

Problém tělesnosti a intersubjektivitu u Merleau-Pontyho a jejich význam pro porozumění fenoménu výchovy

Autor: Naděžda Pelcová

Abstract

The Problem of Corporeality and Intersubjectivity of Merleau-Ponty and their Importance for Understanding the Phenomenon of Education. – The aim of the essay is to show the possibilities of phenomenological analysis of education based on the body experience, which according to Merleau-Ponty bases and allows the intersubjectivity and consequently the educational relationship.

Keywords: ambiguity, corporeality, world, intersubjectivity**Klíčová slova:** ambiguita, tělesnost, svět, intersubjektivita

Výchova je jedním z nejpůvodnějších a nejvýznamnějších lidských vztahů. A i když všichni vyšší živočichové se jaksí věnují svým potomkům dříve, než jsou schopni samostatného života, nejde o výchovu. Výchova je něčím zcela jiným než pouhou přípravou na samostatný život, procvičením a probuzením instinktivní výbavy živé bytosti. Jen člověk vychovává, a to tak, že nejen zajišťuje přežití potomstva, ale především tím, že mu otevírá vlastní lidský svět, řeč, kulturu, mravnost, uvádí mladé do společenství, umožňuje jim poznat vlastní možnosti a někdy je i překonávat, umožňuje člověku chtít více, než je bezprostředně umožněno vnitřními i vnějšími okolnostmi. Pro člověka výchova není dočasný stav začínající zrozením a končící osamostatněním, mohli bychom říci, že naopak; je setrvalým životním pohybem.

Proto se také hovoří o fázích výchovy nebo životních pohybech spojených s výchovou: o socializaci, individuaci a o transcenci (Pierre Teilhard de Chardin), o pohybu akceptace nebo zakotvení, sebeprojekce nebo práce a boje a pohybu existence anebo pohybu v pravdě (Jan Patočka). Jen člověk takto vychovává (s nárokem přesahu), a proto také je člověkem jen výchovou. Ve výchově se obracíme nejen na své potomky, ale i své současníky a vlastně i na generace minulé a budoucí a konec konců se obracíme sami k sobě, vychováváme sami sebe. Člověk není nikdy hotov se svou vlastní výchovou, a to proto, že není nikdy hotovou bytostí. Jeden z předpokladů možností zakotvení takového nejširšího a nejpůvodnějšího významu výchovy nalézá moderní filosofie ve fenoménu tělesnosti, ve zvláštním vztahu člověka k sobě samému a k druhým prostřednictvím těla.

Na tuto souvislost založení výchovy v prožitku tělesnosti poukázal především francouzský fenomenolog Maurice Merleau-Ponty, jehož filosofie je často označována jako „filosofie ambiguity“. Sám filosof uvádí, že pojem ambiguita převzal od Søreny Kierkegaarda, dal mu však jiný význam. U Kierkegaarda je ambiguita vztažena na existující bytost; znamená dvojznačnost, nerozhodnutost a obojakost, které jsou pojaty jako zdroj utrpení člověka, znamenají vždy nebezpečí možné sebeztráty, zmarnění a sebezničení lidské

existence. Autentická existence se totiž podle Kierkegaardova vyznačuje touhou „chtít jen jedno“, rozhodnutostí a odvážným lidským činem.

U Merleau-Pontyho je dvojnásobný v první řadě sám svět, je neproniknutelný, nemůže být nikdy plně objasněn, leží ještě před vědomím. Pro Merleau-Pontyho není první vědomí, nýbrž přirozený svět. Vědomí se nalézá už ve světě. Cogito je identické s angažovaností ve světě.

Před aktem vědomí, před „cogito“, leží „sum“. Známa filosofická Descartova formule, jíž se řídil i Edmund Husserl, totiž „cogito, ergo sum“ (myslím, tedy jsem), je u Merleau-Pontyho jakoby převrácena: „Jsem, tedy myslím.“ To znamená, že nikoli mé bytí je určeno vědomím, nýbrž naopak. Způsob mé existence určuje mé myšlení. Já jsem tělesně, smyslově, dějinně vztážen ke světu a jen jako takový ho mohu poznávat, jen v tomto smyslu mohu hovořit o vědomí.

K Husserlovi má Merleau-Ponty ambivalentní vztah. Sice se jím inspiroval a chce ho rozvíjet, ale zároveň Husserlovu fenomenologii proměňuje a dává jí nový obsah. Především převádí transcendentální subjekt na existující, inkarnující, totiž tělesný subjekt.¹ Z toho důvodu má ve fenomenologii Merleau-Pontyho základní význam tělesnost, tělesná zkušenost a tělesné prožívání. Tělo chápe ontologicky, nikoli psychologicky. Pro jeho úvahy je typické, že tělo nebere jako předmět, který pozorujeme, o němž máme nějaké představy. Říká, tělo je stále zde. Jeho stálost není stálostí světa, nýbrž stálost „z mé strany“. Je stále při mně a já ho vlastně nikdy nemám před sebou, tělo nikdy nemůže být zachyceno mým pohledem, nemohu se z něj vyvléknout. „Tělo není už vlastně pouze jedním z **předmětů** světa, viditelných díky distanci, přechází na stranu podmětu, je **naším bodem – punktem vidění** světa, je místem, v němž se smysl fixoval do pevné fyzické a dějové situace.“ (Merleau-Ponty 1976: 27) Tělo je více než prostředkem nebo nástrojem, je naší „expresí ve světě“, je „viditelným tvarem našich intencí“. (Merleau-Ponty 1976: 28)

Prostřednictvím těla pozoruji, vidím a dotýkám se předmětů, prostřednictvím těla se mohu od nich odvrátit. Tímto způsobem ale nemohu své tělo obrátit proti sobě nebo sebe odvrátit od něj. Proto já nemám tělo, které mě omezuje nebo mi umožňuje požitky, který bych vnímal. Mé „tělo nestojí přede mnou, nýbrž já jsem svým tělem nebo spíše já jsem své tělo“. (Merleau-Ponty 1966: 180)

Člověk existuje tělesně a jeho vztah ke světu je určen tělesností, jednota světa není záležitostí intelektuální, nýbrž záležitostí „tělesného vnímání“. Příkladem je známá zkušenost, jak se člověk vyzná v temné místnosti, kdy se zarážející jistotou nalezne kliku nebo vypínač; ruka „ví“, v jaké výšce může být uchopena klika, kde můžeme předpokládat vypínač. Analogicky podle Merleau-Pontyho, slepec nechápe svoji hůl jako předmět a při orientaci v prostoru neuvažuje, ale pociťuje. Hůl i prostor jsou prodloužením jeho vlastního těla; v tomto smyslu je člověk „potenciální prostor“. (Merleau-Ponty 1976: 31) Právě prostorovost spojená s tělesností vymaňuje člověka z parametrů pouhé objektivní rozprostraněnosti. Dva lidé nejsou nikdy vedle sebe jako dva kameny. Podle Merleau-Pontyho nás tělo svým vegetativním charakterem otevírá biologickému světu a svou vynalézavostí a spontánností světu kulturnímu. Jsme bytí na světě (être-au-monde).

¹ O tom Mayer-Drawe (1984: 135).

Protože jsme ve světě tělesně, je náš svět světem interpretovaným prostřednictvím naší tělesnosti. Mé tělo „dává všem tónům jejich rezonanci, hraje všemi barvami a všem slovům zprostředkovává jejich původní význam“. (Merleau-Ponty 1966: 276) Jinak řečeno, můžeme spolu s Merleau-Pontym tvrdit, že tělo má své vlastní porozumění. Naučená hra na nástroj, zvládnutí kopací techniky ve fotbalu, psaní na stroji, řízení automobilu i tanec jsou něčím, co znamená získat další nový smysl. K virtuozitě výkonu patří, že nad ním v okamžiku výkonu nepřemýšlím, nýbrž konám. Tělo je činné tělo, v něm zaznívá motiv ambiguity.

Tělesnost sama je dvojaká. „Naše tělo je prototypem ontologické ambiguity, není ani jen příroda, ani jen duch, není jen sedimentovaná před-dějinnost, ani jen nárys budoucího jednání, ani jen subjekt, ani jen objekt, ani jen idea, ani jen faktum, ani jen svoboda, ani jen otroctví.“ (Merleau-Ponty 1966: 110)

Dichotomie těla a ducha je v tomto kontextu vnímána jinak než v klasických „dualistických metafyzikách“ (Aristotelova látka a forma, možnost a skutečnost nebo Descartesovy *res extensa* a *res cogitans*). Protiklad ducha a těla v modu tělesnosti vnímá tělo jako „Körper“; u Merleau-Pontyho „corps physical“ nebo „corps objectif“ – jakoby věcná stránka naší existence. Lékař, který operuje, jedná s lidským tělem jako s pouhým organismem nebo tělesem, odhlédá od personální a sociální existence těla. Naše tělesnost (Körperlichkeit, corporéité) funduje zároveň a v jednom naši objektivní existenci těla jako tělesa a naši subjektivní existenci jako vědomí. Tělo ve smyslu „Leib“ je „corps vivant“, „corps propre“, „corps fonctionnel“ nebo „corps phénoménal“. (Mayer-Drawe 1984: 146)

Tělesnost je reverzibilní a má podvojný charakter, znamená v jednom pociťující i pociťovaný, vidící i viděné, dotýkající se i dotýkané. Když na něco svou rukou vykonávám tlak, pociťuji zároveň tlak, kterým mi předmět vzdoruje, tlak, který předmět vykonává na mně. Hmat je tak prototypem všech postupů fundujícího křížení objektivní a subjektivní. Podle Husserla jde o vcit'ování (Einfühlung), založené na analogii a o předstupeň pochopení druhého (Einverstehen), a má blíže k sympatii než k empatii. Pro Merleau-Pontyho zde jde o „kvazi-reflexi“, v níž je důležité odlišit „dobrou ambiguitu“, která umožňuje založení jistoty našeho poznání, od „špatné ambiguity“, která se spokojuje s dvojznačností.

Studium vnímání může ukázat „špatnou ambiguitu“, jako míšení konečnosti a univerzality, niternosti a vnějšnosti, a „dobrou ambiguitu“, jako spontaneitu, která umožňuje téměř nemožné. Spojuje zdánlivě heterogenní prvky do jediné tkaniny, spojuje minulost a současnost, přírodu a kulturu (Merleau-Ponty 1966: 11). Zde se domněle identické věci stávají v procesu zkušenosti něčím jiným, a sice nikoli jakožto odlišení od toho stávajícího, nýbrž jako vytvoření reliéfu nebo struktury pletiva uvnitř jediné tkaniny. Konkrétně to znamená, že čím víc například tematizují fyzickou stránku své existence, tím více vystupuje její psychická a duchovní dimenze. Například dosáhne-li sportovec určité fyzické formy, stává se důležitou také psychická připravenost, rychlé reflexy a též i mravní a duchovní souvislosti, kupříkladu soutěžení v duchu fair play. Čím více chirurg dosáhne bravury provedení lékařského výkonu, tím více a naléhavěji by mu měly vyvstat jakožto naléhavé souvislosti mravní, duchovní, sociální, existenciální.

V tomto smyslu „dobrá ambiguita“ tělesnosti (tedy ani „Körper“ ani „Leib“, ani sóma ani sarx, nýbrž péxis) je otevřením celku, jednoty smyslu člověka jako tělesně, duševně, duchovní bytosti žijící ve světě. Jan Patočka analogicky hovoří o tzv. základní personální

strukturu naší situace ve světě (Patočka 1995: 43), jež se vyznačuje vnitřním pohybem, jakousi cirkulární strukturou. Můžeme si ji představit jako elán – napření se určitým směrem, směřováním do světa, sebeumístováním ve světě a návratem k sobě samému prostřednictvím setkání se s druhým. Neboť vlastní smysl napření se do světa je nejen prostorovým rozvrhováním vůči věcem (jde o perspektivní orientaci k možnostem naší tělesné činnosti – nalevo, napravo, nahoře, dole), nýbrž je rozvrhováním především vůči lidem (jež mohou, ale nemusejí být aktuálně přítomni a dokonce ani konkretizováni). K mému bytostnému určení tak patří, že do své sebereflexe, do svého sebevědomí a sebeprožívání zahrnuji to, jak mne vnímá a vidí ten druhý. Ten druhý je stálou součástí struktury naší zkušenosti.

V modu tělesnosti se otevírá také nejdůležitější a z našeho pohledu i pedagogicky nejrelevantnější fenomenologický problém – problém intersubjektivit. Problém, jak se pro mne, díky mně a ve společném světě zpřítomňuje ten druhý. Jinak řečeno, jde o problém zkušenosti toho cizího, druhého.

V původní fenomenologické tradici je zkušenost cizího základní zkušeností člověka. Je korelativní ke zkušenosti sebe sama, a to proto, že bytí člověka jakožto bytí-ve-světě je ze své podstaty vždy spolu-bytím. Husserl o tom píše: „V přirozeném postoji ve světě nacházíme rozlišení a ve formě něčeho stojícího proti sobě: já a jiné. Abstrahuji-li od jiných v obvyklém smyslu, zůstávám zde *sám*. Avšak taková abstrakce není radikální, takové ‚být sám‘ nemění ještě nic na přirozeném ‚světovém‘ smyslu být zakusitelný pro každého.“ (Husserl 1993: 91)

Intersubjektivita je pro Husserla konstituování dvojího: ego a alter ego, přičemž jiné já není něčím náhodným, libovolným, svévolně vytvořeným, není konstrukcí, není představou; konstituování alter ego není jeho vytvářením, ale nalézáním jiného.

Podstatný rys tohoto nalézání jiného označuje Husserl jako apercepci, spoluzpřítomňování jakožto podstatný moment všeho vnímání. Díváme-li se na nějaký předmět, například židli nebo dům, vidíme ho vždy z našeho pohledu, vidíme například tři nohy židle nebo pouze průčelí domu. Vjem se však neomezuje na to aktuálně prezentní, na to viděné, vždy vnímáme ještě něco navíc, co je umožněno naší předchozí zkušeností, a toto navíc mi umožňuje vidět nikoli předmět se třemi nohama nebo plochu, ale „vidět“ židli a dům. A prezentaci jiného já mi umožňuje zkušenost mne samého, a proto je pro nalézání druhého jako druhého rozhodující „vcítění“ (Einfühlung).

Problém intersubjektivit je tedy především konstituováním pólů já a jiné já; Husserl to nazývá „párováním“ (Husserl 1993: 108) ve smyslu asociace. „Co je cizí, je tudíž myslitelné jedině jako analogon vlastního.“ (Husserl 1993: 110) Děje se v modu tělesnosti a je specifikováno kategorií normality. Normalita potom znamená dvojí: něco samozřejmého, intimního a důvěrně známého a dále něco normativního. Zřetelně je to vyjádřeno slovy: „Víme však dobře, že existuje něco jako *abnormálnost*, že existují slepí, hluší apod., že tedy rozhodně neplatí, že by jevové systémy byly vždy absolutně identické a že celé vrstvy (i když ne všechny vrstvy) mohou diferovat. Avšak abnormálnost musí se jako taková sama teprve konstituovat a to může jenom na základě normálnosti, která jí o sobě předchází.“ (Husserl 1993: 120) Anebo jinak: „V poměru ke zvířeti je člověk, řečeno konstitutivně, normální případ, stejně jako já sám jsem konstitutivně normou pro všechny lidi; zvířata jsou podstatně konstituována pro mě jako anomální *obměny* mé lidskosti, i když se pak u nich znovu rozlišuje normalita a anomalita.“ (Husserl 1993: 121)

V tomto smyslu narazil Husserl na významný pedagogický, psychoterapeutický a diagnostický problém nutných specifikací „různosti světů“, například člověka slepého od narození a osleplého později pro nemoc či pro úraz. Jiným příkladem jinakosti je dětský svět objektivovaný v dětské neperspektivní kresbě obličejů z profilu, na němž jsou zároveň obě oči vedle sebe, nebo v dětské kresbě domečku viděného zároveň ze všech stran, jakoby rozložené skládačky vůči zdánlivě samozřejmému perspektivnímu vidění dospělého. Jak se mohou setkat já a jiné, jak lze porozumět druhému, abych ho nepřeváděl na vlastní (neprováděl jako samozřejmou kategorizaci na to, co je normální a co anomální), abych ve výchově neprojektoval své touhy, přání a hodnoty do druhého? Abych po něm nechtěl, aby byl jako já a ani, aby byl lepší než já?

Husserl zde narazil na mez a hranici nepřekročitelnou pro každý koncept porozumění jinému, který se redukuje na asociaci, vcířování a analogii. Jádrem kritiky, která se ozvala proti Husserlovi z řad dalších fenomenologů, především Merleau-Pontyho a na něj navazující německé pedagožky a filosofky Käte Mayer-Drawe, nejlépe charakterizuje věta: „Pokud to jiné zakoušíme jen z vlastní sféry apodikticity jako dubletní vlastnímu já, nepotkáváme ho jako skutečně jiné, nýbrž jen jako jiné já.“ (Mayer-Drawe 1984: 20)

Vzniká tu jiné pojetí intersubjektivit, které bychom mohli označit za tematizaci „třetí dimenze“, vyjádřené u Merleau-Pontyho slovy „interkorporeita“, „interfakticitá“, jež přijímají v plném smyslu latinské „inter“. V tomto kontextu je, jak upozorňuje Mayer-Drawe (1984: 31), nesprávné překládat to „inter“ německým „zwischen“, stejně jako varuje Radim Palouš (1997: 92) před tím, překládat „inter“ českým „mezi“. Vzniklo by mylné pojetí intersubjektivit jako pouhé relace mezi dvěma póly. „Inter“ neznámá pouhé mezi. Podle K. Mayer-Drawe „inter“ zde „označuje dimenzi, která teprve vytváří podmínku polarizace“, (Mayer-Drawe 1984: 31) a podle Palouše znamená spíše „pod“ (unter) a není to prázdny vztah, formální možnost vztahovosti, „není to něco, co probíhá mezi subjekty, nýbrž co jejich bytí zakládá“. (Palouš 1997: 92)

Merleau-Ponty chápe intersubjektivitu především jako vzájemnou tělesnost, interkorporeitu, která díky své dvojznačnosti, díky tomu, že nemůžeme zde být jen tělesně, že to tělesné nevlastníme a že každá tělesnost otevírá to duchovní, mohou se naše „identity“ překrývat, křížit – Merleau-Ponty to nazývá *chiasma* – a tím nám umožňují koexistenci. „Můj život musí mít smysl, který jsem nekonstruoval, musí to v přísném smyslu být intersubjektivita, každý z nás je jednou anonymní ve smyslu absolutní individuality a podruhé je anonymní ve smyslu absolutní generality. Konkrétní nositel této dvojí anonymity je naše bytí ve světě.“ (Merleau-Ponty 1966: 509)

Intersubjektivita je tedy to, co zakládá smysl, je terénem, na němž vystupují zřetelně původně nezřetelné rysy lidské existence (kterými jsou vedle ambiguity-podvojnosti ještě opacita-neprůhlednost a kontingence-náhodnost). Intersubjektivita je tím, kde se konkretizuje anonymní socialita. Merleau-Ponty jde o „uznání neurčitosti naší existence jako pozitivního momentu“. (Merleau-Ponty 1966: 25) V neurčitosti (anonymní socialitě) se mohou zakládat nejrůznější modalit našich přístupů.

Modalit přístupů lze ilustrovat na známých příkladech dnes už fenomenologické klasiky. Tak například modalita nástroje – kladiva je v jeho použití, např. zatloukání hřebíků

do zdi. Odlišným případem tematizace je archeologický zájem vzhledem k dějinám sedimentovaným v tomto nástroji, dalším je zkoumání hmotnosti tohoto předmětu z perspektivy fyzikální a ještě další je pojetí uvedeného nástroje jako uměleckého díla nebo symbolu. A stejně jako nelze vybrat v těchto modalitách ten jedině správný kontext, tu „pravdu“ věci, je i lidský vztah k tomu jinému spoluurčován modalitou, konkrétní situací, v níž jednáme. Jiný je jiný v situaci, kdy společně posloucháme hudbu a jiný v nějaké extrémní nouzové situaci; je jiný, když někdo je objektem, o němž hovořím za jeho nepřítomnosti, a jiný, když se on sám ke mně s nadějí obrací o radu.

Jinou modalitou je, když chci v pedagogické situaci přivést dítě k něčemu, co považuji za důležité pro společně prožívanou budoucnost, anebo se s ním procházím a pozoruji svět jeho očima. Intersubjektivita je založení možnosti sdílení společného přirozeného světa konkrétní a situovanosti, což znamená porozumění sobě samému ve vztahu a ze vztahu. Patočka v tomto smyslu hovoří o „získání vlastního já“ (Patočka 1995: 45), jež není samozřejmé, dané, ale je výsledkem obrácení se ke světu, napření se do světa, po němž nutně následuje ztráta původních daností umožňující nové nalezení ve světě, a nakonec sebezískání ze světa.

Aby vůbec mohla vzniknout výchova, je nezbytné sebeprožívání, sebevědomí, sebeúcta, sebeocenení jako základ možnosti sdílení, spolubytí, spolupráce, soužití s vychovávaným ve všech konkrétních modalitách, v nichž se rozvíjí péče, starost, respekt a úcta.

SEZNAM LITERATURY

HUSSERL, E. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda, 1993.

MAYER-DRAWE, K. *Leiblichkeit und Sozialität. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-Subjektivität*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1984.

MERLEAU-PONTY, M. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1966.

MERLEAU-PONTY, M. *Proza świata. Eseje o mówie*. Warszawa: Czytelnik, 1976.

PALOUŠ, R. *Totalismus a holismus*. Praha: Karolinum, 1997.

PATOČKA, J. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: OIKOYMENH, 1995.

(Doc. PhDr. Naděžda Pelcová, CSc., vedoucí Katedry občanské výchovy a filosofie UK PedF, specializuje se na filosofickou antropologii a filosofii výchovy.)