitků vytěšňovány do pozadí. To lze jasně ukázat na smýšlení ve vztahu k ostatním osobám. Na své přátele ‚nezapomínám‘, i když na ně nemyslím, patří pak k nepostřehovanému přítomnostnímu horizontu mého světa a má láska k nim žije i tehdy, když v ní

¹⁵³ Srov. STEINOVÁ, E. *K problému vcítění*, 78.

¹⁵⁴ Tamtéž, s. 78.

nežiji, a ovlivňuje mé aktuální citění a jednání. Z lásky k nějaké osobě se mohu, aniž bych si to ‚uvědomovala‘, vyvarovat určitého chování, které by se jí nelíbilo.“¹⁵⁵

Samozřejmě zde platí to, že tyto prožitky se mohou stát aktuálními, mohou být ‚nasvíceny‘ a zviditelněny v reflexi a jejich účinek může zmizet. Ostatně, těchto poznatků se využívá i na poli psychologie, kdy se může ukázat, že některé současné sklony daného jedince souvisí bezprostředně s jeho prožitkem v dětství a tuto souvislost pomohl odhalit až v těchto prožitcích ‚nezapojený‘ člověk zvenčí.

4.2.8 Cizí tělo jako nositel výrazových fenoménů

Je rozdílem zda vidím něco *spolu* s něčím, nebo něco *skrze* něco jiného. První varianta je případem *spoludanosti*, *aprezenze*, kdy se mi se smutným výrazem ve tváři dává smutek sám, druhou je kategorie, do které Steinová řadí příklady jako zaťatá pěst – hněv, zrudnutí – stud, svráštělé čelo – rozmrzelost, kdy jedno odkazuje na druhé.¹⁵⁶

Takovéto odkazy něco na něco mohou být zvláště viditelné v kontaktu blízkých osob – kdy naše důvěrné přátelství přináší větší schopnost porozumět byt' i nepatrným náznakům. Jistý výraz obličeje u blízkého kamaráda může být pro mě již známý a vím, že odkazuje třeba na strach a to i přesto, že většina ostatních lidí by při strachu měla naprosto jiný výraz.

Také je možné na chůzi člověka a jeho postoji poznat jeho emoce.¹⁵⁷ Jde-li člověk s lehkostí a poskakuje si, má radost, naopak, kopá-li do všech kamenů se silnou vervou, má zlost apod.

¹⁵⁵ STEINOVÁ, E. *K problému vcítění*, s. 80.

¹⁵⁶ Srov. tamtéž, s. 81–83.

¹⁵⁷ Srov. tamtéž, s. 84.

4.3 Vcítění – rozšíření, nejen námitky, klamy a omyly

Zde následuje několik rozšiřujících poznámek ke vcítění, včetně zaměření na některé problémy a námitky, které se mohou při našem vcítujícím aktu vyskytnout a kterým doposud v práci nebyl věnován prostor.

4.3.1 Verbální vyjádření emocí

„Výpovědi mohou nastoupit jako určité doplnění tam, kde selhává vcítění, a eventuálně pak sloužit jako opěrné body pro další vcítění, ale z povahy věci nemohou vcítění nahradit, nýbrž jejich výkon vcítění předpokládá.“¹⁵⁸

Naším cílem zde není zabíhat do podrobného fenomenologického rozboru lidské řeči, proto zmíníme jen některé, pro nás důležité, poznámky z Editina rukopisu k tomuto tématu. To, že mi člověk popíše svou emoci, to co zrovna zažívá neznamená, že ji mám před sebou v živoucím vnímání.¹⁵⁹ Je rozdílem něco slyšet ve vyprávění a něco vnímat. Vnímám-li v přítelově řeči smutek, smutný tón hlasu (může být doplněno i slzami apod.) je mi jeho smutek aprezentován s jeho výrazem a to nezávisle na tom, jestli o svém smutku zrovna hovoří, nebo ne.

Navíc je zřejmé, že mluvené slovo (Steinová v tomto případě vynechává rozbor psaného a tištěného slova) k nám může dorazit i nepřimo – např. přes rozhlasovou hru, telefonát. V takovém případě mohu slovům rozumět bez ohledu, zda se jimi někdo obrací na mne ale „*chci-li mít názor na němž mluvčí vybudovává svou výpověď, a když chci získat jeho úplný výrazový prožitek*“,¹⁶⁰ potřebuji vcítění.

4.3.2 Nemožnost vcítění nebo jen potřeba korektury?

Ke klamu dochází tehdy, je-li porušena jednota smyslu.¹⁶¹ Vidím-li druhého potom co vstoupil do ledové vody jak se usmívá a ještě k tomu pronáší – „ta je ale teploučká“, mám před sebou jakousi podivnou anomálii – že by můj kamarád měl naprosto odlišné hranice vnímání teplot? Nebo mi lže? Při opakovaném vcítění mohu dospět ke korektuře svého předcházejícího aktu vcítění – nechám-li se napoprvé přesvědčit úsměvem a verbálním vyjádřením, o tom, že druhý si svou koupel užívá, mohu při

¹⁵⁸ STEINOVÁ, Edita. *K problému vcítění*, s. 72.

¹⁵⁹ Srov. tamtéž, s. 86.

¹⁶⁰ Tamtéž, s. 87.

¹⁶¹ Srov. tamtéž, s. 90.

dalším vcítění zhlédnout výraz jisté nepohody v jeho tváři (i když třeba jen letmý) nebo v tělesných projevech – jako je třas, či jiný tón hlasu apod. Opakovatelnost vcítění nám tedy umožňuje korekturu vcítujících aktů.

Dalším důležitým bodem týkají se souhlasnosti vcítění v jednotě smyslu je také setkání se s výrazovými jevy, které „*mi nejsou známy z vlastního prožívání a s nimiž případně vůbec nemohu mít zkušenost.*“¹⁶² V těchto případech mi jednota smyslu pomáhá porozumět pro mě naprosto cizímu výrazu na základě jeho kontextuálního umístění.

Při vcítování do druhého, se kterým jsem se již někdy setkala, hrajou roli také mé předcházející zkušenosti s ním – jestliže již nějak znám jeho charakter, mohu při vcítění dělat korekturu na základě této znalosti. Ví-li o druhém, že je člověk rozvážný, trpělivý, chápavý a bez předsudků a vidím jeho výraz ve chvíli kdy někdo třetí hovoří o svém neuváženém činu, rozumím překvapenému a zamýšlenému výrazu v jeho tváři jako podivu a přemítání nad činem třetího, a ne tak, že by ho za jeho čin rovnou a bez úvahy odsoudil za hlupáka apod.

Také platí, že „*v každé vlastnosti tak uchopujeme jednotu charakteru.*“¹⁶³ Je zde nastolen vzájemný vztah – v každém vcítujícím aktu se nám konstituuje individuum se svým charakterem a zároveň naše znalost tohoto charakteru pomáhá při korektuře našich vcítujících aktů.

Zde je zapotřebí ještě dodat, že přístup k mysli v první osobě není přístup k mysli ve druhé, třetí osobě... Mýlka může nastat, může se stát, že se jednota smyslu nevytvoří, to však nevypovídá nic o nemožnosti vcítujícího aktu.

„Když zakouším výrazy tváře či smysluplné jednání druhého, zakouším cizí subjektivitu, a ne pouhé její představování, simulaci či teoretizování o ní. Fakt, že se mohu mýlit a klamat není žádným argumentem proti zkušenostnímu charakteru přístupu [dopl. RŠ: k druhému].“¹⁶⁴

To, že se během naší zkušenosti s druhým, v rozumění druhému, můžeme mýlit *neznamená*, že zde není cesta k druhému. Znamená to, že jen není vždy naprosto jasná a přímá a může být konfrontována s různými obtížemi. Dan Zahavi k tomuto podotýká, že je zde „*směrodatný rozdíl mezi naší každodenní nejasností o tom, nad čím přesně*

¹⁶² STEINOVÁ, Edita. *K problému vcítění*, s. 91.

¹⁶³ Tamtéž, s. 91.

¹⁶⁴ ZAHAVI, Dan. *Intersubjectivity*, s. 6.

*druhý přemýšlí a nočního přízraku solipsisty.*¹⁶⁵ Naše schopnost mýlit se tak nesvědčí proti naší schopnosti vcítovat se.

4.3.4 Klamy vcítění

Ke klamům vcítění dochází tehdy dosazují-li si do druhého sebe, své individuální vlastnosti. Je to podobné jako když připisují slepému člověku vizuální vjemy, člověku bez čichu vjemy chutě a vůně. Základem v těchto vcítujících aktech je brát v potaz svůj *typ* nikoliv svou individualitu. (K typům se ještě dostaneme později, v kap. 5.6.)

„Jestliže nějakému nemuzikálnímu jedinci vložím vcítěním svůj vlastní požitek z Beethovenovy symfonie, pak tento klam ihned zmizí, jakmile se tomu člověku podívám do obličeje a spatřím v něm výraz smrtelné nudy.“¹⁶⁶

Usuzují-li na něco na základě analogie se mnou, mohu se zmýlit. Projektují si tak do druhého vlastní subjektivitu a v danou chvíli tak nedochází k uchopování jeho prožitků, nýbrž k pouhé modifikaci mého prožívání, tak jak jej předpokládáme u druhého. Vnímáme-li tělo – konstituuje se nám individuum. Dosadíme-li do druhého sebe – konstruujeme svou představu druhého.

Iso Kern v této souvislosti hovoří o tzv. *neautentickém vcítění* – to stavíme do opozice s autentickým vcítěním, o kterém pojednává Steinová. Podle Kern¹⁶⁷ jde o neautentické vcítění tehdy, když je pozorované tělo a chování pozorovaného přítomno v intuici, zatímco jeho mysl/vědomí je nám dáno v pouhé prázdné reprezentaci skrze asociaci a prázdné indikace. Druhý je v takovémto neautentickém vcítění pouze pozorován z vnějšku a vůbec nedochází k onomu kroku, kdy bychom se dostali k tomu, jak něco vnímá ze svého pohledu, lidově řečeno „ve své hlavě“ (his or her point of view). Zároveň se ale nedá říct, že bychom druhého v tomto neautentickém, nevlastním vcítění uvažovali pouze jako fyzické tělo, zvažujeme ho jako oduševnělé, obdařené psyché, myslí – ta je ovšem reprezentována jako prázdná. Nejde o to, že by si druhý nic nemyslel, nebo nic necítil, ale nedojde zde k onomu kroku k druhému, ve kterém by přestal být pouhým objektem našeho zájmu.

¹⁶⁵ ZAHA VI, Dan. *Intersubjectivity*, s. 7.

¹⁶⁶ STEINOVÁ, Edita. *K problému vcítění*, s. 92.

¹⁶⁷ Srov. KERN, I. *Husserl's Phenomenology of Intersubjectivity. Husserl's Phenomenology of Intersubjectivity: Historical Interpretations and Contemporary Applications*. New York: Routledge, 2018, s. 39.

Ke klamům vcítění si ještě uvedeme jeden příklad z vlastní zkušenosti. Příklad s předjímáním rány do čela – paní v obchodě se o mě strachuje, abych si neublížila o dveře (abych do nich nenarazila). V danou chvíli u ní musel proběhnout proces předjímáním budoucího nárazu... Krok vyplňující explikace, vyplnění čím – její vzpomínkou s obsahem: „mně už se to stalo“ – tady paní dodává svou vzpomínku, která se nějak spojí s tím co vidí a z toho vytvoří co očekává. Ovšem z mé strany nešlo vůbec o náraz do dveří, nýbrž o hledání místa, kde si sbalit batoh – které jsem našla u skla poblíž dveří. Můžeme se tázat – jak takový případ (ne)souvisí se vcítěním? Z počátku možná souvisí – paní se přenesla do mě, ale později už nesouvisí, protože nešlo o vcítění se do mého reálného prožitku, ale nýbrž o vyplnění očekávání na základě vlastních zkušeností... Došlo tedy k analogickému doplnění vlastního kroku, ne o převzetí mentálního stavu a intence druhého. Případ tedy svědčí o neúspěšnosti vciťujícího aktu ve chvíli, kdy nedojde k redukci projekce sebe do druhého.

4.3.5 Námitky A. Saliceho (ohledně limitů, nedokonalosti a subjektu vcítění)

Zde se zaměříme na námitky A. Saliceho, které vznesl na konferenci v Grazu.¹⁶⁸ První se týká toho, že vcítění má limity a je nedokonalé. Předměty se nám v poznání nedávají poznat dokonale... Na tento problém se zdá nejlepší poukázat na spojitost s tím, jak poznáváme sami sebe. Nikdy se nedokážeme pojmout najednou ve všech aspektech, čím více situací, rozhodování, tím více poznání sebe sama. U vcítění se nám může dát najednou také jen část druhého, ale čím víc setkání a přenesení, tím více poznání. Není to jen prázdné rozumění, je to kráčení postupné a rozšiřující se, je to podobné poznání sebe sama, navíc záleží na nás, kam až dojdeme.

Navíc, připomeňme, že kompletní poznání substance je v celé filosofické tradici obtížné získat. Oproti tomu se sice ve fenomenologické tradici nehovoří o poznání substance, ale přesto je to tvrzení, které můžeme u E. Husserla nalézt i z pohledu fenomenologického: „*Žádný promyšlený způsob zjevování nedává jevíci se předmět dokonale, v žádném není poslední tělesnost, jež je dokonalou vytvořenou samostí*

¹⁶⁸ Příspěvek na konferenci Alessandro Salice (University College Cork): *Emotions, empathy, and self-knowledge*, mezinárodní konference Phenomenological Perspectives on Empathy and the Significance of Empirical Research Women in Phenomenology: Edith Stein, 4.-5.října 2019, pořádala Karl-Franzens-Universität v Grazu.

daného předmětu, každý jev vede do prázdného horizontu.”¹⁶⁹ Je to jako když se díváme na strom, jednou ho vidíme zřepředu, jednou shora, jednou od kmene, zevnitř nahoru, ale nikdy jej nevidíme celý najednou. Stejně tak je tomu s druhým, nejsme schopni dosáhnout kompletního poznání jeho podstaty (ve scholastické tradici by toto mohlo být možné ve stavu *in patria*).

Další problém se týká vcítění a otázky personálního já. Jakého poznání dosahujeme vcítěním? Dosahujeme tak nějak druhého? Nebo jen vcítíme jeho emoce a tím náš přístup k němu končí? Kritika směřuje na omezenost přístupu k druhému skrze vcítění. Má to limity a ty se zdají moc úzké. Alessandro Salice na konferenci položil otázku – co vím o subjektu empatie? A odpověděl: Nic. Je však toto pravda? Je empatie naprosto nehodnotná co se týče obsahu informací, které nám může poskytnout o druhém? ... Už jen to, že Steinová poukazovala na „snazší“ vcítění mezi podobnými typy může přinést nový pohled na druhého. Na základě zkušenosti s vcítěním do druhého mohu přijít na jisté podobnosti mezi námi. Obsah vcítění pak může poukazovat na to, co druhý prožívá. To, že od objektu mého vcítujícího aktu přejímám často jeho radost poukazuje už na informaci, že druhý bývá často radostný. Pokud se pak vcítuji do druhého a v různých kontextech a časech přejímám jeho bolest, či smutek, mi přeci přináší informaci o tom, že ho/jí něco trápí a zřejmě dlouhodobě... Vcítění navíc nikdy není např. jen do jedné izolované emoce, ale probíhá *vždy* v kontextu. Při spojení s dalšími akty a předcházejícími zkušenostmi může být empatie naprosto nepostradatelným klíčem k pochopení prožívání druhého. Toto spojení vcítění s dalšími akty není něčím umělým, ale naopak zcela přirozeným pro člověka. Samozřejmě je třeba na tomto místě dodat, že se ve vcítění k druhému nějakým způsobem dostáváme, ať už k jeho prožitkům či počitkům, to však ještě neznamená, že víme všechno, spousta otázek (např. otázka po morálním já) zůstává stranou.

Tyto námítky tak spíše nepovažujeme za námítky v pravém slova smyslu, ale za dobré připomínky, které poukazují na to, jaké má vcítění hranice a se kterými problémy se může potýkat. Nebereme je však za tolik plausibilní, abychom celý koncept vcítujících aktů odmítli.

¹⁶⁹ HUSSERL, E. *Analysen zur passiven Synthesis (1918-1926)*. Den–Haag: Martinus Nijhoff 1966, s. 11. Překlad citace uvádíme podle: HOGENOVÁ, Anna. *Nesmíme pospíchat*. Chomutov: L. Marek, 2014, s. 16–17.

4.3.6 Reflexivní sympatie a možnost obohacení našeho vlastního sebepojetí

Steinová hovoří o *reflexivní sympatii* – o tu jde, když ve vcítění uchopím akty, v nichž se konstituuje mé individuum – mohu tak dospět jistého poznání o sobě.¹⁷⁰ Toto poznání je následně konfrontováno s mým vnitřním vnímáním (sebe samotné) a může dojít ke shodě – zjistím, že mě druzí vidí, tak jak se vnímám, ale stejně tak může dojít k opaku – druzí mě vidí jinak, či k zajímavým *korekcím* svého sebe-pojetí – to by bylo v případě, že by druhý poukázal na něco, co si já sama nejsem ochotna připustit (nebo si to nevědomky nepřipouštím). To by mohlo být jak v negativním (nepřipouštím-si nějaký negat. sklon a druhý na něj upozorní), tak pozitivním (mám tendenci se podceňovat a druhý pro mě najde pochvalné slovo apod.) smyslu.

To, jak nás druhý vidí a to jak se vidíme v reflexi, je vlastně zpředměťující uchopení: „*Tím, že cizí duševní život pojmu jako ‚mně rovný‘, dospívám k tomu, že samu sebe pojmu jako předmět, který je stejný jako on.*“¹⁷¹ Když se setkáme se sebou samými skrze druhé, mohou se značně rozšířit způsoby našeho vlastního sebe-pojetí.

¹⁷⁰ Srov. STEINOVÁ, E. *K problému vcítění*, s. 93.

¹⁷¹ Tamtéž, s. 93.

5. VCÍTĚNÍ JAKO ROZUMĚNÍ DUCHOVNÍM OSOBÁM

Třetí z dochovaných částí a zároveň čtvrtou kapitolou práce *K problému vcítění* je část zabývající se vcítěním jako rozuměním duchovním osobám. Jakožto duchovní pojímá Steinová osoby, jelikož jsou obdařeny duchem – tento *duch* je vědomím jakožto korelátém.¹⁷² V podobném duchu se vyjadřuje i E. Husserl: „*Avšak svou souvislostí s materiální tělesností má duševno napojení na přírodu a má ‚existenci‘ v určitém druhém smyslu, existenci v prostoru, existenci v časoprostoru.*“¹⁷³

Steinová ve své práci nechce kompletně popsat veškeré aspekty tohoto „ducha“, ale chce se zaměřit na aspekt, který u člověka překračuje hranice pouhé kauzality a závislosti na přírodě. Na téma člověka jako ducha jsme už narazili ve chvíli, kdy jsme druhého uznali jako „*centrum orientace prostorového světa*“.¹⁷⁴ Akty vcítění pronikají do oblasti ducha a ohlašuje se v nich něco navíc, než je pouhý fyzický svět, dostává se v nich ke slovu *svět hodnot*.

Výrazové jevy, které můžeme vnímat u sebe i u druhých jsou zviditelňováním ducha v těle, „*kteřé je umožňováno psychickou realitou, jež náleží aktům jakožto prožitkům nějakého psychofyzického individua a jež v sobě zahrnuje působení na fyzickou přírodu.*“¹⁷⁵ Totéž lze pozorovat u volních aktů, které jsou odrazem toho, co chceme – veškeré lidské výtvoř, kulturní svět, řemesla, výrobky a podobně jsou „*korelátém ducha, korelátém, který se stal realitou.*“¹⁷⁶ Steinová poukazuje na problém, který je dodnes platný, kdy je snaha o přírodovědeckou metodu a kauzální vysvětlování fenoménu nejen v přírodních vědách, ale i v duchovědách.¹⁷⁷ V takovémto přírodovědném přístupu snadno dojde k tomu, že místo řádu smyslu dosazujeme řád kauzality. Podívejme se nyní blíže na otázky spojené s oblastí ducha.

¹⁷² Srov. STEINOVÁ, E. *K problému vcítění*, s. 95. *Korelaci* chápeme jako vztah, soupatřičnost. Jde o souvztažnost světa objektů a vědomí.

¹⁷³ HUSSERL, E. *Ideje II*, s. 134.

¹⁷⁴ STEINOVÁ, E. *K problému vcítění*, s. 95.

¹⁷⁵ Tamtéž, s. 96.

¹⁷⁶ Tamtéž, s. 96.

¹⁷⁷ Edita Steinová ve své práci hovoří o tzv. *duchovědách* – ty mají za svůj předmět duchovní útvary, procesy a další fenomény spojené s duševním životem, ať už na individuální či kolektivní úrovni. Vznikly jako reakce na pozitivismus a mají mnoho podob od morální filosofie D. Huma, přes nauku o formách ducha E. Cassiera, až po vliv na oblast hermeneutiky jako je tomu u W. Diltheye.

5.1 Duchovní subjekt

Existuje-li něco jako duch, je třeba se ještě nad konstitucí takového ducha zamyslet. Duch, jakožto pouhá oduševnělost by nám sám o sobě nezajistil možnost kontinuity prožitků, ani by nevysvětlil, proč každý poznává jinak a proč jsme různí. Na podkladě naší osoby je třeba hovořit o *duchovním subjektu*, něčem, co přetrvává a co není pouze jen „oživujícím principem“ jakým by byla duše. Duchovní subjekt je to, co u člověka utváří jeho *osobitý* světonázor. V tomto momentě nejde jen o to, že každý má přístup jen k určitým časoprostorovým souvislostem a z nich se utváří, ale jde i o „tvůrčí moment“, kdy se každý jedinec sám ze sebe vztahuje ke světu a skrze svojí vlastní subjektivitu poznává objektivní svět.¹⁷⁸

Duchovní akty nejsou jednotlivými „událostmi“, které by byly uzavřené samy pro sebe, nýbrž jsou spolu provázány, plynule přecházejí jeden do druhého a toto vycházení a vcházení je vedeno *motivací*. „*Motivace je zákonitost duchovního života, prožitková souvislost duchovních subjektů je (originárně či ve vcítění) prožívaný celek smyslu a jako taková je pochopitelná.*“¹⁷⁹ Duchovní souvislosti se od psychických souvislostí liší oním smysluplným vzházením. Představme si to na následujícím příkladě: od rána se mi vše nedaří, nejprve rozlijí mléko, poté mi ujede autobus a kamarád mi nakonec vyčte, že jsem přišla pozdě. Psychická reakce na toto by mohl být vztek, naštvaní, frustrace – často tomu tak i u některých osob bývá. Já se však k tomuto postavím v novém, možná překvapivém světle a vezmu to jako výzvu dne a k frustraci nedojde a možná, oproti původnímu očekávání, prožiji i postupnou radost z takovéto výzvy. Tyto motivace pro takovou změnu však pramení z oblasti ducha a nejsou čistě psychickými reakcemi na podnět. Ukazuje se v nich něco hlubšího než jen psychofyzická kauzalita. Tyto duchovní akty jsou ale i tak podřízeny rozumovým zákonitostem.

Rozhodnu-li se pro něco, jsem k tomuto rozhodnutí motivována, jsem-li pro něco rozhodnutá, chci buď možné (realizovatelné, je rozumné to chtít) a nebo nemožné (takové chtění je však nerozumné). V tomto momentě se naskýtá spojitost s indispozicemi u člověka – u patologického duševního života může dojít k tomu, že

¹⁷⁸ O tomto subjektivním přístupu ke světu svědčí i existence *kognitivních map* – i když jde po stejné ulici deset lidí, každý tam vidí něco jiného a to i kdyby šli vedle sebe. Nejde o to, že má každý trochu odlišnou prostorovou perspektivu, ale o to, že každý jaksi vidí něco jiného a má i jiné orientační body – zjednodušeně: architekt uvidí dobře řešenou konstrukci domu a filosof budovu, která je naprosto bezesmyslně využívána apod.

¹⁷⁹ STEINOVÁ, E. *K problému vcítění*, s. 101.

člověk chce i nemožné, to, co je v rozporu s rozumovými zákony. Indispozice u člověka mohou být na rozumové úrovni, ale i v oblasti ducha. Co se týče rozumových indispozic, lze se vcítovat i do jedinců s narušenými kauzálními vztahy na rozumové úrovni, co se týče narušení v oblasti ducha, to zůstává pro vcítění nepřístupné, protože nemůžeme dostopovat smysluplnost prožitků, ale pouze jejich kauzální sled.¹⁸⁰ Steinová také zmiňuje indispozice, u kterých nedochází k narušení rozumových zákonitostí ani psychické kauzality, ale dochází ke změně v prožívání v rámci „mezi rozumu“ a do této kategorie by spadala např. deprese, která následuje po těžké události. Vcítování do takto nemocného člověka je možné i s přístupem k fenoménu nemoci.¹⁸¹ Jak sama uzavírá: „*duchovní subjekt je svou podstatou podřízen rozumovým zákonům a (...) jeho prožitky vystupují v pochopitelných souvislostech.*“¹⁸²

5.2 Já a jeho vrstvy v hodnotovém kontextu

Otázka po „já“ – hledání toho, co to je. Steinová vychází z předpokladu, že já se konstituuje v pocitech a táže se, co je to „já“? Husserlova odpověď v *Idejích II* odkazuje na podstatnou sounáležitost těla a duše k já:

„Tedy v obvyklé řeči o ‚Já‘ (či v obvyklém užívání osobních zájmen vůbec) výraz ‚Já‘ zahrnuje ‚celého‘ člověka s tělem i duší. Přitom můžeme dobře říci, že já *nejsem* své tělo, *mám* své tělo, *nejsem* duše, nýbrž *mám* duši. (...) ale zároveň *duševno má určitou přednost a že je tím, co podstatně určuje pojem Já.*“¹⁸³

Já, které prožívá samo sebe není pouhým *čistým* já. Čisté já je prázdné, kdežto prožívající já má hloubku. Čisté já může být dobrým místem pro různá teoretická zkoumání, prožívající já je však místem, které je žijící a které se vztahuje ke světu. Můžeme namítnout, že ne vždy o svém já víme – ve chvíli intenzivního přemýšlení, nebo soustředění na nějakou činnost sebe jakoby „zapomínáme“, avšak toto dočasné zapomenutí není zrušením já – já může být v takovou chvíli přivedeno v reflexi k jasnému názoru. Tak i přes dočasné neuvědomování si sebe samého, toto já stále je.

¹⁸⁰ Srov. STEINOVÁ, E. *K problému vcítění*, s. 101.

¹⁸¹ Srov. tamtéž, s. 101. Problém s vcítováním u nemoci může nastat i v opačném případě – má-li potenciální „vcítovatel“ duševní problém, může pro něj být schopnost vcítování zhoršená, či nedostupná. Totéž se může dít i v krajních tělesných a psychických prožitcích – je možné, že všechno překrývá jeho smutek, který si pak projektuje i do vcítovaného, nebo je natolik pohroužen do sebe, že nemůže překročit hranice svých vlastních prožitků. Zůstává tak u sebe a není schopen „pohybu“ směrem ven. Totéž je možné i v krajních tělesných prožitcích – v únavě, silné bolesti, apod.

¹⁸² Tamtéž, s. 102.

¹⁸³ HUSSERL, Edmund. *Ideje II*, § 21.

Prožívající já má *hloubku* a ta nemá spojitost s prostorovým umístěním, ale spíše s tím, co je člověku vlastní. Čím hlouběji jdeme, tím se dostáváme blíže k tomu, co je člověku „nejvlastnější“.¹⁸⁴ Tyto vrstvy se vyjevují v pocitech. Pocity vystupují z já a odhalují jeho vrstvy. Zde se dostáváme k zajímavému a důležitému rozlišení mezi reflexí a objektivací. V *reflexi* si přivádíme k danosti něco, co zde předtím takto nebylo. V objektivaci uchopujeme něco, co zde je. Zaměřím-li svůj pohled na pocit, činím objektem něco, co bylo původně pouze subjektivním prožitkem. *Objektivací* jakoby „zaměřuji pozornost“ – což zajisté platí i pro reflexi, a zároveň jde o „uvědomění“ si něčeho. Toto objektivující zaměření pohledu na pocit a uvědomění si svého prožitku je důsledkem aktu vcítění - když díky tomu, že je mi druhý „nastaví zrcadlo“ svými vlastními prožitky, dojdou k uvědomění si prožitků vlastních (a pořád nejde o reflexi). Toto je nesmírně obohacující moment, protože při něm dochází k radikálnímu rozšíření hranic vnímání sebe samotného.

Díky pocitům se vnímáme jako určitým způsobem kvalifikovaní – v pocitech se nám odkrývají osobní vlastnosti. Prožívání sebe sama a to, co je to „já“ se zvlášť zřetelně ukazuje na dvou druzích pocitů – na konestezích a náladách. Tyto dva druhy pocitů jsou zvláštní tím, že jsou vázány na jiné, dávající akty. Ukazují se na nich jako určité „zbarvení“ . Nemají konkrétní místo v já, ale prostupují jej celé.¹⁸⁵

Pocity v pregnantním smyslu – jako cítění něčeho, jsou zaměřeny na předměty, je nám v nich dána určitá vrstva předmětu – a to, že se tato vrstva konstituuje předpokládá předchůdné teoretické akty.¹⁸⁶ Pokud bychom neměli vědění o negativní hodnotě krádeže cizího předmětu, nemohli bychom prožívat smutek nad touto událostí. Stejně tak, pokud bychom neznali pozitivní přínos upečení narozeninového dortu, nikdy bychom se do jeho pečení s radostí nepouštěli. V základu cítění hodnoty tedy stojí vědění – to samo o sobě neovlivňuje hloubku já, ale to, co z něj vychází, už já určitým způsobem vykazuje. Smutek nad rozbitím hrnečku je vždy větší, jde-li o hrnek od milované osoby – naše vědění o původu hrnečku zakládá smutek a jeho intenzita, či projevy pak odkazují na naše já.

¹⁸⁴ Dostáváme se tak k jádru osoby. Steinová nepoužívá termín „nejvlastnější“, ten v této práci přejímáme (nejen) od Anny Hogenové. Viz např. Hogenová, Anna. *Nesmíme pospíchat* a další.

¹⁸⁵ Srov. STEINOVÁ, Edita. *K problému vcítění*, s. 104–105.

¹⁸⁶ Srov. tamtéž, s. 105.

„Otevírají se zde podstatné souvislosti mezi řádem hodnot, řádem hloubek hodnotových pocitů a řádem vrstev osoby, která se v nich odkrývá. Proto je každý průnik do říše hodnot současně dobytelským tažením do říše vlastní osobnosti.“¹⁸⁷

Samozřejmě může v oblasti náhledu hodnot docházet k omylům a odchýlkám – *řád hodnot* nemusí být dobře poznáný, tzv. *vyšší hodnoty* vůbec nemusí daný jedinec uznávat, nebo mu chybí ony vrstvy osobnosti kde by tyto vyšší hodnoty mohly „kotvit“. Tyto osobnostní vrstvy jsou tedy „stanovišti“ pro naše pocity – tvrdím-li, že cítím lásku k druhému, ale ta trvá jen do té doby, dokud si nevšimnu jeho slabších stránek, nebo dokud je mi nablízku, je tato láska ukotvena v „mělčích“ a proměnlivějších strukturách osobnosti než láska, která překonává určité obtíže a dokáže druhého vidět takového, jaký skutečně je. Tak nelze říct, že láska „kotví“ hlouběji než něco jiného, dokud si neujasníme, jakou lásku máme vlastně na mysli. Po tomto vyjasnění již lze tvrdit, že láska, upřímná a nepodmíněná, sídlí hlouběji než náklonnost.

Podobně tak můžeme „hlubiny“ či „mělčiny“ (nabízí se také slovo povrchnost) osobnosti pozorovat na dalších pocitech – Steinová zmiňuje postoj lásky, nenávisti, vděčnosti, pomstychtivosti, zášti, respektive ty, které se vztahují k další osobě.¹⁸⁸ Tyto pocity souvisí s vnímáním *personálních hodnot* – např. to že je daná soba hodnotná pro sebe samu a ne skrze, nebo pro, něco jiného. Ve chvíli, kdy v našem vztahování k druhému hrajou personální hodnoty roli, jsme na hlubší úrovni, než když tomu tak není.¹⁸⁹ Podle Steinové v aktu lásky „*máme zasahování či intendování personální hodnoty*“¹⁹⁰ – intendování v tomto případě chápeme jako zaměření pozornosti, přesahování k personální hodnotě, to, co na rovině pouhého fyzického těla není vykazatelné. Současník Steinové, psycholog F. C. Brentano (1838-1917) intencionalitu používá k popisu skutečnosti, že „*každý mentální akt zahrnuje něco mimo sebe*.“¹⁹¹ Akty tak referují na něco dalšího.

Ohledně axiologických popisů dochází Steinová ve své práci k zajímavým příspěvkům. Jelikož ani ona sama neměla za cíl podat vševyčerpávající popis vztahu mezi konstitucí osoby a pojetím hodnot, zmíníme jen některé z postřehů k tomuto

¹⁸⁷ STEINOVÁ, E. *K problému vcítění*, s. 105.

¹⁸⁸ Srov. tamtéž, s. 106.

¹⁸⁹ Srov. tamtéž, s. 106.

¹⁹⁰ Tamtéž, s. 106.

¹⁹¹ HERGENHAHN, B. R. *An introduction to the history of psychology*. Belmont, 2009, s. 279.

tématu: cítění hodnoty souvisí s cítěním hodnoty její reality a hloubkou jejího zakořenění v „já“, ale nelze jedno redukovat na druhé.¹⁹²

Uchopování hodnot je také hodnotou. V takovém momentě se náš prožitek – subjektivní stane i objektem.¹⁹³ Dochází tak k novému uchopení subjektu jako objektu, zároveň se neruší původní, ale vzniká dvojí současné uchopování.¹⁹⁴

Mohu si tak učinit objektem svoji aktuálně prožívanou radost např. ze své doma vypěstované zeleniny a zároveň tuto radost uchopovat jako objekt a mít z tohoto radování radost – jak ale Steinová dodává, hlubší bývá původní cítění hodnoty, druhotné reflektované cítění dosahuje jiné hloubky. Ale ne vždy je toto pravidlem, dochází i k případům, kdy je tomu naopak – má-li člověk radost z cizího neštěstí a poté svou radost reflektuje a pocítí, že jeho radost byla neadekvátní, a velice zlá, může u něj následovat pocit viny za tuto svou prvotní „posměvačnost“.¹⁹⁵

„Hloubkové uspořádání nezávisí přímo na protikladu reflektovaný/nereflektovaný, nýbrž opět na řádu cítěných hodnot: pozitivní hodnocení nějaké pozitivní hodnoty je méně hodnotné než pozitivní hodnota sama. Pozitivní hodnocení nějaké negativní hodnoty je méně hodnotné než negativní hodnota sama.“¹⁹⁶

Podle Steinové máme při konstituci vlastní osoby přístup ke své hodnotě nejen přes reflexi, jak tomu bylo ve výše uvedeném, ale i přes nereflektované pocity na „naivní“ rovině – hodnotu sebe samotného můžeme prožívat např. v nereflektovaném zážitku – např. z tvorby, kdy je vytváření prožíváno jako hodnota a má schopnost vytvářet odkazuje na mou vlastní hodnotu.¹⁹⁷

„Síla, kterou prožívám ve vytváření, a moc, kterou současně s tím nebo také samu o sobě prožívám ve schopnosti vytvářet, jsou hodnotami personálními a jsou zprvu zcela nezávislé na hodnotě, která se má realizovat.“¹⁹⁸

Je to podobné, jako když se vydám samotná na výlet a při překonávání cesty, únavy, s každým dalším krokem a překonáním noční samoty, vnímám u sebe bezprostředně radost z realizování cesty, radost ze svého putování, která není závislá od zpětné reflexe

¹⁹² Srov. STEINOVÁ, Edita. *K problému vcítění*, s. 106.

¹⁹³ Srov. tamtéž, s. 106.

¹⁹⁴ V tomto bodě by se nám mohla vybavit Merleau-Pontyho pasáž o dvojítech počítčích: „*Když proti sobě tisknu obě své ruce, nejde o dva počítky, které bych zakoušel pospolu, jako když vnímáme dva vedle sebe položené předměty, nýbrž jde o dvojnásobné uspořádání, v němž obě ruce mohou alternovat ve funkci ‚dotýkající se‘ a ‚dotýkaná‘.*“ (Více: *Fenomenologie vnímání*, §8, s. 129.) Naše hodnoty mohou také alternovat ve dvou rolích – jednak jako prožívané, jednak jako uchopované v reflexi.

¹⁹⁵ Srov. STEINOVÁ, Edita. *K problému vcítění*, s. 107.

¹⁹⁶ Tamtéž, s. 107.

¹⁹⁷ Srov. tamtéž, s. 107.

¹⁹⁸ Tamtéž, s. 106.

– tak, že bych se zamyslela nad svojí odvahou či odhodláním, což je zajisté následně také možné – ale je naprosto *bezprostředně* prožívaná. I v těchto nereflektovaných sebecpocitech¹⁹⁹ se ukazuje má vlastní hodnota a dochází ke konstituci vlastní osoby.

Při zaměření na pocity dochází Steinová k jisté obecné charakteristice pocitů – jsou *vázány na jistou vrstvu*, hloubku já (jak jsme výše ukázali), zároveň toto *já v určité míře vyplňuje*.²⁰⁰ Toto vyplnění Steinová přirovnává k různým světelným zdrojům²⁰¹ – pokusíme-li se převést tento příklad do současné doby, můžeme si představit, že některé pocity – v tomto případě nálady, nás prozáří tak jako rentgen skrz na skrz a jiné – třeba omylem prožitá radost z výhry (daný člověk nevyhrál) jsou jako prskavka – intenzivně zazáří a pak po nich zbude jen postupně vyprchávající aroma.²⁰² Pocity mohou mít navíc různé *trvání* (některé jsou jen záblesky, jiné nás, ve formě nálady neopouštějí po dlouhou dobu), to závisí i na tom, z jaké hloubky pocit vychází – jde-li o svrchnější vrstvy osoby, bude jejich trvání spíše kratší. A to se pojí i s *intenzitou* – i „*mírné rozladění může trvat dlouhý čas a může mne více či méně vyplňovat*.“²⁰³

U nálad lze nejen pozorovat prožitek sebe v jisté naladěnosti, ale někdy i moment pronikání nálady k sobě. Toto pronikání je však vždy závislé na tom, jak hluboko v já je zapuštěn cítící akt a současně i na výši pocíťované hodnoty.²⁰⁴ Budu-li cítit, že mám ve svém životě být učitelem a že je to opravdu blízko mému *jádru já* (k tomu viz níže v této části), bude čekání na výsledek výběrového řízení ve škole zajisté větší zkouškou mých pocitů a nálad, než když se budu na to samé místo hlásit jen proto, že už se doma nudím. Zároveň by se mohlo zdát, že platí univerzální pravidlo – čím

¹⁹⁹ Srov. STEINOVÁ, Edita. *K problému vcítění*, s. 107.

²⁰⁰ Jak jsme již ukázali např. v kapitole 4.1.3 – špatná nálada se může projevat i ve všech gestech daného člověka – v hlasitém bouchnutí dveří, v tónu hlasu... Naopak ve stavu hluboké radosti může např. bolest z poraněného prstu zůstat jen „prožitkem na pozadí“ atd.

²⁰¹ Srov. tamtéž, s. 108.

²⁰² Zvláštností je, že Steinová kromě různé intenzity jasu přidává náladovým složkám u pocitů i charakteristiku světlé nebo tmavé (Viz tamtéž, s. 108), což je pojetí typické spíše pro židovskou a následně křesťanskou tradici než pro pole fenomenologie.

²⁰³ Tamtéž, s. 108.

²⁰⁴ Srov. tamtéž, s. 108.

větší hodnota – tím větší a silnější související pocit, ne vždy se to však děje.²⁰⁵ O silnějším pocitu lze však přinejmenším říct, že je určujícím při volních aktech.²⁰⁶

Edita Steinová dále zmiňuje trvání určitých pocitů, které může přesáhnout meze snesitelnosti. Prožitky si mohou nárokovat jen určitou intenzitu a pokud ji přesáhnou, dojde ke kolizi.²⁰⁷ V takovém případě nastává čistě biologická reakce organismu. Kromě toho, že nám dlouhodobý nepříjemný pocit, např. stres z neurovnaných vztahů v rodině může způsobit psychosomatická onemocnění – tehdy už jde o biologickou odpověď těla na daný prožitek, lze toto pozorovat i na „menších“ událostech – např. když u dětí (a nejen u nich) pozorujeme, že se po dlouhém pláči vysílí a usnou. Na daných fenoménech je názorně vidět hraničení vlastního biologického základu (psychofyzických funkcí v těle) s tělesnou konstitucí, v kombinaci s individuálním množstvím psychické síly každého z nás.

Ve svém pojetí duchovní osoby Steinová nepracuje od začátku s termíny jako je *vlastní centrum já*, neboli *jádro já* – to jsou termíny Alexandra Pfändera (1870-1941) – je však s nimi dobře seznámena a potud, pokud se jimi myslí to, co ona sama označuje jako *centrální a periferní personální vrstvy*, jsou pro ni plausibilními vysvětleními konstituce osoby.²⁰⁸ S tím souvisí i konstituce osoby skrze volní akty a tendence. Volní akty odhalují personální strukturu – skrze naše chtění se ukazuje nejen co je pro nás možné, ale především to, co jsme schopni realizovat. Mohu se stát profesionálem v prodeji skrz televizní vysílání, mám na to vhodné vlastnosti, ale přesto toto povolání nikdy nezrealizuji, protože neodpovídá tomu, co bych chtěla a dokonce se to mnohdy i přičí mým nejhlubším tužbám a představám o světě. Je v tom odraz mého osobního preferenčního žebříčku, odraz mě samé. Co se tendencí týče – ukazuje se, že „*síla a nezlomnost určitého tendování je závislá na jáské hloubce jeho zdroje, a je tudíž přístupná rozumové zákonitosti (...)*“.²⁰⁹ Kromě takovýchto přístupů ke konstituci²¹⁰

²⁰⁵ Dokladem toho jsou mediální zprávy typu: Zřítlo se letadlo se 300 lidmi na palubě, z toho pět Čechů. Reakce – proč tam ti Češi letěli? a nebo: Dozvim se, že v Číně zemřelo 3000 lidí a moje frustrace v ten samý den, co se dozvim tuto informaci nesouvisí s tímto počtem, ale s tím, že už od rána nejde internet apod. Je zde jistá kauzální souvislost mezi vzdáleností, obeznámeností a důležitostí informací. Na jednu stranu může být psychofyzický mechanismus „obranu před vzdáleným neštěstím“ skvělým pomocníkem k tomu, jak „neprobřečet celé hodiny nad cizím neštěstím“, na stranu druhou však může způsobit neustálý dojem „mě se to netýká“ a vzbuzovat tak naprostou pasivitu. Je zapotřebí mít toto stále na zřeteli a snažit se zpětně si své (ne)činění reflektovat a uváženě podle toho jednat.

²⁰⁶ Srov. STEINOVÁ, Edita. *K problému vcítění*, s. 109.

²⁰⁷ Srov. tamtéž, s. 109.

²⁰⁸ Srov. tamtéž, s. 109.

²⁰⁹ Tamtéž, s. 110.

²¹⁰ Ke konstitutivním složkám osobnosti nepatří např. teoretické akty. Jsou pouze zakládající podmínkou pro následné citící akty. (Srov. tamtéž, s. 111.).

vlastní osoby lze nalézt podobné momenty i u aktu poznávání. Ten je pro Steinovou hodnotou²¹¹ a to navíc hodnotou, jejíž míra je určovaná předmětem poznání.²¹²

V tomto všem se pro E. Steinovou konstituuje osoba, zároveň však sama nikdy netvrdila, že by chtěla provést naprosto zevrubné a vševyčerpávající zkoumání všech těchto aktů. Jejím cílem bylo prozkoumat otázku, zda je konstituce duchovní osoby, či psychofyzického individua vykazatelná a to se jí, s přihlédnutím k jejím zkoumáním, povedlo vykázat.

5.3 Přejchod k druhému skrze vlastní konstituci

Jak souvisí konstituce vlastní osoby s osobou cizí? To co jsme si na předcházejících stranách představili, a co bezprostředně souvisí s konstitucí naší vlastní osoby, lze využít i při setkání s druhou osobou. Jak se pro nás druhý konstituuje? Jak je tento přechod k druhému možný? K tomu nám nejlépe poslouží následující text, kde tyto otázky Steinová vysvětluje následovně:

„Stejně jako se ve vlastních duchovních aktech konstituuje vlastní osoba, tak se konstituuje ve vcitřovaných aktech osoba cizí. Každé jednání druhého člověka prožívám jako vycházející z chtění a to zase jako vycházející z cítění. Tím je zároveň dána určitá vrstva jeho osoby a oblast hodnot, s nimiž tento člověk může mít zkušenost. Tato hodnotová oblast zase smysluplně motivuje očekávání budoucích možných aktů vůle a jednání. Jeden jediný pohled a právě tak jeden jediný tělesný výraz – pohled²¹³ či úsměv – mi tudíž může poskytnout vřled do jádra příslušné osoby.“²¹⁴

Vidíme tak, že klíčem k těmto otázkám byla paralelnost konstitucí našich osob. Ve svých duchovních aktech uchopujeme sebe, v aktech vcitění pak činíme totéž, ale s druhým.

²¹¹ Existenci této hodnoty si můžeme demonstrovat na následujícím příkladu: Neúmýslně provedu nějaký čin a ve chvíli, kdy ho chci druhé osobě ospravedlnit, vysvětlit, mi na otázku – můžu ti to vysvětlit? odpoví - ne, mě to nezajímá. Tím je pro dotazovaného naprosto zamezená možnost poznat o co šlo, a navíc, v dané chvíli může docházet i k tomu, že druhého nebereme vážně jako celistvý subjekt, ale pojmáme ho prostě jen jako článek, který způsobil kauzální řetězec na jehož konci jsem velice naštvaný. Hodnota poznání mohla spočívat v tom, že bych např. zjistil, že je v tom daný „viník“ nevinně.

²¹² Viz. STEINOVÁ, Edita. *K problému vcitění*, s. 111.

²¹³ Možná nám tato slova mohla připomenout epifanii tváře, se kterou se setkáváme v díle E. Levinase: „Druhý je nadále nekonečně transcendentní, nekonečně cizí – avšak jeho tvář, v níž se děje jeho epifanie a jež se mne dovolává, prolamuje svět, jenž by nám mohl být společný a jehož virtuality by byly vepsány v naší přirozenosti, který bychom tedy naší existenci rozvíjeli.“ (LEVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: esej o exterioritě*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 170.)

²¹⁴ STEINOVÁ, Edita. *K problému vcitění*, s. 112.

5.4 Duše a duch

Když jsme v textu narazili na pojem „jádro já“, který používá A. Pfänder (viz kapitola 5.2), narazili jsme zároveň na určité *neměnné jádro, osobnostní strukturu*. To je něčím, co zůstává neměnné, co nepodléhá jen daným životním okolnostem jedince. V *aristotelsko-tomistické* tradici bychom si to mohli představit jako *substanci*, která je stálá bez ohledu na změnu akcidentů – tak například poznáváme téhož kamaráda jako stejného, ať už má vlasy dlouhé, nebo ostříhané a ať už má jakékoliv viditelné změny a těle. Toto neměnné jádro je něčím, co zůstává neměnné i když se povaha daného jedince může vlivem rozličných okolností změnit. To, že se daný jedinec i přes různé činy proměňuje totiž vždy naráží na meze variability. Jsou hranice, které nelze překročit, aniž bychom měli před sebou stále totéž individuum. Personální struktura je tím, co určuje *možnosti* reálně vyjádřitelných variací.²¹⁵

Steinová ve své práci hovoří o psychofyzickém individuu, duchovní osobě a empirické osobě. Pojďme se podívat jaký je mezi nimi vztah a na co každý z těchto pojmů poukazuje. *Osoba duchovní* má své personální vrstvy, má vlastní strukturu a veškeré prožitky s ní spojené mají své určité místo v některé z vrstev. Hodnoty mají své místo v jejích vrstvách, přičemž zde nelze učinit univerzální výpověď o tom, které hodnoty sídlí ve které vrstvě, jelikož se to na individuální úrovni mezi vícero osobami velice různí. Tato osoba je zároveň tím, co má v sobě ono „neměnné jádro já“ a sama o sobě nemůže podléhat citové nákaze.²¹⁶ Pokud se tato osoba nalézá v prostředí, které ji usměřňuje nějakým způsobem do oblastí, které jí nejsou vlastní, tedy nekorelují s jejím „já“, může se takto okolnostmi, či výchovou „utlačovanému“ člověku stát, že „jednoho dne v nějakém jednání, které vzejde z hloubi jeho nitra, prožije sebe sama jako zcela jiného, než jakým se dosud domníval být.“²¹⁷

O *empirické osobě* hovoříme tehdy, když hovoříme o psychofyzickém individuu jako uskutečnění duchovní osoby. Empirická osoba ze své „přírodní strany“ je podřízená řádu kauzality, ze strany duchovní pak řádu smyslu.²¹⁸ Psychofyzická (empirická) osoba je pak realizací duchovní osoby. Ne vždy však tato realizace dochází k absolutní korelaci duchovní – psychofyzická osoba. Může se stát (a to z rozličných důvodů), že daná realizace je jen částečná, neúplná. Narušení může pramenit i z toho,

²¹⁵ Srov. STEINOVÁ, Edita. *K problému vcítění*, s. 113.

²¹⁶ Srov. tamtéž, s. 113.

²¹⁷ Tamtéž, s. 113.

²¹⁸ Srov. tamtéž, s. 114.

že se daná duchovní osoba nikdy nesetká s takovými okolnostmi,²¹⁹ které by umožnily její rozvinutí na rovině psychofyzické. Také psychofyzický vývoj může realizaci narušit – od tohoto narušení, které neubírá však nic na samotné existenci duchovní osoby, však Steinová pozorně odlišuje případ, kdy daný jedinec sám necítí žádné hodnoty a všechny jen přejímá od svého okolí – v takovém případě duchovní osoba chybí.²²⁰

*„Chápat určité jednání proto také neznamena pouze je ve vcítěni vykonávat jako jednotlivý prožitek, nýbrž prožívat je jako smysluplně vyplývající z celkové struktury osoby.“*²²¹ Zde vidíme explicitně odpověď na námitku k jakému poznání docházíme ve vcítěni – je to poznání prožitku v řádu smyslu, tedy kontextově. Prožitky nám tak ve vcítěni nejsou dány jako čisté, uzavřené jednotky, nýbrž jsou částmi celé prožitkové, osobnostní a hodnotové struktury. (Připomeňme si, že je možné střetnout se v jediném pohledu, který může mít charakter: podívám se a rozumím!)

Tento smysl je třeba vyhledávat i u historických věd, jinak dochází k pouhému zřetězení faktů. Vcítěním mohu uchopit duchovní individuum a pochopit, jak by mohl jednat v určitých možných, doposud nerealizovaných, nebo i nerealizovatelných kontextech. Dané individuum může sice ve chvíli, kdy tato situace nastane, jednat jinak, to však neodporuje tomu, že bychom mu ve vcítěni špatně porozuměli, nýbrž prostě jen došlo k jistým rušivým vlivům.²²² Tak mohu u svého dobrého kamaráda předpokládat, že by v dané situaci jednal určitým způsobem a pokud tak nakonec nejednal, nemusí to znamenat, že bych špatně rozuměla tomu, co je mu „nejvlastnější“ – tomu, jaké jednání a upřednostňování hodnot by odpovídalo jeho personální struktuře, ale že byl v danou chvíli prostě jen „stržen“ či vyrušen nějakou novou, nebo nepředvídatelnou okolností. Navíc se může stát, že v následné reflexi mi přítel řekne, že si nebyl jist svým rozhodnutím, nebo že by ho nejraději neudělal, jen kdyby k tomu byly vhodné podmínky, nebo kdyby se víc zaposlouchal do sebe.

Steinová zde má předpoklad společný s W. Diltheyem – jestliže cítím hodnotu a mohu ji realizovat, pak tak učiním. Díky tomuto je možné porozumění prožitkovým strukturám u druhého. Pokud by toto neplatilo, bylo by obtížné, možná nemožné,

²¹⁹ Steinová uvádí jako příklad setkání s osobou hodnou zášti či nenávisti. Pokud takovouto osobu nepotkáme, nemůžeme vidět, kde tyto pocity sídlí. (Srov. STEINOVÁ, E. *K problému vcítěni*, s. 114.)

²²⁰ Srov. tamtéž, s. 114. Zde se nabízí podobnost s dalšími fenomény, jako je neautentický způsob bytí, žití z cizího pramene, odcizení, neuvlastnění, přežívání a ne žití... Bližší prozkoumání této spojitosti by vyžadovalo zevrubnější prozkoumání jednak děl M. Heideggera, A. Hogenové, ale i dalších.

²²¹ Tamtéž, s. 114.

²²² Srov. tamtéž, s. 115.

porozumět jakýmkoliv kauzálním souvislostem ve svém prožívání, ale i v prožívání jiného psychofyzického individua.²²³

5.5 Duch a tělo

V celé své práci Edita Steinová hovoří o tom, jak se k druhému dostáváme prostřednictvím *tělesnosti* – pozorujeme jeho výraz ve tváři, jeho unavenou chůzi, či bdělost nebo duševní čilost v jeho pohybech... Vždy, když se něco dozvídám, nebo se setkávám s nějakým výtvozem oduševnělosti (lidského ducha) - ať už jde o aktuální setkání, či nějaké příběhy z minulosti, dostávám se k tomu skrze tělo, nebo skrze fyzické nosiče (knihy, záznamy, umělecké předměty apod.) Je však jedinou přístupová cesta mezi osobami navzájem skrze médium tělesnosti?

Z pozdějšího životního směřování Steinové můžeme soudit, že se velice zajímala o duchovní život – kromě jejího psaní teologických spisů (věnovaných např. Janu od Kříže nebo Dionýsu Aeropagitovi) je i známým faktem, že patřila mezi karmelitánské mystičky - viz část věnovaná jejímu životu v úvodní části. Řeší však netělesné porozumění i ve své disertační práci? Tuto otázku si uvědomuje a přiznává, že představa čistě duchovních osob v sobě neobsahuje žádný rozpor. Je si vědoma i fenoménů jako je *zakoušení* Boží milosti,²²⁴ *vedení* strážným duchem a podobných, avšak kromě otázky, zda se zdáním takové zkušenosti není „*již dána podstatná možnost pravé zkušenosti v této oblasti*“²²⁵ nechává tuto oblast otevřenou – a to pro zkoumání v oblasti studia náboženského vědomí.²²⁶

²²³ Více k tomuto, STEINOVÁ, E.. *K problému vcítění*, s. 116.

²²⁴ Edita Steinová se ve svém pozdějším díle *Žena* v jedné části věnuje rozdílu mezi typem muž a žena, zároveň ale naráží na možnou souvislost: čím více se jedinci dostává Boží milosti, tím větší přístup má k druhému, zároveň se zmenšuje diference muž a žena, ale je kladen větší důraz na jednotu člověk. Typové rozdíly odcházejí stranou. Co by to mohlo přinést pro naše téma? Čím méně je člověk zahlcený sám sebou, ale vydává se všanc intersubjektivním aktům, tím víc vidí kolem sebe... A půjde-li o vcítění do někoho mně „typem“ vzdáleného, či do komplexnější emoce, kde může být zapotřebí větší úsilí, tak ona schopnost porozumění, pochopení a trpělivosti bude hrát důležitou roli... Čímž by se otvírala i nová perspektiva v oblasti vcítění jako rozumění duchovním osobám – působením Boží milosti by se u člověka objevovala větší otevřenost, schopnost nastavit se k vcítění, a následně větší přístup k druhému, hlubší pochopení a to v právě i s lidmi, kteří by pro nás mohli být běžně v zcela nepřístupném postavení. (Srov. *Žena*, s. 88–89.)

²²⁵ STEINOVÁ, E. *K problému vcítění*, s. 120.

²²⁶ Srov. tamtéž, s. 120.

To, jak fenomén vcítění uchopuje současná teologie, a kam až se můžeme z pole fenomenologického zkoumání přenést, můžeme vidět např. v textu současného papeže Františka (samozřejmě nejen u něj). Ten v apoštolské exhortaci *Christus vivit* vcítění pojímá po svém způsobu a dělí jej na trojí: Prvním způsob vcítění se zaměřuje na *osobu* – na naslouchání druhému, na čas věnovaný pro chvíli, kdy se nám druhý otevře. Jde o mé bezpodmínečné naslouchání druhému, kdy odstupují všechny mé předsudky, pohoršení, jde o přímou otevřenost a přijímání sdělení toho druhého. To spojuje s příběhem naslouchajícího Pána při jeho cestě s učedníky do Emauz (*Lk* 24,13–35). Druhým způsobem

5.6 Typy a jejich význam při vcítění

Steinová ve své práci hovoří o vcítěování a jeho kvalitě v závislosti na typech. Můžeme se ptát: Na typech lidí? Jak je možná typologizace? Není to moc „škatulkování“ jednotlivých individuí do předpřipravených kategorií? Zároveň nás zkušenost vede k tomu, že na této myšlence něco pravdivého bude. Jak to, že lépe vcítuji některé jedince a jiné hůře? Proč se někdy necítím a druhý mě nechává chladným (nezajímá mě) a proč naopak jindy vnímám naprostý zájem a vcítění do druhého a zažívám radost neoriginární s radostí originární zároveň? Nebo smutek... Proč se dokážu na druhého dívat a při našem očním pohledu pociťovat jeho nesmírnou bolest, aniž bych sama nějakou bolest cítila? Přesto je mi nějak dána a já pak mohu mít originárně své vlastní emoce spojené s tímto vcítěným prožitkem...

K tomu, co by to mohly být ony typy se podíváme nejen do původní práce, ale i do jejích přednášek z let 1932/1933, ve slovenském překladu *Ludská osoba: Filozofická antropologia*.²²⁷ Tam se Steinová zaobírá v jedné z částí²²⁸ i typy a typologií – o typu se můžeme bavit ve chvíli, kdy je již něco alespoň částečně zformované. Zvažujeme-li typy, na obecné úrovni je to člověk, typ lidí. Poté máme individuální typy – spojené s osobností, preferencemi, názory, přesvědčením... Na základě souběhu větší míry stejných obsahů u dvou lidí lze hovořit o tom, že jsou *podobnými* typy. Zároveň to nepopírá jedinečnou individualitu každého z nich. Jednotlivého člověka, jakožto tuto jedinečnou individuální osobnost, nelze označit za typ. Neexistuje typ „Ráďa“ nebo „Marek“, ale pouze jedinečná individua, jež jsou

vcítění se je *pozornost k rozlišování*. Spočívá v rozlišování milosti od pokušení. Snaha rozeznání dobrého ducha pravdy od klamů a svodu zla. „*Je třeba mít odvahu, vnímavost a citlivost, které jsou nezbytné k tomu, abychom mohli druhým pomáhat poznat pravdu, nebo klamání či vytáčky.*“ (Tamtéž, s. 118.) Třetí způsob vcítění se je *naslouchání podnětům*, které jsou motivačními pro druhého člověka. Jde o naslouchání tomu, kam by druhý chtěl jít. Tam se dostáváme do hlubin tajemství setkávání osobních tužeb s plánem Boží prozřetelnosti. (Srovnej: Papež František. *Christus vivit: Kristus žije : posynodní apoštolská exhortace k mladým lidem i k celému Božímu lidu*. Karmelitánské nakladatelství, 2019, s. 117-118.) Navíc nám tento text může připomenout knihu *Smysl dialogu* od české filosofky Jolany Polákové. Ta ve svém personalistickém pojetí zkoumá podmínky a možnosti dialogu a zmiňuje se taktéž o důležitosti svobody, odpovědnosti a tolerance v přístupu druhému.

Takovéto pojetí může být velice přínosné pro pojetí charitativní práce, avšak s naším čistě fenomenologickým zkoumáním vcítění jako takového blízce nesouvisí. Jedná se spíše již o praktické postoje a přístupy na rovině již akceptovaného fenoménu druhého, sebe a fenomenologicky podloženého sdíleného světa kolem nás. Taktéž v papežském textu se o vcítění hovoří na jistých předpokladech, o jejichž zkoumání nám v této práci šlo především.

²²⁷ STEINOVÁ, Edita. *Ludská osoba: Filozofická Antropológia*. Bratislava: Vydavateľstvo Európa, 2017. Toto uvažování o typech lze nalézt u E. Steinové i v jejích pozdějších spisech z let 1928-1932, které vyšly v souborném svazku *Žena*. Zde, v přednáškách *Křesťanský život ženy* hovoří o možných ženských typech, které reprezentuje na literární postavách z děl J. W. Goetha, S. Undsetové či H. Ibsena. (Více: *Žena*, s. 68–75).

²²⁸ Následující výklad se odráží od této publikace, s přihlédnutím ke stranám 135–140.

typem objektů s názvem člověk, typické je pro ně taktéž mluvení v českém jazyce, nebo nechuť k vajíčkům – sami o sobě však typem nejsou.

Mimoto – to, co druhý dává najevo – jak se tváří, co dělá, jak reaguje – už vše poukazuje na to, kdo je, kým je... Vcítuji se do konkrétního jedince, a ne do izolované emoce. Spoluprožívám např. radost, ale vždy v nějakém kontextu, v určité situaci, v určitém čase, patřící určitému individuu... (Samozřejmě, pak záleží na rozsahu kontextu, také mohu druhého špatně pochopit, nebo si do něj mohu až nepřiměřeně projektovat sebe...)

Pokud jde o setkání s určitým individuem a jeho tělesným výrazem, můžeme se zamyslet nad provázaností tělesný výraz – typ: Dan Zahavi ve své knize *Self and Other*²²⁹ uvádí, že emoce můžeme dělit na základní a komplexní. *Základní emoce* jsou radost, strach, smutek, údiv, hněv a odpor. Tyto emoce jsou kulturně univerzální, mají biologický základ a mají charakteristické tvářové vyjádření. Oproti tomu více *komplexní emoce*, jako je rozpačitost, závist, stud, vina, pýcha, žárlivost, lítost, vděčnost a další jsou podmíněné kulturně a jejich vyjádření (či vůbec výskyt) se liší.²³⁰ Toto rozdělení nám nabízí myšlenku souvislosti emoce – typ. Na rovině základních emocí, které jsou univerzální se při setkání s vyjádřeným fenoménem můžeme opřít o to, že jsme s druhým stejným typem. Mohu tak vcítovat radost domorodého obyvatele z tisíc kilometrů vzdáleného ostrova. Na rovině komplexnějších emocí již však nastává problém – pro takového domorodého obyvatele může být např. rozpačitost zcela neznámou emoci a vůbec nemusí rozumět tomu, co dělám, proč se tvářím a vyjadřuji pro něj velice podivně. Stejně tak to mohu mít i já s jeho, pro mě neznámou, emoci. Vcítění se stává problematickým. Naopak, jsme-li podobného typu, můžeme mít pochopení pro emoce, kterým by někdo (více odlišného typu) nerozuměl...

Dalším z ukázkových příkladů může být vzájemná empatie a míra její intenzity v souvislosti s blízkostí dvou lidí. Schopnost vcítění se může být mnohem víc bezprostřední, nebo může vycházet z naprosto nepatrných tělesných projevů. Na základě naší obeznámenosti s druhým dokážeme uvidět, že jeho prozpěvování může značit, že zažívá chvíle vlastního studu nad svou trapnou představou. To lze pozorovat v blízkém vztahu s druhým člověkem, ať už jde o dobrého kamaráda, či sourozence. Avšak ne vždy jde o pouhou obeznámenost, jsou i případy, kdy můžeme pozorovat

²²⁹ ZAHAVI, Dan. *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

²³⁰ Více k tomuto dělení: tamtéž, s. 208.

blízkost osobnostních typů (např. na rovině blízkosti jádra osob) a s tím spojenou unikátní míru porozumění. Ještě zajímavější by mohlo být toto pozorování u dvojčat. Při vcítění mezi dvojčaty může dojít k zcela jedinečným a výjimečným přístupům dvou (případně i víc - u vícčrat) osob. Jádra osoby mohou mít tito jedinci natolik podobné, že mají velmi blízký přístup k druhému a rozumění může nabývat velkých hloubek.

V tomto bodě je ale důležité podotknout, že tato souvislost mezi „typy“ není projektováním vlastní individuality do druhého jedince (to byl klam vcítění – viz kap. 4.3.4), jde spíše o ono výše zmíněné „analogizování“ (jak jsme jej viděli v kap. 2.4.2).

K souvislosti typů a možnostem vcítění se ještě podíváme do původní disertační práce – typy jsou zde načrtnuty na škále od nejobecnějších až po nejbližší individualitě. Na jedné straně je nejobecnějším typem při vcítujícím aktu žijící organismus, od toho se pak můžeme dostávat k více specifickým diferenciacím – jako je člověk, Evropan, Čech, střední věková kategorie lidí, dělník až po „nejvyšší typ“ – kterým je sama duchovní osoba – subjekt prožívající hodnoty.²³¹

„Každý subjekt, na němž ve vcítění uchopuji vnímání hodnot, považuji za osobu, jejíž prožitky se slučují v jeden pochopitelný celek smyslu. Kolik z jeho prožitkové struktury si mohu přivést k *vyplňujícímu* názoru, závisí na mé vlastní prožitkové struktuře. Principiálně vyplnitelné je všechno cizí prožívání, které by se dalo odvodit z mé vlastní personální struktury, a to i tehdy, když ještě nedospělo k reálnému rozvinutí. Ve vcítění mohu prožívat hodnoty a objevovat korelativní vrstvy vlastní osoby, k jejichž odkrytí mé originární prožívání ještě neposkytlo žádnou příležitost. (...) Co je naproti tomu v rozporu s mou vlastní prožitkovou strukturou, to si nemohu přivést k vyplnění, ale mohu to mít ještě dáno na způsob prázdné představy.“²³²

Dalo by se namítnout – avšak co když mi jednotlivé prožitky toho druhého nedávají spolu dohromady žádný smysl? I to je možné, to ale nemusí být naprostý chaos u druhého, může to znamenat, že sám, takový jaký je, vůbec neprojevuje, ale nechává strhávat druhými – podléhá pocitové nákaze, jedná impulzivně. Můžeme pak spatřit typ „nechává vše na druhých“ „velice submisivní“ apod. Pojdme se ještě podrobně zaměřit na některé body předcházející citace:

²³¹ Srov. STEINOVÁ, E. *K problému citění*, s. 117. Sama Steinová svou práci v poznámce komentuje jedním důležitým postřehem – viz její poznámka č. 127 – že tato „typologizace“ není v rozporu s jedinečností každého individua, protože obsah proudů dvou různých vědomí nemůže být z podstaty věci stejný.

Pokud bychom si „typy“ chtěli představit na klasickém díle světové literatury, můžeme nahlédnout do *Bratřů Karamazových* F. M. Dostojevského. Každý ze třech bratrů je spojen s určitou charakteristikou spojenou s jeho dominující osobnostní strukturou. Dmitrij je typem člověka podléhajícího vášni, Ivan je typem spoléhajícím výlučně na svou racionalitu a třetí z bratrů, Aljoša, je pak člověkem důvěřujícím lásce se silným citovým porozuměním pro sociální situace.

²³² STEINOVÁ, E. *K problému citění*, s. 118.

*To co je v rozporu s mojí prožitkovou strukturou*²³³ mohu mít na způsob prázdné představy – v situaci, kdy se setkám s něčím mě naprosto vzdáleným – dejme tomu, s člověkem, který je velmi horlivý sběratel zbraní. Tento sběratel mi se zápalem ukáže všechny své kousky od primitivních po složité. Já sama v nich spatřuji arzenál věcí spojených s nesmírným násilím, nepochopení hodnoty člověka, naprosto nesmyslné zlo. Tento milovník je však nadšen a zapálen pro každou z nich a dokáže vyprávět hodiny o tom, která z nich sehrála jak důležitou roli ve které bitvě. Tento jeho zápal pro zbraně je mi dán na způsob prázdné představy. Dokáží mi rozumět v jeho „zápalu“ – vím co je to zápal pro něco, avšak celek „zápal pro zbraně“ je pro mě dán jako prázdná představa.

To, co lze odvodit z mé vlastní personální struktury, i když se to ještě neprojevílo – mohu tak mít rozumějící přístup k většímu spektru prožitků a hodnot, než bych sama čekala, tím se dostáváme i k důležitosti vcítění pro konstituci vlastní osoby. Vcítující akt mi totiž může odhalit nejen jisté osobnostní vrstvy u druhého, ale zároveň tak mohu odhalit podobné, dosud neodhalené vrstvy u sebe, nebo zjistit, že odpovídající vrstvy nemám a že je pro mě vcítění zakončeno právě jen prázdnou představou. Díky vcítění jednak můžeme chápat sebe samotné jako předmět, jednak se porovnávat s druhými a vidět mezi námi podobnosti i rozdíly, což může vést i k tomu, že se v jistých oblastech rozvine náš, doposud skrytý, potenciál.²³⁴

„Tím je kromě *sebepoznání* současně dána důležitá pomůcka *sebehodnocení*. Poněvadž prožívání hodnot je fundující pro hodnotu sebe sama, otevírá se spolu s hodnotami, které byly nově získány ve vcítění, zároveň obzor neznámých hodnot vlastní osoby. Když se ve vcítění setkáme s nám nepřístupnými hodnotovými oblastmi, uvědomíme si vlastní nedostatek či absenci hodnoty. Každé uchopení osob jiného typu se může stát základem srovnávání hodnot.“²³⁵

Steinová k tomuto dodává ještě fakt, že se hodnocení nás samotných občas odvíjí od toho, jak hodnotní se shledáváme v porovnání s druhými.²³⁶ Toto je však zároveň velice problematické tvrzení, jelikož ne vždy nám druzí nastavují realistické zrcadlo a náš obraz se nám právě jen díky nim může stát zkreslením. Druzí nám mohou být dobrým korektivem, stejně tak však ale může být i my dobrým korektivem pro ně.

²³³ Steinová uvádí konfrontaci přístupu k životu u věřícího a nevěřícího. Nebo naopak neporozumění pro přílišného „chamtivce“. (STEINOVÁ, E. *K problému vcítění*, s. 118.)

²³⁴ Srov. tamtéž, s. 119.

²³⁵ Tamtéž, s. 119.

²³⁶ Srov. tamtéž, s. 119.

6. MOŽNOSTI NAVÁZÁNÍ

V této poslední části se dostáváme už částečně mimo oblast příspěvku Edity Steinové k otázce vcítění. Zde následují možná navazující a přidružená zamýšlení k našemu tématu. V této části se jednak podíváme na to, že by nedostatek empatie mohl být vysvětlením pro „zvrácené“ jednání, ale i na možnost skrze empatický akt uchopovat podstatu smrti. Poslední kapitolou pak bude exkurz do myšlení Martina Heideggera, ve kterém si ukážeme, že existují fenomény předcházející vcítění, které ho mohou činit nemožným.

6.1 Nedostatek empatie jako vysvětlení pro zvrácené jednání?

V knize *Science of evil*²³⁷ se její autor Simon Baron-Cohen zamýšlí nad brutálními zločiny, spáchanými psychopaty, v nacistických lágrech, či v současné době. Dochází k zajímavému vysvětlení jednotlivých fenoménů, dosadí-li do konkrétních příběhů jednotlivých vrahů to, že mají nedostatek empatie. Vyjasňuje se tak možnost všemožných brutálních a násilných činů a nabízí se otázka, jestli lze nedostatek empatie nějak „lécit“ či ne. Pokud by to šlo, mohlo by to přenést zcela nové perspektivy v dávání nové šance osobám s hrůzným proviněním. Pokud by totiž bylo možné je nějak přivést k empatickému aktu, vcítění do jejich oběti, byli by schopni nazřít hrůznost svého činu a pochopit, proč jednali naprosto zvráceně.

To, jak jedná člověk s nedostatkem empatie vykreslila i Hannah Arendtová ve své knize *Eichmann v Jeruzalémě: zpráva o banalitě zla*. Adolf Eichmann byl nacistický funkcionář v Německu, podílel se na projektu „konečného řešení“. Ve své knize se Arendtová zabývá celým procesem, který s Eichmannem proběhl před jeho popravou v Jeruzalémě. Na jeho osobnosti jsou vidět rysy absolutní neschopnosti „přesadit se“ do role někoho jiného. Arendtová byla u procesu jako novinářka, pozorovatelka a z původních článků vydala celistvou knihu. O jeho projevu a chování u soudu píše:

²³⁷ BARON-COHEN, Simon. *The Science of Evil: On Empathy and the Origins of Cruelty*. Basic Books, 2012. Autorovi se často dostávalo ostré kritiky za příliš úzké vidění určitých fenoménů. Nakolik je tato kritika oprávněná necháváme stranou. Zde nám jde především ukázat, že myšlenka vysvětlení psychopatologického jednání nedostatkem empatie může přinášet nové perspektivy při pohledu na problematiku velkých zločinů.

„Čím déle ho člověk poslouchal, tím se stávalo zřejmější, že jeho neschopnost vyjadřování velmi úzce souvisí s jeho neschopností *myslet*, zejména myslet z pozice někoho druhého.“²³⁸

Vzpomeneme-li si na překážky u empatie a na to, jak se skrze vcitující akt zároveň odhalují personální vrstvy já, můžeme se tázat – bylo to, jak se Eichmann u soudu vyjadřoval jeho vlastní jádro, jehož nejnítěrnější touhou bylo posílat na smrt tisíce lidí a páchat největší zlo? Byl skutečně největším zločincem protože dokázal milovat zlo? Zdá se, s přihlédnutím k Arendtové popisu situace, že kladná odpověď na tuto otázku by mohla být satisfakční, ale nebyla by upřímná. V Eichmannově osobě se totiž skutečně zrcadlilo absolutní neporozumění situace z pozice někoho jiného. I v jeho obhajobě zaznívaly často jen přejaté fráze o nichž mluví často netušil co jimi chtěl říci a nevědomky je dalšími frázemi vyvracel – výborně je toto vyznění celé knihy shrnuto v doslovu českého vydání Martinem Paloušem: „(J)eho řeč jako by nezpravovala o jeho vlastní zkušenosti, nebyla nesena snahou opravdu něco říci a vztáhnout se ke skutečnosti z určité osobní perspektivy, ale působila jako pouhá bezmyšlenkovitá a bezobsažná aktualizace nejrůznějších rutinních obrátů, frází a klišé“.²³⁹ Jakoby Eichmann pouze přejímal přesvědčení od svého okolí, jako by nikdy nedbal na osobní hodnoty, ale pouze hleděl na splnění povinnosti. Lidé pro něj nikdy nemohli být subjekty přístupné skrze vcítění, ale pouze objekty, které podle nařízení a toho, co jemu samotnému mohlo pomoci povýšit, soustavně přesouval a likvidoval.

Z novějších výzkumů na poli neurologie se v roce 2013 objevila zcela kontrastní zpráva²⁴⁰ k původní myšlence, že psychopaté empatie vůbec nejsou schopní – podle ní psychopaté mají možnost „*přepínat*“ to zda budou v danou chvíli empatičtí, nebo ne. Mohou si tak vybrat, zda je nějak zasáhne např. výraz ve tváři oběti, nebo je ponechá chladnými. Problémem stále zůstává, jak je naučit tomu, aby u nich empatie byla více automatická? Pokud by dokázali vcítovat spontánně bolest druhého, nebyli by schopni takových krutostí. Pokud je v jejich záměrném (ne)využití empatie skutečně patrný akt vůle bylo by třeba jejich činnost více automatizovat, učinit spontánní. Otázkou ale nadále je, zda při výzkumech aktivit v jednotlivých oblastech mozku skutečně dochází k ekvivalentnímu rozlišení toho, kdy se jedinec skutečně vcítuje a kdy jen reagují

²³⁸ ARENDT, Hannah. *Eichmann v Jeruzalémě: zpráva a banalítě zla*. Praha: Mladá fronta, (1995), s. 69.

²³⁹ *Eichmann v Jeruzalémě: zpráva a banalítě zla*, český doslov, s. 402.

²⁴⁰ Tu zveřejnilo zpravodajství BBC, dostupná je online na: <https://www.bbc.com/news/science-environment-23431793> [cit. 21. 2. 2020]. Výše zmíněná zpráva odkazuje na původní výzkum, který vyšel v neurologickém časopise Brain. Článek kolektivu autorů věnovaný původnímu výzkumu je k dispozici na webu: <https://academic.oup.com/brain/article/136/8/2550/432196> [cit. 21. 3. 2020].

stejná mozková centra, ale jde o naučenou nápodobu. Tyto otázky však musíme ponechat stranou, jelikož přesahují naše původní tematické zaměření.

6.2 Negativum vcítění? Aneb co když jsem se od druhého „nakazil“

Je vcítění věcí, která člověka unavuje? Je k tomu zapotřebí zvýšené pozornosti? Mentální akty, jako každá fyzická či mentální činnost, unavují, když se dělají často, či delší dobu, což ovšem nic nevypovídá o jejich přínosu či hodnotě. Empatický akt nám může přinést pochopení pro sebe i pro druhého. Možná tak lze i druhému pomoci - díky porozumění jeho prožitků např. do budoucna nesklouzneme k předsudečnému „škatulkování“ ale dostaneme se k problému na pozadí stavu druhého. Naslouchajícím přijetím a spoluradováním či spolu sdíleným smutkem se dostaneme k hloubi druhého a zároveň tak obohacujeme sebe o porozumění různým vztahům mezi jednáním a emocemi apod.

Mohli bychom se pozastavit nad tím, proč pomáhající profese trpí tak často syndromem vyhoření? Nejsou moc vystaveni přílivům toho druhého? Naskytá se tedy otázka: je vcítění zatěžující? Zdá se, že skutečně, není-li v únosné míře, může se stát zdrojem frustrací i rozličných problémů. Tyto problémy jsou však až doprovodným jevem vcítění, kdy po empatickém aktu dojde např. k pocitové nákaze, nebo nedojde po přenesení k druhému a k následné objektifikaci prožitku.

Dokladem této zátěže může být několik jevů spojených s psychosomatikou. Soucit s nemocným může u nemocničního personálu v důsledku přehnané empatie (tzv. *kompatie*) vyvolat výskyt podobných obtíží jako u nemocného.²⁴¹

Extrémní, přehnané vcítění se však vyskytuje i v souvislosti jednoho z možných vysvětlení *Couvade syndromu* – syndromu „těhotného“ tatínka. Jde o situaci, kdy nastávající otec prožívá intenzivně těhotenství spolu s jeho partnerkou, včetně přidružených fyzických projevů. Muži s tímto syndromem mají podobné těhotenské obtíže jako družka (nechutenství či naopak specifické chutě, bolesti, únava, tlak v břiše...). Tento syndrom navíc není vázán pouze na naši kulturní oblast, ale je znám i

²⁴¹ To zmiňuje např. MUDr. Radkin Honzák CSc. ve svém příspěvku na webu: <https://www.ordinace.cz/clanek/psychosomaticka-medicina-ii/> Podobný závěr lze však nalézt i na webu: <https://www.scientificamerican.com/article/doctors-and-dehumanization-effect/> [cit. 25.3.2020]

u Indiánů. Jde tedy o transkulturní fenomén a podobně jako empatie sama není spojený s prostředím.²⁴²

6.3 K otázce uchopení a poznání přirozenosti (podstaty) smrti skrze lásku k umírající osobě

V následujících řádkách by se ráda zaměřila na jeden z motivů, jenž mi vyvstal při četbě textu *Death and Immortality* Josefa Piepera a který lze, dle mého, propojit s pojetím vcítění u E. Steinové. Ve své knize často naráží na otázku po *podstatě* smrti. Zda jsme schopni ji nějakým způsobem uchopit, nebo je nám vzdálená a nelze ji žádným způsobem pojmout, dokud člověk není tím, kdo je sám osobně v umírání zainteresován. V první kapitole Pieper přichází s velmi zajímavou a podnětnou tezí, velmi blízkou křesťanskému myšlení. Jde o následující část:

„Ten, kdo neucouvne před celým dopadem smrti osoby, kterou miluje, ale identifikuje se s touto smrtí na základě své lásky, může mít nějaké vědomí o přirozenosti smrti.“²⁴³

Toto sdělení je natolik zásadní, že se ho pokusím více rozvést. Přiznávám se, že tato snaha bude vedena s dobrým úmyslem, ale může se stát, že se mi nepodaří zcela pregnantně vyjádřit mou myšlenku, což je riziko každého tvůrčího aktu.

Postupujme po malých krůčcích, abychom nic neopomenuli. Na začátku máme „couvnutí před“ – jak si to však vyložit? V kontextu celé knihy se zdá, že autor má na mysli specifický a často se vyskytující lidský krok – je to krok zpět, ucouvnutí před něčím, čeho se bojí. Smrt osoby je vždy velkou ránou pro pozůstalé. Smrt se nám ohlašuje jako něco skutečně zlomového – a nezáleží přitom na našem osobním východisku. Ať už je pro nás zásadní v tom smyslu, že jde o propadnutí do nicoty, vstup do věčnosti apod. Zásadnost, zlomovost a nevratnost této situace nás často vede k tomu, že se snažíme smrt co nejvíce vytěsnit. Děláme, jako by nebyla.²⁴⁴ Jsou zde však nějaké možnosti, jak se smrtí či umíráním nějak konfrontovat?

V Pieperově výše uvedené tezi zaznělo spojení – *identifikace skrze lásku*. O jakou lásku zde jde? Láska nám umožňuje přiblížit se k přirozenosti smrti, uschopňuje

²⁴² K tomuto více: HONZÁK, Radkin. *Psychosomatická prvouka*. V Praze: Vyšehrad, 2017, od s. 313 a dále.

²⁴³ PIEPER, Josef: *Death and Immortality*, s. 13.

²⁴⁴ Georg Scherer k tomu dodává: „*Toto vytěšňování je dnes také nepochybně široce rozšířený jev. Pro to ovšem nelze podat statistické důkazy, jež by se opíraly třeba o ankety, protože každá odpověď na každou otázku položenou v této souvislosti by už předpokládala, že dotazovaný chce alespoň na okamžik vidět svou tendenci k vytěšňování.*“ (SCHERER, Georg: *Smrt jako filosofický problém*, s. 41–42.)

nás „prožít“ to spolu s umírajícím. Nejedná se však o vášnivou lásku, nebo lásku jako sentimentální cit, ale o lásku vnímající dobrotu toho, že druhý člověk je. K tématu této lásky se velmi pregnančně vyjadřuje Glen Stassen v páté kapitole své knihy *Living the Sermon on the Mount*. V té vychází z toho, co zaznělo v Matoušově evangeliu:

„Slychali jste, že bylo řečeno: ‚Miluj svého bližního a svého nepřítele měj v nenávisti.‘ Já vám však říkám: Milujte své nepřátele a modlete se za ty, kdo vás pronásledují. Tak budete synové svého Otce v nebesích. On přece dává svému slunci vycházet na dobré lidi i na zlé a posílá déšť na spravedlivé i nespravedlivé.“²⁴⁵

Podle Stassena se nám naskytá otázka kdo je tím bližním? Ježíš z Nazaretu dává odpověď poukázáním na to, že slunce svítí (nebo naopak nesvítí a prší) jak na naše přátele, tak i na nepřátele – nedochází k žádné distinkci, exkluzivitě. Bližní jsou tudíž jak přátelé, tak nepřátelé. Láska, biblicky²⁴⁶, je víc než jen postoj, nebo pocit. Vyžaduje od nás také aktivní účast v tom, co druzí potřebují. Ale zároveň to neznamená, že budeme nekriticky říkat ano všemu, co od nás druzí budou chtít.²⁴⁷ Jde o radikální a obtížný krok, avšak i přes tyto nesnáze je dobré o něj usilovat. Jinak totiž můžeme sklouznout do bludného kruhu plného nenávisti a odplat.

Vraťme se však opět k výše zmíněnému vyjádření Josefa Piepera. Parafrazí je zde řečeno zhruba toto: *identifikujeme-li se skrze lásku s milovanou osobou při jejím umírání, dojdeme k určitému, alespoň partikulárnímu poznání přirozenosti smrti*. Jak však tuto „identifikaci“ uskutečnit? Jak získat ono poznání? Domnívám se, že na takovéto otázky můžeme získat plnohodnotné odpovědi vykročíme-li na pole fenomenologické filosofie a to právě k Editě Steinové a jejímu pojetí aktu vcítění. Nebudeme se zde věnovat rekapitulaci všech předpokladů její práce (ty lze totéž nalézt v částech 3–5), ale pokusíme se alespoň na velmi obecné rovině nastínit v čem se nám zdá možná spojitost.

Samotná fenomenologie vychází z toho, že vyřadíme, či redukuje celý svět a dostaneme se na rovinu samotného mého prožívání věcí, které je pro naše bádání v této oblasti konstitutivní. Zde se totiž můžeme pustit do analýzy vztahu mého duševního života a taktéž vztahu k duševnímu životu druhého člověka. Člověk se ze své povahy dokáže radovat s druhým člověkem. Tím však nemyslím případ, kdy oba dva zažijí jednu událost, jenž je zasahuje každého jemu vlastním způsobem, jako je například otec

²⁴⁵ B 21, Mt 5:43–45.

²⁴⁶ Je nám zřejmé, že v tuto chvíli se překračujeme hranice čistě filosofického zkoumání a přesouváme se blíže do oblasti teologie.

²⁴⁷ Zhruba v takovém duchu se vyjadřuje G. Stassen v páté kapitole své knihy.

šťastný z novorozeného syna stejně jako matka, každý však svým originálním způsobem. Nejde mi taktéž ani o identifikaci v čistém slova smyslu – identifikace, tedy ztotožnění mého já s druhým, totiž také ještě není celým uchopením věci. Ztotožnění samo o sobě se mi jeví jako zkušenost, kterou lze zažít v rámci mystického prožitku.

Zdá se mi, že i přes použití slova „identifikace“ Pieper naráží na trochu odlišný aspekt. Jak Husserl, tak Steinová se shodují v tom, že se můžeme být *zajedno* s druhým, spoluprožívat ve *vcítujícím* aktu to, co prožívá druhý, což ovšem není celý aspekt věci. To, co Pieper míní, podle mne více odpovídá následujícímu:

„Dokud žiji cele ve vcítění, dokud jsem zcela ponořen do zaměření na objekt a dokud se nic nestaví na odpor „vnucenému“ prožitku, neexistuje žádný rozdíl mezi vlastním a cizím já, obě jsou zajedno. Jsem zajedno s akrobatem, jehož pohyb při pozorování spoluvykonávám. Teprve když z plného vcítění vystoupím a vykonám reflexi svého „reálného já“, vyjeví se onen rozdíl: prožitky, které nevycházejí ze mne, se mi jeví jako náležející „tomu druhému“ a jako obsažené v jeho pohybech.“²⁴⁸

Můžu cítit radost druhého a tato radost se mi takto dává skrz vcítění poznat. Já však vím, že to není má radost, ale radost druhého. Vcítěním se dostáváme k prožitkům druhých lidí. Vcítění se od identifikace liší svou schopností vystoupení z prožitku druhého. Pokud je akt vcítění uskutečnitelný, mohl by být klíčovým bodem k intersubjektivnímu porozumění smrti. Mohli bychom se tak dostat blíže k její přirozenosti. Což by mohlo následně mít vliv na naše vlastní sebe-pojetí, nahlížení na své vrstvy osobnosti, jejich odhalování a celkově na pojmání sebe jako celistvé bytosti – např. by u nás mohlo dojít k uvědomění si jistých aspektů, ujištění v některých niterných oblastech, či naopak silné otřesení, které by umožnilo následné nové kroky v našem vlastním životě apod.

6.4 Heideggerova naladěnost úzkosti a zjevnost ničeho – variace na téma úzkosti jako podmínky znemožňující vcítění aneb malá odbočka o nicování

Běžně jsme zvyklí na to, že se zabýváme různými aspekty zjevené skutečnosti, či naším racionálním přístupem k ní. Operujeme s pojmy, prisuzujeme predikáty, uchopujeme věci skrze kategorie. Co však stojí na pozadí všech těchto úvah, konstrukcí, našich aktivit?

Postavíme-li vůči sobě vědu a filosofii, můžeme v určitém konceptuálním uchopení být toho názoru, že vědní disciplíny jako je fyzika, matematika, či chemie,

²⁴⁸ STEINOVÁ, E. *K problému vcítění*, s. 126.

jsou pozitivními vědami, oproti filosofii, jež se v takovém uchopování stává vědou kritickou. Toto dělení je velice užitečné, protože nám mnohé vysvětluje. Avšak podíváme-li se na filosofii před Edmundem Husserlem a na vědu celkově, můžeme nahlédnout, že zde již pracujeme s určitými pojmy, jejichž základ možná není tak jasný (i přesto, že je nám blízký), jak se zdá. Tímto nechceme tvrdit, že neexistuje rozdíl mezi pozitivním a kritickým přístupem, nýbrž chceme poukázat na to, že i dvě odlišně pracující vědy mohou mít jeden společný zamlčený předpoklad.

Metafyzika podle Aristotela „*je druh vědy, jež zkoumá jsoucno jako jsoucno a to, co mu sobě náleží.*“²⁴⁹ Metafyzika u Heideggera je pojata oproti předcházejícímu zcela jinak. Každá metafyzická otázka už v sobě zahrnuje toho, kdo se táže. Člověk je v ní tedy spoluzahrnutý a nemůže z ní vystoupit. Zároveň: „*každá metafyzická otázka objímá vždy problematiku metafyziky v jejím celku*“²⁵⁰

Heidegger ve svém textu *Co je metafyzika?* naráží na fakt, že neustále operujeme s pojmem bytí. To pro něj však není totožné se jsoucnem. Jsoucí věc má bytí, ale není sama tímto bytím. Jak je však možné, že existuje vůbec něco určitého? Jak je možné, že jsme schopni říct „Já jsem“ a rozumět si při tom, ačkoliv nedokážeme ono bytí samo určit? Heidegger se ve svém textu táže: „*Dochází v pobytu člověka k takovému naladění, v němž je člověk postaven přímo před samotné nic?*“²⁵¹ Zdá se, že ano. Pojd'me se na tento druh naladění podívat podrobněji.

Sám Heidegger nejprve začíná tím, že nám ukazuje, jak jednotlivé druhy *naladěnosti*²⁵² mohou člověku „měnit pohled“ na svět kolem sebe. Nejde nám ani tak o psychologickou analýzu, jako o tu fenomenologickou, při které se dostáváme na hlubší úroveň jevů. Je-li člověk v takovém stavu, při kterém se nudí, nalézá se v situaci, kdy se pro něj celé jeho okolí jaksi „slije v jedno“. Nejde o to, že by předměty kolem něj přišly o svá rozlišení vůči sobě – že by se spojily a staly empiricky a objektivně jedním, nýbrž o to, že pro „znuděný subjekt“ jaksi ztratí svou důležitost. Věci kolem něj jsou, on však jich vnímá jako jednotu jsoucího, ze které si ne a ne vybrat to, co by ho zajímalo a čím by svou nudu potlačil. Ve stavu nudy člověk vnímá, že věci jsou, ale není schopen pro sebe najít předmět zájmu.

²⁴⁹ ARISTOTELÉS. *Metafysika*, s. 101.

²⁵⁰ HEIDEGGER, Martin. *Co je metafyzika?*, s. 37.

²⁵¹ Tamtéž, s. 49.

²⁵² Naladěnost patří v Heideggerově filosofii k tzv. existenciálům, kterými je charakterizováno naše pobývání ve světě. Je to typický rys lidské existence. Jsou to jisté otřesy, mezní okamžiky našich životů, ve kterých se něco zásadního vyjevuje. Mezi další můžeme zařadit rozumění a řeč. Více k těmto v Heideggerově *Bytí a času*. Naladěnost úzkosti jsme vybrali proto, že se v ní zjevuje sama podstata zjevování.

Na rozdíl od předcházejícího se může člověk dostat do takové naladění, kdy se mu zjeví více než jen to, že věci jsou. Postavíme-li proti sobě strach a úzkost, můžeme o strachu prohlásit, že jde o strach před něčím. Je zde nějaký více či méně konkrétní předmět, kterého se obáváme, nebo o nějž máme strach. V *úzkosti* nás však jímá úzko, které nevychází z ničeho konkrétního. Není nám úzko z něčeho – to by nebyla úzkost, nýbrž strach. „*Úzkost před... je vždy úzkostí o..., ale ne o to či ono. Avšak neurčitost toho, před čím a o co pociťujeme úzkost, není pouhým nedostatkem určitosti, nýbrž bytostnou nemožností určitelnosti.*“²⁵³ Podobně jako v *Bytí a času* je dodáváno, že jde o stav, ve kterém je pro svět charakteristická naprostá ztráta bezvýznamnosti.²⁵⁴ V *úzkosti* od nás věci odstupují a mizí všechny naše „opěrné body“ a jistoty. Dostáváme se do stavu, kdy nejsme s to se něčeho „zachytit“. Přesně v takových chvílích nám *úzkost zjevuje nic*. Nejde však o to, že by se nic zjevovalo v mystickém náhledu způsobeném *úzkostí*. Ale spíše o to, že člověku obecně se v rozpoložení *úzkosti* zjevuje nesamozřejmost toho, že věci jsou. Je to zjevování, ve kterém se nic ukazuje současně s tím, co je. Avšak ne jako jeho protiklad, ale jako jeho předpoklad. V *úzkosti* nejsme schopni určení. Z čeho je nám úzko? Nevíme. Když *úzkost* pomine, označujeme náš předcházející stav slovy „Nebylo to nic“ – skutečně totiž nelze ani v naší následné odpovědi něco uchopit. Toto nic, které zde vystupuje však nelze pojímat jako jsoučno, nebo jako popření jsoučna. Nelze ho chápat ani jako umělou negaci, či myšlenkový konstrukt. „*Nic samo nicotní.*“²⁵⁵ – to však neznamená nic jiného než to, že se nám zjevuje ona nesamozřejmost toho, že věci jsou.

Dostáváme se tak až k otázce, proč je spíše něco a ne nic? Nic nám ve skutečnosti ono „něco“ umožňuje. Kdyby nebylo nic, nebylo by ani něco. Toto však není banální tvrzení, pohybujeme-li se na úrovni fenoménů – jde totiž o zásadnější a naprosto klíčový moment: „*Nic je umožnění zřejmosti jsoučna jako takového pro lidský pobyt na světě.*“²⁵⁶

Z předcházejícího můžeme vyvodit minimálně dva důležité postřehy vztahující se k této práci: zjevnost ničeho a následné zjevení něčeho je nutnou *zakládající podmínkou* pro porozumění a odhalení jakékoliv subjektivity i objektivit, zároveň díky předcházejícímu je zde otevřená možnost po intersubjektivním. Jestliže se nám zjevuje

²⁵³ HEIDEGGER, Martin. *Co je metafyzika?*, s. 49.

²⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*, s. 215.

²⁵⁵ HEIDEGGER, Martin. *Co je metafyzika?*, s. 53.

²⁵⁶ Tamtéž, s. 55.

něco, a to něco ve formě subjektů, je pro nás možné rozvíjet tázání po prostředkování vztahu mezi subjekty.

Zároveň předcházející upozorňuje na jeden důležitý moment – a to ten, že ve chvíli, kdy se ukazuje *nic*, kdy je člověk pohroužen v úzkosti, ať již chvilkové, či delší, není pro něj jakákoli intersubjektivita možná, není pro něj ani zakládající prostor pro vcit'ování, jelikož okolí takového člověka ztratí svoji významnost, svůj smysl a začíná nicovat. U M. Heideggera však hraje roli také to, že naše bytí je vždy bytí ve světě a spolu-bytí s druhými, a nemá potřebu řešit možnosti přístupu k druhému člověku tváří v tvář. Ovšem přeneseme-li jeho příspěvek do našeho kontextu, ukazuje se, že ve stavu úzkosti (ať už té psychologické, nebo čistě na rovině fenomenální) tedy nelze cokoliv vůči světu činit a je třeba vyčkat, než-li dojde k onomu příznivému momentu, kdy nás bytí opět samo navštíví.²⁵⁷

²⁵⁷ Tento výše uvedený stav lze doložit i ze strany vědeckých výzkumů na straně neurovědy, kdy se ve spojitosti s vcitěním hovoří o tzv. *zrcadlových neuronech* (mirror neurons – MN). Ty jsou druhem nervových buněk s motorickým a sensitivním charakterem. MN vytvářejí neurální okruh – hovoří se o tzv. systému zrcadlových neuronů. MN fungují na principu zrcadlení, kdy dochází k vnitřnímu pohybování a aktivit spolu s pozorovaným. Jsou tedy klíčovými pro možnost vcit'ování do druhých osob. Zrcadlové neurony mají svou roli při sociálním poznání, v nižších úrovních empatie. Pro utváření společenství a přežití v něm potřebujeme porozumět druhým, chápat co po nás druzí chtějí a umět jim odpovídat. V devadesátých letech minulého století neurovědci Gallese, Fogassi a Rizzolatti objevili skupinu neuronů u makaků, které se stávaly aktivními nejen ve chvíli, kdy makak sám dělal jistou činnost (např. úchop předmětu), ale také v momentě, kdy makak pozoroval činnost zaměřenou ke stejnému cíli a to ať už u dalších makaků, nebo u lidí. (Z předcházejícího vyplývá, že empatie je mezidruhový fenomén!) Zrcadlové neurony se stávají aktivními, bez ohledu, zda jde o vizuální či sluchový vjem činnosti a taktéž nehledě na to, jakými způsoby probíhá motorická aktivita – i v případě, že jde o nestandardní sled pohybů se zrcadlové neurony zaktivňují. Tato skutečnost může být i dokladem pro to, že zrcadlové neurony nereagují jen na specifické pohyby (např. na ty, které už známe) ale na všechny. Evidence pro existenci systému zrcadlových neuronů také u člověka se zdá být dostatečná z několika výzkumů, nejen výše jmenovaných neurovědců. Navíc, v úzkosti se signál MN značně redukuje, což by bylo vysvětlením, i pro to, proč musí úzkost opadnout, aby se opět začal vyjevovat svět. (Prohlubující informace k tomuto tématu lze najít v příspěvcích M. Iacoboniho, J. C. Mazziotty, C. Keyserse a dalších. Srov. ZAHAVI, D., *Self and Other*, s. 157.)

ZÁVĚREM

„Úhlopohledová puška funguje přesně tak, jak napovídá její název. Pokud na někoho zamíříte a zmáčknete spoušť, okamžitě uvidí svět z vašeho úhlu pohledu. Hlubina myšlení ji navrhla pro intergalaktické konsorcium rozhněvaných hospodyněk, které už měly dost toho, že všechny hádky s manžely končily slovy ‚ty mě vůbec nechápeš‘.“²⁵⁸

Tato zbraň, která se dostala ke slovu v díle *Stopařův průvodce po Galaxii*, je vynálezem, který by značně usnadnil setkání dvou cizích individuí. Stačilo by vystřelit a druhý by rázem naprosto rozuměl a chápal proč dělám zrovna to, co dělám, jaké mám motivace, či jak se vůbec cítím. Setkání by se tak stala jen jakousi přestřelkou, po které by následovala vlna pochopení... Tato zbraň však doposud zůstává v oblasti fikčních světů a nám tak nezbyvá než se vždy znova a znova vypravovat do světa a potkávat druhého tváří v tvář.

Právě tímto druhem setkávání jsme se zaobírali v této práci. Při setkání dvou subjektů nastupuje akt vcítění, v němž se pro mě konstituuje druhý jakožto psychofyzické individuum podobné mně samému. Cílem této práce bylo důkladně prozkoumat fenomén vcítění a zároveň ho popsat i s přihlédnutím ke kontextu (soudobému i novějšímu). Dostali jsme se tak do oblasti intersubjektivit, kde dochází k překročení hranice subjektu jako uzavřené samostatné jednotky, přes ústřední kapitoly o vcítění až k následným možným implikacím nastíněných témat.

V ústředních kapitolách (kap. 3–5) jsme se detailně věnovali původní práci E. Steinové *K problému vcítění*. Prošli jsme tak nejenom samotný akt vcítění, ale i konstituci sebe a druhého od úrovně čistě fyzické po duševní. Viděli jsme tak, že vcítění se přes různá úskalí zdá být dobrým nástrojem k uchopování prožitků druhého, ale i ke konstituci vlastní osoby. Zkusíme-li se zamyslet nad tím, co by z poznatků této práce mohlo vyplývat, nabízí se několik různých možností, zkusme se alespoň na některé z nich podívat.

Změna perspektivy – důležitost intersubjektivit: představte si, že se díváte na obraz, abstraktní, otočíte ho o devadesát stupňů a najednou vidíte něco jiného, přitom je to ten stejný obraz, nové kontexty, nové perspektivy, podobně tak je možné nechat se plně přenést do druhého a pociťovat jeho originární radost z něčeho... Třeba z něčeho, co by vám ani nepřišlo na mysl – můžu se spoluradovat z dobře provedeného kusu

²⁵⁸ *Stopařův průvodce po Galaxii* [The Hitchhiker's Guide to the Galaxy] (film). Režie: Garth Jennings, USA / Velká Británie, 2005.

nábytku s truhlářem, aniž bych předtím kdy sama zažila radost ze svého výrobku, zároveň mi to může otevřít novou perspektivu postoje k dřevěným výrobkům, protože mi dojde, že za nimi stojí někdo, kdo se z vykonané práce radoval, jehož úsilí a čas jsou vloženy v onom kusu. Důležitost intersubjektivní tak směřuje k podstatným hraničním překračování svého vlastního pohledu, překročením k tomu, jak se svět dává poznat druhému.

Historická zkušenost, předání paměti národa – vcítění se do osob, jenž byly součástí historie, v rámci paměti národa, může být naprosto nenahraditelným zdrojem a podkladem pro poznání minulosti. Živý pamětník na škole může děti přivést blíže ke studiu historie než stránka v učebnici. Vcítění se do druhého, do jeho vyprávění, skrze jeho slova, gesta, tón hlasu nás může přenést podstatně blíže k tomu, jak to tenkrát bylo... Takový přístup pomáhá budovat lepší vztah k historii a jejímu pochopení. Zároveň je to součástí přenosu zkušeností a tradice a na rovině individuálních jedinců pochopení kontextu toho druhého. Podobně tak může dětem či studentům více utkvět v paměti to, jak s druhým spoluprožívali v jeho vyprávění radost, odvahu, překvapení apod. Dá se tak překročit nejen monotónní řetězení a memorování faktů, ale dodá se tak i smysl, reálné osmyslnění u jednotlivých osob.

Brát sebe naprosto vážně a lépe si rozumět – díky vcítění můžu u druhého uchopit takové prožitkové proudy, které zažívám já sama, ale do doby než jsem se nahlédla u druhého jsem o nich u sebe nevěděla, nebo jsem o nich měla jen vágní zdání. Vcítění tak rozšiřuje mé vlastní sebe-vnímání a sebe-pojetí a rozvíjí v tomto ohledu poznání sebe sama, čímž značně obohacuje náš vlastní duševní život.

Tyto a mnohé další podněty nám může přemýšlení nad aktem vcítění přinést... Přestože tento výčet nebyl shrnující a stejně tak si ani celá práce nekladla za cíl být vševyčerpávající, chtěla bych tuto práci uzavřít tím, že i nedokonalé uchopení dané věci může člověku pomoci v překračování jeho dosavadních hranic. Proto, naskytne-li se mně osobně, či komukoliv dalšímu možnost toto téma dále promýšlet, jsem toho názoru, že to bude velmi bohaté pole pro další úvahy vedoucí k obohacení nejen na akademické úrovni, ale především v té *žité*, každodenní.

BIBLIOGRAFIE

ARENDDT, Hannah. *Eichmann v Jeruzalémě: zpráva a banalita zla*. Praha: Mladá fronta, 1995. Souvislosti (Mladá fronta). ISBN 80-204-0549-6.

ARISTOTELÉS. *Metafyzika*. Přeložil Antonín KŘÍŽ. V Praze: Jan Laichter, 1946. Laichterova filosofická knihovna.

BARON-COHEN, Simon. *The Science of Evil: On Empathy and the Origins of Cruelty*. Basic Books, 2012. ISBN 978-0465031429.

Bible: překlad 21. století. Praha: Biblion, 2009. ISBN 978-80-87282-01-4.

GUARDINI, Romano. *Svět a osoba*. Svitavy: Trinitas, 2005. Studium (Křesťanská akademie v Římě). ISBN 80-86885-02-x.

HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 212-220. Oikúmené. ISBN 80-86-005-12-7.

HEIDEGGER, Martin. *Co je metafyzika?*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1993. ISBN 80-85241-39-0.

HEIDEGGER, Martin. *O pravdě a Bytí*. Praha: Mladá fronta, 1993. Váhy (Mladá fronta). ISBN 8020404163.

HERGENHAHN, B. R. *An Introduction to the History of Psychology*. 6th ed. Belmont, CA: Wadsworth Cengage Learning, c2009. ISBN 9780495506218.

HOGENOVÁ, Anna. *Nesmíme pospíchat*. Chomutov: L. Marek, 2014. Pontes pragenses (L. Marek). ISBN 978-80-87127-62-9.

HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: OIKOYMENH, 2006. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 80-729-8085-8.

HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Přeložil Alena RETTOVÁ, přeložil Petr URBAN, přeložil Erazim KOHÁK. Praha: OIKOYMENH, 2006. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 8072981293.

HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. 2. vyd. - repr. Praha: Svoboda, 1993. ISBN 8020503110.

KERN, I. Husserl's Phenomenology of Intersubjectivity. *Husserl's Phenomenology of Intersubjectivity: Historical Interpretations and Contemporary Applications*. New York: Routledge, 2018, s. 11-90. ISBN 978-0815372974.

KRUEGER, Joel & OVERGAARD, Søren (2012). Seeing Subjectivity: Defending a Perceptual Account of Other Minds. *ProtoSociology* (47):239-262.

Available on PhilArchive: <https://philarchive.org/archive/KRUSSD> [cit 4.2.2020]

LEVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: esej o exterioritě*. Praha: OIKOYMENH, 1997. Oikúmené. ISBN 8086005208.

LEBECH Mette. "Why Do We Need the Philosophy of Edith Stein?" In *Communio: International Catholic Review*, Vol. 38 (4): pp. 682-726. ISSN 0094-2065.

MAGRI, Elisa. *Empathy, Sociality, and Personhood: Essays on Edith Stein's Phenomenological Investigations*. New York, NY: Springer Berlin Heidelberg, 2017. ISBN 9783319710952.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologie vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2013. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978-80-7298-485-5.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of Perception*. Routledge Classics. Taylor & Francis, 2002. ISBN 9781134470082.

MOKREJŠ, Antonín. *Fenomenologie a problém intersubjektivty*. Praha: Svoboda, 1969. ISBN nedohledáno.

PALMISANO, Joseph. *Beyond the Walls: Abraham Joshua Heschel and Edith Stein on the Significance of Empathy for Jewish-Christian Dialogue*. New York: Oxford University Press, c2012. ISBN 9780199925025.

Papež František. *Christus vivit: Kristus žije : posynodní apoštolská exhortace k mladým lidem i k celému Božímu lidu*. Přeložil Jaroslav BROŽ. V Praze: Karmelitánské

nakladatelství, 2019. Dokumenty (Karmelitánské nakladatelství). ISBN 9788075661678.

PIEPER, Josef. *Death and Immortality*. South Bend, Ind.: St. Augustine's Press, 2000. ISBN 978-1890318185.

REICH, Wendelin. "Three Problems of Intersubjectivity—And One Solution." *Sociological Theory*, vol. 28, no. 1, 2010, pp. 40–63. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/25746213. [cit. 21. 3. 2020].

Body, Text, and Science: The Literacy of Investigative Practices and the Phenomenology of Edith Stein. Boston: Kluwer Academic Publishers, c1997. ISBN 07-923-4759-5.

SCHERER, Georg. *Smrt jako filosofický problém*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. Orientace (Karmelitánské nakladatelství). ISBN 807192914x.

STASSEN, Glen Harold. *Living the Sermon on the Mount: A Practical Hope for Grace and Deliverance*. San Francisco: Jossey-Bass, c2006. Enduring questions in Christian life series. ISBN 978-0-7879-7736-8.

STEIN, Edith. *On the Problem of Empathy*. 3rd rev. ed. Washington, D.C.: ICS Publications, 1989. ISBN 09-352-1611-1.

STEINOVÁ, Edita. *K problému vcítění*. Přeložil Petr URBAN. Praha: Nadační fond Edity Steinové, 2013. ISBN 978-80-905351-0-7.

STEINOVÁ, Edita. *Ludská osoba: Filozofická Antropológia*. Bratislava: Vydavateľstvo Európa, 2017. ISBN 9788089666508.

STEINOVÁ, Edita. *Príbeh jednej židovskej rodiny*. Bratislava: Vydavateľstvo Európa, 2019. ISBN 978-80-89666-73-7.

STEINOVÁ, Edita, NEYER, Maria Amata, ed. *Žena: otázky a reflexe*. Přeložil Jiří KŘIČKA. Praha: Nadační fond Edity Steinové, 2016. ISBN 978-80-905351-1-4.

TREVARTHEN, Colwyn. (1979). Communication and Cooperation in Early Infancy. A Description of Primary Intersubjectivity. In M. Bullowa (Ed.) *Before Speech: The Beginning of Human Communication*. London, Cambridge University Press, 321-347.

URBAN, Petr. *Jak rozumíme druhým?: studie o sociálním rozumění a sdílení světa nejen u člověka*. Praha: Filosofia, 2016. Parva philosophica. ISBN 978-80-7007-457-2.

URBAN, Petr. Tělo druhého (zvířete) ve fenomenologii intersubjektivit. *Filosofický časopis*. Praha: Filosofický ústav Akademie věd, 2011, 59(1), DOI: nedohledáno. ISSN 0015-1831. Citace stran podle online dostupného dokumentu: <https://www.sif-praha.cz/wp-content/uploads/2013/04/zvire.pdf> [cit. 21.1.2020]

VAN RYSEWYK, S., 2011. „Beyond faces: The relevance of Moebius Syndrome to emotion recognition and empathy“. In: A. Freitas-Magalhães (Ed.), *Emotional Expression: The Brain and the Face* (V. III, Second Series), University of Fernando Pessoa Press, Oporto: pp. 75–97.

VOLEK, Peter. *Teória poznania u Edity Steinovej: metafyzické základy poznania u Edity Steinovej v porovnaní s Edmundom Husserlom a Tomášom Akvinským*. 1. Banská Bystrica : Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 1998. ISBN 80-88937-01-9.

ZAHAVI, Dan. Intersubjectivity in LUFT, Sebastian a Soren OVERGAARD. *The Routledge Companion to Phenomenology*. 1. London: Routledge, 2011, část II., kap. 16. Dostupné na osobním profilu Dana Zahaviho na webu academia.edu.

ZAHAVI, Dan. *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press, 2014. ISBN 9780199590681.

ZÁŠKODNÁ, Helena a Zdeněk MLČÁK. *Osobnostní aspekty prosociálního chování a empatie*. Praha: Triton, 2009. ISBN 9788073873066.

.....

Za mnohé podněty vděčím taktéž účastníkům konference na Karl-Franzens-Universität v Grazu na téma: *Phenomenological Perspectives on Empathy and the Significance of Empirical Research, Women in Phenomenology: Edith Stein*, která probíhala 4.-5.10. 2019.

Abstrakt

ŠTORKÁNOVÁ, R. Problém vcítění v kontextu filosofie Edity Steinové. České Budějovice 2020.

Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce: doc. Jakub Sirovátka, Dr. phil.

Klíčová slova: vcítění, intersubjektivita, já, druhý, Edita Steinová, konstituce psychofyzického individua, fenomenologie

Práce si klade za cíl vnořit se hlouběji do rané filosofické tvorby Edity Steinové a to především s přihlédnutím na její disertační práci *K problému vcítění*. Tu obhájila roku 1916 u Edmunda Husserla a jejím hlavním přínosem je otevření otázky po možnosti zprostředkování poznání světa mezi subjekty navzájem. Ve své prvotině se Steinová zaměřuje na samotný akt vcítění, konstituci psychofyzického individua a ptá se po jejich podmínkách a po možnostech vcíťování a našeho vlastního sebe-pojetí. Práce bude sledovat podrobně linku jejího uvažování a pokusí se uceleně a v kontextu uchopit její přínos k tématům, jako je intersubjektivita a konstituce našeho já a prožívání, na hranici fenomenologické metody. Stranou nezůstanou ani přidružené otázky, včetně problémů spojených s otázkou vcítění.

Abstract

Empathy in the Context of Edith Stein's Philosophy

Key words: empathy, intersubjectivity, self, other, Edith Stein, constitution of a psychophysical individual, phenomenology

The aim of the thesis is to dive deeper into the early philosophical work of Edith Stein, especially with regard to her dissertation thesis *On the Problem of Empathy*. She defended it in 1916 before Edmund Husserl and its main contribution is to open the question of the possibility of mediating the knowledge of the world among subjects. In her first work, Stein focuses on the act of empathy itself, on the constitution of a psychophysical individual, and she asks about their conditions and possibilities of empathy and our own self-concept. This thesis will follow the line of her thinking in detail and it will try to grasp her contribution (comprehensively and in context) to topics such as intersubjectivity and constitution of our self and experience, on the border of the phenomenological method. The affiliated issues, including those related to empathy, will not be left aside either.