

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI

FILOZOFICKÁ FAKULTA

Katedra filozofie

Diplomová práce

Problém vcítienia vo fenomenológii

Vedoucí práce:

Prof. PhDr. Ivan Blecha, CSc.

Autor:

Bc. Daniela Tkačíková

Olomouc 2019

Pod'akovanie

Moje pod'akovanie patrí môjmu vedúcemu práce, Prof. PhDr. Ivanovi Blechovi, CSc., za jeho schopnosť udržať v študentoch filozofický údiv a tiež za jeho láskavé a inšpiratívne vedenie pri písaní diplomovej práce. Zároveň chcem poďakovať mojím blízkym za ich trvalú podporu a pomoc počas celého obdobia štúdia.

Prehlásenie

Prehlasujem, že som predloženú prácu, *Problém vcítienia vo fenomenológii*, napísala samostatne, a to s využitím nižšie uvedených zdrojov a že práca nebola využitá k získaniu iného alebo rovnakého titulu.

V Olomouci dňa 21.4.2019

.....

Bc. Daniela Tkačíková

Abstrakt

Zmyslom tejto práce je skúmať problém vcítania vo fenomenológii. Začneme pri tom od príspevku Edity Steinovej, ktorá v počiatkoch fenomenológie venovala problému vcítania celú svoju dizertačnú prácu. Cieľom našej práce je však jej chápanie vcítania sproblematizovať, rozšíriť a korigovať ho. Urobíme tak cez vývoj fenomenologického myslenia a chápania problému vcítania a intersubjektivity vo fenomenologickej tradícii, konkrétne cez dielo Edmunda Husserla, Alfreda Schütza a najmä Medarda Bossa. Práve skrze Bossovo dielo, tzn. Daseinsanalýzu, dospievame v závere práce ku istej korekcii vcítania, resp. ku jeho plňšiemu pochopeniu vo fenomenologickom rámci.

Kľúčové slová

Fenomenológia, vcítanie, Edita Steinová, Edmund Husserl, Lebenswelt, intersubjektivita, Alfred Schütz, Medard Boss, Daseinsanalýza

Abstract

The sense of this thesis is to inspect the problem of empathy in phenomenology. In this endeavour we will start with contribution of Edith Stein, who, close to origin of phenomenology, devoted her whole doctoral thesis on the problem of empathy. However, the aim of our thesis is to problematize Stein's understanding of empathy, widen it and correct. We will do it through the development of phenomenological thinking and understanding of the problem of empathy and intersubjectivity in phenomenological tradition, concretely through the work of Edmund Husserl, Alfred Schütz and mainly Medard Boss. Precisely through Boss' work, i.e. Daseinsanalysis, we reach certain correction of empathy and its well understanding in phenomenology in the end of the thesis.

Keywords

Phenomenology, empathy, Edith Stein, Edmund Husserl, Lebenswelt, intersubjectivity, Alfred Schütz, Medard Boss, Daseinsanalysis.

Obsah

Úvod	7
1. Kontext problému vcítania	8
1.1. Etymologické súvislosti	8
1.2. Postavenie problému vcítania vo fenomenologickej tradícii	9
2. Vcítanie podľa Edity Steinovej	10
2.1. Podstata aktov vcítania	11
2.2. Polemika s Theodorom Lippsom	13
2.3. Podmienky vcítania	15
2.4. Prínos a kritika Steinovej práce	18
3. Edmund Husserl a problém intersubjektivity	20
3.1. Vcítanie podľa Husserla	20
3.2. Komprehenzívne akty	23
3.3. Stratená reč	25
3.4. Lebenswelt u Husserla	26
4. Alfred Schütz	30
4.1. Druhý a fenomenologická sociológia	31
4.2. Lebenswelt u Schütza	34
5. Medard Boss	37
5.1. Pojem Da-sein	38
5.2. Daseinsanalýza	40
5.3. Kritika a korekcia vcítania	48
Záver	52
Zoznam použitej literatúry	53

Úvod

Porozumenie mentálnemu životu druhých osôb tvorí kľúčovú osnovu ľudského života. Bez schopnosti rozumieť druhým ľuďom by sme boli iba osamelými pútnikmi v priestore a čase. Naopak to, čo dáva ľudskému životu charakteristický ráz a robí ho zmysluplným, je prítomnosť druhých, ktorým môžeme porozumieť. Ako sa to ale deje a čo umožňuje porozumieť druhým ľuďom? Odpoveďou ranej fenomenológie na otázku, ako rozumieme druhým, je vcítenie. Zrejme nie je náhodou, že tejto výsostne medziľudskej a osobnej témy sa vo fenomenológii chopila práve žena. Edita Steinová venovala na začiatku 20. stor. problému vcítienia svoju dizertačnú prácu, ktorá má dodnes vo fenomenologickom diskurze unikátne miesto. Tá vyšla v roku 2013 v českom preklade pod názvom *K problému vcítění*. Práve preklad tejto práce, ale aj samotná osoba Edity Steinovej, boli prvými motívmi, ktoré ma podnietili venovať sa problému vcítienia vo fenomenológii. V bakalárskej práci som sa snažila o interpretáciu Steinovej dizertačnej práce so zameraním sa na úlohu tela pre možnosť vcítienia. Táto diplomová práca ma ambíciu byť prínosom vďaka opačnému prístupu. Pokúsim sa v nej totiž podať na Steinovej prácu istý kritický pohľad. Ten nebolo potrebné hľadať dlho, ponúka ho totiž samotný vývoj fenomenológie. Nejde však o kritiku v prísnom slova zmysle, ale skôr o isté zasadenie konceptu vcítienia do širších súvislostí, ktoré nám vývoj fenomenológie priniesol. Cieľom práce je tak sproblematizovať Steinovej chápanie vcítienia skrze myšlienkový vývin chápania konceptu vcítienia a problému intersubjektivity vo fenomenologickej tradícii. Ako sme už naznačili, začneme pri tom od Steinovej analýzy problému vcítienia. Na jej analýzu sa pozrieme kriticky a rozšírime ju skrze prínos samotného zakladateľa fenomenológie, Edmunda Husserla, vďaka ktorému bude nevyhnutné rozšíriť tému vcítienia na tému intersubjektivity ako takej. V tomto rozšírenom kontexte je zaujímavým príspevkom do diskusie dielo Alfreda Schütza, zakladateľa fenomenologickej sociológie. Syntézu istého ideového vývinu konceptu vcítienia nachádzame ale až u Medarda Bossa, psychiatra, ktorý sa dostal ku fenomenologickému mysleniu skrze Martina Heideggera a vyvinul tak psychoterapeuticky svojrázny, no filozoficky ukotvený prístup, *daseinsanalýzu*. Skrze poukázanie na rôzne podoby vývoja fenomenológie tak chceme v závere práce dospieť ku istej korekcii tradičného konceptu vcítienia vo fenomenológii, resp. k jeho plnšiemu pochopeniu.

1. Kontext problému vcítienia

Sýtosť slovenského a českého jazyka nám ponúka možnosť používať pojmy vcítienia a empatia na popis podobného, ak nie rovnakého fenoménu. Napriek tomu majú tieto pojmy odlišné významové odtiene, a to najmä vo filozofickom diskurze. Keďže budeme v práci postupovať fenomenologickou metódou, so snahou o nazeranie podstat, je na úvod potrebné objasniť etymologické súvislosti daných pojmov a poukázať na ich významový rozdiel a historické súvislosti vývoja ich používania.

1.1. Etymologické súvislosti

Vo filozofii predchádza pojmu empatia pojem vcítienia. Pôvodne v nemeckom origináli má vcítienia ako *Einfühlung* svoj pôvod zrejme už v 18.stor., a to v estetike. „Predpokladá sa, že tento pojem pochádza z filozofie Johanna Gottfrieda Herdera.“¹ „Oficiálne ho prvý krát použil v roku 1873, na poli estetiky, filozof Robert Vischer, avšak bol prebratý Theodorom Lippsom, ktorý ho uviedol na poli sociálneho poznania a používal na určenie našej základnej schopnosti rozumieť druhým, ako mysliacim bytostiam. Bolo to práve Lippsovo poňatie, ktoré mal v mysli Edward Titchener, americký psychológ, keď preložil *Einfühlung* ako empatiu.“² Pojem empatia sa ujal veľmi rýchlo na poli psychológie a dnes ho môžeme považovať za univerzálne rozšírený. Pojem vcítienia naopak charakterizuje obdobie rannej fenomenológie, do ktorej sa dostal skrze Lippsa, hoci žiadny z fenomenológov ho nepoužíval v pôvodnom Lippsovom zmysle.³

V rámci našej práce budeme používať výlučne pojem vcítienia, a to z dvoch dôvodov. Používanie pojmu empatie ako synonyma pre vcítienia by nás totiž mohlo jednoducho odkloniť od fenomenologického diskurzu, v rámci ktorého sa chceme pohybovať, a takisto by toto zamieňanie pojmov mohlo v čitateľoch evokovať konotácie, ktoré na seba pojem empatie nabalil v rámci vývoja psychológie a ďalších vedných disciplín, v ktorých sa etabloval. A tak budeme pracovať s pojmom vcítienia ako fenomenologickým pojmom, pričom pojem empatie prenecháme iným vedným disciplinám. Týmto upresňujeme aj rámec zamerania našej práce, ktorá nebude o tom, ako súčasná veda objavuje a skúma empatiu, ale bude o probléme vcítienia, jeho chápania, kritike a podmienkach, ktoré ho

¹ Nowak, „The complicated history of *Einfühlung*“, 303.

² Zahavi, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, 103.

³ Urban, *Jak rozumíme druhým? Studie o sociálním rozumění a sdílení světa nejen u člověka*, 12.

umožňujú vo fenomenologickom rámci. Vcítanie je totiž vo fenomenológii chápané ako proces, ktorý sa nedá redukovať iba na empatiu v psychologickom alebo prírodno-vedeckom zmysle, tzn. proces fyziologických korelátov vcítania.

1.2. Postavenie problému vcítania vo fenomenologickej tradícii

Ako už bolo spomenuté, do fenomenológie sa dostal problém vcítania vďaka jeho prebratiu od Theodora Lippsa. Lipps chápal vcítanie ako „druh identifikácie alebo splynutia jedného subjektu s tým druhým na základe imitácie výrazu a prejavov toho druhého, ktoré sú znakmi jeho vnútorného života.“⁴ Lippsova teória však bola na poli fenomenológie kritizovaná a odmietnutá. „Edmund Husserl kritizoval Lippsa za stotožnenie imitácie s podstatou vcítania. Naopak Husserl tvrdil, že je možné rozumieť aj výrazom, ktoré imitovať nemôžeme.“⁵ Problém vcítania tak prenikol do fenomenológie aj ako vyhranenie sa voči Lippsovmu chápaniu, avšak fenomenológia neostala iba pri negatívnom vymedzení sa. Bolo potrebné pozitívne objasniť čo je podstatou vcítania. Tejto úlohy sa osobitým spôsobom ujala na začiatku 20. stor. Edita Steinová, ktorá vcítaniu venovala celú svoju dizertačnú prácu.

Steinovej výsledok skúmania, popis podstaty aktov vcítania, môžeme považovať za odpoveď ranej fenomenológie na otázku ako rozumieme druhým. Keďže táto otázka je jednou z kľúčových otázok fenomenológie vôbec, problém vcítania zaberá vo fenomenológii významné miesto, pričom v jej ranej fáze priam kľúčové. Steinovej práca je tak mimoriadnym filozofickým príspevkom ku téme vcítania a v rámci fenomenologického diskurzu je jej chápanie vcítania prijímané dodnes ako viac menej dané. Okrem Steinovej sa v ranom období fenomenológie venoval vcítaniu aj samotný Edmund Husserl, jej zakladateľ, ale aj Max Scheler, či neskôr Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Lévinas a ďalší. Dnešný fenomenologický diskurz si je už akoby viac vedomý toho, že vcítanie je iba jednou z ciest fenomenológie k sociálnemu porozumeniu. Napriek tomu ostáva téma vcítania v centre záujmu, čo reprezentuje napríklad súčasný dánsky filozof a fenomenológ Dan Zahavi.

⁴ Moran a Cohen, *The Husserl Dictionary*, 96.

⁵ Nowak, „The complicated history of *Einführung*“, 321.

2. Vcítanie podľa Edity Steinovej

Edita Steinová (1891-1942) získala prvé podnety pre spracovanie problému vcítania od svojho učiteľa Edmunda Husserla (1859-1938). Vo svojej autobiografii opisuje výber danej témy takto: „Vo svojej prednáške o prírode a duchu hovoril Husserl o tom, že skúsenosť objektívneho vonkajšieho sveta môže byť jedine intersubjektívna, tzn. skúsenosť určitej plurality poznávajúcich indivíduí, ktoré spolu navzájom komunikujú. Preto je predpokladom niečoho takého skúsenosť týkajúca sa druhých indivíduí. Husserl označoval túto skúsenosť v nadväznosti na práce Theodora Lippsa ako vcítanie, ale nehovoril o tom, v čom spočíva. Tu bola teda medzera, ktorú bolo potrebné zaceliť: chcela som skúmať, čo je to vcítanie. A majstrovi to nebolo proti myslí.“⁶ Steinová tak vo svojej práci myšlienkovo nadväzovala na Husserlove prednášky a *Ideje I*, no vypracovala samostatnú dizertačnú prácu, ktorú venovala výlučne problému vcítania. Naopak Husserl sa problémom vcítania a intersubjektivity zaoberal v podstate naprieč celým svojim dielom. Jeho záujem o dané problémy plynul z veľkej miery zo snahy o vysporiadanie sa s transcendentálnym idealizmom, ktorý ale Steinová odmietla. Jej záujmom bolo „iba“ objasnenie toho, ako rozumieme druhým.⁷ Napriek týmto rozdielom sa Steinovej analýza a Husserlovo riešenie problému vcítania v mnohom prekrývajú a ich rukopisy sú aj historicky neoddeliteľne späté.

Steinová pricestovala do Göttingenu v roku 1913, aby mohla u Husserla študovať. V roku 1916 však dostal Husserl povolávací rozkaz do Freiburgu, a tak sa za ním presunula aj Steinová, ktorá už mala v tom čase rozpracovanú svoju dizertačnú prácu. Po jej odovzdaní, no ešte stále pred jej obhajobou, navrhla Steinová Husserlovi, či by u neho mohla pracovať ako asistentka, čo Husserl s radosťou uvítal.⁸ Ako asistentka editovala Steinová *Ideje II*, ktoré sú dielom, v ktorom sa Husserl venuje problému vcítania detailne. Keďže mala prístup k Husserlovým rukopisom ešte pred obhajobou dizertačnej práce, rozhodla sa ju už finálne neupravovať, pretože si bola vedomá toho, že by pri „novom spracovaní svojej témy nemohla inak, ako využiť novo získané podnety.“⁹ Steinová svoju prácu odovzdala a obhájila v roku 1916. Husserlove *Ideje II* boli vydané až po Husserlovej

⁶ Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie: und weitere autobiographische Beiträge*, 218n. (Cit. podľa: Steinová, *K problému vcítání*, XI–XII.)

⁷ Zahavi, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, 124–25.

⁸ Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie: und weitere autobiographische Beiträge*, 340n. (Cit. podľa: Steinová, *K problému vcítání*, XVIII.)

⁹ Steinová, *K problému vcítání*, 6.

smrti v roku 1952, avšak ich opis koloval medzi jeho študentmi už po roku 1917 a boli to práve *Ideje II*, ktoré sa stali jednou z najvplyvnejších Husserlových prác počas jeho života.¹⁰ Steinová tak získala prvé podnety na spracovanie témy vcítienia od Husserla ešte v čase, kedy on sám nemal túto tému detailne rozpracovanú. Steinová sa jej chopila a napísala prácu, v ktorej podľa samotného Husserla predchádzala mnohé z *Ideí II*.¹¹ V podobnom čase začal sám Husserl rozpracovávať problém vcítienia detailnejšie, pričom Steinová ako asistentka a editorka *Ideí II* sa tak na majstrovej práci spolupodieľala. „Je teda jasné, že Husserlove *Ideje II* boli Steinovou hlboko ovplyvnené, práve tak, ako bola Steinová hlboko ovplyvnená svojím učiteľom Husserlom.“¹² V našej práci sme sa rozhodli vychádzať zo Steinovej dizertačnej práce, *K problému vcítění*, a to jednak kvôli logickej a metodologickej výstavbe našej práce, ale takisto aj kvôli tomu, že spolu so Zahavim zdieľame názor, že Steinovej práca je „dodnes jedným z najviac lapidárnych podaní fenomenologickej analýzy vcítienia.“¹³

2.1. Podstata aktov vcítienia

„Základom celého sporu o probléme vcítienia je zamlčaný predpoklad, že sú nám dané subjekty a ich prežívanie,“¹⁴ uvádza hneď v úvode práce Steinová. Je to predpoklad, že hoci jediná myseľ, do ktorej máme bezprostredný prístup, je tá naša, zažívame, že sú nám dané aj mysle druhých ľudí, no iným spôsobom. „Všetky tieto danosti cudzieho prežívania odkazujú späť na základný druh aktov, v ktorých je uchopované cudzie prežívanie a ktoré teraz chceme označovať ako vcítienie – s odhliadnutím od všetkých historických tradícií, ktoré sa na toto slovo viažu.“¹⁵ Vcítienie neznamená, že máme do mysle druhých ľudí rovnaký prístup ako do našej vlastnej. Otázka o podstate vcítienia je otázkou o špecifickom spôsobe intencionality, tzn. zamerania nášho vedomia na vedomie iných ľudí. Steinová vo svojej práci necháva intencionálnu štruktúru vcítienia vyvstať v kontraste s inými aktmi a prehľbuje ju v polemike s Lippsovým chápaním vcítienia.

¹⁰ Kohák v: Husserl, *Ideje k čistej fenomenologii a fenomenologickej filosofii II*, 379.

¹¹ Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie: und weitere autobiographische Beiträge*, 340n. (Cit. podľa: Steinová, *K problému vcítění*, XVIII.)

¹² Bornemark, “The genesis of empathy in human development: a phenomenological reconstruction”, 260.

¹³ Zahavi, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, 124.

¹⁴ Steinová, *K problému vcítění*, 9.

¹⁵ *Ibid.*, 11.

Nakoľko sme sa podrobne venovali Steinovej chápaniu vcítienia v bakalárskej práci, v nasledujúcej kapitole budeme čerpať z doteraz dosiahnutých záverov.¹⁶

Steinová začína analýzu vcítienia na pozadí rozlíšenia medzi originárnym a neoriginárnym prežívaním. Originárne prežívanie je to, ktoré je pre nás aktuálne, bezprostredné, a tak pôvodné. Neoriginárne je naopak to, čo je v našom prežívaní iba sprostredkované. Príkladom originárneho vnímania je vonkajšie vnímanie, v ktorom sú nám veci dané telesne a bezprostredne, napr. vnímanie prírody na prechádzke parkom. Má rovnakú povahu aj vnímanie priateľovej radosti, do ktorého sa môžeme vcítiť? Nie, pretože síce jeho radosť môžeme vnímať telesne a bezprostredne, no nie je pre nás originárna, tzn. nie je našou pôvodnou radosťou. „Vcítienie ako uchopovanie zážitku samého teda nemá charakter vonkajšieho vnímania. Naopak, onen komplexný akt, ktorý spolu s telesným výrazom uchopuje aj vyjadrenú duševnú stránku, budeme musieť určite označiť ako vnútorné vnímanie.“¹⁷ Prislúcha ale vcítieniu ako vnútornej skúsenosti originarita? Odpoveď hľadá Steinová opäť v porovnaní, a to v porovnaní vcítienia s aktmi spomienky, očakávania a fantázie. Povahu všetkých troch môžeme ilustrovať na príklade spomienky na radosť: „je originárna ako teraz sa uskutočňujúci akt sprítomnenia, ale jej obsah – radosť – je neoriginárna.“¹⁸ Takisto je tomu v prípade očakávania radosti zo zloženej skúšky, či fantazijnej predstavy seba samej v deň vlastného pohrebu. Rovnakú štruktúru má aj vcítienie. Je to takisto akt, ktorý je originárny ako prítomne sa uskutočňujúci zážitok, ale už nie vzhľadom na svoj obsah. „Vcítienie je originárnou skúsenosťou s neoriginárnym obsahom, ktorého objektom je skúsenosť cudzieho subjektu.“¹⁹ Prežívanie cudzieho subjektu vidíme bezprostredne a telesne pred sebou, avšak to, čo druhý zažíva, ostáva aj tak jeho skúsenosťou *par excellence*. Preto môže Steinová opísať skúsenosť vcítienia ako okamih, kedy sa v neoriginárnom prežívaní cítime ako keby vedení niečím originárnym, čo nie je nami samými prežívané, a predsa je to tu a ohlasuje sa to v našom originárnom prežívaní.²⁰

To, čo prežívame originárne tvorí primordiálnu sféru toho, čo je nám vlastné. Steinová chápe vcítienie ako skúsenosť, v ktorej je nám daná primordiálna, t.j. pôvodná sféra zážitkov a prežívania druhého človeka. Skúsenosť vcítienia popisuje v 3 stupňoch:

¹⁶ Por. Tkačíková, „Empatia v chápaní Edity Steinovej“, 10–36.

¹⁷ Steinová, *K problému vcítění*, 12.

¹⁸ *Ibid.*, 13.

¹⁹ Burns, „From I to You to We: Empathy and Community in Edith Stein’s Phenomenology“, 129.

²⁰ Steinová, *K problému vcítění*, 17.

Predstavme si, že na ulici náhodne stretieme dobrého priateľa, v ktorého tvári badáme smútok. Po istej chvíli rozhovoru nám priateľ povie, že mu nedávno zomrel jeden z rodičov. Spočiatku vnímame priateľov smútok ako objekt nášho vnímania, hoci tu nemôžeme hovoriť o predmetnosti v prísnom slova zmysle.²¹ V tomto okamihu vzniká zážitok, čo je prvým stupňom vcítania. Ako ale pokračuje rozhovor a my sa snažíme priviesť k väčšej jasnosti náladu, v ktorej sa druhý nachádza, vtiahne nás „do vnútra“. Už nevnímame smútok v očiach priateľa ako objekt, ale sme „u“ toho, čo prežíva náš priateľ spolu s ním, tzn. spoluprežívame jeho smútok. Na tomto druhom stupni, ktorý Steinová nazýva vyplňujúcou explikáciou, sa odohráva akt vcítania ako taký. „Až po následnom vyjasnení predtým opäť vystúpi (zážitkový predmet vcítania) ako objekt.“²² Tento posledný stupeň vcítania predstavuje zhrňujúce spredmetnenie explikovaného zážitku.

Okrem troch stupňov, na ktorých sa odohráva vcítanie, je pre popis jeho podstaty dôležité podčiarknuť aj rozdielnosť subjektov, ktoré akt vcítania podstupujú. „Subjekt vcítaného zážitku – a to je zásadnou novinkou oproti spomienke, očakávaniu a fantázii vlastných zážitkov – nie je identický s tým, ktorý sa vcítuje. Je to iný subjekt.“²³ Vo vcítaní sa tak stretávajú aspoň dve rozdielne primordiálne sféry dvoch oddelených subjektov. Vďaka odlišnosti vcítajúceho sa a vcítaného subjektu nám môže byť vo vcítaní sprístupnená primordiálna sféra druhého človeka. Podľa Steinovej máme práve vďaka tomu „vo vcítaní istý druh skúsenostných aktov *sui generis*.“²⁴

2.2. Polemika s Theodorom Lippsom

Lippsova charakteristika vcítania ako vnútorného spoluvykonačania cudzích zážitkov, zodpovedá Steinovej druhému stupňu vcítania, „kedy sme „u“ cudzieho subjektu a sme spolu s ním zameraní na jeho predmet.“²⁵ Avšak napriek istým podobnostiam dospieva Steinová k prevažnej nezhode a kritike Lippsovho poňatia vcítania. Spolu so Steinovou kritizuje Lippsa aj Husserl. „Ich najviac systematická kritika je namierená na Lippsovo tvrdenie, že vnútorná imitácia konštituuje základ vcítania.“²⁶

²¹ Ibid., 27.

²² Ibid., 16.

²³ Ibid., 17.

²⁴ Ibid., 17.

²⁵ Ibid., 18.

²⁶ Zahavi, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, 112.

Pre Lippsa je vyplnenie explikovaného zážitku, Steinovej druhý stupeň vcítienia, plne realizovaný iba vtedy, keď sa k priateľovej radosi, pridá aj moja originárna radosť z toho istého zážitku „Prečo by sa ale malo moje vedomie stať podobným objektu, ktorý uchopuje? Podľa Lippsa môžem pripísať bolesť alebo šťastie druhému, iba ak zažijem sám rovnakú skúsenosť.“²⁷ „Steinová tu trvá na tom, že Lipps si pletie druhý stupeň vcítienia „žiť v“ s prechodom z neprimordiálnej do primordiálnej skúsenosti.“²⁸ Tento prechod sa však podľa Steinovej, práve naopak, vo vcítení nesmie diať. Jednou z najvlastnejších charakteristík vcítienia je totiž to, že je to neoriginárne poznanie o cudzom vedomí, ktoré ale poukazuje na originárny zážitok toho druhého. K môjmu vcítieniu sa, do radosi druhého, sa tak môže pridať aj moja radosť z toho istého zážitku, napr. narodenia priateľovho dieťaťa, no vcítienie nie je nikdy podmienené týmto pridaním.

Ak by išlo v podstate vcítienia o prebratie, či napodobenie emócie a výrazu druhého, znamenalo by to redukovanie vlastného prežívania v prospech prežívania druhého s cieľom dosiahnuť vcítienie. Tento názor je ale v priamom rozpore so Steinovej dosiahnutými závermi. Lippsova teória „stanovuje rozdiel medzi vlastným a cudzím prežívaním iba pomocou väzby na rôzne telá, avšak v skutočnosti sú obe prežívania odlišné samé v sebe. Uvedeným spôsobom nedospejem k cudziemu prežívaniu, ale iba k prežívaniu vlastnému, ktoré vo mne vyvoláva cudzie gesto, ktoré som videla.“²⁹ Všetci poznáme situácie, ktoré dosvedčia, že cudzou emóciou, či náladou sa môžeme skutočne „nakaziť.“ Keď vidíme našich priateľov radovať sa z narodenia dieťaťa, máme chuť radovať sa s nimi. V takom prípade môžeme hovoriť o pocitovej nákaze, či pocitovom prenose. No v tomto prípade, po tom, čo sme „nakazení“ daným pocitom, sa tento pocit stal našim vlastným a priestor pre vcítienie je otázný. „Isté je, že keď sme naplnení takýmito prenesenými pocitmi, žijeme v nich, a teda v sebe, a to nám bráni zamerať sa na cudzie prežívanie, či ponoriť sa do neho – t.j. bráni nám v postoji, ktorý charakterizuje vcítienie.“³⁰ Naopak „prežívanie, ktorému v aktoch vcítienia empaticky porozumieme, ostáva prežívaním toho druhého. Pozornosť je sústredená na toho druhého a nie na nás samých.“³¹

²⁷ Ibid., 113.

²⁸ Diaconescu, „The Concept Of Empathy In Philosophy And Psychotherapy“, 112.

²⁹ Steinová, *K problému vcítění*, 31.

³⁰ Ibid., 31.

³¹ Zahavi, „Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding: From Lipps to Schutz“, 291.

2.3. Podmienky vcítienia

Základným východiskom pri popise podstaty aktov vcítienia bol predpoklad prístupnosti vnútorného života druhých osôb. Ako ale o tomto cudzom prežívaní vieme a čo umožňuje jeho prístupnosť vo vcítení? Dané otázky sú otázkami o podmienkach možnosti vcítienia. Ako sme uviedli vyššie, Steinová odmieta Lippsovo riešenie daného problému, pre ktorého je imitácia výrazu vcítovaného subjektu podmienkou vcítienia. Steinovej odpoveď na danú otázku je poukázaním na psychofyzickú konštitúciu človeka s akcentom na jeho telesnosť. Napriek tomu sme doteraz, nasledujúc Steinovú, hovorili prevažne o psychickej oblasti života človeka, o jeho prežívaní a o vcítení ako istom type vnútorného vnímania. Podľa Steinovej je totiž duša substanciálnou jednotou všetkých našich zážitkov, a tak základným zdrojom výrazových fenoménov, vďaka ktorým môže dochádzať ku vcítению.³² Doterajší postup bol teda zvolený iba z hľadiska metodiky práce, „avšak oddelenie, ktoré sme zaviedli bolo umelé, pretože duša je nám daná ako duša v tele.“³³

Vo vonkajšom vnímaní sú nám veci dané telesne a originárne. V aktoch vonkajšieho vnímania je nám najprv dané naše fyzické telo (Körper), vďaka čomu ho môžeme vnímať ako jeden z objektov sveta. Avšak naše telo nie je iba fyzickým objektom, ale zakúšame ho ako „živé telo“ (Leib). Túto špeciálnu konštitúciu tela môžeme pozorovať na viacerých „zvláštnostiach“ jeho danosti. Prvou je nemožnosť nahliadnuť vlastné telo zo všetkých strán a uhlov pohľadu. V porovnaní s pohárom vody stojacom na stole, nemôžeme svoje telo jednoducho otočiť a nazrieť z inej strany. Tak je naše telo tým naj dôvernejším s čím žijeme, spíme a pohybujeme sa, no zároveň aj tým najcudzejším pri uvedomení si, že niektoré jeho časti nikdy priamo nenahliadneme, napr. temeno hlavy. Ďalšou špeciálnou črtou tela je nemožnosť oprostíť sa od neho. „Z tohto spojenia sa nedá vymaniť, putá, ktoré nás k telu viažu sú nezlomné. Napriek tomu nám ostáva určitý priestor voľnosti. Všetky objekty vonkajšieho sveta sú mi dané v istom odstupe, sú vždy „tam“ a ja je vždy „tu.“³⁴ Nedokážeme sa od svojho tela odpútať ani keď zatvoríme oči, sme na neho neoddeliteľne naviazaní. Jediný spôsob odtrhnutia sa od tela, ktorý Steinová pripúšťa, je v telesnej fantázii. Fantazijne si môžeme predstaviť ja bez tela, ale nikdy nie

³² Steinová, *K problému vcítění*, 48.

³³ *Ibid.*, 49.

³⁴ *Ibid.*, 54.

telo bez ja. „Fantazijne si predstavovať svoje telo, ktoré by opustilo ja, znamená nepredstavovať si svoje telo, ale jemu naskrz podobné fyzické telo, svoju mŕtvolu.“³⁵

Bod „tu“ nášho tela charakterizuje Steinová aj ako nulový orientačný bod, ku ktorému sú všetky veci vonkajšie.³⁶ Môžeme ho chápať aj ako náš uhol pohľadu, či hľadisko, z ktorého sa nám javí svet. Zároveň si však musíme uvedomiť, že náš nulový bod orientácie nemôžeme lokalizovať priestorovo do konkrétnej časti nášho tela. Steinová ho popisuje skôr ako bod obklopený našim telom.³⁷ Naše hľadisko, nulový bod orientácie, by bolo iba nenaplneným príslubom našej konštitúcie, keby k nemu nepatrila bezprostredne aj možnosť pohybovať sa. Naše telo zažívame ako pohybujúce sa a orientujúce sa, a tak sa nám každým ďalším krokom odkrýva nový kúsok sveta alebo sa nám ukazuje starý svet z novej strany.³⁸

Dospeli sme k poznaniu, že naše „telo sa konštituuje dvojakým spôsobom – ako telesne vnímané telo a ako vonkajšie vnímané teleso vonkajšieho sveta – a v tejto dvojakej danosti je prežívané ako totožné.“³⁹ Túto jednotu prežívania vlastného živého tela (Leib) môžeme mať vďaka pocitom. Pocity sú reálnou zložkou nášho vedomia a sú špecifické tým, že ich môžeme priestorovo lokalizovať, tzn. sú dané na tele ako pocitové polia. „Pociťujem svoje telo vo všetkých jeho častiach, takže „tu,“ kde sa nachádzam (môj nulový bod orientácie), je rozšírené do priestoru: pocity vyplývajúce zo všetkých častí, ktoré tvoria moje telo, sa spájajú do jednoty, takže jednota môjho živého tela je tvorená skrze pocity zo všetkých častí môjho tela.“⁴⁰ Fyzické telo (Körper) sa dáva ako živé telo (Leib) vďaka tomu, že je pociťujúcim telom. Schopnosť tela pociťovať konštituuje schopnosť prežívania zážitkov. „Celá naša psychika predstavuje na telo viazané vedomie.“⁴¹ Toto prepojenie môžeme ilustrovať na únave po skúške: neprežíva ju iba naša psychika, prežívame únavu aj fyzicky. A zase, keď sme šťastní, tak to väčšinou vyjadrujeme aj telesným výrazom, postojom či pohybom. Tieto prípady vzťahu pocitu a telesného výrazu svedčia, hoci samozrejme nie absolútne, o psychofyzickej kauzalite medzi telom a dušou. Podľa Steinovej sa v ich jednote konštituuje ako psychofyzické

³⁵ Ibid., 55.

³⁶ Ibid., 51.

³⁷ Ibid., 51.

³⁸ Ibid., 54.

³⁹ Ibid., 51.

⁴⁰ Lebeck, „Stein's Phenomenology of the Body: The constitution of the human being; between description of experience and social construction“, 68.

⁴¹ Steinová, *K problému vcítění*, 57.

individuí. K uvedomeniu našej konštitúcie by sme ale podľa Steinovej neprišli, ak by sme boli na svete osamotení. Práve naopak, vedomie vlastnej konštitúcie môžeme získať jedine v spoločensťve iných individuí, ktorých spoznávame ako rovnako konštituovaných. Ja „vyjavuje svoju odlišnosť voči inakosti druhého.“⁴²

Inakosť druhého nie je absolútna, práve naopak. Spolu s podobnosťou druhým sú vzájomne prepletenými fenoménmi. Odlišnosť druhých môžeme vnímať iba vďaka pôvodnej podobnosti. Naše telo je totiž iba jedným prevedením charakteristického typu, a to typu človek. Práve preto, že sme iba určitým prevedením typu, a teda sme podobní tým druhým, dokážeme sa podľa Steinovej vcitovať. Telá druhých ľudí vnímame takisto najprv ako fyzické telá (Körper) vo vonkajšom vnímaní. Ako živé telá (Leib) ich začneme vnímať až po priradení pocitových polí. Zatiaľ čo pocitové polia prislúchajúce k nám samým vnímame originárne, spôsob, akým vnímame pocitové polia druhých ľudí, nazýva Steinová konoriginaritou. Tento tretí termín používa Steinová vo svojej práci na premostenie medzery medzi originaritou a neoriginaritou a opisuje ním to, čo je zažívané, keď jedno živé telo naráža na druhé vo vcítení.⁴³ „Ruka, ktorá spočíva na stole, sa tu nevyskytuje tak, ako kniha ležiaca vedľa nej, ale „tlačí“ proti stolu (a to silnejšie alebo menej silno), leží tu voľne alebo napäto a ja „vidím“ tento pocit tlaku a napätie konoriginárne.“⁴⁴

S priradením pocitových polí druhému mu priradzujeme aj nulový bod orientácie. Tak sa „zo subjektu, ktorý má vnemy, stal subjekt, ktorý vykonáva akty.“⁴⁵ S nulovým bodom sme tak druhému priznali aj možnosť orientácie a pohybu v priestore. Pocity priradené druhému ako reálne zložky vedomia tiež znamenajú, že aj druhý človek je subjektom, ktorý má vedomie, a teda vlastné prežívanie. „S konštitúciou pocitovej vrstvy cudzieho fyzického tela (ktoré už teraz prísne vzaté nemôžeme nazývať „fyzickým telom“) je vďaka podstatnej prínaležitosti pocitov k ja rovnako dané aj určité cudzie ja, hoci nie nutne bdelé, ktoré si môže byť vedomé samo seba.“⁴⁶ Cudzie ja, ktoré si uvedomuje samého seba, predstavuje subjekt, ktorému prislúcha vlastný duševný život. Vonkajšie vnímanie tu ale naráža na svoje limity. Síce sme vďaka nemu boli schopní priradiť druhému pocitové polia, no ak by sme boli odkázaní iba naň, tak by sme ostali na povrchu pocitových polí druhých ľudí, na povrchu živého, ale iba tela. Tento limit vonkajšieho

⁴² Ibid., 47.

⁴³ Svenaeus, „Edith Stein’s Phenomenology of Empathy and Medical Ethics”, 164.

⁴⁴ Steinová, *K problému vcítení*, 65.

⁴⁵ Ibid., 69.

⁴⁶ Ibid., 67.

vnímania prekračuje vcítenie, ktoré nám sprostredkúva nový druh vnímania a následne aj poznania. Je to poznanie podľa tela, tzn. poznanie určované našou telesnosťou.

To, čo nám umožňuje pozorovanie duševného života druhého človeka, je vzťah pociťovania a telesného výrazu. Steinová charakterizuje pocit ako „niečo, čo vo svojej podstate nie je hotové, uzavreté, ale je ako keby nabité energiou, ktorá sa musí vybiť. Toto vybitie je možné rôznymi spôsobmi.“⁴⁷ Jedným z najspontánnejších je vybitie v podobe telesného výrazu. Príkladom môže byť odčítanie duševného smútku priateľa po strate rodiča, na základe výrazu jeho tváre, v ktorej je smútok prítomný. Na základe vzťahu pocitu a telesného výrazu, ktoré tvoria jednotu, spoznáваме „cudzie telo ako nositeľa duševného života, ktorý na tomto tele určitým spôsobom pozorujeme.“⁴⁸ Až následne môže dochádzať ku aktom vcítenia, vďaka ktorým dokážeme duševný život druhého človeka nielen vnímať, ale môžeme mu aj porozumieť. Prístupnosť duševného života druhých ľudí by tak nebola možná bez telesného výrazu, resp. bez telesnosti tohto výrazu. „Konštitúcia cudzieho individua je plne založená na konštitúcii fyzického tela.“⁴⁹ Telo tak predstavuje pre akty vcítenia ich základnú podmienku a fundament.

2.4. Prínos a kritika Steinovej práce

Steinová obhájila svoju dizertačnú prácu s hodnotením *summa cum laude*, čo v tom čase znamenalo známku najvyššieho úspechu, ktorá sa dávala iba kandidátom na habilitáciu.⁵⁰ Napriek tomu sa Steinová nikdy nehabilitovala, ostala doktorkou filozofie, a to aj kvôli nevôli vtedajšej akademickej obce udeľovať docentúru ženským kandidátkam. Avšak známka, ktorou bola ohodnotená jej doktorská práca svedčí o mimoriadnosti a hĺbke jej diela, ktoré neostalo významné iba historicky, ale je dodnes vo filozofickom diskurze recipované. Nanešťastie, Steinovej práca sa nám nezachovala celá, k dispozícii máme len tri časti zo siedmich, pričom zvyšné sa považujú za stratené. Pri interpretácii jej analýzy vcítenia sme tak odkázaní na to, čo sa nám z jej dizertačnej práce zachovalo, pretože akademicky sa ďalej už problému vcítenia nevenovala.

Z hľadiska obsahu by sme mohli Steinovej príspevok k problému vcítenia charakterizovať ako konštitutívnu analýzu problému vcítenia. Išla v nej do hĺbky a vďaka

⁴⁷ Ibid., 59.

⁴⁸ Ibid., 81.

⁴⁹ Ibid., 92.

⁵⁰ Ibid., XVIII.

tomu podrobila akty vcítienia detailnej analýze. Vcítienie uplatňujeme tvárou v tvár našim blízkym, na ktorých telesnom výraze môžeme pozorovať ich duševný život, a práve vcítiením sme schopní mu porozumieť. Čo však v situáciách, v ktorých nevieme prežívanie druhého uchopiť bezprostredne a na základe telesného výrazu? Uvážme napríklad situáciu, kedy kráčame mestom, pričom stretne bývajúceho spolužiaka, s ktorým sme navštevovali rovnaké hodiny, avšak napriek tomu nám nepozdraví. Alebo, keď máme ísť s priateľom do divadla, ktoré začína o siedmej večer, no priateľ dobehne až o štvrt' na osem, kedy nás už do sály nechcú pustiť. Môžeme povedať, že aj v týchto situáciách je vcítienie cestou k porozumeniu druhým? Zdá sa, že opísané situácie vykazujú v istom zmysle zložitejšiu štruktúru, ako akty vcítienia v Steinovej podaní, a tak sa nemôžeme vyhnúť kritickej poznámke ku Steinovej práci. Stotožnila v nej totiž problém intersubjektivity s problémom vcítienia. Vďaka tomu riešila problém intersubjektivity vo svojej práci iba na bezprostrednej a emocionálnej úrovni. Táto kritika neumenšuje nič z dosiaľ povedaného na adresu Steinovej práce, ktorá je mimoriadnym fenomenologickým príspevkom k problému vcítienia, a tým aj intersubjektivity, avšak musíme uznať, že nevysvetľuje dostatočne vyčerpávajúco ako rozumieme druhým. Z hľadiska vývoja fenomenológie opustila Steinová tému vcítienia príliš skoro, pretože jej neskorší vývoj poukázal na ďalšie aspekty fenoménu vcítienia a problému intersubjektivity, ktoré potrebujeme zohľadniť, ak chceme odpovedať na otázku ako rozumieme druhým.

3. Edmund Husserl a problém intersubjektivity

Ako sme už uviedli, po napísaní dizertačnej práce Steinová tému vcítania opustila. Pre jej učiteľa, Edmunda Husserla, bol však problém vcítania, resp. intersubjektivity od istého okamihu celoživotnou témou, ktorou je pretkané celé jeho dielo. Je preto prirodzené, že sa vo svojom bádání dostal myšlienkovo ďalej, ako bola Steinová schopná. A tak sa od žiačky dostávame naspäť k učiteľovi, v ktorého diele nachádzame viaceré momenty posúvajúce problém vcítania a intersubjektivity k plnšiemu pochopeniu.

Podľa Morana a Cohena sa z hľadiska celku Husserlovho diela prebúda jeho záujem o problém intersubjektivity a vcítania pomerne neskoro. Problém druhých osôb a pojem vcítania sa neobjavuje ani vo *Filozofii aritmetiky* ani v *Logických skúmaniach*. Je to až v roku 1905, a to v texte *Uniqueness, Spiritual Individuality and Individuality of Objects of Nature (Eigenart, geistige Individualität und Individualität der Naturobjekte, Hua XIII)*, kde sa Husserl prvý krát dotkne problému intersubjektivity.⁵¹ „Tu je možná konštitúcia druhých ego vlastným egom prezentovaná ako nevyhnutná a generálna téza pre pochopenie sveta.“⁵² Napriek tomu sa pre Husserla stal problém intersubjektivity veľmi rýchlo centrálnym problémom jeho diela, pretože všetky ostatné problémy fenomenológie sa ukázali ako naň naviazané. „Je to totiž práve skrze otázku o druhom, prostredníctvom čoho je fenomenológia otvorená rôznym oblastiam objektivity.“⁵³

3.1. Vcítanie podľa Husserla

Ako sme už uviedli vyššie, Husserlovo a Steinovej chápanie podstaty aktov vcítania sa v mnohom zhodujú. Aj Husserl hovorí o primordiálnej sfére zážitkov a prežívania človeka, resp. originárnej sfére prežívania, ktorú stavia do kontrastu s neoriginárnou. „To, čo zažívame originárne, a teda pôvodne, sa nám dáva vo vnímaní. Originárnu skúsenosť máme o fyzických veciach vo „vonkajšom vnímaní,“ ale už nie v spomienke alebo v dopredu hľadiacich očakávaniach; originárnu skúsenosť o sebe samých a svojich stavoch vedomia máme v tzv. vnútornom vnímaní alebo sebavnímaní, nemáme ju však o druhých a ich zážitkoch vo „vcítení.“ Na druhých vidíme ich zážitky na základe vnímania ich telesných prejavov. Toto videnie je vďaka vcíteniu síce nazerajúcim,

⁵¹ Moran a Cohen, *The Husserl Dictionary*, 100.

⁵² *Ibid.*, 100.

⁵³ *Ibid.*, 100.

dávajúcim aktom, ale už nie originárne dávajúcim aktom.“⁵⁴ Sféra prežívania a zážitkov druhého nám nemôže byť nikdy daná originárne, ale istým špecifickým spôsobom patrí iba druhému. Tento charakter vedomia druhého človeka napriek tomu nie je prekážkou k vzájomnému porozumeniu, avšak vyžaduje sa tu iný typ intencionálnych aktov, ktoré nám dokážu sprostredkovať vnútorný život druhého. V aktoch porozumenia druhým sa opierame o oddelenosť ega a alter ega. Husserl opakovane zdôrazňoval, že táto oddelenosť, ktorá nám v istom zmysle sťažuje prístup ku druhým, nemá byť chápaná ako nevýhoda či nedokonalosť, ale práve naopak. Ide o odlišnosť, ktorá je v našom vzťahu voči druhým konštitutívna.⁵⁵ Ak by tomu tak nebolo, „keby to, čo je druhému vlastné, bolo priamym spôsobom prístupné, bolo by iba momentom mojej vlastnej podstaty a nakoniec on sám a ja sám by sme boli jedno a to isté.“⁵⁶ Ešte evidentnejšiu oddelenosť, ako je oddelenosť mentálneho života ega a alter ega, vykazuje oddelenosť našich tel. Telo druhého má vlastný nulový bod orientácie, a teda iný pohľad na svet, ako je ten môj. „Druhý je teda cudzí nielen tým, že mi jeho zážitky nemôžu byť originárne dané, ale primárne tým, že je zakúšaný vo svojej subjektívnej situácii, ktorá principiálne nemôže byť mojou vlastnou situáciou: druhý je iné „hľadisko.“⁵⁷ Druhému sa svet javí z iného „tu,“ ako mne samému. Ako je však možné, že si túto paradoxnú oddelenosť, no zároveň príbuznosť s druhými dokážeme uvedomovať?

Najprv sa nám môžu druhí javiť skrze vnímanie ich tel ako fyzické objekty. Ak by však boli iba nimi, na ich pochopenie by nám stačilo vonkajšie vnímanie a istý typ variácie, ktorými by sme mohli nahliadnuť ich invariant. Absurdnosť tejto myšlienky je skrytá sama v sebe. Stačí si predstaviť situáciu dieťaťa, ktoré chce rodič obliecť, avšak dieťa uteká a nechce mu to dovoliť. Druhý „je telesnou bytosťou, ale aj jednajúcim tvorom, ktorý má svoje motívy a úmysly.“⁵⁸ Druhého nemôžeme nikdy pochopiť nahliadnutím z inej strany či zmenou uhlu pohľadu, ako to robíme pri neživých veciach. Je teda evidentné, že k vnímaniu a porozumeniu druhých si nevystačíme s takým typom reflexie, ako pri neživých veciach. Druhí totiž nie sú iba fyzickými telami (Körper), ale predovšetkým živými telami (Leib). Uvedomenie druhého človeka ako živého tela (Leib), ktorému prislúcha psychický život je uvedomením si druhého ako psychofyzického individua. Toto uvedomenie je podľa Husserla výsledkom analogickej apercepcie, ktorá je

⁵⁴ Husserl, *Ideje k čistej fenomenologii a fenomenologickej filosofii I*, 22.

⁵⁵ Zahavi, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, 130.

⁵⁶ Husserl, *Karteziánske meditácie*, 105.

⁵⁷ Bernet, Kern, a Marbach, *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, 181.

⁵⁸ Blecha, *Proměny fenomenologie*, 266.

založená na vzťahu párujúcej asociácie. „Ego a alter ego sú vždy dané, a to nutne v pôvodnom párovaní.“⁵⁹ V párovaní vystupuje vlastná a cudzia telesnosť asociatívne. Tento asociatívny vzťah je založený na podobnosti nášho tela s telom druhých, čo môžeme ilustrovať na príklade rukavíc. „Nie sú identické, ale sú rovnaké vo výzore a nesú zaujímavý ľavo-pravý vzájomný vzťah. Typicky ich zakúšam nie ako túto rukavicu a tamtú rukavicu, ale ako pár rukavíc. V skutočnosti, keď zakúšam iba jednu rukavicu v absencii druhej, aj tak ju často zažívam ako jednu z páru. (...) Členovia páru sú zakúšaní ako patriaci k sebe.“⁶⁰ Tak je to aj s ľudskými bytosťami. Vystupujú ako pár pre vnímanie a ako tento pár patria k sebe na základe vzájomnej podobnosti aj odlišnosti. Vďaka pôvodnému vzťahu párovania dokážeme rozpoznať druhého človeka ako živé telo (Leib), na základe čoho prebieha proces analogického prenosu skúseností z môjho tela na telo toho druhého, proces analogickej apercepcie. Hovoríme tu o aperpeccii, pretože pri rozumení druhým nemôže ísť nikdy o percepciu v bežnom slova zmysle. „Tak ako aperceptívne zakúšam skrytú stranu mince, keď je viditeľná jedna jej strana, takisto aperceptívne zakúšam oduševnený život druhého, keď je viditeľné jeho telo a jeho správanie.“⁶¹ Husserl však upozorňuje na to, že proces analogickej apercepcie nie je úsudkom z analógie či myšlienkovým aktom. Ide tu skôr o poukaz na „pôvodné založenie, v ktorom sa nejaký predmet podobného zmyslu konštituoval prvý krát,“⁶² pričom tento poukaz vyvoláva analogizujúci prenos. Taktiež je potrebné zdôrazniť, že proces analogickej apercepcie neznamená, že druhých chápeme výlučne na základe našich vlastných skúsenosti a že ničomu, čo sme nezažili na „vlastnom tele,“ nemôžeme u druhých porozumieť. Podľa Zahaviho tu ide skôr o chápanie skúsenosti seba samého, ako nevyhnutnej pôdy, na základe ktorej môžeme zakúšať druhých ako druhých. Skúsenosť seba samého je „jednoducho tým, voči čomu môže odlišnosť a transcendencia druhého vyjaviť samú seba.“⁶³

Prevedením analogickej apercepcie sme boli schopní pochopiť druhého človeka ako druhého v jeho telesnosti a pripísať mu vlastný psychický život. Podľa Husserla dochádza následne „ku vcit'ovaniu určitých obsahov vyššej psychickej sféry.“⁶⁴ Rozdielom medzi týmito dvoma procesmi je, že „zatiaľ čo pre analogizujúcu aperpecciu stačí akosi z môjho

⁵⁹ Husserl, *Karteziánske meditácie*, 108.

⁶⁰ McIntyre, „‘We-Subjectivity’: Husserl on Community and Communal Constitution“, 74.

⁶¹ *Ibid.*, 69.

⁶² Husserl, *Karteziánske meditácie*, 107.

⁶³ Zahavi, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, 136–37.

⁶⁴ Husserl, *Karteziánske meditácie*, 115.

miesta porovnať dva podobné akty jednania, vcítením sa vlastne pokúšam stáť na mieste druhého.“⁶⁵ Predstavme si, že je ráno a my ideme na autobusovú zastávku, aby sme nastúpili na autobus do práce. Keď prídeme na zastávku, všimneme si na nej dievča, ktoré drží vo svojich rukách ružu a usmieva sa. Pri pozorovaní tejto situácie sa vcitujeme do daného dievčaťa a spomíname si na radosť, ktorú sme prežívali, keď sme dostali ružu my. A tak sa vlastne staviame na jej miesto a predpokladáme za danou situáciou lásku ako motiváciu jednania a radosť ako emóciu prežívania danej situácie. Pri pozorovaní dievčaťa a vybavení vlastných spomienok môžeme cítiť originárnu radosť, ktorá sa stala spoluprítomnou aj pre nás samých. Napriek tomu nemáme a nemôžeme mať o láske a radošti, ktoré dané dievča prežíva, originárnu skúsenosť vo vcítení. „Zvláštnosťou vcítenia je to, že poukazuje na originárne telo-duch vedomie, avšak také, že ho nemôžem previesť originárne ja sám, ktorý nie som druhým a vo vzťahu k nemu pôsobím iba ako rozumejúca osoba.“⁶⁶ Husserl tak aj v tomto základnom momente súznie so Steinovou, keďže vcítenie chápe ako „vedomie niečoho, čo nie je prítomné originárne.“⁶⁷ Každý človek sa tak vyznačuje sférou prežívania, ktorá je v plnom zmysle vlastná iba jemu. Vcítením však môžeme dospieť ku porozumeniu druhým, hoci ich prežívanie nebude pre nás nikdy prístupné v pôvodnosti danosti. Podľa Husserla však napriek tomu, a práve vďaka tomu, vcítením uchopujeme „fyzicko-psychický komplex tela a duše, živé telo, ktoré do seba pojíma individuálny psychický život toho druhého.“⁶⁸

3.2. Komprehenzívne akty

Čo však so situáciami vykazujúcimi zložitejšiu štruktúru, ktoré nevieme uchopiť priamo a bezprostredne? Ako porozumieť druhému v situácii, kedy nám na ulici nepozdraví, hoci sme bývalými spolužiakmi? Alebo ako porozumieť druhému, keď mešká do divadla, napriek tomu, že sme sa dohodli, že sa stretneme ešte desať minút pred jeho začiatkom? Zrazu máme pred sebou situácie, ktoré nás smerujú za to, čo bolo dosiaľ na adresu intersubjektívneho porozumenia povedané. Zahavi však poznamenáva, že je „prirodzené dospieť k tomu, že úvaha o intersubjektívnej povahe (...) porozumenia odhaľuje, že intersubjektivita nemôže byť redukovaná na tematické a konkrétne osobné stretnutie medzi dvoma jednotlivcami. Inými slovami, existujú modalities intersubjektivity,

⁶⁵ Blecha, *Proměny fenomenologie*, 269.

⁶⁶ Husserl, *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii II*, 185.

⁶⁷ Moran a Cohen, *The Husserl Dictionary*, 97.

⁶⁸ *Ibid.*, 99.

ktoré nemôžeme vysvetliť teóriou vcítania.“⁶⁹ Husserl si túto zložitejšiu štruktúru sociálneho sveta, na rozdiel od Steinovej, uvedomil. Vo svojich *Ideách II* tak zdôrazňuje, že na to, aby sme dokázali druhým porozumieť, nestačí vždy vnímať iba to, čo je prítomné telesne: „(...) len máločo z telesného spadá skutočne do aktuálneho javu, len máločo sa javí v priamom oduševnení, zatiaľ čo mnohé môže byť „predpokladané,“ spolupojímané, spolukladené (...). Veľká časť môže zostať úplne neurčená, a napriek tomu si ponecháva ešte toľko určenia: určité telesno s určitým duchovnom – čosi, čo ide ako skúsenostný horizont bližšie určiť pomocou skúsenosti.“⁷⁰ Na to, aby sme správne interpretovali správanie bývalého spolužiaka či priateľa, s ktorým sme išli do divadla potrebujeme poznať to, čo je apercipované v ich telesnej prítomnosti, no ukáže sa až v skúsenosti s daným človekom. Až skúsenosť správania sa človeka totiž odhalí jeho personálnu identitu. Tá zahŕňa charakter človeka, povahové črty či osobnú históriu, ktorá ho disponuje k istým rozhodnutiam a pod. A tak dospievame k tomu, že ľudské súžitie a rozumenie si nemôže byť založené iba bezprostredne a emocionálne. Pre dosiahnutie intersubjektívneho porozumenia v zložitejších situáciách potrebujeme poznať druhého ako jednajúceho. Potrebujeme niekomu zveriť polievanie kvetín v našom byte na dva mesiace, aby sme vedeli, či je svedomitý. Potrebujeme niekomu požičať peniaze, aby sme vedeli, či je dôveryhodný. Alebo potrebujeme niekomu zveriť zorganizovanie oslavy, aby sme zistili, či je spoľahlivý a pod. Až skrze skúsenosť s druhými, ako jednajúcimi aktérmi v tomto svete, získavame obraz o ich charaktere a dokážeme im porozumieť na úrovni osobnostných povahových črt, tzn. na úrovni personálnej identity. Personálnu identitu druhého tak dokážeme „držať“ ako korelát aktivít, ktoré jej umožňujú vynoriť sa z horizontu jej špecifického jednanja.“⁷¹ Husserl popisuje tieto „vyššie“ akty rozumenia ako komprehenzívne akty a „pripisuje im schopnosť konštituovať a rozpoznávať personalitu ľudských bytostí.“⁷² Popis komprehenzie u Husserla však neznamená popretie vcítania, naopak, vcítanie má u Husserla stále svoju úlohu a kompetencie. Pre Husserla je druhá osoba, ako „ja“ s vlastným prúdom prežívania, uchopovaná skrze telesný výraz subjektívneho života vďaka vcítaniu. V spôsobe spoluuchopených motivácií je však druhá osoba uchopovaná ako individuálna, a to pomocou komprehenzívnych aktov.⁷³ Husserl tak komprehenziou poukázal na to, že vcítanie nie je všetkým, čo dokáže zodpovedať otázku o

⁶⁹ Zahavi, *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First Person Perspective*, 168.

⁷⁰ Husserl, *Ideje k čistej fenomenologii a fenomenologické filosofii II*, 221.

⁷¹ Blecha, *Proměny fenomenologie*, 272.

⁷² *Ibid.*, 272.

⁷³ Husserl, *Ideje k čistej fenomenologii a fenomenologické filosofii II*, 370.

povahe intersubjektívneho porozumenia. Vcítanie je iba jednou modalitou problému intersubjektivity, no skôr na ňu odkazuje, ako by ju zakladalo.⁷⁴

3.3. Stratená reč

Analogickú apercepciu, vcítanie a komprehenzívne akty by sme mohli nazvať istým balíkom intersubjektívnych aktivít, ktoré nás podľa Husserla vedú ku porozumeniu druhým. Všetky tri však prebiehajú viac menej mlčky. Práve preto by mohlo byť námietkou proti doposiaľ povedanému, kde sa nám stratila reč. Nie je práve reč tým médiom, vďaka ktorému získavame porozumenie druhým najčastejšie? V rozhovore sa predsa môžeme druhých opýtať na ich prežívanie, ale aj na ich povahové vlastnosti, a tak prečo sme reč doteraz nespomenuli? „Vo všeobecnosti, Husserl nikdy netematizoval jazyk vo svojom diele, ale uznáva nevyhnutnosť jazyka na vyjadrenie myšlienky.“⁷⁵ Napriek tomu môžeme uznať, že reč je veľmi dôležitým prvkom sociálneho porozumenia, avšak podľa fenomenológie sa to, čo je kľúčové odohráva ešte bez slov. Toto presvedčenie môžeme vystopovať aj naprieč celým Husserlovým dielom. Jazyk môže urýchliť porozumenie intersubjektívnym situáciám, niektoré nám sprístupňuje vo veľkej miere, avšak nezakladá ich. Navyše, jazyk nie sú iba slová, ale už aj pohyby, gestá, výkriky a pod. Keď kráčame po ulici a oproti nám ide bývalý spolužiak, ktorý nám pri poslednom stretnutí nepozdravil, no teraz aj prešiel na druhú stranu chodníka, aby sme sa vôbec nestretli, azda túto situáciu nemôžeme považovať za komunikáciu? Rozhodne áno, aj keď v nej nebolo povedané ani slovo. Husserl tak hovorí skôr o komunikatívnych aktoch, avšak v širšom zmysle slova. Vďaka nim sa konštituuje socialita, čo u neho znamená skôr plné vedomie druhého ako druhého.⁷⁶ Reč je komunikatívnym aktom, no iba v užšom zmysle slova.⁷⁷ Rozumenie svetu si osvojujeme už predjazykovo. „Intersubjektívne prostredie pôvodne nie je prostredím komunikácie, ale prostredím jednania, možnosti pohybu, ktoré zakúšam sám na sebe. Intersubjektívna je už kinestéza, nie až komunikácia.“⁷⁸ Jazyková komunikácia prichádza až sekundárne, zefektívňuje porozumenie druhým, avšak Husserl

⁷⁴ Zahavi, *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First Person Perspective*, 156.

⁷⁵ Moran a Cohen, *The Husserl Dictionary*, 184–85.

⁷⁶ Husserl, *Ideje k čistej fenomenológii a fenomenologické filosofii II*, 181.

⁷⁷ Blecha, *Proměny fenomenologie*, 273.

⁷⁸ *Ibid.*, 277.

a fenomenológia nás upriamujú na to, že akákoľvek komunikácia je „pôvodne spätá s aktmi vcítania a komprehenzie.“⁷⁹

3.4. Lebenswelt u Husserla

V doposiaľ opísanom balíku intersubjektívnych aktov, ktoré nás podľa Husserla privádzajú k porozumeniu druhým, môžeme vystopovať istú podobnosť štruktúry. Každý z týchto aktov je totiž zakotvený v istom vzťahu a v tomto zakotvení nachádza svoju pôvodnú možnosť a predpoklad. Analogickú apercepciu umožňovala párujúca asociácia. Akty analogickej apercepcie tak konštitujú druhého ako živú bytosť, ktorá nám je podobná, avšak nič viac nedokážu.⁸⁰ Vcítanie bolo zase umožnené psycho-fyzickou jednotou individua. Stačil telesný výraz bolesti v tvári druhého človeka a my sme sa do tohto afektu dokázali vcítiť bez toho, aby druhý, v prísnom slova zmysle, čokoľvek vykonal. Dospeli sme však k tomu, že fenomén vcítania predstavuje len jednu z mnohých vrstiev sociálnej dimenzie nášho života.⁸¹ K tomuto poznaniu nás priviedol Husserlov poukaz na komprehenzívne akty, pri ktorých si už s telesným výrazom nevystačíme a ktoré nedokážeme pochopiť iba vcitujúcim nahliadnutím. Druhých potrebujeme zažiť ako jednajúcich vo svete, resp. ako nakladajúcich s vecami tohto sveta. Povahovú črtu dôveryhodnosti u druhého dokážeme overiť iba tak, že mu napríklad požičiame peniaze. Alebo to, či je niekto dochvilný zistíme, keď si s ním dohodneme návštevu divadla. Toto jednanie druhých, ale aj nás samých, si vyžaduje pohyb v istej štruktúre, ktorá je otvoreným poľom možností nášho jednania. Husserl si potrebu zohľadnenia tejto štruktúry uvedomil práve skrze úvahy o probléme intersubjektivity, resp. skrze komprehenzívne akty a otázku ich ukotvenia. Skrze tieto úvahy sa Husserl dostáva k téme prirodzeného a životného sveta, *Lebensweltu*, ako ho sám v origináli nazýva. K motívu sveta sa dostávame ako „ku korelátu vskutku „intersubjektívnych,“ tzn. pre všetky možné subjekty záväzných aktivít. Tak sa pod neurčitým, individuálne držaným „horizontom všetkých horizontov“ rysuje svet, ktorý všetky subjekty zakúšajú ako štruktúru im spoločnú a podobným spôsobom zrozumiteľnú, pričom táto zrozumiteľnosť je im dostupná nie skrze nejaký výklad, popis, pomocou merania či vyjadrovania, ale skrze ich vlastný život.“⁸²

⁷⁹ Ibid., 273.

⁸⁰ Ibid., 279.

⁸¹ Urban, *Jak rozumíme druhým? Studie o sociálním rozumění a sdílení světa nejen u člověka*, 15.

⁸² Blecha, *Proměny fenomenologie*, 281–82.

Lebenswelt je termín z Husserlovho neskorého obdobia a je to termín, ktorý budeme prekladať v našej práci ako životný svet alebo skrátene ako svet. Pojmu životného sveta môžeme rozumieť ako konkrétnemu svetu našej každodennej skúsenosti alebo inak povedané, svetu zakúšanému v prirodzenom postoji.⁸³ Životný svet je samotným Husserlom charakterizovaný veľmi pestro. Vyznačuje sa najmä svojou obecnou štruktúrou, ktorú si ponecháva naprieč všetkými svojimi relativitami.⁸⁴ Svet je neustále prítomnou pôdou nášho života, je daným horizontom a obopína všetky naše ciele a aktivity. „Svet je nám bdelym a vždy nejakým prakticky interesovaným subjektom bezprostredne a dopredu daný nie príležitostne, ale neustále a nutne ako univerzálne pole všetkej skutočnej a možnej praxe, ako horizont. Život je stále žitie v istote sveta.“⁸⁵ Tento život nežijeme izolovane, ale už vždy sme vo svete „zároveň v dotyku a zväzku s inými ľuďmi.“⁸⁶ Životný svet tak nie je svetom iba pre mňa, ale je to spoločne zdieľaný svet, do ktorého sme bezprostredne vsadení spolu s inými ľuďmi. Každodenný životný svet sa vyznačuje svojou bezprostrednou prítomnosťou až do takej miery, že sa pre nás stáva „neviditeľným,“ a tak ho často vôbec neproblematizujeme, ale berieme ho ako úplnú samozrejmosť. Napriek tomu tvorí svet a štruktúra sveta základný oporný bod a významový rámec nášho života. Práve štruktúra tohto sveta tvorí textúru nášho života, v ktorej musíme nakladať s vecami, a tak overovať svoju personálnu identitu. Ak sa zamyslíme nad vyššie spomenutými príkladmi komprehenzívnych aktov, bola to práve štruktúra nášho sveta, vďaka ktorej mohli druhí, a v neposlednom rade aj my sami, ukázať svoj charakter. Ak meškáme do divadla, ukážeme sa ako nedochvíľni, no vo svojej podstate sme to urobili cez nerešpektovanie časopriestorovej štruktúry sveta. Ak sa vyhneme bývalému spolužiakovi na ulici tak, že prejdeme na druhú stranu chodníka, svojim pohybom v štruktúre sveta sme mu komunikovali svoju povýšenosť a pod. Keby sa komprehenzívne akty neodohrávali v životnom svete, resp. bez pohybu v štruktúre sveta, nedokázali by sme ich ani konštituovať, ani pochopiť. Životný svet, *Lebenswelt*, je tým, v čom sú komprehenzívne akty ukotvené a z čoho čerpajú svoju zmyslupnosť. Jedine na základe vzťahu ku životnému svetu môžeme komprehenzívnym aktom, a teda druhým osobám porozumieť. „Osoba je ako taká vzťahnutá k intersubjektívne konštituovanému svetu, ktorý je jeden pre všetky subjekty, s ktorými je spojená komprehenziou.“⁸⁷ V tomto rámci sa však ukazuje,

⁸³ Moran a Cohen, *The Husserl Dictionary*, 189.

⁸⁴ Husserl, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, 161.

⁸⁵ *Ibid.*, 165.

⁸⁶ *Ibid.*, 186.

⁸⁷ Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*, 301.

že životný svet nie je podmienkou iba pre komprehenzívne akty, no v istom zmysle aj pre akty vcítania a všetky intersubjektívne interakcie. To, že dokážeme uchopiť druhého ako druhého na základe podobnosti našich tiel a skrze akty vcítania, je umožnené takisto len tým, že už vždy patríme s druhými k tomu istému životnému svetu. Môžeme tak zhrnúť, že *Lebenswelt* je umožňujúcim základom každého intersubjektívneho aktu a porozumenia. Napriek tomu, že konštatujeme *Lebenswelt* ako podmienku komprehenzívnych, a celkovo intersubjektívnych aktov, neznamena to, že by bol *Lebenswelt* u Husserla intersubjektívny až dodatočne. Sám Husserl popiera takúto interpretáciu už v *Ideách II*, keď uvádza, že „v chápaní skúsenosti bytia druhého mu teda bez ďalšieho rozumieme ako osobnému subjektu, a pritom ako subjektu vzťahnutému k objektívnym entitám, ku ktorým sa vzťahujeme aj my: k zemi a nebu, k poľu a lesu, k izbe, v ktorej „my“ spoločne pobývame, k obrazu, ktorý vidíme atď. Vzťahujeme sa ku spoločnému osvetiu - sme v personálnom spoločenstve: to patrí spolu. Nemohli by sme byť pre druhého osobami, keby oproti nám nestálo v spoločenstve, v intenciálnom spojení nášho života, spoločné osvetie; korelatívne povedané: jedno sa podstatne konštituuje spolu s druhým.“⁸⁸ Motív životného sveta ukazuje, že medzi človekom a svetom je existenciálna súvislosť. Jedno sa nekonštituuje po druhom, ale konštituujú sa spolu a jedine tak nadobúdajú svoj zmysel.

Skrze motív *Lebensweltu* tak dospievame s Husserlom k tomu, že bytie vo svete a spolubytie s druhými tvoria našu existenciu rovnako pôvodne a konštitutívne ich od seba nemôžeme oddeliť. Napriek silnej previazanosti životného sveta a spolubytia s druhými, resp. intersubjektívneho aspektu životného sveta, sa *Lebenswelt* nestal pre Husserla primárne intersubjektívnou témou. Objav *Lebensweltu* vnukol totiž Husserlovi iné témy, a to najmä epistemologické. Husserla začalo viac zaujímať, ako životný svet zakladá fungovanie vedeckého sveta. Na základe tohto záujmu sa *Lebenswelt* u Husserla stáva najmä témou predvedeckého sveta, ktorú rozpracováva hlavne v *Krizi evropských vied a transcendentálnej fenomenologie*. A tak sa dostávame na ďalšie rázcestie našej práce. Napriek tomu, že sa pre Husserla nestala téma *Lebensweltu* primárne intersubjektívnou témou, vo vývoji fenomenológie znamenal jej „objav“ veľký prelom, rovnako ako vo vývoji našej práce. Po podrobnej analýze aktov vcítania u Steinovej nám Husserl ukázal, že sociálna realita je omnoho komplikovanejšia a na pochopenie jej zložitejších foriem potrebujeme zohľadniť otvorenú štruktúru životného sveta, ktorý je vždy „po ruke.“ Vďaka tomuto Husserlovmu dôležitému poukazu začala žiť téma *Lebensweltu* vlastným životom

⁸⁸ Ibid., 179.

u ďalších fenomenológov, u ktorých našla svoje uplatnenie a prehĺbenie. Pre dosiahnutie cieľa našej práce sa pozrieme bližšie na výsek práce dvoch z nich, a to na Alfreda Schütza a Medarda Bossa a ich prínos k problému vcítania a intersubjektivity.

4. Alfred Schütz

Alfred Schütz (1899–1959) bol jedným z tých fenomenológov, pre ktorých sa motív *Lebensweltu* stal, v nadväznosti na Husserla, jedným z ústredných motívov ich diela. Zároveň je pre našu prácu dôležité, že Schütz vo svojom diele reflektoval práve intersubjektívny charakter *Lebensweltu*. Schütz študoval právo, spoločenské vedy a obchod vo Viedni, kde chodieval aj na prednášky Maxa Webera, ktorým bol spočiatku „očarený.“ Neskôr sa však Weberovi vzdaluje, keďže v jeho teórii nenašiel potrebné nástroje na to, o čo usiloval: „Od najrannejších dní svojho štúdia som sa venoval (...) možnosti filozofického založenia sociálnych vied, obzvlášť sociológie.“⁸⁹ Po Weberovi sa stal ďalšou Schützovou intelektuálnou inšpiráciou Henry Bergson a jeho myslenie. Filozofický základ sociálnych vied však našiel až vo filozofii Edmunda Husserla, a teda vo fenomenológii. „Husserl doviedol Schütza k presvedčeniu, že najzákladnejšou štruktúrou, ktorá funguje ako vysvetľujúca základňa sociálnych vied, je vnútorné vedomie, subjektívny prežitok sveta, ktorého transcendentálnym prejavom je sociálna realita.“⁹⁰ Schütz bol s Husserlom aj v osobnom kontakte. Po vydaní svojej knihy, *Fenomenológia sociálneho sveta*, v roku 1932 poslal Husserlovi jej výtlačok. Husserl mu odpovedal listom: „Som nadšený, že poznávam tak vážneho a prenikavého fenomenológa, jedného z veľmi mála, ktorí prenikli k najhlbšiemu a bohužiaľ tak ťažko prístupnému zmyslu môjho životného diela (...).“⁹¹ Táto komunikácia by mohla napovedať intelektuálnemu súzneniu oboch mysliteľov, avšak po istom čase Schütz nadobúda istý odstup aj od Husserla. Dôvodom bol Husserlov transcendentálny idealizmus. Schütz sa tak zaradil medzi majstrových žiakov, ktorí nedokázali prijať transcendentálno-idealistický aspekt jeho myslenia a vydali sa svojou fenomenologickou cestou. Zároveň bol Schütz po svojej emigrácii do Spojených štátov ovplyvnený americkým pragmatizmom, čo sa takisto podpísalo na charaktere jeho diela. Napriek tomu ostal Husserl a jeho fenomenológia Schützovým celoživotným myšlienkovým spoločníkom. Fenomenologické myslenie je intenzívne prítomné v charaktere celého Schützovho diela, v ktorom spojil sociológiu predovšetkým s fenomenológiou, na základe čoho je považovaný za zakladateľa fenomenologickej sociológie.

⁸⁹ Schütz, A. *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 3: *Studien zur phänomenologischen Philosophie*. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1971. (Cit. podľa: Nohejl, *Lebenswelt a každodennost v sociologii Alfreda Schütze*, 36.)

⁹⁰ *Ibid.*, 39.

⁹¹ Van Breda v: Schütz, *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, X.

4.1. Druhý a fenomenologická sociológia

V probléme intersubjektivity nadväzuje Schütz nepopierateľne na Husserlove úvahy. Ako sociológ poukazuje takisto trefne na to, že náš sociálny svet má mnoho foriem a podôb. Hoci je medziľudský kontakt tvárou v tvár fundamentálnym a primárnym módom intersubjektivity, nie je tak vôbec jediným.⁹² Sociálny svet každého človeka sa skladá z viacerých sfér, ktoré sa navzájom líšia odlišnou mierou anonymity a zasadenia v čase. Schütz sám označil tieto sféry, resp. svety, ako *Umwelt*, *Mitwelt*, *Vorwelt* a *Folgewelt*. *Umwelt* ako jediný je svetom, kde sme s druhými tvárou v tvár, a teda ich vnímame aktuálne, priamo a telesne. Ostatné tri svety zdieľame s ľuďmi nepriamo. *Mitwelt* predstavuje svet našich súčasníkov. Je sférou sveta, ktorá nie je zdieľaná s konkrétnym blízkym človekom, ale anonymne so všetkými ľuďmi.⁹³ Schütz ilustruje zásadný rozdiel medzi *Umwelt* a *Mitwelt* na príklade: „V jednom momente si vymieňame s priateľom úsmevy, trasieme si rukou, lúčime sa. V nasledujúcom momente odchádza. Potom, z väčšej diaľky začujem ešte slabé „ahoj“ a o chvíľu vidím už iba miznúcu mávajúcu figúru a zrazu je preč. Je pomerne nemožné určiť presný okamih, v ktorom priateľ opustil svet mojej priamej skúsenosti a vstúpil do tienistej sféry tých, ktorí sú iba mojimi súčasníkmi.“⁹⁴ Ďalšou sférou sociálnej reality je *Vorwelt*, ktorý je svetom našich predkov, a teda „je to sféra dejín, ktoré síce chápem, ale nemôžem do nich zasahovať.“⁹⁵ A nakoniec *Folgewelt* je svetom tých, čo prídu po nás, a teda svetom našich potomkov. Schütz považoval fakt, že môžeme druhých vnímať v tak odlišných stupňoch priamočiarosti pri popise sociálneho sveta za veľmi dôležitý. Táto odlišnosť totiž určuje ich správanie, a tak aj naše intersubjektívne porozumenie. Bolo by nesporne zaujímavé skúmať ďalej so Schützom porozumenie druhým v rozličných sférach sociálnej reality, avšak pre zameranie našej práce nepôjdeme do šírky Schützovho skúmania, ale ostaneme v *Umwelt*, ako sfére telesného stretnutia s druhými, pre ktorú je problém vcítienia kľúčovým. Okrem toho má táto sféra sociálnej reality osobitý význam, pretože je predpokladom pre všetky ostatné.

Typ vzťahu, ktorý máme s druhými vo svete *Umwelt* je vzťah „tu a teraz.“ Je to vzťah tvárou v tvár, v ktorom s druhými zdieľame čas a priestor. Schütz definuje druhého, resp. *alter ego*, ako „subjektívny tok myšlienok, ktoré môžu byť zakúšané vo svojej živej

⁹² Zahavi, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, 141.

⁹³ Nohejl, *Lebenswelt a každodennost v sociologii Alfreda Schütze*, 64.

⁹⁴ Schütz, *The Phenomenology of the Social World*, 177.

⁹⁵ Nohejl, *Lebenswelt a každodennost v sociologii Alfreda Schütze*, 64.

prítomnosti.⁹⁶ V rámci tejto skúsenosti prúdu vedomia druhého človeka hovorí Schütz, analogicky ku Husserlovej generálnej téze sveta, o generálnej téze existencie druhého *alter ego*. „Generálna téza *alter ego* je v každej situácii adekvátnym referenčným rámcom (...), pretože všetko naše poznanie sociálneho sveta, dokonca aj jeho najviac anonymné a neprístupné fenomény, (...) sú založené na možnosti zakúšania *alter ego* v živej prítomnosti.“⁹⁷ Prítomnosť druhých tak predchádza a spoluurčuje našu vlastnú existenciu. Schütz naznačuje, že druhí sú nám prístupní, ale nie absolútne. Ak by to tak totiž bolo, museli by sme splývať s vedomím druhého človeka, čo by *de facto* znamenalo byť tým druhým. Schütz považuje takúto možnosť za absurdnú, a tak sa prikláňa ku fenomenologickej tradícii, v ktorej je oddelenosť vlastného vedomia a vedomia druhého človeka konštitutívnym prvkom akéhokoľvek sociálneho rozumenia. Vedomé prežívanie druhého človeka nám nikdy nie je dané plne, vždy iba nesúvisle a v istej interpretačnej perspektíve.⁹⁸ Zároveň môžeme prežívanie druhého chápať iba v nadväznosti na náš vlastný vnútorný život. „Simultánne s mojou žitou skúsenosťou teba, je tu tvoja žitá skúsenosť, ktorá patrí tebe a je súčasťou tvojho prúdu vedomia.“⁹⁹ Vo vzťahu simultánnosti nám však druhí nie sú daní iba ako fyzické objekty, ale ako psychofyzické indivíduá, na ktorých správaní môžeme pozorovať ich prežívanie. Schütz zdôrazňuje, že chápanie druhého tela ako výrazového poľa nie je typom usudzovania v bežnom zmysle slova. O čom by sme tu mali hovoriť je istý typ intencionálnych aktov, ktorý nás smeruje cez telesné výrazy ku prežívaniu druhého.¹⁰⁰ Je pre Schütza týmto typom intencionálnych aktov vcítenie?

Otázka rozumenia druhým je u Schütza riešená spôsobom, ktorý sa podobá Husserlovmu riešeniu problému intersubjektivitu na základe vcítenia.¹⁰¹ Zároveň tu môžeme vidieť aj podobnosti so Steinovej riešením, ktoré je v istých bodoch analogické ku Husserlovmu. „Táto podobnosť je o to viac zarážajúca, že Schütz sa proti tomuto transcendentálnemu konceptu vymedzuje.“¹⁰² Robí tak napríklad v kritickom komentári ku Husserlovým *Ideám II*, keď píše, že „sám problém vcítenia ostáva úplne nevyjasnený.“¹⁰³ Iba o kúsok ďalej zase spochybňuje samotný spôsob lokalizácie pociťovania na druhom

⁹⁶ Schütz, *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, 174.

⁹⁷ *Ibid.*, 175.

⁹⁸ Schütz, *The Phenomenology of the Social World*, 107.

⁹⁹ *Ibid.*, 108.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 101.

¹⁰¹ Nohejl, *Lebenswelt a každodennost v sociologii Alfreda Schütze*, 50.

¹⁰² *Ibid.*, 50.

¹⁰³ Schütz, *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*, 37.

tele skrze vcítenie. V rámci tejto kritiky však Schütz kladie aj zaujímavú otázku pre problém vcítania ako taký. Ak by sme uznali, že je možné lokalizovať pocitovanie v cudzom tele, a to nie iba vo všeobecnom, ale tiež špecifickom zmysle, ako by muž dokázal empaticky uchopiť lokalizácie určitých pocitov na ženskom tele?¹⁰⁴ Napriek explicitnému zotázneniu konceptu vcítania oceňuje Schütz na konci svojho komentára aj pozitívny príspevok Husserlovho filozofického výkonu v tejto oblasti.¹⁰⁵ Zmienená protichodnosť Schützových vyjadrení na adresu vcítania nás vedie k záveru, že Schütz zastával v probléme vcítania hlboko ambivalentný postoj. Vcítanie tak nemôžeme označiť za Schützovu odpoveď na otázku, ako rozumieme druhým. Zato môžeme s istotou povedať, že pri porozumení druhým vo sfére *Umwelt* hrá podľa Schütza nezastupiteľnú úlohu schopnosť priradiť vedomie druhej osobe, bezprostredná prítomnosť druhého, oddelenosť jeho a môjho vedomia či možnosť pozorovať na tele druhého prežívanie, resp. správanie, ktoré nesie vnútorný význam. Okrem zmienených aspektov sociálneho rozumenia nás však Schütz, ako sociológ, upozorňuje ešte na iný dôležitý aspekt intersubjektívneho porozumenia, ktorý bol na poli skoršej fenomenologickej tradície často prehliadaný.

Skrze rozpracovanie sfér sociálnej reality poukazuje Schütz na to, že ak chceme porozumieť druhým, musíme zohľadniť viac, ako je bezprostredne dané. „Musíme ísť za to, čo nám môže vcítanie sprostredkovať.“¹⁰⁶ Vo sfére *Umwelt* sa s druhými stretávame už vždy tvárou v tvár. Na základe charakteru tohto stretnutia sa podľa Schütza formuje vo sfére *Umwelt* charakteristický My-vzťah. Formy vzájomného správania sa v My-vzťahu môžu byť rôzne, a teda adekvátne k nim aj spôsoby ich prežívania. Schütz používa príklad sexuálneho aktu a bežnej konverzácie s druhým na odlíšenie toho, že síce oba tieto typy správania patria do sféry *Umwelt*, no v stupni intenzity a intimity prežívania sa radikálne líšia.¹⁰⁷ V rámci snahy porozumieť druhému človeku nás Schütz upozorňuje na to, že subjektívny význam správania druhého človeka nemusí byť taký, aký mu ja ako pozorovateľ pripíšem.¹⁰⁸ V porozumení významu správania druhých sa môžeme jednoducho mýliť. Hrozí tu napríklad, že to, čo vidím ako výraz druhého vo svojom pohľade, izolujem alebo zabsolutizujem. To by mohlo následne viesť k nesprávnej interpretácii jeho správania a prežívania. Kľúčom k tomu, aby sme sa vyhli takýmto

¹⁰⁴ Ibid., 38.

¹⁰⁵ Ibid., 39.

¹⁰⁶ Zahavi, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, 141.

¹⁰⁷ Schütz, *Collected Papers II: Studies in Social Theory*, 28–29.

¹⁰⁸ Schütz, *The Phenomenology of the Social World*, 20.

omylom, je zohľadnenie kontextu situácie, v ktorej druhého v bezprostrednom svete *Umwelt* nachádzame. „Adekvátny model subjektívnej skúsenosti pozorovaného človeka volá jednoducho po širšom kontexte.“¹⁰⁹ Jedine po započítaní kontextu života druhého človeka a situácie, v ktorej sa nachádza, môže dôjsť podľa Schütza ku správne intersubjektívnemu porozumeniu.

4.2. Lebenswelt u Schütza

Schütz, v nadväznosti na Husserla pochopil, že správanie a prežívanie druhého človeka nepochopíme, ak sa obmedzíme na jeho telesné výrazy, resp. jeho psychologickú stránku. Nielen bezprostredná telesná prítomnosť druhého, ale aj kontext životnej situácie druhého človeka sú kľúčom k intersubjektívnemu porozumeniu. Aby sme k nemu dospeli, musíme odkryť a pochopiť štruktúru sociálnej reality, v ktorej sa s druhým nachádzame. Ako sme už so Schützom zistili, sociálna realita sa skladá z rôznorodých sfér. Čo je však tým, čo spája všetky tieto sféry, resp. svety? Moment zjednotenia nachádzajú sféry sociálnej reality v *Lebenswelte*, ako spoločne zdieľanom svete. *Lebenswelt* predstavuje podložie každého kontextu možnej životnej situácie. Motív *Lebensweltu* preberá Schütz od Husserla, avšak vo svojom diele mu dáva špecificky sociologický ráz. Zatiaľ čo Husserlov *Lebenswelt* sme prekladali ako životný svet, pre významové odlišenie *Lebensweltu* u oboch autorov budeme hovoriť o Schützovskom *Lebenswelte* ako o spoločne zdieľanom svete, čím chceme zdôrazniť jeho sociálny charakter.

Lebenswelt u Schütza môžeme chápať ako „celkovú jednotu čiastkových svetov, ich celkový rámec a horizont všetkej možnej skúsenosti.“¹¹⁰ Ako už naše terminologické vyjasnenie ukázalo, *Lebenswelt* u Schütza nie je horizontom samoty, ale je vždy intersubjektívne zdieľaný. Schütz dokonca hovorí, že „pokiaľ sa ľudia rodia matkám, je intersubjektivita a My-vzťah základom všetkých ostatných kategórií ľudského bytia.“¹¹¹ Naše situovanie v *Lebenswelte* je ale vždy jedinečné. Každý z nás má totiž vlastnú biografickú situáciu, ktorá definuje charakter jeho života.¹¹² To, čo nám pomáha orientovať sa v našej životnej situácii je zásoba príručného vedenia, ktorú so sebou stále „nosíme.“ „Služi aktérovi sociálneho diania k uspokojivej interpretácii javov, s ktorými sa stretáva

¹⁰⁹ Ibid., 116.

¹¹⁰ Nohejl, *Lebenswelt a každodennosť v sociológii Alfreda Schütze*, 61.

¹¹¹ Schütz, „Problém transcendentálnej intersubjektivity u Husserla“, 384.

¹¹² Nohejl, *Lebenswelt a každodennosť v sociológii Alfreda Schütze*, 70.

a je prakticky neustále obmieňaná a dopĺňaná.“¹¹³ Zažívaním nových situácií tak naberáme nové skúsenosti a poznatky, ktoré dopĺňajú našu zásobu vedenia a robia nás pripravenjšími na životné situácie v budúcnosti. Táto zásoba príručného vedenia sa vzťahuje aj na oblasť intersubjektivity, v ktorej nám pomáha správne interpretovať správanie druhého. V stretnutiach s druhými zároveň používame mechanizmy idealizácie, typizácie a relevancie, ktoré nám pomáhajú vyznať sa v štruktúre spoločne zdieľaného sveta tak, aby pre nás bola prehľadnou a spoľahlivou. V prípade idealizácie hovorí Schütz o dvoch mechanizmoch, a to o mechanizme „a tak ďalej“ a následne o mechanizme „môžem stále znovu“. Prvá idealizácia znamená spoľahnutie sa na zrozumiteľnú istotu sveta, ktorej budúcu platnosť predpokladáme aj naďalej, pričom druhá idealizácia predstavuje vieru v možnosť uplatnenia doposiaľ osvedčených vzorcov správania.¹¹⁴ Typizácia je zase mechanizmus, ktorý nám pomáha členiť si spoločne zdieľaný svet na základe istých podobností, a tak dosahovať jeho väčšiu prehľadnosť. „Prostredníctvom typizácie jednajúci aktér spriehľadňuje sociálne dianie, ktoré sa štrukturuje do typických kategórií a stáva sa zrozumiteľnejším.“¹¹⁵ Schütz hovorí o troch druhoch typov, a to o priebehových, osobných a o typoch predmetov. Tretí mechanizmus, ktorý prispieva ku zrozumiteľnosti *Lebensweltu* je mechanizmus relevancie, ktorý je u Schütza založený „na predpoklade, že vnímanie, napriek tomu, že ide o automatický a podvedome uskutočňovaný proces, zahŕňa výber. (...) Je to selektívny princíp, na ktorého základe jedinec triedi a člení podľa významnosti svoje vnímanie každodennej reality sociálneho sveta.“¹¹⁶ Biografická situácia, zásoba príručného vedenia, mechanizmy idealizácie, typizácie a relevancie, to všetko sú koncepty a termíny popisujúce ontológiu Schützovho *Lebensweltu*. Sú to aspekty a mechanizmy spoločne zdieľaného sveta, ktoré overujú a potvrdzujú našu bezprostrednú dôveru vo svet, do ktorého sa rodíme.

Na základe uvedeného môžeme vidieť, že Schütz bol skutočne tým, kto vo svojom diele akcentoval intersubjektívny charakter *Lebensweltu*. Jeho primárne zameranie ho ale prirodzene viedlo k tomu, že motív *Lebensweltu* uplatnil na sociologickom poli. Fenomenologicky kľúčovým faktorom jeho diela napriek tomu ostáva, že pri snahe pochopiť problém intersubjektivity narazil Schütz na problém *Lebensweltu* ako konečnej opory celej sociálnej reality. Ak chceme pochopiť, ako rozumieme druhým, nemôžeme jednoducho

¹¹³ Ibid., 71.

¹¹⁴ Ibid., 73.

¹¹⁵ Ibid., 77.

¹¹⁶ Ibid., 78.

Lebenswelt obísť. Za autora, ktorý vo svojom diele skĺbil dôležitosť emocionálneho prežívania jedinca, avšak v rámci zohľadnenia štruktúry *Lebensweltu*, považujeme Medarda Bossa. Poukázaním na jeho fenomenologický prístup sa práve preto pokúsime v nasledujúcej kapitole zavŕšiť cieľ našej práce.

5. Medard Boss

Medard Boss (1903-1990) bol švajčiarsky lekár a psychiater, ktorý ale neostal uväznený v medziach svojho oboru. Ak je dnes medzi vedcami v oblúbe interdisciplinárny prístup, tak Boss bol jeho brilantným príkladom už o storočie skôr. Počas svojho štúdia medicíny chodieval do Viedne, kde sa podrobil psychoanalýze u Sigmunda Freuda. Takisto sa dôkladne oboznámil s prístupom Carla Gustava Junga, s ktorým tiež spolupracoval. Časom však nadobudol hlboké výhrady voči prístupom oboch autorov. Keďže Bossova klinická prax ukazovala na nedostatočnosť bežných psychoanalytických postupov, Boss hľadal kľúč k porozumeniu ľudského bytia ďalej. V tomto hľadaní sa zoznámil s prístupom Ludwiga Binswanger, ktorý mu predstavil filozofiu Martina Heideggera. V Heideggerovej filozofii Boss tušil nájdenie kľúča k porozumeniu ľudskej existencie, „a tak ho – s istým odstupom – v roku 1947 oslovil prvým listom, ktorý následne viedol k Bossovej návšteve na Todnaubergu v lete roku 1949 a prerástol od vzájomnej sympatie k intenzívnemu a srdečnému priateľstvu, osobným kontaktom, spoločne trávenému času, dovolenkám a vedeckej spolupráci.“¹¹⁷ Ich spolupráca prerástla až do takej podoby, že Heidegger viedol semináre v Bossovom dome v Zollikone pre jeho kolegov a študentov psychiatrie. Z týchto seminárov vznikli zápisky, ktoré boli knižne vydané už po tretíkrát, a to ako súčasť súborného Heideggerovho diela. Táto spolupráca psychiatra a filozofa je dodnes unikátna a svedčí o veľkosti a otvorenosti osôb, ktoré boli ochotné ísť do tohto dialógu. Boss v ňom hľadal odpoveď na otázku po existenciálnom základe života človeka, pričom Heidegger mohol v tomto dialógu aplikovať svoju filozofiu v praxi. Medzi oboma mysliteľmi bol osobitý vzťah vzájomného rešpektu, ktorý sa prejavil Heideggerovou osobnou konzultáciou Bossovho životného diela. „Ide teda o jedinečnú spoluprácu, vďaka ktorej môžeme Bossovo dielo chápať ako jedinú kanonickú aplikáciu Heideggerovho myslenia v psychológii a psychiatrii, ako jediné legitímne založenie *daseinsanalýzy*.“¹¹⁸ *Nárys medicíny a psychologie* je dielom, v ktorom Boss predstavuje psychoterapeutický prístup *daseinsanalýzy*, ktorý je založený na porozumení ľudskej existencie podľa hľadiska *Da-Sein*, ktoré pochádza z Heideggerovej filozofie. Pred výkladom samotného psychoterapeutického prístupu tak považujeme za potrebné oboznámiť sa so zmyslom pojmu *Da-sein*, ktorý je pre *daseinsanalýzu* tak kľúčovým, že sa dostal aj do jej názvu.

¹¹⁷ Tkáčik, „Martin Heidegger a Medard Boss“, 125.

¹¹⁸ *Ibid.*, 129.

5.1. Pojem Da-sein

Heidegger bol na začiatku svojej akademickej kariéry Husserlovým žiakom a asistentom. Husserl ho dokonca považoval za jedného z najtalentovanejších. Napriek tomu pochopil Heidegger postupom času podstatu a úlohu fenomenológie spôsobom, ktorý sa od Husserlovho chápania radikálne líšil. A tak ako Steinová a Schütz, aj Heidegger sa neskôr s Husserlom akademicky rozišiel. Husserlovú fenomenológiu by sme mohli zjednodušene charakterizovať ako mentalistickú, resp. pohybujúcu sa vo sfére čistého vedomia, odkiaľ chcela dosahovať nazeranie podstat. Heidegger naopak poukázal na to, že podstatu vecí nepochopíme, kým nezohľadníme našu skúsenosť s nimi vo svete prirodzeného života. A tak môžeme obrazne a zjednodušene povedať, že Heidegger bol tým, kto vytiahol Husserlov subjekt zo sféry čistého vedomia do sveta každodenného života.

Vo svojej filozofii „obvinil“ Heidegger filozofickú tradíciu zo zabudnutia na bytie ako také. Jeho filozofia je tak znovupoložením otázky po bytí, ktorá sa stala osou celého Heideggerovho diela. Ku bytiu sa môžeme dostať iba cez súcno. Príkladmi jednotlivých súcien sú kamene, stromy, knihy, budovy, ale aj človek. K svojmu bytiu majú tieto súcna odlišný vzťah. Zatiaľ čo kameň pri rieke alebo kniha na stole proste tkvie vo svojom bytí, človeku to nestačí. Človek má k svojmu bytiu vzťah, ktorý ho púdi konať a stávať sa, pretože si skrze svoju časovosť uvedomuje, že je nedokončeným súcnom. Skrze túto význačnosť ľudského súcna dospel Heidegger k tomu, že bytie môžeme pochopiť, iba ak ho budeme skúmať skrze existenciu človeka. „Súcno, ktoré máme analyzovať, sme vždy my, každý z nás, sám pre seba.“¹¹⁹ Tu sa dostávame ku pojmu Dasein. Heidegger nechcel vo svojej filozofii revokovať problematické pojmy „človeka“ alebo „subjektivity,“ pretože tie považoval za zaťažené predchádzajúcou filozofickou tradíciou vychádzajúcou z esencializmu. Autori zastávajúci esencializmus pracovali s predstavou človeka, ktorý má fixnú substanciu, resp. esenciu, ktorá je dopredu daná a ktorú človek svojím bytím iba aktualizuje.¹²⁰ „Heidegger naopak tvrdí: bytnosť Dasein spočíva v existencii.“¹²¹ „Pobyt je také súcno, ktorému ide v jeho bytí o samo toto bytie. Tento bytostný vzťah k vlastnému bytiu nazýva Heidegger existenciou.“¹²² V tomto kontexte musíme chápať aj preklad

¹¹⁹ Heidegger, *Bytí a čas*, 60.

¹²⁰ Blecha, *Proměny fenomenologie*, 227–28.

¹²¹ *Ibid.*, 228.

¹²² Hlavinka, *Daseinsanalýza: setkání filosofie s psychoterapií*, 18.

pojmu Dasein, a to ako pobyť. „Preto titul „pobyť,“ ktorým označujeme toto súcno nevyjadruje, čo toto súcno je, ako napríklad stôl, dom, strom, ale vyjadruje bytie.“¹²³

Vyššie popísané chápanie pobyťu Dasein charakterizuje Heideggerovo myslenie okolo roku 1927, kedy bolo prvý krát vydané jeho kľúčové dielo *Bytie a čas*. Napriek tomu sme v názve podkapitoly použili jazykovú formu pobyťu ako Da-sein. Na prvý pohľad nevšedná a marginálna zmena v pojmoch zrkadlí podstatný myšlienkový vývoj Heideggerovej filozofie. Tá je charakteristická tzv. obratom (Kehre). Od roku 1936 približne do konca vojny vznikali texty, v ktorých sa Heidegger snažil uchopiť celú filozofickú problematiku inak ako dovtedy.¹²⁴ Heideggerovu filozofiu pred obratom charakterizuje Dasein, pričom po obrate používa formu Da-sein. „V *Bytí a čase* sa postupuje v analýzach od súcna, ktoré má trvalý charakter pobyťu (Dasein) a chce sa dôjsť ku bytiu, zatiaľ čo po obrate (...) sa smeruje od Bytia (Seyn) ako udalosti osvojenia (Ereignis) k Da-sein (...), teda k pobyťu ako miestu bytia, ktorým sa človek môže stať.“¹²⁵ Zmenu Heideggerovej filozofie môže charakterizovať dichotómia z predošlej citácie vo forme „trvalé – možné.“ Pred obratom je Dasein analyzované ako trvalo spočívajúce v existencii, je subjektom uzatvoreným v sebe. Po obrate je presnejšie chápať pobyť Da-sein ako miesto bytia. „Pobyť ako miesto bytia nerovná sa človek, ale znamená význačnú možnosť toho, ako človek môže byť.“¹²⁶ Pri tejto zmene myslenia o pobyte je dôležitý pojem osvojenia (Ereignis). Človek si môže, ale aj nemusí osvojiť možnosti, ktoré mu bytie ponúka. Ak chce ale pobyť dosiahnuť svoje najvlastnejšie možnosti, potrebuje byť miestom osvojenia si bytia. Rozdiel medzi Dasein a Da-sein tak môžeme zhrnúť tým, že pred obratom charakterizoval Heidegger pobyť akoby staticky, no po obrate ho predstavuje v termínoch možnosti a osvojenia, a teda skôr procesuálne a generatívne.

Podľa uvedeného datovania jednotlivých udalostí môžeme vidieť, že Boss nadviazal kontakt s Heideggerom až po obrate v jeho myslení. Aj chronologicky teda sedí, že Boss prebral Heideggerov neskorší termín a chápanie pobyťu ako Da-sein, čo dosvedčuje aj jeho používanie v *Náryse medicíny a psychologie*. Pre držanie sa originálu tak budeme aj my, pri charakteristike Bossovho prístupu, používať pojem Da-sein. Boss našiel v Heideggerovej filozofii odpoveď na jeho otázku po podstate ľudského bytia, a tak vypracoval psychoterapeutický prístup založený na pochopení ľudskej existencie ako Da-

¹²³ Heidegger, *Bytí a čas*, 61.

¹²⁴ Michálek, „Pobyť po obrate“, 254.

¹²⁵ Ibid., 258–59.

¹²⁶ Ibid., 260.

sein. Bossovo dielo a prístup je tak postavené na pevnom filozofickom základe, avšak jeho hlavným motívom bola celoživotná snaha pomôcť trpiacemu človeku. Aj preto môžeme jeho *Nárys medicíny a psychologie* považovať za istú filozofiu medicíny.¹²⁷ Pri interpretácií Bossovho prístupu tak začneme z medicínskeho uhla pohľadu, no nie samoúčelne, ale s cieľom predstaviť východiská daseinsanalýzy, a tak postupne dospieť k jeho náhľadu na problém vcítania.

5.2. Daseinsanalýza

Podľa Bossa „bolo veľkým Freudovým duchovným činom vytýčenie predpokladu, že v životnej histórii človeka vládne všetko prestupujúca zmysluplnosť.“¹²⁸ Napriek tomuto trefnému poukazu sa však podľa Bossa zamotal Freud do toho, čo sám kritizoval, a to do kauzálno-genetickej dogmy. Podľa nej „platí ako skutočné iba to, čo sa dá zapojiť do bezmedzerovitých, vypočítateľných, kauzálnych súvislostí.“¹²⁹ Túto dogmu používa Freud, podľa Bossa, aj na dôkaz existencie nevedomia. Avšak Freudova aplikácia tejto dogmy priamo protirečí tvrdeniu o zmysluplnosti. „Danosti, ktoré sú radené časovo, podľa kauzálnych zákonov, navzájom nespája žiaden zrozumiteľný zmysel. Preto kauzálne súvislosti nehovoria nič o vecnej súvislosti medzi procesmi, ktoré nastávajú zákonite v pevnom slede. Kauzálne súvislosti z tohto dôvodu nedovoľujú, aby sa čomukoľvek porozumelo. Iba vysvetľujú. Ich vysvetlenie sa pritom nevyhnutne – a preto vždy – obmedzuje na čisto temporálne konštatovanie: „ak..., tak...“¹³⁰ Na prvý pohľad by sa mohlo zdať, že týmto tvrdením Boss odmieta aplikáciu princípu kauzality na liečenie chorých ľudí, avšak nie je to tak. Boss uznáva oprávnenosť a úspešnosť takejto liečby, pokiaľ ide o telesné zdravie, no jedným dychom zdôrazňuje, že prístup k človeku iba cez kauzálnu optiku je neprimeraný. „Oprávnenosť kauzálno-genetického myslenia v medicíne je iba podmienená. Ukázalo sa, že túto metódu môžeme aplikovať výlučne iba na telo človeka interpretované ako teleso.“¹³¹ Na tomto mieste súznie Boss so Steinovou, podľa ktorej, ak chceme k človeku pristupovať primerane, nemôžeme jeho telo vnímať iba ako fyzický objekt, ale musíme ho vnímať ako psycho-fyzické individuum. To podľa Bossa moderná medicína mnohokrát prehliada. Boss tak kritizuje kauzálno-genetické nazeranie v medicíne

¹²⁷ Hlavinka, *Daseinsanalýza: setkání filosofie s psychoterapií*, 73–74.

¹²⁸ Boss, *Nárys medicíny a psychologie*, sv.2., 41.

¹²⁹ *Ibid.*, 25.

¹³⁰ *Ibid.*, 42.

¹³¹ *Ibid.*, 92.

a stavia proti nemu genézu motivickú, ktorá prebieha podľa Da-Sein. Rozdiel medzi nimi je v tom, že druhá neprevádza skúmané fenomény na príčiny, ale necháva platiť všetko tak, ako sa javí. „Omnoho viac jej ide o vyhľadanie životno-historických podnetov, ktoré človeka motivovali k určitým patologickým spôsobom chovania.“¹³²

Boss chápe ľudské bytie ako Da-Sein, „tu-bytie“ alebo inak povedané, ako bytie ponímajúce otvorenosť tohto TU.¹³³ Človek je otvorenosťou voči tomu, čo je prítomné v jeho svete. Toto konštatovanie znie triviálne, no Boss chce vo svojom diele poukázať práve na to, že pre človeka existuje v istom zmysle iba to, voči čomu je otvorený. Týmto zďaleka nemyslíme na fyzické objekty, ktoré nás obklopujú. Ide tu o možnosti existencie, ktoré prislúchajú každému človeku podľa jeho najvlastnejšej povahy. „Bytie ako prítomnosť niečoho je vždy len otvorenou, presvetlenou, slobodnou možnosťou.“¹³⁴ Týchto možností sa podľa Bossa ujímame na základe našej vyladenosti, ktorou sa vzťahujeme ku svetu. Vyladenosť je bytostnou charakteristikou Da-Sein. „Nikdy sa nevyskytuje žiadne Da-Sein, ktoré by nebolo dopredu vyladené a v ktorom by potom neskôr, pôsobením nejakej dodatočnej vnútornej alebo vonkajšej príčiny, nastúpila nejaká nálada. Pre vznik ladenia nie je potrebná žiadna dodatočná príčina. Všetky nálady, ktorých je človek schopný, sú mu dané ako možnosti jeho existovania vždy už od začiatku a ako také konštituuju bytostné možnosti človeka vždy už úplne pôvodne, na spôsob založenia.“¹³⁵ Vyladenosť pre Bossa ale neznamená iba nadobudnutie nálady v bežnom slova zmysle. Boss hovorí o vyladenosti ako o bytostnej či ontologickej štruktúre Da-Sein. Každé vyladenie je vždy ako také určujúcim druhom a spôsobom otvorenosti nášho Da-Sein. Boss ilustruje bytostnú štruktúru vyladenosti pobytu na prípade pacientky, Reguly Zürcherovej, ktorú osobne liečil a ktorej prípad používa vo svojom *Náryse* ako ukázkový príklad aplikácie daseinsanalýzy.

Už od narodenia potrebovala Regula starostlivosť lekárov. V priebehu detstva, puberty a mladej dospelosti trpela silným ekzémom, častými nachladeniami, črevnými a žalúdočnými kŕčmi, bolesťami prs či striedavými zápchami a hnačkami. V devätnástich rokoch sa vydala a o dva roky na to porodila svoje prvé a jediné dieťa. Tehotenstvo bolo pre ňu zdravotne pokojným obdobím, no už čoskoro po pôrode sa jej vrátili predošlé zdravotné komplikácie. Postupom času trpela aj rôznymi potravinovými intoleranciami a

¹³² Ibid., 92.

¹³³ Ibid., 20.

¹³⁴ Boss, *Náryse medicíny a psychologie*, sv.1., 64.

¹³⁵ Ibid., 64.

podvýživou. Z uvedeného je zrejmé, že Regula bola často v nemocnici a vyšetrovali ju mnohí špecialisti. Jej zdravotné komplikácie však naberali podoby, ktoré si nedokázali vysvetliť, a tak nevedeli, ako ju ďalej liečiť. Tento stav v nej vyvolal pocit zúfalstva a ťažké depresie, ktoré ju viedli až ku samovražedným myšlienkam. V tomto čase, vo veku 28 rokov, vyhľadala sama Regula psychoterapeutickú pomoc. Terapia trvala 3 roky a mala zahŕňať viac ako 600 sedení. V rámci terapie mali možnosť vyjsť najavo životno-historické súvislosti jej života. Otec Reguly bol v rodine diktátorom, nestrpel žiaden odpor a mával silné záchvaty hnevu. Regula mala ešte 3 sestry a mamu, pričom od všetkých žien vo svojej domácnosti vyžadoval otec absolútnu poslušnosť. Matka sa vyznačovala podriadenosťou voči svojmu manželovi. Nikdy neprijala svoju ženskosť, voči manželovi bola frigidná a nemala skutočné priateľky. Dcéry učila maximálnej citovej zdržanlivosti. Otca kládla dcéram za odstrašujúci príklad toho, akí sú všetci muži na svete. Regula bola najmladšia zo všetkých sestier, no rodičia sa o ňu príliš nestarali. Akurát jej zakazovali nadväzovať priateľstvá, ako príliš dobrej pre ostatných. To viedlo k tomu, že Regula prežila svoje detstvo osamelo a bez priateľov. Rodičmi bola zneužívaná ako múr nárekov, keďže si pred ňou často líčili svoje vzájomné konflikty. Regula však mala istý prirodzený temperament, ktorý sa v puberte prejavil v odpore voči otcovi, kedy začala jeho útoky opätovať. V devätnástich rokoch sa vydala, no nie preto, že by bola zamilovaná, ale preto, že chcela uniknúť z bezútešnej situácie doma. V kontexte tejto situácie si vybrala aj budúceho manžela, a to takého, ktorý sa javil ako presný opak jej otca, ako pokojný, mierny a zdržanlivý. Bohužiaľ už počas svadobnej cesty zistila, že to nebolo šťastné rozhodnutie. Jej manžel sa ukázal ako neschopný akejkoľvek láskyplnej blízkosti a pozornosti voči svojej manželke, a to aj v sexuálnej oblasti, čo spôsobilo frigiditu aj u Reguly. S manželom sa tak postupom času úplne odcudzili a po pôrode dieťaťa, dcéry, bola citovo naviazaná iba na ňu. S narodením dcéry sa však u Reguly objavili aj fóbické symptómy v podobe nutkania bodat' do nej nožom. To v nej vzbudzovalo pocit viny a samovražedné myšlienky. V tomto období vyhľadala psychoterapeutickú pomoc. Fakt, že sa Regula konečne niekomu otvorila a začala hovoriť o svojom vnútornom prežívaní spôsobil, že po začiatku terapie začala trpieť ešte aj nespavosťou a veľkým vnútorným nepokojom. Postupom liečby sa však tieto, ako aj ostatné somatické príznaky, vytratili. Nutkanie bodat' nožom však pretrvávalo dlhšie. Po roku liečby sa rozhodla rozviesť. Rozvod pre ňu znamenal veľké oslobodenie a uvoľnenie. Po roku od rozvodu stretla muža, s ktorým sa postupom času stali milencami. Až v tomto bode jej života, keď sa stala milovanou a zároveň získala schopnosť milovať, zmizlo nutkanie bodat' nožom do dcéry.

Tento partner bol však odvelený na ďaleký Východ, z ktorého sa už nikdy nevrátil. V období absencie láskyplného vzťahu prepadla Regula rozladenosti, napätia, opustenosti a objavili sa u nej opäť aj nutkania bodat' do dcérky. V tomto období mala viacero milostných vzťahov, no v žiadnom nebola schopná dosiahnuť takú mieru oddania ako pri prvom. Nakoniec však mala šťastie a 5 rokov od ukončenia liečby stretla manžela, ktorý ju miloval telom aj dušou. Asi nebude prekvapením, že nutkavé myšlienky voči dcérke následne vymizli.¹³⁶

Boss na tomto prípade ukazuje premenu pacientky, ktorá mala fatálnu úzkosť zo vzťahov s mužmi, avšak po uzdravení bola schopná nadviazať milostný vzťah, v ktorom prežívala bytostnú radosť z blízkosti milovaného, a tak radosť zo života. Podľa Bossa nemôže byť dôvodom radosti našej pacientky stretnutie aktuálneho milenca v prírodovedeckom zmysle, tzn. „jeho objavenie sa na scéne jej života“. U pacientky došlo k uskutočneniu možnosti radowať sa iba preto, pretože sa medzitým zmenil jej celkový vzťah ku svetu. „Stal sa natoľko slobodnejším a otvorenejším, že sa mohla prejaviť a uskutočniť aj konštitutívna možnosť radostného naladenia.“¹³⁷ Na tomto príklade môžeme vidieť, že daseinsanalýze, ako terapeutickému prístupu, ide o uvoľnenie človeka voči jeho najvlastnejším možnostiam, ktoré bude schopný realizovať. Pri tomto liečení hľadá motívy života, ktoré podnietili človeka k aktuálnemu patologickému prežívaniu a správaniu. Preto berie vždy v úvahu minulosť, prítomnosť, ale aj budúcnosť konkrétneho Da-Sein.

Vyladenosť, na ktorej sme si objasnili Bossov terapeutický prístup, je iba jedným z bytostných rysov Da-Sein. Ďalšími sú ľudská priestorovosť a časovosť, telesnosť ľudskej existencie, spolubytie, ľudská pamäť a smrteľnosť. Všetky sú si rovné v pôvodnosti, pretože patria k jednote otvorenosti a slobody ľudskej bytosti.¹³⁸ V tejto otvorenosti sa stretávame s tým, čo je pre nás prítomné. Avšak tento vzťah „nesmie byť nikdy mylne chápaný ako nejaký dvojpólový vzťah: tu sa nevyskytuje na jednej strane pól subjektu, Da-Sein a na druhej strane pól objektu, tzn. toho, s čím sa Da-Sein stretáva. Pre Da-Sein, primerané chovanie voči tomu, s čím sa stretáva (...) je skôr zdržiavanie sa u stretnutého, ktoré môže byť prítomné a môže sa javiť.“¹³⁹ Toto zdržiavanie sa u vecí nášho sveta

¹³⁶ Por. *ibid.*, 7–20.

¹³⁷ *Ibid.*, 65.

¹³⁸ *Ibid.*, 82.

¹³⁹ Boss, *Nárys medicíny a psychologie, sv.2.*, 16.

nezažívame iba ako roztrúsené individua, ale ako spoluľudia.¹⁴⁰ Spolubytie, ako jeden z ďalších nosných rysov Da-Sein, môžeme bližšie pochopiť skrze fenomén ľudskej osamelosti. Boss ho predstavuje v optike fenomenologickej dynamiky javenia sa, podľa ktorej tým, že sa niečo javí, sa iné skrýva. Takisto „ľudská osamelosť by vôbec nemohla byť, keby sa druhý človek už v základe neprikláňal k druhým ľuďom. Osamelý môže byť len ten, ktorého bytosť sa vyznačuje “pôvodným spolubytím s druhými,” ktorí sú rovnakí ako on.“¹⁴¹ Tak je aj v každej osamelosti implicitne prítomné spolubytie a v každom bytí s druhými možnosť osamelosti. Existenciál spolubytia necháme vyvstať v nasledujúcej prípadovej štúdií psychológa Jiřího Růžičky. Zároveň bude táto štúdia náčrtom toho, ako *daseinsanalýza* pri liečbe trpiaceho postupuje a pôsobí.

Růžičkovou pacientkou bola žena, ktorá trpela mentálnou anorexiou. Do nemocnice sa dostala v stave, v ktorom nebola schopná prijímať takmer žiadnu potravu, trpela obrovskou podvýživou, zastavila sa jej menštruácia a pomaly strácala schopnosť chodiť. Hoci jej hrozil metabolický rozvrat a bola vyživovaná intravenózne, kanylu si z ruky „svojou nešikovnosťou“ opakovane vytrhávala. Zároveň pacientka trpela ťažkými depresiami a už po niekoľkých rozhovoroch povedala psychoterapeutovi o svojej túžbe zomrieť, ktorá sa postupne premieňala na jasný cieľ. Pacientka postrádala akýkoľvek životný zmysel. Počas detstva, bola vychovávaná iba podľa toho, čo sa má a čo sa nemá robiť. Matka bola vychovávateľkou v detskom domove a ku svojim deťom sa správala rovnako, ako k tým v práci, ak nie horšie. Matkin vzťah ku vlastnému telu ovplyvnil aj našu pacientku. Matka nosila svoje telo ako šaty, resp. zdalo sa, že ním nežije, čo po nej prebrala aj naša pacientka, ktorá sa za svoje telo hlboko hanbila. Otec bol našej pacientke bližší, avšak jeho pozornosť bola iba kolísavá a nepravidelná. Bol nevyrovnaným človekom. Rodičia sa napriek vysokým výchovným nárokom často hádali, čo naša pacientka nikdy nechápala. Jediný človek, ktorý bol našej pacientke blízky, bola jej staršia sestra. Podľa vlastného opisu, len s ňou sa mohla úprimne smiať, avšak sestra sa pred dvoma rokmi presťahovala do inej krajiny. Po objavení aspoň tohto relatívne fungujúceho vzťahu navrhol terapeut, či by sa pacientka nechcela so svojou sestrou opäť stretnúť. Pacientka pri tejto myšlienke ihneď ožila. Lekári dohodli stretnutie, avšak podmienili ho svojimi požiadavkami. Pacientka sa mohla na Vianoce stretnúť so svojou sestrou, avšak musela byť schopná bez zažívacích problémov zjesť bežnú dennú dávku jedla. Podmienky dali pacientke v piatok,

¹⁴⁰ Boss, *Nárys medicíny a psychologie*, sv.1., 63.

¹⁴¹ *Ibid.*, 62.

a na ich veľké prekvapenie, už cez víkend pacientka začala normálne jesť. Lekári sa pri takejto rýchlej zmene diéty obávali zdravotných problémov, avšak žiadne nenastali. Pacientka nielen že jedla, avšak tiež začala pomáhať sestrám na oddelení a rozprávať sa s inými pacientmi, pričom sa nesmierne tešila na príchod svojej sestry. Lekári tak boli svedkami toho, že v žilách pacientky začal prúdiť nový život.¹⁴²

Na tomto prípade môžeme vidieť, ako sa osamelosť môže stať až patologickou možnosťou existencie. Každá osamelosť však odkazuje na pôvodné spolubytie. Osamelosť a na to naviazaná absencia zmyslu sa u našej pacientky prejavila ako nechúť k jedlu, v extrémnej forme až ako jeho vyvracanie. Táto absencia pritom nie je myslená v metafyzickom či mystickom zmysle, ale ide o absenciu láskyplných a žitých, a teda zmysluplných vzťahov.¹⁴³ Až prísľub prítomnosti sestry, s ktorou prežila pacientka radostné okamihy, ju dokázal „postaviť na nohy“. „Daseinsanalýza považuje takýto motív za určujúci a pre výklad za daných okolností dostačujúci. Nielenže sa nepotrebuje odvolávať na tradičné inštinktívne hypotézy a konštrukty, ale snaží sa motívy vyložiť tak, aby odpovedali životnej skúsenosti konkrétnych ľudí.“¹⁴⁴ Preto necháva daseinsanalýza platiť všetko tak, ako sa javí. Konkrétnu ľudskú skúsenosť totiž považuje za kľúčové východisko pri akejkoľvek liečbe. Pri oboch pacientkach sme mohli vidieť, že bez zohľadnenia kontextu konkrétnej životnej situácie nebol pokrok v ich liečbe možný. Naopak, po jeho zohľadnení bolo možné vyliečenie, ktoré sa prejavilo nielen na fyziologickej úrovni, ale aj v emocionálnom živote daných pacientok. Vyliečené teda boli ako psychofyzické indivídua.

Zohľadnenie kontextu životnej situácie, ktoré daseinsanalýza pri liečbe používa, predstavuje u Bossa istú syntézu doteraz povedaného, a to aj predošlými autormi. V uvedených príkladoch sme mohli vidieť, že na to, aby sa naše pacientky mohli vyliečiť, bolo potrebné vyliečiť ich emocionálny, resp. vnútorný svet. Je to svet, v ktorom absencia zdravých a fungujúcich vzťahov spôsobuje vážne patológie, ktoré sa môžu prejavíť fyziologicky. Tieto fyziologické prejavy rozpracováva ďalej medicína v rámci svojho oboru, no tieto poznatky vo svojej podstate iba odkazujú na existenciál spolubytia, ktorý si Boss osvojil od Heideggera ako jednu z bytostných črt ľudského bytia vôbec. Druhí sú tak pôvodným a konštitutívnym prvkom nášho sveta. Druhou stranou mince však je, že všetky

¹⁴² Por. Růžička, *Péče o duši v perspektivách psychoterapie*, 200–206.

¹⁴³ *Ibid.*, 206.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 206.

naše vzťahy s druhými sa dejú v rámci štruktúry nášho sveta a pracujú s ňou. Preto nemá intersubjektívny a sociálny rozmer iba svet, ale majú ho aj veci v ňom, napríklad stôl. Stôl môžeme vnímať vonkajšími zmyslami, a tak popísať jeho dĺžku, šírku, výšku, farbu, váhu a pod. Môžeme ho však takisto vnímať ako fenomén, ktorý je hotovým súcnom, je nám po ruke a je užitočnou vecou. Toto porozumenie stolu však nedosiahneme, ak ho rozrežeme, rozštípeme či chemicky analyzujeme. Bez ohľadu na to, je však táto hotová súcnosť tu a je “viditeľná“. Toto “videnie“ však znamená “videnie“, ktoré nie je priamo viazané na zmyslové vnímanie. Boss túto hotovú súcnosť stola nazýva ontologickým fenoménom, ktorý môžeme pojímať bezprostredne.¹⁴⁵ „Ontologické fenomény – hotové bytie a užitočnosť nejakej veci – sú danosti, ktoré k tejto veci bezprostredne patria.“¹⁴⁶ Boss zdôrazňuje, že veci vo svete nie sú iba objektmi pre vnímanie, ale tvorí ich aj ontologická vrstva, ktorej zohľadnenie je pre zdravý život nevyhnutné. Na našom príklade stola to môže byť vrstva istej pracovitosti a uzobrania sa. Nie je totiž iba predmetom, ale aj ontologickým fenoménom vyzývajúcim k istému sústredeniu sa a samostatnej práci. Veci vo svete totiž konštituuju jeho vecnú štruktúru a vecne usporiadaný priestor dáva možnosti nášmu chovaniu a prežívaniu. To môžeme ilustrovať aj na prípade našej prvej pacientky Reguly. Uviedli sme, že po roku psychoterapeutickej liečby sa rozviedla, čo pre ňu znamenalo veľké oslobodenie. A takisto sme uviedli, že o rok na to stretla muža, s ktorým sa po čase stali oddanými milencami. Tejto láske však predchádzala príhoda, po ktorej sa mohlo všetko skončiť úplne inak. Tohto muža stretla Regula prvýkrát na cocktail-party, kde na ňu urobil dojem, ale zároveň v nej vzbudil strach a istú úzkosť. Bála sa totiž, že by sa do neho mohla zamilovať, a tak rýchlo po skončení večierku odišla domov. V tomto čase ešte nebola Regula úplne vyliečená. Avšak niekoľko dní po tejto party stretla tohto muža opäť. Kráčal oproti nej po druhej strane cesty. Keď jej bolo zrejmé, že ju spoznal aj on a chcel prejsť na druhú stranu, aby sa stretli, Regula ustrnula takým spôsobom, že nebola schopná urobiť ani krok. Ochromenie bolo tak mohutné, že spôsobilo až jej spadnutie na zem, následkom čoho sa dostala do nemocnice. Jej diagnóza bola lekármi stanovená ako mdlobné hysterické ochrnutie oboch nôh.¹⁴⁷

Tento príklad je možné charakterizovať objektivisticky, cez analýzu fyziologických procesov, ktoré sa Regule udiali. Avšak to, k čomu nás Boss vedie, je zohľadnenie ontologického fenoménu, s ktorým sme sa práve oboznámili. Chodník je miestom pohybu

¹⁴⁵ Boss, *Nárys medicíny a psychologie*, sv.2., 58.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 59.

¹⁴⁷ Boss, *Nárys medicíny a psychologie*, sv.1., 17.

Da-sein. Je to modifikácia zeme, jej úprava, ktorá sa má postarať o bezpečnosť nášho pohybu vo svete, pretože surová zem by nás mohla ľahko zraniť. Môžeme po ňom chodiť, môžeme na ňom stáť či utekať a pod. Tieto možnosti patria k ontologickému fenoménu chodníka. Samozrejme chodník je aj fyzickým súcnom, ktoré rozvrhne náš svet, a tak tvorí jeho vecnú štruktúru. Zároveň je však miestom možnosti chovania a prežívania človeka, ktorý sa na ňom pohybuje. Regula neutekala, lebo nemohla. No zrejme to aj odkazuje na jej nevôľu utekať – veď daný muž jej bol sympatický. Avšak nedokázala mu ani zdravo kráčať v ústrety. Ustrnula, tak ako bol strnulý aj jej život. Tak sa v tejto scéne života stáva chodník vecou, štruktúrou sveta, na ktorej sa vyjavuje vnútorný život Reguly.

Boss tak charakterizuje svet ako otvorený horizont, štruktúru, ktorá je ale vecnou štruktúrou. Táto úloha vecnej štruktúry sveta rozširuje naše možnosti, vďaka ktorým sa môžeme prejaviť. Daseinsanalýza odkazuje na túto vecnú štruktúru a využíva ju jednak na pochopenie prežívania druhého, ale aj na jeho liečbu. V tomto bode Boss až nápadne súznie s Husserlom, ktorého chápanie *Lebensweltu* je tak v daseinsanalýze takisto uplatnené. Husserl skrze riešenie problému intersubjektivity dospel ku *Lebensweltu*, ako štruktúre, vďaka ktorej sa môžu realizovať komprehenzívne akty. Zároveň toto zohľadnenie štruktúry životného sveta sprístupňuje porozumenie týmto aktom, a tak aj aktérom, ktorí ich vykonávajú. Boss postupuje podobne, keď tvrdí, že pokiaľ nezohľadníme štruktúru sveta, nepochopíme prežívanie človeka a v terapeutickom zmysle mu ani nedokážeme pomôcť. To má dôsledky aj v liečbe, ktorá sa tak nemôže diať iba pomocou podania liekov alebo rozhovorom, ale má byť zároveň aj „napravením“ životného sveta daného pacienta vo vecnom zmysle slova. Boss tak vo svojej daseinsanalýze prepája emocionálnu a vecnú zložku *Lebensweltu*, ktoré predošli autori riešili viac izolovane. Vo svojom diele poukázal na to, že ak chceme človeku pomôcť, čo predpokladá pochopiť ho, musíme zohľadniť ako emocionálnu, tak aj vecnú stránku jeho životného sveta. Súčasťou tohto Bossovho uvažovania je tak nevyhnutne aj otázka, ako rozumieme druhým. Bez možnosti intersubjektívneho porozumenia je totiž akákoľvek predstava terapie absurdnou. V hľadaní odpovede na túto otázku Boss, na rozdiel od Steinovej, nesiahla po vcítení, ako ceste ku prežívaniu druhého človeka, ale práve naopak, tradičný koncept vcítenia podrobuje kritike.

5.3. Kritika a korekcia vcítienia

Keby bolo naše medziľudské porozumenie odkázané na vcítovanie, tak by sme si podľa Bossa nikdy neporozumeli.¹⁴⁸ Boss neodmieta koncept vcítienia absolútne, avšak snaží sa poukázať na prehnaný dôraz kladený na vcítienie, ako prístupovú cestu ku druhým. Podľa Bossa by sme sa nedokázali vcítovať, keby nášmu vcítieniu nepredchádzalo porozumenie druhým ako spoluľuďom. Chýbalo by nám totiž vedomie, že sa máme vcítovať: „Keby som totiž vždy už dopredu každého človeka neustále nepoznával a nechápal ako bytosť s tým spôsobom bytia, podľa ktorého existujem ja sám, nevedel by som vôbec, do čoho sa mám vcítiť, aby som druhého človeka odkryl v tom, čím je. Všetky predstavy o empatii alebo o možnosti vcítiť sa do spolučloveka predpokladajú pochopenie druhého človeka ako spolučloveka vždy už dopredu.“¹⁴⁹ Podľa Bossa máme toto pochopenie bezprostredne, a to vďaka tomu, že Da-Sein je bytostne a vždy už spolubytím: „Tak, ako sa v otvorenosti sveta ľudského existovania veci zjavujú také, aké sú, ukazujú sa človeku tiež druhí ľudia, vždy bezprostredne a bez všetkého hypotetického vcítovania ako bytosti rovnakého druhu, ako je on sám.“¹⁵⁰ Vcítieniu predchádza pochopenie druhého ako spolučloveka, pričom toto pochopenie je založené v našom existenciálnom spolubytí. Úloha, ktorú môže mať vcítienie, sa podľa Bossa ukáže až vtedy, keď zlyhá naše bytie vo svete, keď „nie je videné ako otvorenosť pre oslovenie a nároky zo strany daností nášho sveta, ktoré k nám prehovárajú.“¹⁵¹ Boss tu súznie s Heideggrom, podľa ktorého „vcítovanie“ nie je spolubytím konštituované; „vcítovanie“ je možné až na základe spolubytia a je motivované prevládajúcimi deficitnými módmi spolubytia v ich nevyhnutnosti.“¹⁵² Tak Boss, ako aj Heidegger prisudzujú vcítieniu iba odvodenú a sekundárnu úlohu, ktorá je podnietená až deficitom primárneho módu intersubjektivity. „Výslovná potreba uchopiť prežitky a pocity druhého vstupuje v našom každodennom živote do hry väčšinou až vtedy, keď zlyhá pôvodné, bezprostredné a nevýslovné rozumenie druhým v zdieľanom svete jednanja.“¹⁵³ Našu prácu sme však otvorili Steinovej príspevkom k problému vcítienia, podľa ktorej je vcítienie mostom k porozumeniu druhým. Nedostali sme sa tak v závere našej práce do protirečenia so základnými východiskami práce samotnej? Pri porovnaní Steinovej s Bossom nám musí byť jasné, že vo svojej

¹⁴⁸ Boss, *Nárys medicíny a psychologie*, sv.2., 40.

¹⁴⁹ Ibid., 40.

¹⁵⁰ Boss, *Nárys medicíny a psychologie*, sv.1., 63.

¹⁵¹ Boss, *Nárys medicíny a psychologie*, sv.2., 40.

¹⁵² Heidegger, *Bytí a čas*, 155.

¹⁵³ Urban, *Jak rozumíme druhým? Studie o sociálním rozumění a sdílení světa nejen u člověka*, 15.

filozofii prisudzujú vcíteniu odlišný význam. Napriek tomu zastávame názor, že ich príspevky k problému vcítenia nemusia byť v celkovom kontraste, avšak navzájom sa dopĺňajú a korigujú.

To, čo robí Boss v otázke vcítenia, nazývame trojstupňová reflexia fenoménu. Sám tento postup navrhuje vo svojom *Náryse*, ako postup pre skúmanie jednotlivých fenoménov. Najprv je treba uchopiť, „ako čo sa dotyčná danosť ukazuje. Za druhé je treba pochopiť, ako je táto „takosť“ nejakej veci sama v sebe možná. Toto je pýtanie sa po umožňujúcom dôvode, tzn. po základnej povahe či základnom zložení dotyčnej danosti. (...) Po tretie je treba preukázať, v čom sa zakladá tento umožňujúci dôvod pre zmienenu „takosť“ dotyčnej danosti samej.“¹⁵⁴ Pre lepšie porozumenie uvedenému, môžeme tieto tri kroky previesť na tri veľmi zjednodušené otázky: v prvom kroku sa pýtame, čo je to, v druhom, ako je to možné a v treťom, prečo je to možné. Máme za to, že prvé dva kroky tohto popisu aktov vcítenia urobila vo svojej dizertačnej práci Steinová. Vo svojej práci popísala vcítenie ako danosť, v ktorej je nám daná primordiálna sféra zážitkov a prežívania druhého človeka, a to neoriginárnym spôsobom. Vcítenie ako také je možné vďaka tomu, že základným zdrojom výrazových fenoménov je podľa Steinovej duša, ktorá je nám ale daná ako duša v tele. V ich jednote sa konštituueme ako psychofyzické indivíduá. Túto svoju konštitúciu sme si schopní uvedomiť iba v spoločenstve iných ľudí, ktorých spoznávame ako rovnako konštituovaných. To, čo pre nás zabezpečuje pozorovanie duševného života cudzieho indivídua, je vzťah pociťovania a telesného výrazu. Bez telesného výrazu prežívaného pocitu, a teda bez tela, by prístupnosť duševného života druhých ľudí nebola možná. Telo je tak fundamentálnou podmienkou pre možnosť vcítenia. Steinová tak uvádza, ako čo sa vcítenie dáva a zároveň predstavuje umožňujúci základ vcítenia, čím vykonáva prvé dva kroky Bossovho navrhovaného popisu fenoménov. Skrze tieto kroky Steinová vypracovala konštitutívnu analýzu problému vcítenia. Nič také na adresu vcítenia nám však Boss vo svojom diele neponúka. Naopak strany, na ktorých sa Boss vyjadruje k problému vcítenia vo svojom *Náryse*, by sme mohli narátať na prstoch jednej ruky. Význam Bossovho prístupu tak nie je v rozsahu jeho pripomienok, ale v ich obsahu. Bossov význam pre skúmanie problému vcítenia je v jeho poukaze na spoločne zdieľaný svet, *Lebenswelt*, ako základ samotnej možnosti vcítenia. Týmto, podľa nás, vykonal Boss tretí krok svojho skúmania fenoménov, tzn. odkryl, v čom je založený umožňujúci dôvod vcítenia. Naopak Steinová ostala na poli popisu toho, čo je vcítenie

¹⁵⁴ Boss, *Nárys medicíny a psychologie*, sv.1., 29.

a ako je umožnené. V čom sú umožnené podmienky vcítienia nám ukázal až Boss. „Aby vôbec mohlo dochádzať k niečomu takému, ako je vcitujúce zakúšanie druhej osoby, musí tu byť vždy už rozumejúca odomknutosť sveta.“¹⁵⁵

Z uvedeného je evidentné, že Steinová a Boss prisudzovali vcítieniu odlišný význam a úlohu. Podľa Bossa rozumieme druhým v zdieľanom svete jednania bezprostredne a nevýslovne, a tak uplatňujeme vcítienie, až keď je neproblematickosť nášho intersubjektívneho sveta spochybnená a narušená. Preto je vcítienie pre Bossa až sekundárnym módom intersubjektivity. V tomto bode sa núka tvrdenie, že pre Steinovú bolo vcítienie primárnym módom intersubjektivity, keďže sa vo svojej práci venovala výlučne jemu. Avšak práve v kontexte celku zachovanej Steinovej práce, to tak nemôžeme urobiť. Steinová išla vo svojej práci do hĺbky v analýze samotného priebehu, definície a podmienok vcítienia, avšak netématizovala v nej širší rámec a kontext problému vcítienia, neriešila v nej problém existencie komprehenzívnych aktov či *Lebensweltu*. To všetko sú problémy, ktoré priniesol až neskorší vývoj fenomenologického myslenia. Preto nemôžeme Steinovú obviňovať dnes, a to z Bossovej pozície, ale naopak musíme ju z nej ospravedlniť. Steinová vo svojom čase splnila svoju úlohu, a tou bolo analyzovať akty vcítienia. K ich primárnosti či sekundárnosti sa vo svojom diele nevyjadrovala. V týchto úvahách ju dopĺňa neskoršia fenomenologická tradícia a jej autori. Práve Boss bol podľa nás tým, kto vo svojom diele dospel ku syntéze motívov, ktoré sú nevyhnutné k plňšiemu pochopeniu problému vcítienia vo fenomenológii. Ako lekár a psychoterapeut, priznal Boss v *daseinsanalýze* emocionálnemu prežívaniu človeka, ktoré akcentovala Steinovej práca, nezastupiteľnú úlohu. Avšak, toto emocionálne či psychologické prežívanie nikdy nie je uzamknuté a izolované samé v sebe. Naše vnútorné prežívanie je vždy zasadené do kontextu nášho života a konkrétnej situácie, do kontextu *Lebensweltu*, ako sveta nášho každodenného života. Na uvedených kazuistikách sme mohli vidieť, že v prípade, že bol *Lebenswelt* konkrétneho človeka chorý a poškodený, odrazilo sa to aj na zdraví a vnútornom prežívaní daného človeka. Naopak po napravení *Lebensweltu* došlo aj k emocionálnemu vyliečeniu tohto človeka. *Daseinsanalýza* zapája *Lebenswelt* do liečby psychologického prežívania, v ktorom má terapeutický účinok. Liečba podľa nej nie je primárne ukrytá do slov, ale je v inom usporiadaní sveta nášho života, resp. jeho vecnej štruktúry. V takomto *daseinsanalytickom* prístupe rátal Boss s tým, že až po plnom započítaní *Lebensweltu* sa môžu veci javiť také, aké sú. A to nielen veci v predmetnom

¹⁵⁵ Urban, *Jak rozumíme druhým? Studie o sociálním rozumění a sdílení světa nejen u člověka*, 15.

slova zmysle, ale aj druhí ľudia s ich vnútorným prežívaním. Aby sme im porozumeli, musíme najprv rozumieť *Lebensweltu* ako životnému svetu. *Lebenswelt* je totiž základnou štruktúrou umožňujúcou akékoľvek akty intersubjektívneho porozumenia, a tak aj akty vcítienia.

Záver

Pri skúmaní problému vcítania vo fenomenologickej tradícii sme sa rozhodli vychádzať z analýzy problému vcítania u Edity Steinovej, pretože zaujíma vo fenomenologickom diskurze unikátne miesto. Neskorší vývoj fenomenológie, v podaní myšlienkového vývoja Edmunda Husserla, nás však priviedol k tomu, že pri hľadaní poctivej odpovede na otázku ako rozumieme druhým, nemôžeme pri vcítení „ustrnúť.“ Husserl poukázal na existenciu komprehenzívnych aktov, ktoré odhaľujú zložitejšiu štruktúru sociálneho sveta, čím sproblematizoval Steinovej chápanie vcítania. Mnohorakosť vrstiev sociálneho sveta nás priviedla ku motívu *Lebensweltu*, ako bytostného faktu nášho života, ktorý musíme pri analýze problému vcítania a intersubjektivitu zohľadniť. Alfred Schütz bol autorom, ktorý sa o to vo svojom diele pokúsil, avšak motív spoločne zdieľaného sveta rozpracoval na poli sociologickom, tzn. sústredil sa na jeho sociálnu podobu, čím sa jeho príspevok dostáva za hranice našej práce. Až Medard Boss sa vo svojej *daseinsanalýze* vrátil ku emocionálnemu prežívaniu jedinca a poukázal tak na jeho dôležitosť v živote človeka. Zároveň však upriamil našu pozornosť na to, že prežívanie sa stáva zrozumiteľným až po zohľadnení štruktúry sveta, resp. *Lebensweltu*, v ktorom sa odohráva. Svet je podľa Bossa otvoreným horizontom vyznačujúcim sa vecnou štruktúrou, vďaka ktorej máme možnosť jednať a realizovať sa. Následne sú tak aj všetky naše intersubjektívne akty prístupné a zrozumiteľné až po zohľadnení vecnej štruktúry sveta. Boss tak vo svojom diele akoby rehabilitoval Steinovej záujem o psychologické prežívanie druhého, avšak spojil ho s Heideggerovským chápaním sveta a zároveň s Husserlovým akcentom na jeho vecnú štruktúru. Zároveň však Boss istým praktickým spôsobom prekonáva Husserla a Schütza, ktorí síce na *Lebenswelt* ako umožňujúci základ intersubjektívneho a sociálneho rozumenia poukázali, ale brali ho skôr ako jeho statický predpoklad. U Bossa sa naopak vecná štruktúra sveta ukazuje ako plne a dynamicky zapojená do psychologického prežívania človeka. Táto dynamika prepojenia intersubjektivitu a *Lebensweltu* sa v *daseinsanalýze* využíva prakticky, a to v rámci pomoci trpiacemu človeku. Boss je tak istým priesečníkom pôvodnej Steinovej pozície a uplatnenia motívu *Lebensweltu* ako umožňujúceho základu podmienok vcítania. Práve preto nepovažujeme Bossov a Steinovej príspevky ku problému vcítania za kontradiktórické, ale práve naopak, ako navzájom sa dopĺňajúce a korigujúce. Dynamické zohľadnenie prítomnosti *Lebensweltu* je pre problém vcítania tým kľúčovým prvkom, ktorý ho privádza k lepšiemu situovaniu vo fenomenologickej tradícii, a tak aj k jeho plnšiemu pochopeniu.

Zoznam použitej literatúry

- Bernet, Rudolf, Iso Kern, a Ernst Marbach. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*. Praha: Oikoymenh, 2004.
- Blecha, Ivan. *Proměny fenomenologie*. Praha/Kroměříž: Triton, 2007.
- Bornemark, Jonna. “The genesis of empathy in human development: a phenomenological reconstruction”. *Medicine, Health Care and Philosophy* 17, č. 2 (2014): 259–68.
- Boss, Medard. *Nárys medicíny a psychologie, sv.1*. Rychnov nad Kněžnou: J&J, 1992.
- . *Nárys medicíny a psychologie, sv.2*. Rychnov nad Kněžnou: J&J, 1992.
- Burns, Timothy A. “From I to You to We: Empathy and Community in Edith Stein’s Phenomenology”. V *Empathy, Sociality, and Personhood: Essays on Edith Stein’s Phenomenological Investigations*, 127–42. Cham: Springer, 2017.
- Diaconescu, Maria. “The Concept Of Empathy In Philosophy And Psychotherapy”. *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Philosophia* 8, č. 1–2 (2008): 105–15.
- Heidegger, Martin. *Bytí a čas*. 2. opr. vy. Praha: Oikoymenh, 2008.
- Hlavinka, Pavel. *Daseinsanalýza: setkání filosofie s psychoterapií*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2001.
- Husserl, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: Oikoymenh, 2004.
- . *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: Oikoymenh, 2006.
- . *Karteziánske meditace*. Praha: Svoboda – Libertas, 1993.
- . *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia, 1996.
- Lebech, Mette. “Stein’s Phenomenology of the Body: The constitution of the human being; between description of experience and social construction”. *Maynooth Philosophical Papers* 5, č. 1 (2008): 16–22.
- McIntyre, Ronald. “‘We-Subjectivity’: Husserl on Community and Communal

- Constitution". V *Intersubjectivity and Objectivity in Adam Smith and Edmund Husserl*, 61–92. Frankfurt/Paris/Lancaster/New Brunswick: Ontos Verlag, 2012.
- Michálek, Jiří. "Pobyt po obratu". V *Cestami Heideggerovho myslenia*, 254–65. Pusté Úľany: Schola Philosophica, 2011.
- Moran, Dermot, a Joseph Cohen. *The Husserl Dictionary*. London: Bloomsbury Publishing, 2012.
- Nohejl, Marek. *Lebenswelt a každodennost v sociologii Alfreda Schütze*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2001.
- Nowak, Magdalena Anna. "The complicated history of Einfühlung". *Argument: Biannual Philosophical Journal* 2, č. 1 (2011): 301–26.
- Růžička, Jiří. *Péče o duši v perspektivách psychoterapie*. Praha: Triton, 2003.
- Schütz, Alfred. *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962.
- . *Collected Papers II: Studies in Social Theory*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1964.
- . *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.
- . "Problém transcendentálnej intersubjektivit y Husserla". V *Príspevok Alfreda Schütza k sociologickej teórii*, zostavil Dilbar Alieva a Miroslav Tížik, 352–86. Praha/Bratislava: Sociologické nakladatelství, 2013.
- . *The Phenomenology of the Social World*. Evanston: Northwestern University Press, 1967.
- Steinová, Edita. *K problému vcítění*. Praha: Nadační fond Edity Steinové, 2013.
- Svenaesus, Fredrik. "Edith Stein's Phenomenology of Empathy and Medical Ethics". V *Empathy, Sociality, and Personhood: Essays on Edith Stein's Phenomenological Investigations*, 161–75. Cham: Springer, 2017.
- Tkáčik, Ladislav. "Martin Heidegger a Medard Boss". *Studia Capuccinorum Boziniensia*

IV 5, č. 4 (2018): 125–38.

Tkačíková, Daniela. “Empatia v chápaní Edity Steinovej”. Bakalárska práca, Katolícka univerzita v Ružomberku, 2017.
<http://opac.crzp.sk/?fn=detailBiblioForm&sid=9A235537CE409871DC742240D3C5&seo=CRZP-detail-kniha> (prístupné Apríl 26, 2019)

Urban, Petr. *Jak rozumíme druhým? Studie o sociálním rozumění a sdílení světa nejen u člověka*. Parva phil. Praha: Filosofia, 2016.

Zahavi, Dan. “Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding: From Lipps to Schutz”. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 53, č. 3 (2010): 285–306.

———. *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

———. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First Person Perspective*. A Bradford. Cambridge: The MIT Press, 2005.