

Tělo jako mez fenomenologie

The Body as a Limit of Phenomenology

Martin Ritter

Filosofický ústav
Akademie věd České Republiky
Jilská 1, 110 00 Praha 1
ritter@cts.cuni.cz

Abstrakt/Abstract

Studie tematizuje dva fenomenologické přístupy k tělu a poukazuje na jejich slabiny. Větší pozornost je věnována Husserlově výkladu těla v *Idejích II*: zejména analýzou teorie „lokalizace“ se snažíme ukázat, že Husserl nedoceňuje význam extenzionality těla. Merleau-Pontyho koncepce z *Fenomenologie vnímání* je poté interpretována jako takový přístup k tělu, v němž je tělo redukováno na neosobní dovednost, resp. mohutnost jednání. Studie dospívá k závěru, že fenomenologie nemůže pojmout tělo jako princip zjevování, jehož konstitutivní působení by dokázala artikulovat analýzou prožívání, nýbrž spíše je musí respektovat jako „sféru“ nezjevnosti, která se v prožívání a zjevování projevuje autonomním způsobem.

The study interprets two phenomenological approaches to the body and underlines their weak points. More attention is dedicated to Husserl's explication of the body in *Ideas II*: particularly on the basis of his theory of "localization" we try to show that Husserl underestimates the extensionality of the body. Merleau-Ponty's concept in *Phenomenology of Perception* is then interpreted as such an approach to the body that reduces it to an impersonal skill of our (bodily) actions. Our conclusion is that phenomenology cannot conceive the body as a principle of appearing, the constitutive role of which it might articulate through an analysis of experience, but instead it should respect it as an "area" of the un-apparent that manifests itself autonomously in experience.

Vymezení tématu

Naše pojednání vychází z otázky, jaké jsou charakteristické rysy fenomenologického přístupu k tělu a co při tomto přístupu zůstává stranou pozornosti. Předložené zamyšlení ovšem nemůže zohlednit celou tradici fenomenologie. Soustředí se na dva v jistém smyslu „klasické“ autory fenomenologického myšlení o těle: za prvé na *zakladatele* fenomenologie Husserla, za druhé na autora, u něhož je tělesnost *klíčovým* fenoménem,

tj. Merleau-Pontyho. Tato dvě jména vymezují také období, jemuž se budeme věnovat. Stranou pozornosti tak zůstane novější fenomenologie, pro niž se problémy spjaté s fenoménem těla, které se pokusíme ukázat, stávají východiskem k novým metodickým přístupům.

V jakém smyslu je tělo mezi fenomenologie? Předběžně to můžeme vyjádřit takto: tělo je podmínkou zjevování (není jen tím, co se zjevuje), avšak tuto podmínku nelze vysvětlit ani dostatečně projasnit popisem konstituce jevů, resp. prožíváním. Jednodušeji řečeno: fenomenologie předpokládá tělo, ale dostatečným způsobem „do něj nevidí“, neprohlédá je. V případě Husserla (z období *Idejí*) a Merleau-Pontyho se pokusíme ukázat, že tito autoři se nespokojili s tím, aby v případě těla popsali to, co se samo dává, v mezích, jak se to dává:¹ ačkoli tělo vnáší do popisu jevení – obrazně řečeno – neprojasnitelnou temnotu, ve snaze projasnit konstituci těla některé „dimenze“ těla neoprávněně předpokládali (Husserl), resp. tuto temnotu sporným způsobem využili k specifickému rozvíjení fenomenologie (Merleau-Ponty).

Kritickým cílem naší studie je tedy ukázat, že Husserlova, resp. Merleau-Pontyho fenomenologie provádí při výkladu těla sporné myšlenkové kroky. Zároveň se v jejich koncepcích vytrácejí některé důležité dimenze těla. Opět jen předběžně to lze vyjádřit také takto: fenomenologie svým důrazem na žité či živé tělo, které je podle Patočky „podmínkou i toho, abychom o anatomickém a fyziologickém těle vůbec věděli“,² sice odhalila a projasnila dimenze těla, jež dosud zůstávaly stranou pozornosti (a jejichž výklad významným způsobem obohatil naše porozumění nám samým i světu),³ tento důraz však vedl k upozadění významu jiných a stejně zásadních ohledů těla. Je-li podle Karla Theina v analýzách těla trvale přítomné „napětí mezi tělem jako obrazem duše a tělem jako složitou věcí“,⁴ pak lze naše přesvědčení formulovat také tak, že fenomenologie kladoucí důraz na prožívání neoprávněně přehlíží, tzn. nedoceňuje ty ohledy těla, v nichž je právě „složitou věcí“, a tedy objektem mezi jinými objekty.⁵

¹ Je ovšem otázkou, co ve fenomenologii znamená „fenomén“; historii (či vývoj) fenomenologického myšlení lze chápat jako proměny odpovědi na tuto otázku (s nimiž souvisí také proměny v pojetí těla). Srv. k tomu antologii textů z novější francouzské fenomenologie, kterou uspořádal K. Novotný (vyd.), *Co je fenomén? Husserl a fenomenologie ve Francii*, Červený Kostelec – Praha 2010, a Novotného průvodní studii „Co je fenomén? O fenomenologických diferencích“, tamtéž, s. 355–408.

² Patočka (1995, s. 11).

³ Nutno zdůraznit, že náš výklad neusiluje o komplexní vystižení všech podstatných dimenzí fenomenologického přístupu k tělu.

⁴ Thein (2011, s. 20).

⁵ A do hry se pochopitelně dostává také otázka, nakolik může fenomenologie těžit z vědeckých (biologických, fyziologických, anatomických, sociologických atd.) popisů těla *et vice versa*, resp. jakým způsobem lze jejich náhledy skloubit.

Žité tělo

Ale buďme obezřetnější. Fenomenolog jistě nepopírá, že tělo je např. organismem. Jeho tématem nicméně není tělo *jakožto* organismus. Fenomenologa nezajímá – alespoň ne primárně – způsob fungování tohoto těla, fenomenolog neotevívá lidskou tělesnou schránku, aby v ní zkoumal strukturu lidského organismu. Co tedy fenomenologa na těle zajímá a jako co vůbec vidí tělo?

Pro fenomenologický způsob tematizace těla je podstatné rozlišení mezi tělem ve smyslu *tělesa*, tzn. mezi objektovou a objektivní podobou těla, resp. jakéhokoli tělesa, a tělem zevnitř prožívaným, které nestojí jen jako *objekt* proti prožívajícímu subjektu, nýbrž je subjektivně žito: tělo je totiž na jedné straně tím, *co* vidíme a co případně můžeme jako objekt zkoumat, na straně druhé je však také tím, *čím* prožíváme, ba dokonce v jistém smyslu je tímto prožíváním samým. Pokud tělesně prožívám, jsem přímo u toho či ještě lépe *v* tom, co je tělo, nikoli však tělo jako pozorovaný objekt, nýbrž tělo jako žité tělo: pohnu-li rukou nebo kručí-li mi v břicho, prožívám tělesně, a v tomto prožitku „vím“, co je tělo, ačkoli k němu nepřistupuji jako k objektu.

„Organismus“ samozřejmě není totéž co zevnitř žité tělo. Identita, podstata těla ve smyslu žitého těla je totiž přímo *definována* prožíváním, zatímco organismus je objektivní struktura, již je prožívání pouze *připisováno*. Fenomenologie nepřipouští redukci např. tělesné citlivosti na objektivní strukturu, nýbrž vychází z tělesného *prožívání* jako *svébytné* reality, která je na objektivní strukturu neredukovatelná, třebaže je možné a v jistých mezích smysluplné se o takovouto redukci snažit. Fenomenologie je podstatně antifyzikalistickou filosofií, výslovně a cíleně se obrací proti snaze redukovat vše na fyzické danosti. Snaží se naopak ukázat, že i tento pohled je odvozený z něčeho původnějšího, a tím jsou právě danosti dané v *prožívání*. Zkušenost tělesného prožívání ovšem nutně vyvolává otázku: není tím, kdo prožívá, v posledku právě tělo, resp. *nutně* tělesné já?

Husserl: tělo není subjektem prožívání

Husserl, zakladatel fenomenologie, je v této otázce rozhodný: subjektem prožívání v posledku *není* tělo. V Husserlově pojetí, a zde již musíme zavést pečlivější rozlišení, tělo nezaujímá místo *centra prožívání*. I tehdy, je-li tělo vnímáno „zevnitř“, zůstává primárně tím, co je žito, nikoli tímto žitím samým, byť mu lze sekundárně připisovat prožívání.

Důvodem Husserlovy teze, že tělo není subjektem prožívání, není to, že existují také netělesné prožitky. Ani subjektem *tělesných* prožitků není tělo, nýbrž čisté *já*, které

je netělesné.⁶ Tvrzení, že subjektem tělesných prožitků v posledku *není* tělo, je samozřejmě problematické a vyžaduje zdůvodnění. Zdá se totiž zřejmé, že pokud mne něco bolí, je tím, co tuto bolest cítí, samo tělo. Zdání však možná klame. Zuby patrně necítí to, že bolí: jsem to naopak *já*, kdo cítí, že mě bolí zuby. Je ovšem pravdou, že např. bolest, kterou cítím, často připisuji určitému místu či orgánu svého těla. To však v Husserlově analýze neznamená, že tím, *kdo* cítí, je tento orgán, určitá tkáň či nervy. Tělesné orgány jsou právě (jen) orgány, tzn. prostředky mého já, a jedině v tomto smyslu jsou subjektivní: „Tělo ... v sobě má ... zvláštní subjektivitu, je mým vlastním ještě v určitém význačném smyslu, totiž jako *orgán* a systém orgánů Já, orgán vnímání, orgán mých působení na ‚vnější‘, mimotělní okolí atd. Já sám jsem však subjektem aktuálního ‚žiji‘, trpím a jednám, jsem afikován“.⁷

Pokud jsem ovšem „já sám“ subjektem prožitků, zatímco tělo je orgánem já, jakým způsobem se prožívající já *identifikuje* s tělem? Na základě čeho je vnímá jako *své* tělo, jež mu prostředkuje styk se světem? Tato otázka může působit podivně (někdo by mohl říci: tělo je přece mým tělem „od počátku“, protože bez těla nejsem ani já sám), avšak Husserl ji svým způsobem řeší: prostřednictvím hmatových, dotekových jevů (zejména „dvojím pojmáním“, tzn. možností či mohutností těla dotýkat se sebe sama) vysvětluje rozdíl mezi tělem, které je *mým* tělem, protože je nejen prožívaným, ale také prožívajícím, a ostatními těly či tělesy.

Z toho je také patrné, že Husserlova fenomenologie⁸ přistupuje k tělu nejen jako k „orgánu“, ale také jako k prostorovému útvaru, jehož specifikem je to, že je do něj *lokalizováno* mé prožívání, tzn. to, co je *bytostně* subjektivní. Jak Husserl píše: „Tělo se tedy konstituuje původně dvojím způsobem: na jedné straně je fyzickou věcí, *matérií*, má svou extenzi...; na druhé straně na něm nacházím a pociťuji ‚na‘ něm a ‚v‘ něm“.⁹ Tím se ovšem otázka identifikace (mého) čistého já a těla vrací na konkrétnější rovině: na základě čeho připisuji prožitky mého já konkrétnímu místu na těle či v těle? Tato otázka je implicitně obsažena v náhledu, že „[v]nímání jakožto hmatové pojmání tvaru nespočívá v hmatajícím prstu, v němž je hmatový počitek lokalizován“,¹⁰ a explicitně ji

⁶ Je sice možné ukazovat, že čisté já, jež zde máme na mysli, je *reálně* nutně vtělené, resp. tělesně „zapuštěné“ ve světě, „zesvětštěné“ jako tělesné centrum perspektiv, nicméně u Husserla období *Idejí* podstatněji platí, že „tělo je *mé* tělo a je mé především jako můj protějšek, můj *předmět*“ (Husserl (2006, s. 196)). Podrobnější výklad viz níže.

⁷ Tamt., s. 226. Podrobněji viz tamt., s. 299nn.

⁸ Jak jsme již uvedli, opíráme se zde o *Ideje II*. U Husserla bychom našli analýzy, které jsou s předloženým výkladem přinejmenším v napětí, nemůžeme však sledovat proměny Husserlových tezí či metod. K pojetí těla u pozdního Husserla srv. např. Zahavi (2003, s. 98–109).

⁹ Husserl (2006, s. 145).

¹⁰ Tamt., s. 146.

vyvolává obecnější představa, že „[v]šechny počivy patří k mé duši, vše rozprostraněné k materiální věci“.¹¹

Teorie lokalizace

Domníváme se, že Husserlova transcendentálně-fenomenologická koncepce, jež v případě těla zdůrazňuje jeho podvojnost (tělo je fyzickou věcí a zároveň místem prožívání, místem „počiv“), principiálně usiluje o to, *rekonstruovat* konstituci těla pro vědomí v této jeho podvojnosti. Přitom tělo, jež je prožíváno jako prožívající, vlastně *samo* v pravém slova smyslu neprožívá: prožívání je do těla (pouze a právě) *lokalizováno*, takže platí doslova, že já „pocítuji ‚na‘ něm a ‚v‘ něm“.¹² Otázka tedy zní: dokáže Husserl vyložit, na základě čeho já lokalizuje své prožitky do těla? Klademe-li otázku tímto způsobem, pak nutíme Husserla k objasnění, jak lokalizovat to, co je principiálně nelokalizovatelné – prožívání, jehož „místem“ je čisté já –, do „prostoru“ těla.

Husserl řeší tento problém, tradičně chápaný jako problém vztahu duše a těla,¹³ zejména v §40, v němž formuluje – na základě hmatových fenoménů – teorii „počitkových polí“, která je v podstatě teorií afektivity; snaží se ovšem myslet afektivitu jako ryzí *mohutnost* být afikován bez zřetele k čemukoli fyzikálnímu. „Počitková pole“ jsou tím, co umožňuje tělesu přijímat podněty zvenčí (zejména od jiných těles): jsou takříkajíc „místem“, v němž se reálný děj (probíhající ve fyzické realitě) „převádí“ na děj prožívání, jsou tedy „místem“ tělesného prožívání tělesových dějů.

Toto „místo“ jakožto *prožitek* však není místem v prostorovém smyslu. Má-li tedy být počitek *prostorově* lokalizován, je zapotřebí – jako podmínka možnosti této lokalizace – nejen těchto polí, jež jsou podmínkou možnosti *prožívání* takto lokalizovaného, nýbrž také těla ve smyslu tělesa. V tomto smyslu platí: „K pojetí tělesnosti ... [náleží] *spolupojetí* počitkových polí, a ta jsou dána jako přináležející k jevícímu se tělesovému tělu prostřednictvím lokalizace.“¹⁴ Co se tím říká: počitková pole, která navzdory tomu, že se jim říká „pole“, nemají extenzivně tělesovou formu,

¹¹ Tamt., s. 144. Na tomto místě se může zdát, že Husserl zastává dualistické stanovisko; zmíněná teze ovšem není řešením daného problému.

¹² Můžeme to vyjádřit také takto: z hlediska čistého já jsou konstituovanými entitami „Já-člověk ... jako člen přírody“, „solipsisticky konstituovaná *tělesně-duchovní jednota*, a dokonce i somatická tělesnost, v té míře, v jaké se konstituuje ve vnitřním postoji“ (Husserl (2006, s. 199)). Husserlova transcendentální fenomenologie musí popsat, jak se tyto fenomény dávají transcendentálnímu já, tedy např. jak se prožívání lokalizuje do výše zmíněné „somatické tělesnosti“.

¹³ Srv. výše formulovanou tezi, podle níž „[v]šechny počivy patří k mé duši, vše rozprostraněné k materiální věci“ (Husserl (2006, s. 144)).

¹⁴ Tamt., s. 148.

jsou aktem lokalizace připsána tělesu, které se díky tomu jeví jako pociťující tělo. A jedině za předpokladu této lokalizace počitkových polí do tělesa (těla), jedině za předpokladu tohoto konstitutivního aktu může platit: „Za reálných okolností ‚bodnutí‘ v tom kterém místě na těle vstupuje do počitkového pole (jako stavového pole) příslušný počitek, ‚počitek bodnutí‘.“¹⁵

Pokusme se na tento výklad podívat z jiné perspektivy. Husserlovu analýzu lze totiž bez větších problémů skloubit s představou, že vlastní tělo je něco, co si *osvojujeme*: dítě postupně poznává, že některé objekty, které vnímá kolem sebe (např. to, co později pochopí jako svoji ruku), souvisejí s jeho prožitky, a musí se s nimi takřkajíc sžít, musí si přisvojit to, co mu z vnějšího pohledu – např. z pohledu matky – již od počátku náleží. Otázka nyní zní: na základě čeho dítě poznává, že to, co smyslově pociťuje (např. vidí) jako jeden ze svých objektů, je jeho tělo (resp. jeho součástí)? Již jsme zmínili, že Husserl klade v této souvislosti důraz na hmatové počitky (sebedotýkání). Ještě podstatnější či základnější pro identifikaci určitého tělesa jako mého těla je ovšem pozorovatelná *souvislost* mezi prožíváním a „prožívajícím“ tělesem, konkrétně mezi pohybujícím se útvarem (tělesem) a mým prožíváním. Proto jsou podstatné zejména počitky pohybu, v nichž je naráz přítomno obojí, jak těleso, tak můj prožitek:

„Vidím, jak se má ruka hýbe, a aniž by se při pohybu něčeho dotýkala, pociťuji počitky pohybu. To se ... děje v jednotě s počitky napětí a hmatu a já tyto počitky lokalizuji v pohybující se ruce.“¹⁶

Tvrdí-li Husserl, že tělo je také věcí mezi věcmi, a „*tělem* se stává až tím, že do něj vložíme počitky hmatu, počitky bolesti atd., zkrátka až lokalizací počitků jakožto počitků“,¹⁷ pak výše popsaná teorie „propojení“ neextenzionálního počitkového pole s extenzionálním tělesem má nabídnout výklad, jakým způsobem dochází k právě zmíněné „lokalizaci“. Slabina takového výkladu však spočívá v tom, že je *nepochopitelné*, jak se počitkové pole (které je „polem“ v těžko uchopitelném smyslu) může vůbec setkat s ontologicky odlišným způsobem bytí tělesa.

Husserlův výklad přitom vyvolává ještě jednu, v jistém smyslu základnější otázku: odkud já vůbec „získává“ počitková pole (díky nimž může *posléze* ztotožnit určité těleso se sebou samým), tato pole specifického zakoušení? Ačkoli Husserl koncipuje vztah mezi já a tělem takovým způsobem, že já tělu *propůjčuje* subjektivitu –

¹⁵ Tamt.

¹⁶ Husserl (2006, s. 144n). Je ovšem symptomatické, že Husserl v právě citované formulaci (mimoděk) připisuje zásadní význam zraku: právě distanční smysl zraku totiž skýtá jasnou představu extenze, zatímco hmat jako bezprostřední smysl zpřístupňuje extenzi jedině „sám sebou“, např. díky *ploše* dlaně. Ovšem jakmile se do hry dostane pohyb, význam hmatu z hlediska fenoménu extenze zjevně narůstá.

¹⁷ Tamt., s. 145.

tělo je sice „ve význačném smyslu ‚subjektivní‘“,¹⁸ avšak tuto subjektivitu má jen díky tomu, „že já již jsem a do jisté míry mu ony zvláštní přednosti propůjčuji“¹⁹ – , nenabízí řešení, na základě čeho k tomuto „propůjčování“ subjektivity dochází. Není pak na místě domněnka, že já *nepředchází* afektivitu tělesového těla, nýbrž že ji samo předpokládá, resp. že vyvstává spolu s ní?

Extenze tělesového těla

Husserlova transcendentálně fenomenologická analýza je v jistých mezích slučitelná s příkladem dětského osvojování, přisvojování si vlastního těla, a to z toho důvodu, že oba pohledy přistupují k tělu jako *k objektu*²⁰ a sledují, jak se jej subjektivita zmocňuje: rodič přihlíží tomu, jak se dítě postupně ujímá svého těla (a jeho procesů), Husserl analogicky – ovšemže jen do jisté míry – sleduje konstituci těla.

Husserl ovšem nepopisuje osvojování těla jako reálný proces probíhající v rámci fyzické reality, sleduje právě konstituci těla, tzn. jeho dávání (se) pro transcendentální vědomí. Tělo je přitom pozoruhodné tím, že je *místem*, v němž se vědomí setkává s tím, čeho není v žádném smyslu původcem, co naopak předpokládá jako danost: „*celé vědomí člověka [je] svým hyletickým podkladem určitým způsobem spjata s jeho tělem*“.²¹ Jednoduše řečeno: hyletická data se dávají „někde“, a tímto někde je moje tělo.

Jak jsme již viděli, jeví se tělesa se liší od mého těla tím, že se pro vědomí konstituují pouze jako (moje) objekty, nikoli také jako (můj) subjekt, tzn. že jsou pouze prožívané, nikoli též prožívající. Se zřetelem k výše zmíněnému „hyletickému podkladu“ to lze vyjádřit tak, že tělo „poskytuje nejen zkušenost fyzické události“, nýbrž také zkušenost tělesných „počiv“, které „pouhým‘ materiálním věcem chybí“.²² Tyto „[l]okalizované počitky“, tj. „počivy“, podle Husserlova výkladu „nejsou vlastnostmi těla *jakožto* fyzické věci, nýbrž naopak jsou vlastnostmi věci ‚tělo‘, a to

¹⁸ Mimo jiné jako „nositel smyslových polí“.

¹⁹ Srv. Husserl (2006, s. 197). Husserl zde říká vcelku jednoznačně, že „to vše jsou *jáskosti z milosti původních jáskostí*“.

²⁰ Dan Zahavi klade důraz na to, že „konstituci těla jako objektu nevykonává nevtělený [disincarnated] subject. Máme naopak co do činění se sebe-objektivací fungujícího [functioning] těla. Vykonává ji subjekt, který již existuje tělesně“ (Zahavi (2003, s. 101)). *Vyjdeme-li* z fungující či funkčního těla, pak samozřejmě zmizí problém, jakým způsobem já (jakožto subjekt) propůjčuje tělu (jakožto objektu) subjektivitu. Podle našeho mínění však Husserl v *Idejích II* metodicky vychází z nevtěleného subjektu a snaží se popsat, jak se tělo mj. díky já stává „funkčním“ tělem. Viz další výklad.

²¹ Tamt., s. 146. Jde tu také o „látkové podklady života žádostivosti a vůle, počitky energického napětí a uvolnění, počitky vnitřních zábran, ochromení, osvobození atd.“ (tamt.). Všechny tyto počitky podle Husserla „mají jakožto *počivy* bezprostřední tělesnou lokalizaci“, „avšak intencionální prožitky již zajisté nejsou přímo a vlastním způsobem *lokalizovány*“ (tamt.).

²² Tamt., s. 141.

jejími funkčními vlastnostmi“, které „se vyjevují, *když* se těla dotkneme, ... [a] *tam, kde* se tak stane a tehdy, *když* se tak stane“.²³

Problém však spočívá v tom, že Husserl nedokáže vysvětlit, jak je něco takového možné, tzn. *díky čemu* má tělo tyto „funkční vlastnosti“; jinak řečeno, *nevysvětluje* onu mohutnost těla, již lze označit jako lokalizovanou afektivitu. V právě sledované úvaze předpokládá a popisuje časo-prostorové tělo (kdyby nebylo časo-prostorové, nemohli bychom se ho dotýkat „*tam, kde*“ a „*tehdy, když*“), které onu mohutnost (časo)prostorové afekce jednoduše *má*.

Jak jsme viděli, podle Husserla mají všechny smyslové počítky (a také „látkové podklady života žádosti a vůle“ atd.) „jakožto *počívky* bezprostřední tělesnou lokalizaci, *náleží* tedy pro každého člověka *bezprostředně názorně k tělu jako jeho tělu samému* jakožto subjektivní předmětnosti odlišující se touto celou vrstvou lokalizovaných počítků od pouze materiální věci „tělo““.²⁴ Uvedené rozlišení „subjektivní předmětnosti“ a „pouze materiální věci“ však může být podle našeho mínění zavádějící, pokud bychom subjektivní předmětnost pojímali jako předmětnost *nemateriální*, a právě tím odlišenou od pouze materiální věci. Husserl do jisté míry tíhne k tomuto pojetí, nakolik subjektivní předmětnost implicitně odlišuje od „fyzického těla“, resp. od „materiální věci“, aby posléze dospěl k tomu, že „[p]očítkovost těla se ... konstituuje veskrze jako ... psychofyzická vlastnost“,²⁵ tzn. jako vlastnost zároveň materiální (přesněji řečeno extenzionální) a zároveň „psychická“.

Řekli jsme „do jisté míry“, protože Husserl výslovně popírá, že by tu byla např. nejprve „ruka jako fyzické těleso a k ní ... připojený mimofyzický následek, ... ruka je již předem aperceptivně charakterizována jako ruka *se* svým počítkovým polem a s počítkovým stavem“.²⁶ Toto konstatování však nic nemění na tom, že Husserl v případě tělesných podnětů principiálně rozlišuje (do jisté míry nepochybně oprávněně) „umístěnost v extenzi“ a „místo-moment v počítku“,²⁷ a spatřuje „konsekventní paralel[u]“ mezi „místem-momentem v počítku“ (resp. v „počítkovém poli“) a v „materiální realitě“ či „extenzi“, takže počítkové pole „pojímáme jako něco rozličně měnitelného a něco ve způsobu své měnitelnosti závislého na extenzi“.²⁸

²³ Tamt.

²⁴ Tamt.

²⁵ Srv. tamt., s. 147n.

²⁶ Tamt., s. 148.

²⁷ Toto rozlišení odpovídá rozdílu mezi tělem jako „fyzickou věcí, *matérií*, [která] má svou extenzi“ (tamt., s. 140), a tělem jako místem počív, jejichž „lokalizace“ je „něco principiálně odlišného od extenze materiálních určených věcí“ (tamt., s. 143), avšak nyní jde o rozlišení mezi extenzí vůči tělu vnější věci a „počívou“.

²⁸ Tamt., s. 147n.

Tuto Husserlovu analýzu bychom mohli interpretovat tak, že tělo se stává lokalizovanou a lokalizující entitou (lokalizující mj. sebe sama) právě díky kontaktu s extenzí vůči tělu vnějších věcí.²⁹ Ale ať už je specifická – neextenzionální, *vnímající* – lokalizace založena či podmíněna stykem s extenzí věcí, nebo nikoli, podstatnější je Husserlův důraz na to, že ruka *není* rukou s lokalizovanými počivami, tzn. (s) *vnímající* lokalizací *jakožto* fyzická věc, tj. právě jako extenzionální entita jsoucí ve styku s jinými extenzionálními entitami.³⁰ Tuto tezi sice nelze jednoduše označit jako nesprávnou,³¹ chceme však poukázat na to, v jakém smyslu je problematická.

Shrnutí a výkladová hypotéza

Předcházející úvahy měly mj. ukázat, že Husserl se cíleně a soustavně snaží eliminovat představu, že subjektem vnímání je fyzické, materiální, extenzionální tělo; tímto subjektem může být *jedině* tělo jako „subjektivní předmětnost“. Hovoří-li Husserl o tom, že „ruka je již předem aperceptivně charakterizována jako ruka *se* svým počitkovým polem“, pak to nemíní tak, že je fyzickému tělu vlastní afektivita, nýbrž *naopak* tak, že „[f]yzické tělo je ... konstituovanou jednotou, a pouze k ní náleží vstva „počivu““. ³² V jakém smyslu je však fyzické tělo „konstituovanou jednotou“? Husserl samozřejmě nemá na mysli konstituci těla ve smyslu geneticky či biologicky daného anatomického ustrojení, toho, co můžeme objektivně pozorovat jako fyziologický růst jedince. Jeho vlastní fenomenologické popisy však ukazují, že tělo jako „fyzická věc“ není konstitutivně druhotná vůči tělu jako „subjektivní předmětnosti“, nýbrž *naopak* že fyzická, materiální, extenzionální věc je *předpokladem* toho, abychom mohli hovořit o „fungující“ subjektivní předmětnosti těla, zejména o lokalizovaných počitcích, tj. „počivách“, které podle Husserla zásadně „nejsou vlastnostmi těla *jakožto* fyzické věci, nýbrž naopak jsou vlastnostmi věci ‚tělo‘, a to jejími funkčními vlastnostmi“. ³³

Platí-li naše argumentace, pak tedy (1) není možné hovořit o lokalizovaných počitcích bez předpokládané existence extenzionálního těl(es)a, a Husserl (2) tento předpoklad nedoceňuje, resp. zamlčuje tím, že postuluje subjektivní mohutnost těla,

²⁹ Po zmínce o tom, že počitkové pole pojímáno jako něco „závislého na extenzi“, Husserl začíná bezprostředně následující větu formulací: „Polí se dostává lokalizace a každá nová změna v něm je důsledkem zvláštních podnětových okolností.“ (Tamt., s. 148.)

³⁰ Tamt., s. 141. Srv. též tezi, podle níž „[v]ztahy závislosti, ve kterých je tělo vzhledem k vnější přírodě, jsou ... jiné než vztahy mezi materiálními věcmi“ (tamt., 148). Husserl samozřejmě nepopírá, že se tělo „kromě toho jako materiální věc vřazuje spolu s ostatními věcmi do souvislosti reality“ (tamt., s. 149).

³¹ Především proto, že definice fyzické věci se mohou lišit.

³² Tamt., s. 147.

³³ Tamt., s. 141.

konkrétně existenci „subjektivní předmětnosti“ těla, aniž by vyložil, jakým způsobem já propůjčuje tělu subjektivitu, např. elementární afektivitu.³⁴

Platí-li přitom, že lokalizované počítky jsou podmíněny extenzionálním tělem, dostává se do zajímavého světla Husserlova teze, že „*celé vědomí člověka [je] svým hyletickým podkladem určitým způsobem spjato s jeho tělem*“.³⁵ Je totiž otázkou, o jaké tělo jde. Již jsme citovali Husserlovo vyjádření, že „[v]ztahy závislosti, ve kterých je tělo vzhledem k vnější přírodě, jsou ... jiné než vztahy mezi materiálními věcmi“.³⁶ Naši otázku můžeme formulovat takto: je vědomí svým hyletickým podkladem spjato s tělem, které je v jiných vztazích k vnější přírodě, než jsou vztahy mezi materiálními věcmi, nebo s tělem, které je právě v těchto vztazích?

Husserl přinejmenším upřednostňuje první možnost: „hyletická data“, tzn. to, co není konstituováno, jsou pak vykazatelná *výlučně* ve vztazích závislosti mezi fenomenologicky pojatým tělem a jeho prostředím (nikoli ve vztazích tělesa v řádu „kauzálně uspořádané reality“).³⁷ Upřednostnění této varianty není náhodné. Husserl je totiž přesvědčen, že „tělo jako plně konstituovan[á] materiální věc“³⁸ je z hlediska konstituce *sekundárním* fenoménem ve srovnání s konstitutivně *primárním* fenoménem těla, jímž je tělo jako „svobodně pohyblivý orgán“ a „nositel počitků“, resp. jako *zvláštní* materiální věc, konkrétně jako „střed“ a „zvrtný bod“, ve kterém se kauzální vztahy proměňují na kondicionální vztahy mezi vnějším světem a tělesně-duševním subjektem“.³⁹ Můžeme tedy říci, že v Husserlově transcendentální fenomenologii, která vykazuje konstituci jevů pro čisté já, nemá tělo jako materiální věc konstitutivní roli. A naopak tělo ve své konstitutivní roli není fenoménem, v němž by fenomenologie narážela na něco temného, co by mohlo být pro ni samotnou výzvou. Naše otázka však zní: pokud fenomén lokalizace, a tedy samo zjevování nezbytně předpokládá tělo v jeho extenzionalitě, v jeho „materialitě“, nepodílí se toto tělo, jež je neredukovatelné na fenomén těla (na „subjektivní předmětnost“), na konstituci jevů? Není *autonomním* principem zjevování, autonomním právě v tom ohledu, v němž je „extenzionální“?

³⁴ Srv. tamt., s. 197.

³⁵ Tamt., s. 146.

³⁶ Tamt., s. 148.

³⁷ Tamt., s. 149.

³⁸ Tamt., s. 139.

³⁹ Tamt., s. 153.

Problémy fenomenologie těla: tělo jako subjekt u Merleau-Ponty

Za cenu jistého zjednodušení můžeme říci, že Husserl v *Idejích II* pojímá vztah mezi tělem a čistým já jako subjektem zkušenosti (a tedy – můžeme-li si dovolit toto vyjádření – strukturačním pólem logiky zjevování) na základě teorie, podle níž já (se) „lokalizuje“ do „subjektivní předmětnosti“ těla; tím však *přechází* otázku autonomie těla (resp. jeho „vlivu“ na zjevování jako takové), která se ohlašuje v nezbytnosti extenzionality těla pro „existenci“ zakoušejícího já samého. Pro tuto autonomii tu takřkajíc není místo, protože metodický postup Husserlovy fenomenologie není slučitelný s představou nějaké vlastní „logiky těla“, která by „skákala do řeči“ (jako jiný „pól“) logice zjevování pro čisté já.

Z pozitivní stránky to můžeme vyjádřit takto: naše úvahy, sledující výkladovou logiku Husserlova popisu, dospěly k závěru, že je třeba připsat schopnost pocívat *prostorové* tělesnosti, nikoli centru prožívání, jímž jsem já. Tato představa však nese s sebou zásadní obtíž. Pokud jsme totiž spolu s Husserlem předpokládali já jako nejzazší *centrum* prožívání, bylo možné se k tomuto centru obracet a nazírat jeho prožitky jak v samodanosti, tak v jejich jednotě nesené jednotným já. Připíšeme-li prožívání prostorovému *tělu* – které není totéž co já, resp. totéž co subjektivita⁴⁰ –, vyvstává otázka, zda lze jeho prožívání vůbec nazírat v samodanosti. Ale i když připustíme, že já dokáže reflektovat prostorově lokalizovaný prožitek těla jako takový, zdá se, že ztratíme integritu prožívání: jsou-li prožitky *dezintegrované* do prostorové mnohosti, na základě čeho je konstituována jejich jednota?

Nabízí se odpovědět jednotou organismu, ovšem tím se problém pouze odsouvá: jak fenomenologicky myslet něco analogického jednotě organismu?⁴¹ Zde je podle našeho názoru exemplární příklad Merleau-Pontyho přístupu k tělu.⁴² Tělo, na něž se Merleau-Ponty soustředí, není předmětem vědomí, a striktně vzato to není ani (navzdory Merleau-Pontyho tvrzení) „tělo, s nímž mám aktuální zkušenost“,⁴³ nýbrž především tělo, které je „nositelům bytí ke světu“,⁴⁴ tj. k tělesnému prostoru. Co je toto tělo?

⁴⁰ Připomeňme, že tělo je sice subjektivní, ale jen proto, „že já již jsem a do jisté míry mu ony zvláštní přednosti propůjčuji“ (Husserl (2006, s. 197)).

⁴¹ Pro zajímavost uveďme, že analogickou otázku si klade Jan Patočka v závěrečné 5. části válečného rukopisu *Svět a předmětnost*.

⁴² V následujícím výkladu budeme vycházet výlučně z Merleau-Pontyho *Fenomenologie vnímání* a využijeme interpretací Jakuba Čapka, ovšem svůj výklad budeme směřovat (podobně jako v případě Husserla) především k těm ohledům Merleau-Pontyho koncepce, které považujeme za problematické.

⁴³ Merleau-Ponty (1999, s. 87). Poznamenejme, že právě *takové* tělo, tzn. to, s čím (a také v čem) mám tělesnou zkušenost, popisoval Husserl.

⁴⁴ Tamt., s. 97.

Jde o tělo „ne-osobní“, „habituální“, jež je „místem“ neosobních, před-osobních dovedností, které se rozvíjejí v návyky, jakým je např. schopnost kráčet bez vědomého úsilí já. Tělo je místem těchto návyků, a proto lze říci, že disponuje jistým věděním: „Jde o vědění, které se nachází v ruce.“⁴⁵ Je to ovšem vědění neosobní či před-osobní, jehož působnost může být pro já předmětem údivu.⁴⁶ O tomto ne-osobním těle lze říci, že je *subjektem* prožívání, a také jím do jisté míry navždy zůstává, protože i „já“, které se může od svého těla distancovat a pojímat sebe sama jako subjekt vnímání, zůstává nesené habituálním tělem.⁴⁷

Jak ale popisovat tělo ve chvíli, kdy je subjektem zkušenosti, pokud je tento subjekt anonymní a neosobní a pokud se samotným svým (resp. jeho) uvědoměním, které je aktem osobního já, tento neosobní subjekt ztrácí? A jak je možné identifikovat je s tím, co „přirozeně“ známe jako jsoucno těla (ať už jako fyzickou nebo psychofyzickou entitu)? Taková identifikace podle našeho mínění není možná, protože tělo jako nositel neosobní vstvy zkušenosti není vůbec viditelné jako objekt.⁴⁸ A proto je na místě podezření či námitka, že bezmyšlenkovité či navyklé pohyby *nevykonává* tělo, že toliko *prostředkuje* jisté – sedimentované – návyky *vědomí*. Nebo z jiné strany: lze namítnout, že koncepce habituálního těla nepopisuje *tělo*, nýbrž *chování*, resp. habituální *vědění* (byť nejde o vědění ve smyslu uvědomělé dovednosti, nýbrž ve smyslu neuvědomovaného „know-how“).

Tato námitka nepopírá smysluplnost Merleau-Pontyho přístupu k tělu, avšak vyzdvihuje podstatnou obtíž, jíž nutně čelí pokus o popis fenomenologického těla jako subjektu zjevování. Takový popis se musí opírat o danosti prožívání. Také Merleau-Pontyho přístup se opírá o prožitky, ovšem nejsou to primárně prožitky vědomí, nýbrž spíše prožitky života, prožitky „chování“ či „existence“. V tomto smyslu trvá i Merleau-Pontyho fenomenologie na tom, že při výkladu hraje principiální roli prožívání. Avšak jak jsme již zmínili, první problém v případě výše načrtnuté analýzy těla spočívá v tom, že neosobní prožívání nelze v jeho o sobě reflexivně nahlížet: lze sice dovést, že je takřkajíc při díle, avšak nelze popisovat jeho vnitřní strukturu.⁴⁹ A druhý, zásadnější problém spočívá v tom, že toto prožívání se sice nepopíratelně děje v těle, je vtělené,

⁴⁵ Tamt., s. 168.

⁴⁶ Tamt., s. 51.

⁴⁷ Srv. Čapek (2012, s. 106n).

⁴⁸ Patně také z tohoto důvodu Jakub Čapek píše, že „[tě]lo se musí vyznačovat jiným, třetím způsobem bytí [mimo „bytí o sobě“ a „bytí pro sebe“]. ... Merleau-Ponty volí pro označení ‚třetího členu‘ širší výrazy, zejména ‚chování‘ či ‚existence““. (Tamt., s. 102.)

⁴⁹ Podle našeho mínění je např. nemožné fenomenologicky popisovat bezmyšlenkovitou chůzi či reflexivní uhýbání před větvemi stromů, třebaže Merleau-Ponty takový popis nabízí: „když se pohroužím do svého těla, mé oči mi nabízejí pouze smyslu vnímatelný vnějšek věcí a druhých lidí, přičemž věci samy jsou jakoby neskutečné, chování druhých se rozkládá a stává se absurdní“ (Merleau-Ponty (1999)). Není vůbec jasné, oč Merleau-Ponty opírá takovýto popis. Kromě toho je sporné, zda lze popis takto „absurdního vidění“ skloubit s tvrzením, že tělo je subjektem zkušenosti.

avšak nelze nahlédnout *tělo* jako princip těchto prožitků (např. prožívaného chování): zjevné je pouze (a naopak) to, že tímto principem či subjektem není tělo v jakémkoli předmětném pojetí (např. jako organismus).

Problémy fenomenologie jako filosofie „vtělení“

Chceme-li trvat na tom, že tělo je vskutku neredukovatelnou podmínkou zjevování, a konkrétněji neredukovatelnou na husserlovské čisté já, pak nám Merleau-Pontyho přístup může na první pohled připadat jako krok správným směrem, protože „já“ odlišené od těla zde nehraje principiální roli. Při bližším zkoumání však můžeme dospět k závěru, že je tomu naopak: tělo je zde „rozpuštěno“ do jistého chování, je ztotožněno s určitou habitualitou, tzn. s funkcí prožívání, ovšem prožívání neosobního, takže nejde ani tak o to, že by se tělo stávalo základním médiem zjevování („nositel bytí ke světu“), nýbrž spíše o to, že cosi analogického čistému já jako principu prožívání zde toliko ztrácí charakter osoby.

V tomto smyslu by platila teze R. Barbarase, že Merleau-Pontyho fenomenologie „není filosofií těla [flesh], nýbrž filosofií vtělení [incarnation] jakožto včlenění vědomí do světa, tedy filosofií vědomí“.⁵⁰ Tato formulace patrně neodpovídá Merleau-Pontyho záměrům,⁵¹ avšak vrací nás k výchozí otázce po *specifičnosti* fenomenologického přístupu k tělu: fenomenologie z metodických důvodů pojímá tělo jako tělo prožívané, resp. prožívající, tzn. jako „vědomé“ tělo, jímž je sice vědomí zapuštěno do něčeho, co nemá charakter vědomí, avšak je jako vědomé či uvědomované prožíváno.

Nebezpečím fenomenologického přístupu je pak to, že tělo bude *podřízeno* vědomí. V případě Merleau-Pontyho je takové vyústění nepochybně nežádoucí, protože by přišlo vniveč, že tělo má „přednostní postavení i při analýze vědomí a poznání“, že se k němu „přistupuje jako k předchůdné danosti“.⁵² Je však v Merleau-Pontyho analýze tělo skutečně předchůdnou daností?

Skutečnost, že tomu tak není, se podle našeho mínění ukazuje v Merleau-Pontyho „řešení“ dualismu duše a těla. Jakub Čapek píše:

„Přestaneme-li ... pohlížet na tělo jako na předmět a vycházíme-li jen ze zkušenosti s vlastním tělem, otázka, jak můžeme pohybovat tělem, se

⁵⁰ Barbaras (2002, s. 24).

⁵¹ Jak jsme již naznačili, jde zejména o to, že promýšlení fenoménu těla má umožnit překonat pojetí jsoícího buď jako mechanismu, nebo jako vědomí; fenomén těla je pro Merleau-Pontyho jedním z klíčů k renovaci ontologie.

⁵² Čapek (2012, s. 101).

neklade: „To, čím pohybujeme, nikdy není naše objektivní tělo, nýbrž naše fenomenální tělo, a tento pohyb není žádnou záhadou.“⁵³

Místo metafyzického dualismu pak lze hovořit nanejvýš o dualismu žitém, kdy např. „vlastní tělo nevykoná bezprostředně očekávaný pohyb ... a naše zakoušení těla se tak rozčlení na implicitně předjímaný cíl a tělo neschopné pohybu. V podobných případech ‚dezintegrace‘ spatřuje Merleau-Ponty ‚pravdivost dualismu‘ duše a těla“.⁵⁴

Zatímco u Husserla se karteziánský problém vztahu rozprostraněné a myslící substance, resp. problém vztahu duše a těla ještě rýsoval jako reálný problém, který z našeho hlediska poukazoval na jistou mez fenomenologického přístupu, v Merleau-Pontyho pojetí tento problém zcela mizí. Avšak díky čemu? Díky tomu, že tělo je *redukováno* na jistou formu prožívání těla, na „fenomenální tělo“, které (se) *samo sebou* hýbe, protože je totéž co neosobní či předosobní habitus. Problém je ovšem v tom, že zde vlastně není *čím* hýbat: pohyb tělem je *prožitkem tohoto pohybu*, v němž nelze oddělovat pohybující (prožívající já) a pohybované (tělo). Neosobní *vědomí* se jistě může „obrátit“ proti vědomému záměru *já*, ovšem jde tu o vztah dvou způsobů prožívání, a právě proto není tento vztah ontologickým problémem.

Pokus o shrnutí a otevřený závěr

Úvodem jsme řekli, že fenomenologie v těle naráží na mez svého metodického přístupu; zároveň jsme zmínili možnost, že tělo je principem zjevování. Je tedy mezi i principem? Výše předložený výklad naznačuje, že nemůže být obojím naráz. Zatímco Husserlova analýza (mimoděk) objevuje tělo jako mez, aniž by připustila principiální roli tohoto fenomenologicky mezního, reflexí nepostizitelného těla, Merleau-Ponty naopak činí z těla princip zjevování, ovšem toto tělo pak není pro fenomenologii žádnou mezí. Podle našeho mínění svědčí tento fakt o tom, že fenomenologie nemůže tělo jako svou mez „převrátit“ ve svůj princip, protože tělo se tomuto „aktu“ *principiálně* vzpírá. Vzpírá se proto, že je sice lze fenomenologicky popisovat jako předmět zjevování, který se zároveň *podílí* na zjevování (např. jako Husserlovu „subjektivní předmětnost“), avšak nelze je takřkajíc *předřadit* „já“, tj. subjektu prožívání, protože v takovéto principiální roli je nesledovatelné.

Merleau-Pontyho úvahy o před-osobním těle i Husserlova analýza z *Idejí II* – pokud je rozvedeme směrem, který neodpovídá intencím jejich autorů – však svědčí o tom, že tělo je třeba předřadit „já“ v ještě silnějším smyslu. Tělo totiž nejenže předchází osobnímu já a vymyká se jeho moci (jako u Merleau-Pontyho), nýbrž vymyká se

⁵³ J. Čapek (2011, s. 111). (Vložená citace Merleau-Ponty (1999, s. 123)).

⁵⁴ Tamt., s. 113. (Citovaným textem je Merleau-Ponty (2008, s. 278)).

jakémukoli „já“, resp. vymyká se já v *silnějším smyslu*: svými *vlastními*, principiálně ne-uvědomitelnými, ne-prožívatelnými procesy, svou „materialitou“, která nejenže není redukovatelná na předmět či danost vědomí, nýbrž je nadto něčím, na čem vědomí závisí, přičemž si tuto závislost může – často bolestně – uvědomovat.

Takové uvědomění závislosti vědomí může mít různé formy, protože sama závislost je věcí mnohoznačnou. Nicméně právě tento moment je místem, v němž náraz fenomenologie na její mez nemusí znamenat sklouznutí k redukci těla na vědomé, prožívané vztahy,⁵⁵ resp. na prožívané formy „chování“ či „existence“. Fenomenologie si v konfrontaci s tělem může uvědomit, že je *určitou* metodou, díky níž některé věci prohlédá, zatímco jiné jen vidí, ale prohlédnout je nedokáže. Co tím míníme?

Po abstraktních tezích uveďme konkrétní příklad: již zmiňovaná bolest zubů není něčím, co by si já uvědomovalo ze své vůle,⁵⁶ je to něco, co se děje „mimo“ ně, jemu navzdory, a co je do tohoto děje vtahuje. O objektivních příčinách těchto procesů nás samozřejmě mohou poučit empirické vědy, od nichž se fenomenologie metodicky liší. Fenomémem je ovšem nejen to, že mě bolí zub v určitém místě mého těla, nýbrž také a snad primárněji ono „vtahování“ mého já do děje, jehož objektivní popis sice může nabídnout empirická věda, ale sotva lze tvrdit, že tímto popisem vystihne jeho podstatu.

Fenomenologie může trvat na tom, že empirická věda nevystihuje fenomén, který se zde dává, a naopak empirická věda může zdůrazňovat, že její poznatky o těle (konkrétně o příčinách a okolnostech bolesti zubů) jsou něčím, co si fenomenologie metodicky vůbec „neotevívá“. Oběma stranám tedy něco uniká a není na tom nic špatného. Nejde nyní o to, aby jedna strana *doplnila* své poznatky náhledy té druhé; něco takového je principiálně nemožné. Pokud jde o fenomenologii, ta se může pokusit „přenést“ empirické poznatky na svoji rovinu tím, že se jimi inspiruje při svém vlastním a autonomním promýšlení fenoménů. Neměla by při tom klást důraz na to, že dokáže nějak *podstatněji* pochopit tělo,⁵⁷ nýbrž svůj „náraz“ na tělo může pochopit jako výzvu k myšlení z takových daností, které „já“ *přepadají*, z takových daností, v nichž se já „rodí“ a přetváří, přičemž toto myšlení se samozřejmě nemůže spokojit s objektivujícím výkladem. Zda je takové myšlení možné a zda lze jeho prostřednictvím plodně využít „napětí mezi tělem jako obrazem duše a tělem jako složitou věcí“,⁵⁸ ponecháváme otevřené.

⁵⁵ Připomeňme zde Husserlovu tezi, podle níž „[v]ztahy závislosti, ve kterých je tělo vzhledem k vnější přírodě, jsou ... jiné než vztahy mezi materiálními věcmi“ (Husserl (2006, s. 148)).

⁵⁶ Stojí za pozornost, že většina příkladů, které v souvislosti s tělem uvádí Husserl i Merleau-Ponty, jsou příklady tělesného chování, v němž subjekt takřkajíc „zkouší“ své tělo, a činí tak ze své vůle.

⁵⁷ Možná lze naopak říci, že o těle, jak je „přirozeně“ vnímáme, nás „podstatněji“ poučují právě empirické vědy.

⁵⁸ Thein (2012, s. 20n).

Literatura

- Barbaras, R. (2002): „The Ambiguity of the Flesh.“ *Chiasmi International*: 13–26.
- Čapek, J. (2012): *Maurice-Merleau Ponty. Myslet podle vnímání*. Filosofia, Praha.
- Čapek, J. (2011): „Mít tělo a být tělem. Analýza těla v Merleau-Pontyho Fenomenologii vnímání.“ *Fenomenologie tělesnosti (Filosofický časopis. Suppl.)*, Praha.
- Husserl, E. (2006): *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Přel. E. Kohák, M. Novák, A. Rettová, P. Urban, H. Janoušek. Oikúmené, Praha.
- Merleau-Ponty, M. (1999): *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, Paris.
- Merleau-Ponty, M. (2008): *Struktura chování*. Přel. J. Pechar a kol. Filosofia, Praha.
- Novotný, K., ed. (2012): *Co je fenomén? Husserl a fenomenologie ve Francii*. Červený Kostelec – Praha.
- Patočka, J. (1995): *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Oikúmené, Praha.
- Thein, K. (2012): „Dvojí (vlastně trojí) směr obratu k tělesnosti.“ *Filosofický časopis*, 59, 2011/1.
- Zahavi, D. (2003): *Husserl's Phenomenology*. Stanford University Press, Stanford.