

MY V JA ALEBO JA V MY? KOLEKTÍVNA INTENCIONALITA A JASTVO

DAN ZAHAVI, Center for Subjectivity Research, University of Copenhagen, Copenhagen, Denmark

ZAHAVI, D.: We in Me or Me in We? Collective Intentionality and Selfhood
FILOZOFIA, 78, 2023, No 10, pp. 801 – 820

The article takes issue with the proposal that dominant accounts of collective intentionality suffer from an individualist bias and that one should instead reverse the order of explanation and give primacy to the we and the community. It discusses different versions of the *community first* view and argues that they fail because they operate with too simplistic a conception of what it means to be a self and misunderstand what it means to be (part of) a we. In presenting this argument, the article seeks to demonstrate that a thorough investigation of collective intentionality has to address the status and nature of the we, and that doing so will require an analysis of the relation between the we and the I, which in turn will call for a more explicit engagement with the question of selfhood than is customary in contemporary discussions of collective intentionality.

Keywords: Collective – Intentionality – Selfhood – We – Collective identity – Group experiences

V posledných desaťročiach sa kolektívna intencionalita skúmala v rôznych disciplínach, vrátane filozofie, sociálnej, kognitívnej a vývojovej psychológie, ekonómie, sociológie, politickej teórie, antropológie, etológie a sociálnych neurovied. Najvplyvnejšie filozofické príspevky osobností, ako sú Searle, Bratman, Gilbert a Tuomela, sa často zaoberali otázkami filozofie konania a najmä otázkou, ako je pre jednotlivcov možné mať kolektívny zámer niečo urobiť, napríklad ísť na prechádzku alebo spoločne vymaľovať dom. Ponúkané vysvetlenia sa potom líšia v tom, či považujú kolektívne zámery za redukovateľné na individuálne zámery, a v tom, kde presne lokalizovať to spoločné v kolektívnych zámeroch. Naopak, podstatne menej filozofickej pozornosti sa venovalo otázke, ako kolektívna intencionalita ovplyvňuje identitu. Nie je to však zásadný nedostatok?

Tento článok pôvodne vyšiel v angličtine pod názvom “We in Me or Me in We? Collective Intentionality and Selfhood,” *Journal of Social Ontology*, 7 (1), 2021, 1 – 20. DOI: <https://doi.org/10.1515/jso-2020-0076>. Thomas Szanto, Felipe León, Mikko Salmela, Galen Strawson, a zvlášť Alessandro Salice, komentovali prvotnú verziu tohto článku, za čo im ďakujem. Rovnako rád by som poďakoval trom anonymným recenzentom za ich podnetné komentáre.

Koniec koncov, nie sme len jednotlivci, ktorí príležitostne konajú spolu s ostatnými. Sme aj členmi spoločenstva, podieľame sa na *kolektívnych identitách*, a naše bytie s druhými je často podporované rôznymi inštitucionalizovanými, ritualizovanými a jazykovo sprostredkovanými normami a konvenciami. Identifikujeme sa s rôznymi skupinami, zdieľame emócie, preferencie a hodnoty s ostatnými členmi skupiny a môžeme sa cítiť, myslieť a konať ako súčasť my. Sme to však schopní skutočne pochopiť, ak nemáme adekvátne vyjasnené, čo to vlastne znamená byť ja? Predpokladá, predchádza, zachováva alebo ruší perspektíva prvej osoby množného čísla perspektívu prvej osoby jednotného čísla? Je individuálna subjektivita niečím, čo si nevyhnutne vyžaduje kolektívny základ, alebo my predpokladá pluralitu už existujúcich ja? Zatiaľ čo sa nedávne vplyvné analýzy kolektívnej intencionality zameriavali predovšetkým na spoločné konanie a oveľa menej pozornosti venovali prepojeniu medzi kolektívnou intencionalitou a otázkami identity, veľká časť raných formatívnych diel o kolektívnej intencionalite z prvých desaťročí 20. storočia rozpoznala, že dôkladný popis kolektívnej intencionality by si vyžadoval ujasnenie vzťahu medzi jednotlivcom a skupinou.

Vezmime si trebárs niekoľko príkladov, ktoré ako prvý ponúkol sociálny psychológ William McDougall (1920, 56 – 58) v snahe rozlíšiť rôzne typy sociálnych skúseností a skupinových javov, a ktoré potom ďalej analyzoval sociológ Alfred Vierkandt (1923, 364):

- Skupina mužov je na ceste vedúcej cez divočinu do opevneného mesta. Náhla hrozba nebezpečenstva ich v panike ženie k mestskej bráne. Nedochádza tu k spolupráci, ale ani sa tu nestretávame len s množstvom individuálnych činov, pretože impulz k úteku v každom z nich je posilnený prítomnosťou a konaním ostatných.
- Do opevneného mesta sa chce dostať množstvo pútnikov – každý z nich za svojím súkromným účelom. Všetci vedia, že lúpežníci na ceste môžu predstavovať nebezpečenstvo pre jednotlivých cestujúcich. Preto spoja svoje sily a cestujú spoločne, v dôsledku čoho sa v ich konaní prejavuje vysoká miera spolupráce. Ich spolupráca je však len strategickým prostriedkom na dosiahnutie individuálneho cieľa. Každý z nich si vyberá len ten najefektívnejší spôsob, ako realizovať svoj vlastný cieľ.
- Armáda križiakov sa blíži k opevnenému mestu, ktoré je potrebné dobyť. Každý križiak sa stotožňuje s armádou ako celkom a cení si jej povest' a úspech ako cieľ sám osebe. Každý križiak sa vníma ako súčasť my a pri snahe dobyť mesto možno povedať, že armáda uplatňuje kolektívnu vôľu.

McDougall aj Vierkandt tvrdia, že tieto tri príklady sú zamerané na rôzne druhy explananda a že analýza posledného príkladu, ktorý považujú za prípad skutočnej skupinovej skúsenosti, si bude vyžadovať odkaz na prvú osobu množného čísla a jej objasnenie.

Presne takýto pokus môžeme nájsť v doktorskej dizertácii Gerdy Waltherovej *Ein Beitrag zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften* z roku 1921, ktorá sa dodnes považuje za jedno z najkomplexnejších fenomenologických skúmaní skupinových skúseností a spoločenstiev. Ako Waltherová na začiatku zdôrazňuje, ak sa má pluralita jednotlivcov spojiť do jedného my, musia mať príslušní jednotlivci niečo spoločné, musí existovať niečo, čo zdieľajú. Nestačí však, že majú rovnaký druh intencionálneho stavu a sú zameraní na rovnaký druh objektu. Tieto podmienky by mohli byť splnené aj v situáciách, keď by jednotlivci nemali o sebe žiadne tušenie či vedomosť. Nebolo by tiež dostačujúce jednoducho pridať požiadavku, aby individua interagovali, pretože by sme si mohli predstaviť situáciu, keď individua, ktoré sa navzájom podozrievajú, interagujú v snahe dosiahnuť rovnaký cieľ (Walther 1923, 31). To, čo musí byť podľa Waltherovej tiež zohľadnené, je prítomnosť určitého vnútorného puta alebo spojenia (*innere Verbundenheit*), pocitu spolupatričnosti (*Gefühl der Zusammengehörigkeit*) alebo vzájomnej jednoty (*Wechseleinigung*) (Walther 1923, 33, 63). Len vtedy budú zúčastnení jednotlivci pociťovať skúsenosti a činnosti nie ako tvoje a/alebo moje, ale ako naše, ako skúsenosti alebo činnosti, ktoré my prežívame alebo vykonávame spoločne (Walther 1923, 75), a len vtedy budú skúsenosti a činnosti skutočne spoločné a zdieľané. Ak chceme pochopiť povahu kolektívnej intencionality, nestačí sa preto pozerieť len na intencionálny objekt alebo intencionálny stav. Waltherová tiež trvá na tom, a domnievam sa, že správne, že sa musíme pozrieť na stranu subjektu, a na procesy identifikácie a zjednocovania, čo ovplyvňuje sebaaprežívanie a transformuje samotný pocit vlastníctva (pozri León a Zahavi 2016).

I. Prvenstvo My

Dajú sa vôbec nájsť podobné myšlienky v súčasnej diskusii? Zatiaľ čo v súčasnosti prevláda názor, že kolektívnu intencionalitu nemožno vysvetliť ako jednoduchý súhrn alebo agregát individuálnej intencionality, naďalej pretrvávajú nerozhodnosť, kde možno kolektívnosť lokalizovať. Tri významné návrhy sa zameriavajú na *obsahovú*, *modálnu*, respektíve *subjektovú* stránku (Schweikard a Schmid 2013). Zatiaľ čo prvý výklad tvrdí, že kolektívnosť je lokalizovaná v obsahu, t. j. v tom, v čo jednotlivci veria, zamýšľajú, cítia alebo dúfajú, a druhý výklad tvrdí, že kolektívnosť je lokalizovaná v spôsobe, t. j. v tom, ako jednotlivci veria, zamýšľajú, cítia alebo dúfajú, tretí výklad sa osobitne zameriava na *identitu* nositeľa kolektívnej intencionality a tvrdí, že kolektívna intencionalita predpokladá existenciu plurálového subjektu, my.

Pozrime sa bližšie na posledný návrh, ktorý *prima facie* zrejme najlepšie rezonuje s návrhmi McDougalla, Vierkandta a Waltherovej. Poprednou súčasťou prístupu z pozície subjektu je Margaret Gilbertová. Podľa Gilbertovej nemôžeme vysvetliť kolektívnu intencionalitu a mnohé druhy skupinových útvarov, s ktorými sa stretávame v každodennom živote, ak sa explicitne nezaobráame povahou onoho my (Gilbert 2014, 5). O my však možno hovoriť rôznymi spôsobmi. Môže sa používať v distributívnom zmysle ako obyčajná náhrada za „my všetci“, ako napríklad vo vyjadrení „všetci hráme solitér“ alebo „všetci sme hladní“, ale tento pojem sa môže používať aj v kolektívnom zmysle a odkazovať na viac než len na súhrn osôb, ako napríklad vo vyjadrení „hráme spolu tenis“ alebo „chceme sa vziať“. V týchto posledných prípadoch myšlienka zahŕňa zmysel jednoty, spája zúčastnené osoby takým spôsobom, že spoločne tvoria to, čo Gilbertová nazýva plurálovým subjektom. Presnejšie povedané, Gilbertovej kľúčová myšlienka spočíva v tom, že pluralita jednotlivcov sa môže zjednotiť a konať ako jeden v dôsledku *spoločného záväzku* (Gilbert 2014, 63 – 65).

Napriek tomu, že Gilbertová explicitne obhajuje plurálový subjekt a odvoláva sa naň, napriek jej tvrdeniu, že kolektívne intencionálne stavy majú jediného ontologického nositeľa, jej individualistické sklony však zostávajú dosť viditeľné (pozri tiež Schmid 2009, 31). Koniec koncov, v jej podaní je hlavnou výzvou vysvetliť, ako je niečo ako kolektívna intencionalita možné, ako môže vyrásť z individuálnej intencionality. Skrátka, potrebujeme vysvetlenie toho, ako sa množstvo jednotlivcov môže spojiť do my, a nie vysvetlenie toho, ako si každý z nás nakoniec dokáže zabezpečiť určitý stupeň samostatnosti a nezávislosti. Ale možno je to chyba? Možno sa v tom odráža neschopnosť správne posúdiť vzťah medzi ja a spoločenstvom? Prečo predpokladať, že kolektívna intencionalita je ťažšie vysvetliteľná ako individuálna intencionalita, prečo predpokladať, že prvá osoba singuláru je sama osebe lepšie vysvetliteľnou než prvá osoba v pluráli? Nie je takýto predpoklad jednoducho výrazom rozšírenej individualistickej predpojatosti? Môže to dokonca, ako tvrdí Annette Baierová (1997, 18), dokazovať, do akej miery boli mnohí z nás vystavení *karteziánskemu vymývaniu mozgov*?

Podľa Baierovej je jednoducho nesprávne predpokladať, že analýza konania v jednotnom čísle musí predchádzať analýze konania v množnom čísle. Mnohé štandardné typy konania si vyžadujú aspoň dvoch aktérov. Tancovať tango a uzatvoriť manželstvo sú zjavné príklady, ale spomeňme si aj na súhlas, vyjednávanie, kupovanie, sťažovanie sa, utešovanie, priznanie, zdôverovanie sa, súhlas a presvedčanie. Možno je individuálne konanie skôr výnimkou než pravidlom; niečo, čo sa všetci musíme naučiť odklonením sa od spoločného konania (Baier 1997, 29). Možno práve naša oddelenosť, a nie vzájomnosť, je to, čo je záhadné a čo potrebuje vysvetlenie.

Nakoniec Baierová podporuje sociálno-konstruktivistický pohľad na konanie a uvažovanie, a tvrdí, že tak konanie, ako aj rozum sú v podstate interpersonálne a len odvodene a paraziticky samostatné a individuálne (Baier 1997, 35).

Čo však s vlastnou identitou a skúsenosťou? Čo s pripisovaním prvenstva skupine a ja v pluráli? Hoci by sa to mohlo zdať prirodzeným ďalším krokom, nie je to krok, ktorý Baierová vo svojom článku sleduje, a je to krok, od ktorého sa zvyčajne zdržali aj horliví obhajcovia neredukovateľného charakteru kolektívnej intencionality. Napríklad McDougall nebol ochotný akceptovať existenciu „kolektívneho alebo nadindividuálneho vedomia, ktoré nejakým spôsobom zahŕňa vedomie jednotlivcov tvoriacich skupinu“ (McDougall 1920, 19), a keď Searle trval na tom, že samotný pojem skupinovej mysle je „v najlepšom prípade záhadný a v najhoršom prípade nekoherentný“ (Searle 1990, 404), hovoril za mnohých (pozri tiež Gilbert 2014, 9, 119). Možno však existuje spôsob obhajoby prvenstva onoho my, ktorý sa môže vyhnúť tomu, čo by niektorí považovali za prílišné metafyzické záväzky, napríklad nutnosť existencie akejsi prvotnej kolektívnej „mysle úľa“ [hive mind]. Prečo jednoducho nepodporiť verziu toho, čo Robert Wilson nazval *tézou o sociálnej manifestácii* (Wilson 2005, 229), t. j. tézu, že určité psychologické vlastnosti a schopnosti sa prejavujú len za určitých sociálnych okolností. Špecifickejšie by sa potom dalo tvrdiť, že ja [I] – perspektíva prvej osoby singuláru, ono ja [self] – je komunitne založené a umožnené. Aj keď by sa mnohým mohlo zdať prirodzené pripisovať autonómne a individuálnemu ja absolútne ústrednú úlohu v konaní, racionalite a morálke, aj keď by mnohí mohli pojem takéhoto ja považovať za základný a prvotný, možno je tento „kult ja“, ako tvrdil Marcel Mauss v dnes už klasickom článku z roku 1938, v skutočnosti dosť zvláštnym a celkom nedávnym vynálezom Západu (Mauss 1985, 3, 22). Ako odvtedy tvrdili viacerí kultúrni psychológovia, v mimo-západnom kontexte možno ľahko nájsť skôr vzťahové, kolektivistické alebo „skupinové“ chápanie ja, podľa ktorého je ja vnímané ako „integrálna súčasť kolektívu“ a ako nič „bez kolektívu“ (Markus a Kityama 1994, 570). V skutočnosti, ako znie jeden z prekladov bantuského termínu *ubuntu* v jazyku Nguni: „Som, pretože sme“.

Tento pohľad uprednostňujúci spoločenstvo (*community first*) môže mať rôzne podoby. Niektorí by mohli tvrdiť, že najprv sa vnímame ako súčasť rodiny, kmeňa alebo skupiny a automaticky sa podieľame na jej spôsobe života, kým si vytvoríme vlastnú individualitu a osobitý pohľad na svet. Iní by obhajovali názor, že ľudské jastvo alebo osobnosť predpokladá prítomnosť konceptu prvej osoby. Vyžaduje si schopnosť vnímať seba samého ako seba samého a jazykovú schopnosť používať osobné zámeno v prvej osobe na označenie seba samého. Na základe toho si bytie sebou (ja) vyžaduje vlastnenie pojmu a osvojenie si jazyka, a napokon členstvo

v jazykovom spoločenstve. Treťou možnosťou by bolo tvrdiť, že spoločenstvo nepodmieňuje len to, čo zakúšame, ale aj to, že máme skúsenosti. Podľa tejto úvahy sú subjektívne skúsenosti sociálnymi konštruktmi. Napriek rozdielom by všetky tri výklady tvrdili, že štandardný spôsob riešenia témy kolektívnej intencionality trpí individualistickou zaujatosťou.

Aj keď je toto tvrdenie správne, nevyplýva z toho, že by táto zaujatosť bola nevyhnutne neopodstatnená. Pokúsim sa však tieto návrhy bližšie rozobrať, pretože nám to umožní lepšie si predstaviť, čo môže znamenať pripisovanie prvenstva onomu my. Začnem s prvými dvoma výkladmi – k tretej možnosti sa vrátim neskôr.

A. Normatívne ja

Podľa rozšíreného názoru je „ja“ druhom bytia, ktoré môže existovať len v normatívnom priestore. Túto argumentačnú líniu možno nájsť napríklad v komunitaristickej kritike liberalizmu. Podľa komunitaristov, ako sú Sandel a MacIntyre, liberalizmus vychádza zo záväzku voči asociálnemu individualizmu, ktorý zásadne nesprávne chápe vzťah medzi jednotlivcom a spoločenstvom (pozri Mulhall a Swift 1996). Nie sme sociálne atómy, ktoré následne vytvárajú sociálne vzťahy s inými len preto, že to považujeme za individuálne výhodné a vedúce k realizácii našich vlastných predsociálnych cieľov. Skutočne, predstavovať si, že každý z nás rozvíja svoje vlastné preferencie – či už kulinárske, náboženské alebo politické – v dokonalej izolácii, predstavovať si, ako to urobil Hobbes, že každý z nás vyrastá zo zeme ako huba bez akýchkoľvek vzájomných záväzkov (Hobbes 1998, 102) – nie je nič iné ako fantázia. Moje ciele a preferencie, to, čo má pre mňa význam a zmysel, do veľkej miery formované spoločenstvom, ktorého som súčasťou. Poskytuje mi pozadie, na ktorom sa dajú robiť individuálnejšie rozhodnutia o tom, ako žiť. Ešte dôležitejšie však je, že samotná moja identita nie je niečo hotové, niečo pevné od prírody, čo jednoducho čaká na objavenie. Skôr naopak, práve vytváraním identity sa stávam sám sebou. Jastvo je skôr výtvarným než danosťou, skôr záležitosťou kultúry než prírody. Práve tým, že žijem život v súlade s určitými normatívnymi usmerneniami, si vytváram vlastný pohľad na veci, a tým nadobúdam charakteristickú individualitu. To, kto som, je otázkou toho, čo je pre mňa dôležité a na čom mi záleží. Preto poznanie, že som povedzme za život a za zbrane, a nie za voľbu, hovorí niečo o tom, kto som. Ak zmením svoje záujmy, politické názory, náboženstvo atď., mením aj seba. Následne to nie sú len moje preferencie a hodnoty, ktoré sú ovplyvnené mojím spoločenstvom. Nie, je to moja vlastná identita. Myslieť si, že sa dá preniknúť k jadrú ľudského jastva abstrahovaním od spoločenského kontextu, znamená následne zásadne nesprávne charakterizovať vzťah medzi ja a my. Vyzerá to

skôr tak, že než by som bol vopred individualizovaným ja, či jednoducho podmienene začlenený do spoločenstva, moja identita ako jednotlivca má spoločenský pôvod. Ako píše MacIntyre,

Som niečí syn alebo dcéra, niečí bratranec alebo strýko; som občanom toho či onoho mesta, členom toho či onoho spolku alebo profesie; patríam k tomu či onomu kmeňu, klanu, národu. [...] Ako taký dedím z minulosti svojej rodiny, svojho mesta, svojho kmeňa, svojho národa rôzne dlhy, dedičstvá, oprávnené očakávania a záväzky. Tie tvoria danosť života, moje morálne východisko. To šťastie dáva môjmu životu jeho morálnu osobitosť (MacIntyre 2007, 220).

Keďže moja normatívna orientácia je podstatnou súčasťou toho, kto som, nemôžem byť sebou [ja] sám, ale len s ostatnými, ako účastník procesu sociálnej skúsenosti a výmeny. Som individualizovaný v dôsledku svojej príslušnosti k spoločenskej tradícii.

B. Koncept prvej osoby

Trochu inú obhajobu tvrdenia, že ľudské jastvo je sociálne odvodené a patrí do oblasti sociálnej ontológie, nájdeme v práci Lynne Rudder Bakerovej. Bakerová, ktorá radšej hovorí o osobe než o ja, najprv tvrdí, že ľudské osoby nevyhnutne disponujú perspektívou prvej osoby, a potom trvá na potrebe rozlišovať dve štádiá perspektívy prvej osoby, ktoré nazýva „rudimentárnym“, a „robustným“ štádiom (Baker 2015, 79). Bakerová stotožňuje rudimentárne štádium s nepojmovou schopnosťou intencionálneho správania; schopnosťou, ktorá si však vyžaduje vedomie aj intencionalitu. Takýmto rudimentárnym štádiom nedisponujú len ľudské bytosti, ale aj mnohé neľudské živočíchy. Podľa Bakerovej totiž všetky vnímajúce bytosti disponujú subjektívnou perspektívou (Baker 2000, 60, 67). Robustné štádium je, naopak, jedinečné pre ľudské bytosti a je identifikované ako schopnosť vnímať seba samého ako seba samého z pozície prvej osoby (Baker 2015, 79). Podľa Bakerovej práve vlastnenie tejto schopnosti pojmovovo zachytiť rozdiel medzi ja a ne-ja z nás robí plnohodnotné osoby. Umožňuje nám uvedomovať si seba samého, poskytuje nám vnútorný život, umožňuje nám prevziať zodpovednosť za veci, ktoré robíme, starať sa o budúcnosť a racionálne posudzovať svoje ciele a hodnoty (Baker 2015, 80). Ako sa dostávame k tejto robustnej úrovni? Podľa Bakerovej si to vyžaduje zvládnutie konceptu prvej osoby a jazykovú schopnosť používať zámeno v prvej osobe na označenie seba samého (Baker 2000, 67 – 68). Keďže táto schopnosť zahŕňa jazykové osvojenie, ktoré zasa predpokladá jazykové spoločenstvo, Bakerová môže v konečnom dôsledku dospieť k záveru, že ľudská osobnosť je konštitutívne závislá od členstva v spoločenstve (Baker 2015, 84).

Ak budeme nasledovať Bakerovú pri definovaní osobnosti v zmysle schopnosti kritického uvažovania, schvaľovania hodnôt, morálnych záväzkov atď., tvrdenie, že ľudská osoba je sociálna entita, ktorá si vyžaduje členstvo v spoločenstve, sa v skutočnosti nejaví ako veľmi kontroverzné tvrdenie. Jej vlastné rozlišovanie medzi rudimentárnym a robustným štádiom perspektívy prvej osoby však vyvoláva zjavnú otázku. Čo s rudimentárnym štádiom perspektívy prvej osoby, ktoré predpokladalo disponovanie fenomenálnym vedomím a intencionalitou? Patrí tiež spoločenstvu? Je tiež spoločensky konštituované? Na jednej strane Bakerová predsa tvrdí, že „vnútorný život“ máme len v dôsledku toho, že sme členmi (jazykového) spoločenstva (Baker 2015, 80). Na druhej strane Bakerová priznáva, že v skutočnosti nemôže dokázať, že perspektíva prvej osoby ako taká (a nie iba jej robustné štádium) je konštitutívne závislá od sociálnych spoločenstiev a členstva v spoločenstve (Baker 2015, 84 – 85). Neexistuje tu napätie medzi tým, že „vnútorný život“ závisí od robustného štádia perspektívy prvej osoby, a zároveň sa pripúšťa, že fenomenálne vedomie existuje už na rudimentárnej úrovni? A čo je ešte dôležitejšie, umožní toto uznanie naozaj robustné odmietnutie individualistického predsudku?

Existuje mnoho dobrých dôvodov na odmietnutie opisu spoločenstva ako agregátu, t. j. názoru, že vzťah medzi spoločenstvom a jeho členmi možno chápať analogicky so vzťahom medzi kopou piesku a jeho zrnkami, z ktorých je zložená. Ale dva práve uvažované návrhy nie sú ani presvedčivým vyvrátením individualistického predsudku, ani presvedčivou obhajobou prvenstva my. Jedným z dôvodov tohto nedostatku je, že oba operujú s príliš nediferencovanými predstavami o tom, čo znamená byť ja. Aby sme pochopili prečo, musíme sa v krátkosti pozrieť na prebiehajúcu diskusiu o povahe ja.

II. Variácie ja

O povahe, štruktúre a skutočnosti ja sa viedlo a stále vedie veľa sporov. Avšak jednou z myšlienok, o ktorej sa vo filozofii aj v empirickej vede diskutuje čoraz častejšie, je myšlienka, že ja nie je ani jednoduché, ani jednoznačné, ale je lepšie ho vnímať ako mnohostranné. Kým už William James rozlišoval materiálne, sociálne a duchovné ja (James 1890, 292) a Ulrich Neisser rozlišoval ekologické, interpersonálne, rozšírené, súkromné a konceptuálne ja (Neisser 1993), Antonio Damasio a Stan Klein naposledy tvrdili, že dôkazy z neuropsychológie a neuropatológie poukazujú na viacrozmernú povahu ja (Damasio 1999, 16 – 17, 127; Klein 2010). V prehľadovom článku uverejnenom v časopise *Journal of Consciousness Studies* v roku 1999, Galen Strawson zhrnul prebiehajúcu polemiku o pojme ja [self], vymenovaním viac ako dvadsiatich pojmov, vrátane autobiografického ja, naratívneho ja, centrálného ja, dialogického ja, stelesneného ja, normatívneho ja a neurálneho ja (Strawson 1999, 484). Ako by malo

byť z týchto niekoľkých odkazov zrejme, diskusia je zložitá a zároveň akosi mäťuca. Hoci rôzni autori pracujú s trochu odlišným rozlišovaním a trochu odlišnými označeniami, existuje čoraz väčšia zhoda v tom, že má zmysel rozlišovať prinajmenšom primitívnejšie skúsenostne zakotvené ja od viac normatívne obohateného a rozšíreného ja (Fuchs 2017; Gallagher 2000; Strawson 2009; Zahavi 2005, 2014).

Pre terajšie účely je hlavným systematickým bodom nasledovné. Niektoré dimenzie ja sú jasne sociálne a najprv sa ustanovujú vo vývoji a socializácii, a prostredníctvom nich. Patria sem napríklad tie aspekty, ktoré sú konštituované hodnotami a normami, ktoré schvaľujeme. Tieto sféry sa môžu stratiť, napríklad aj pri ťažkej demencii. Existujú však aj iné, pravdepodobne zásadnejšie aspekty, ktoré sú prítomné od veľmi raného veku a ktoré súvisia s našou telesnosťou a skúsenostným životom. Zoberme si napríklad skutočnosť, že sa so svetom stretávame z telesnej perspektívy. Predmety, ktoré vnímam, vnímam ako predmety, ktoré sú napravo alebo naľavo odo *mňa*, alebo ako predmety, ktoré sú na dosah alebo ďalej odo *mňa*. Podľa niektorých vývinových psychológov sú deti už od raného detstva schopné rozlišovať vlastné telo od okolitého prostredia; dokážu vnímať, kde sa nachádzajú, ako sa pohybujú, čo robia a či je daná činnosť ich vlastná alebo nie (Neisser 1993, 4). Podobne aj náš skúsenostný život nie je charakterizovaný len kvalitatívnymi znakmi, ale aj subjektívnym charakterom. Neexistuje len niečo, čo je ako – kvalitatívne povedané – ochutnať kávu, pocítiť bolesť hlavy alebo si vychutnať film. Smäd, bolesť, pôžitok, ospalosť a šťastie neprežívame ako voľne plynúce anonymné udalosti, ale ako sebatýkajúce sa skúsenosti. Keď ma bolí hlava, nestojím pred dvojstupňovým procesom, v ktorom najprv zachytím prítomnosť neprijemného zážitku a potom rozmýšľam, či zážitok to môže byť. Skúsenosti sú skôr nevyhnutne ako niečo *pre* subjekt, nevyhnutne zahŕňajú uhol pohľadu, prichádzajú s *perspektívnym privlastnením*. Skúsenosť obsahuje charakteristiku „aké-je-to“ a ono „aké-je-to“ obsahuje charakteristiku toho, „aké-je-to-pre-mňa“ (Zahavi 2014, 2020; Zahavi a Kriegel 2016). Následne by sa dalo tvrdiť, že minimálna forma jastva je integrálnou vlastnosťou skúsenostného života, a že len, ako to vyjadril Joseph Margolis, „úplná eliminácia skúsenosti by mohla priniesť elimináciu ja“ (Margolis 1988, 41).

Možnou odpoveďou zo strany komunitaristov na tento minimalistickejší návrh je, že sa úplne nevie zamerať na celé bohatstvo ľudského jastva a zachytiť ho. Túto kritiku by však bolo možné prijať a pritom stále trvať na tom, že minimalistická koncepcia zachytáva niečo dôležité. Naozaj, prečo vnímať obe načrtnuté koncepcie ja ako konkurenčné alternatívy, medzi ktorými si musíme vybrať, a nie ako komplementárne koncepcie, z ktorých každá sa zameriava na rôzne aspekty alebo úrovne jastva?

Jednu z klasických formulácií takéhoto komplexného pohľadu možno nájsť v diele Husserla, ktorý rozlišuje medzi tým, čo nazýva čistým ja a osobným ja.¹ Pojem čisté ja môžeme chápať ako odkaz na samotnú subjektivitu skúsenosti (Husserl 1989, 103), t. j. na charakter vedomia v prvej osobe. Dôležité je, že táto vlastnosť, táto zvláštna moj-skosť (*Meinheit*) nášho skúsenostného života, nie je pre Husserla sociálne konštituovaná. Nevzniká v dôsledku konfrontácie alebo interakcie s druhými, ale označuje základnú a vlastnú vnútornú individuáciu vedomia – individuáciu, ktorá podľa Husserla zároveň zakazuje akékoľvek spájanie prúdov vedomia (Husserl 1973b, 335, 351).

Čisté ja zohráva v Husserlovom opise vedomia dôležitú úlohu, ale ako tiež zdôrazňuje, hoci je náš skúsenostný život inherentne individuovaný, mali by sme si uvedomiť, že ide o pomerne formálny a prázdny druh individuácie (Husserl 1973a, 23). To je zrejmé z nasledujúcej úvahy: Môžem dospieť k rovnakému druhu skúseností, myšlienok, presvedčení a preferencií ako niekto iný bez toho, aby som sa stal tým druhým, rovnako ako môže niekto iný dospieť k rovnakému druhu skúseností a presvedčení ako ja bez toho, aby sa tým stal mnou. Vzhľadom na to, že je to tak, nemôže to byť ten špecifický obsah skúsenosti, ktorý konštituuje moje bytie ako subjektu a odlišuje ma od iných. Naopak, mojou najzákladnejšou identitou ja je formálna identita môjho čistého ja, ktorému práve chýba akýkoľvek „vysvetliteľný obsah“ (Husserl 1989, 191). Zrejmým dôsledkom toho je, že lepšie pochopenie môjho čistého ja mi v skutočnosti neposkytne veľa informácií o tom, kto som a ako sa odlišujem od iných – len ak v najformálnejšom zmysle slova. Nie som však len čisté ja. Mám aj charakterové vlastnosti, schopnosti, dispozície, záujmy, zvyky a presvedčenia, a keďže toto všetko čisté ja nemá, nemalo by sa „zamieňať s Ja ako skutočnou osobou, so skutočným subjektom skutočného človeka“ (Husserl 1989, 110).

A čo potom osobné ja? Podľa Husserla je naša identita ako osoby, náš osobný charakter a individualita, tvorená našimi osobnými presvedčeniami, záväzkami a rozhodnutiami a neustále sa vyvíja (Husserl 1977, 164). Práve tým, že som zaviazaný a oddaný určitému súboru ústredných hodnôt a vediem život vo svetle špecifických noriem, nadobúdam vlastný názor a hlas, stávam sa skutočnou osobnosťou v silnom zmysle slova. Ale opäť, ako k tomu dochádza? Tu je Husserlova odpoveď veľmi odlišná, pretože explicitne tvrdí, že sa vyvíjame v osobu a ako osoba v sociálnych vzťahoch s druhými a prostredníctvom nich (Husserl 1973a, 175). Mnohé z presvedčení, ku ktorým dospievam, sú presvedčenia, ktoré si privlastňujem od iných členov spoločenstva prostredníctvom procesov komunikácie. To, čo oni považujú za platné, získava platnosť aj pre mňa. Pri argumentácii v prospech tohto názoru Husserl explicitne zdôrazňuje, že moje bytie ako osoby nie je len mojim vlastným výkonom, ale výsledkom

¹ Rozsiahlejšiu prezentáciu Husserlovej pozície pozri v Zahavi (2021).

toho, čo by Husserl nazval mojím „komunikačným prelínaním“ s druhými (Husserl 1973b, 603; pozri aj Zahavi 2019).

Prečo táto odbočka? Chcel som tým povedať nasledovné. Ak chceme vysvetliť skutočné skupinové skúsenosti, musíme sa zaoberať statusom a povahou my. To si bude vyžadovať úvahy o vzťahu medzi my a ja. Pri diskusii o tomto vzťahu je však nevyhnutné ujasniť si, s akým pojmom ja pracujeme. Táto jasnosť (a všeobecnejšie a explicitnejšie zaoberanie sa otázkou jastva) často chýba v súčasných diskusiách o kolektívnej intencionalite.² To, že určitá predstava človeka o ja má pre argumentáciu význam, by malo byť zrejmé. Jedna vec je tvrdiť, že „jednotlivec dosahuje jaskosť v tom okamihu, keď začína voči sebe konať viac-menej rovnakým spôsobom, akým koná voči iným ľuďom“ (McCall a Simmons 1978, 52), a na základe takéhoto chápania jastva potom tvrdiť, že „ja vzniká v sociálnej interakcii v kontexte komplexnej diferencovanej spoločnosti“ (Burke a Stets 2009, 10), ako to robili symbolickí interakcionisti v zmysle odkazu G. H. Meada. Niečo úplne iné je definovať ja v zmysle charakteru prvej osoby alebo subjektívneho charakteru fenomenálneho vedomia, t. j. tvrdiť, že zážitky vedomia *qua* sa vyznačujú výrazným subjektívnym alebo seba-zahŕňajúcim charakterom, a potom tvrdiť, že tento minimálny druh ja je sociálne konštituovaný a že predpokladá spoločenské zakotvenie.

Hlavnou otázkou však je, k akému tvrdeniu sa musí zaviazat' horlivý obhajca prvenstva my. Ako naznačuje moja diskusia k Bakerovej, myslím si, že odpoveď je jednoduchá. Ak chceme skutočne vykoreniť tzv. individualistickú predpojatosť, musíme ísť až do dôsledkov a obhajovať radikálne tvrdenie, že skúsenosti sú sociálne konštruované. Wolfgang Prinz, ktorý takýto názor obhajuje, tvrdil, že ľudské bytosti, ktorým by boli odopreté všetky sociálne interakcie (ako v známom prípade Kaspera Hausera), by boli ako zombie, „úplne bez ja, a teda bez vedomia“ (Prinz 2003, 526). Porovnateľné názory obhajovala Suzanne Zeedyk, ktorá píše, že subjektivita sa rodí z intersubjektivity a že práve z nej vznikajú schopnosti ako „sebauvedomenie, reprezentácia, jazyk a dokonca vedomie“ (Zeedyk 2006, 326), a rovnako aj Aikaterina Fotopoulou a Manos Tsakiris tvrdia, že „fenomenálna kvalita vedomých stavov je interpersonálne konštituovaná“ (Fotopoulou a Tsakiris 2017, 7).

Dovoľte mi zdôrazniť, s akým radikálnym postojom tu máme do činenia. Nejde len o tvrdenie, že vedomie vzniká v sociálnom kontexte v tom zmysle, že bytosti obdarené vedomím *de facto* od začiatku žijú spolu s ostatnými vo verejnom svete. Toto tvrdenie je oveľa silnejšie. Je to tvrdenie, že fenomenálne vedomie je konštitutívne závislé od sociálnej interakcie. Nielen pokiaľ ide o jeho špecifický obsah, ale aj pokiaľ ide o jeho samotné *bytie*. Jednou z očividných slabín tvrdení v tomto zmysle je, že len

² Dôležitou výnimkou je H. B. Schmid. Kritickú diskusiu o jeho prístupe pozri v Zahavi (2018).

zriedkakedy presne špecifikujú, ako by teda sociálna interakcia mala vyvolať skúsenosť. Niektorí vývinoví psychológovia predpokladajú, že je to práve opatrovatel', kto učí dieťa venovať pozornosť jeho vlastným, spočiatku nevedomým, afektívnym stavom a že tie sa zážitkovo prejavujú až v dôsledku toho, že ich dieťa introspektívne monitoruje (Gergely 2007). Problematickosť tohto predpokladu však spočíva v tom, že – podobne ako všetky ostatné reprezentačné výkony vedomia vyššieho rádu – nedokáže vysvetliť, ako sa nevedomý mentálny stav prostredníctvom toho, že je zameraný iným (v tomto prípade sociálne vyvolaným) nevedomým mentálnym stavom vyššieho rádu, môže zmeniť na subjektívnu skúsenosť.

O takomto konštruktivistickom ponímaní vedomia som už hovoril pri iných príležitostiach (Zahavi 1999, 2004, 2014, 2020) a nebudem tu kritiku opakovať, iba chcem povedať, že ma príliš neprekvapuje, že niektorí súčasní obhajcovia tohto prístupu, vrátane Jaya Garfielda (2019), sa explicitne hlásia k iluzionizmu. Väčšina z nás si myslí a verí, že máme zážitky bolesti, smútku, šťastia a orgazmu, ale pre iluzionistov je faktom, že všetky tieto presvedčenia sú falošné. Jednoducho sme sa nechali uniesť kognitívnou ilúziou. Názor, ktorý sa tým v konečnom dôsledku obhajuje, je následne taký, že „neexistuje fenomenálne vedomie“ (Garfield 2016, 73).

III. Požiadavka plurality

Pre potreby tejto diskusie predpokladajme, že radikálny názor sociálnych konštruktivistov je pravdivý. Boli by sme potom v lepšej pozícii pri chápaní a vysvetľovaní skutočných skupinových skúseností ako v prípade niektorých z existujúcich návrhov s ich údajnou individualistickou zaujatosťou? Nie je to zďaleka samozrejmé. Ak vezmeme do úvahy iluzionizmus, ten jednoducho popiera existenciu explananda. Keďže neexistujú žiadne skúsenosti, neexistujú ani skupinové skúsenosti, takže neexistuje nič záhadné, čo by bolo potrebné vysvetliť. Iluzionizmus má v dôsledku toho ďalekosiahle dôsledky. Ak vylúčíte prvú osobu jednotného čísla, stratíte aj prvú osobu množného čísla. Ale aj realistickejšie pozície sa stretávajú s vážnymi problémami.

Môžete byť plnohodnotným členom určitých skupín, povedzme skupiny ľudí s krvnou skupinou 0, bez ohľadu na to, či o tom viete alebo sa o to zaujímate, vás môžu ľudia zvonku zaradiť medzi členov týchto skupín celkom nezávisle od vášho vlastného názoru na vec. Takéto zvonka vynútené klasifikácie však nemajú veľký význam, ak chceme pochopiť, čo znamená byť súčasťou nejakého my. Na rozdiel od rôznych druhov agregovaných skupín si my vyžaduje skúsenostné ukotvenie. Byť súčasťou my znamená byť s ostatnými potenciálnymi členmi a vzťahovať sa k nim osobitným spôsobom; takým spôsobom, ktorý zahŕňa účasť a identifikáciu. Ak sa sami neidentifikujete ako člen príslušnej skupiny, nie ste súčasťou onoho my. Inak povedané, nemôžete byť členom my bez toho, aby ste toto členstvo nejakým spôsobom

skúsenostne nepotvrdili alebo neschválili. Práve to robí z *my* prvú osobu množného čísla. Tým sa nechce povedať, že identifikácia s danou skupinou a účasť v nej sa vždy deje zámerne a dobrovoľne, alebo že nemôže byť založená na spoločných objektívnych znakoch, ako je biologická príbuznosť. Človek sa môže narodiť a byť vychovávaný v určitej rodine a spoločenstve, a takéto členstvá môžu byť celkom mimo domény osobnej vôle a rozhodnutia. Dôležité však je, že príslušnosť, o ktorú tu ide, neobchádza, ale skôr zahŕňa seba porozumenie a perspektívu prvej osoby zúčastnených strán. Aj v takýchto prípadoch, aby sa dané členstvo považovalo za *my*-členstvo, je potrebné, aby ste sa zakúšali ako *jeden z nás*. Qua prvá osoba v *plurali* si však *my* vyžaduje aj pluralitu. Aj keď členovia *my* musia byť spolu nejakým spôsobom prepojení, aj keď spolupatričnosť charakteristická pre *my* si vyžaduje istý druh integrácie, nemali by sme hľadať nediferencovanú spojenú jednotu (León, Szanto a Zahavi 2019). V rámci *my* musia byť rozdiely skôr zachované a zakúšané, aby bolo možné skutočné bytie-s-druhým. Dalo by sa to vyjadriť slovami, že interpersonálne rozdiely treba skôr preklenúť než vymazať. Heterogenita je nevyhnutnou súčasťou spoločenského života. Ak je to však tak, snahu odvodit' ja od *my*, predpoklad, že ono *my* predchádza a umožňuje individuálnu diferenciáciu – či už na úrovni identity, alebo na úrovni skúsenosti – treba odmietnuť ako nekoherentnú.

Požiadavku plurality uznali mnohí účastníci diskusie o kolektívnej intencionalite. Gilbert napríklad tvrdil, že *my* je pluralita osôb (Gilbert 2014, 9) a že konštituovanie plurálneho subjektu „si vyžaduje pluralitu individuálnych účastníkov“ (Gilbert 2014, 238). Podobné názory možno nájsť aj v klasickejších koncepciách. Napríklad Martin Buber v texte z roku 1938 píše: „Pod pojmom *My* rozumiem spoločenstvo niekoľkých nezávislých osôb, ktoré dosiahli ja a seba-zodpovednosť“ (Buber 2002, 208).

Na rozdiel od toho, čo by sa dalo očakávať, môj predbežný záver je následne taký, že individualistický predsudok, ktorý možno nájsť vo väčšine súčasných prístupov ku kolektívnej intencionalite, je správne motivovaný.³ Nielenže si myslím, že po-

³ Možno však nájsť aj iné názory. Napríklad Heidegger v prednáškovom kurze z roku 1934 tvrdí, že nikdy nebudeme schopní pochopiť, čo je to skutočné spoločenstvo, pokiaľ budeme o *my* uvažovať len ako o pluralite (Heidegger 2009, 45), ako o „zhromaždení jednotlivých ľudských bytostí“ (Heidegger 2009, 55) alebo ako o „množine oddelených Ja“ (Heidegger 2009, 34). Radikálnejšie skúmanie toho, kto sme, nás prinúti uvedomiť si, že „naše bytie-sebou je *národ*“ (Heidegger 2009, 50). Ako potom Heidegger ďalej tvrdí, *národ* nevzniká preto, že sa niekoľko nezávislých subjektov dohodne na vytvorení spoločenstva. Skôr len vďaka našej účasti v takomto národnom spoločenstve (*Volksgemeinschaft*) sa zakúšame ako jednotlivci a to, či patríme alebo nepatríme do daného spoločenstva, podľa Heideggera nezávisí od nás, ale je to skôr niečo, o čom je vždy už vopred rozhodnuté na základe našich dejín a pôvodu (Heidegger 2009, 50, 72). Ako sotva potrebujem zdôrazňovať, otázky týkajúce sa vzťahu medzi jednotlivcom a spoločenstvom, vrátane otázky, či moja príslušnosť

kusy zakotviť fenomenálne vedomie v komunitnom živote a odvodiť samotnú subjektivitu skúsenosti z členstva v skupine zlyhávajú, ale treba si tiež uvedomiť, že individuálne mysle sú pre skutočné my-fenomény skôr podmienkou než prekážkou. Tento záver do istej miery odráža pozíciu, ktorú obhajujem už mnoho rokov, konkrétne názor, že silný dôraz na charakter vedomia v zmysle prvej osoby [the first-personal character of consciousness], t. j. na inherentnú a esenciálnu individualizáciu skúsenostného života, je nevyhnutnou požiadavkou pre každé adekvátne pochopenie intersubjektivity (Zahavi 1999, 2001, 2014). Chápanie rozdielu medzi ja a druhým ako ustanoveného a odvodeného rozdielu, povedzme ako rozdielu, ktorý vzniká z nediferencovaného anonymného života, zastiera to, čo treba objasniť, totiž intersubjektivitu chápanú ako vzťah medzi subjektmi. Podobne ani pokus odvodiť individualitu myslí z už existujúcej nediferencovanej skupiny nám neprinesie to, čo chceme, totiž náležité vysvetlenie *pluralu prvej osoby*. Zvážme tri možnosti:

1. *My* je pôvodnejšie ako *ja* a *ty*.
2. *Ja*, *ty* a *my* sú rovnocenné a navzájom závislé.
3. *Ja* a *ty* sú pôvodnejšie než *my*.

Možnosť č. 1 som už zamietol. Ak chceme zmysluplne hovoriť o *my*, o prvej osobe množného čísla, musíme zachovať pluralitu a diferenciáciu. Chápať *my* ako nediferencovanú jednotu znamená nepochopiť samotný pojem. Ale čo možnosť č. 2? Ani tá sa mi nezdá presvedčivá. V žiadnom prípade nie je zrejmé, že každé sebaaprežívanie a každé *ty*-prežívanie si nevyhnutne vyžaduje alebo vopred predpokladá sprievodné *my*-prežívanie. Môžem si byť vedomý seba samého (napríklad ako vteleného činiteľa) bez toho, aby som si bol reflexívne alebo predreflexívne vedomý seba samého ako člena *my*, rovnako ako si môžem byť vedomý toho, že *ty* si môj protiklad, bez toho, aby toto vedomie nevyhnutne viedlo k spoločnej *my*-perspektíve. Tieto úvahy naznačujú, že správna je možnosť č. 3. Možno však tento návrh narazí na odpor a bude odmietnutý ako príliš abstraktný. Dalo by sa namietat', že v reálnom živote sme spolu s ostatnými od samého začiatku, že sme *de facto* všetci od samého začiatku začlenení do sociálnosti. Prečo teda jednoducho nepriznať, že kolektívne *my* je prvotnejšie než individuálne *ja*, alebo že prinajmenšom vznikajú spoločne?

Ale nepredbiehajme. V prvom rade by sme mali rozlišovať faktický spolu-výskyt (ktorý nikto nepopiera) od konštitutívnej vzájomnej závislosti (čo je oveľa silnejšie – a teoreticky zaujímavejšie – tvrdenie). To prvé nijak nedokazuje druhé.

ku skupine vyčerpávajúco definuje to, kto som, nie sú len teoretickými otázkami, ale aj otázkami so významnými politickými dôsledkami.

Inak povedané, prvé skúsenosti dieťaťa sa zvyčajne vyskytujú v spoločnosti druhých, ale to nedokazuje, že jeho skúsenosti sú umožnené alebo konštituované sociálnou interakciou. Po druhé, nemali by sme sa mylne domnievať, že môžeme dokázať prvenstvo spoločného my len tým, že poukážeme na dôležitosť sociálnosti. Zatiaľ čo rôzne formy my (rodina, futbalový tím, náboženská komunita atď.) sú celkom konkrétne sociálne zoskupenia, sociálnosť je oveľa širší zastrešujúci pojem, ktorý zahŕňa aj vzťahy nepriateľstva, ľahostajnosti, inštrumentálnych interakcií atď. Inak povedané, počet ľudí, s ktorými máme sociálne vzťahy, je oveľa väčší ako počet ľudí, s ktorými spolu tvoríme my. Aj keď sú dojatá od narodenia ultrasociálne, sotva to svedčí o tom, že sú od začiatku súčasťou my (Brinck, Reddy a Zahavi 2017).

Popretie toho, že identitu nášho ja možno zredukovať na členstvo v skupine (skupinách) alebo ju vyčerpávajúco vysvetliť, neznamená popretie toho, že toto členstvo v mnohých ohľadoch formuje to, kým sme. Aj keby sa ukázalo, že my si vyžaduje nejakú už existujúcu (minimálnu) formu jastva, nie je zďaleka zrejmé, že skutočné my-fenomény sú kompatibilné len s nejakým opisom ja. Je napríklad ťažké si predstaviť, ako by príliš solipsistické a netelesné chápania mysle a ja umožňovali skutočné skupinové skúsenosti. Jastvo je napokon nielen to, čo nám umožňuje prejaviť našu odlišnosť od druhých, ale aj niečo, čo nám umožňuje prijať a zdieľať s nimi určitú perspektívu. Inak povedané, ak sa pripustí, že môžeme dospieť k zdieľaniu zámerov, emócií a dokonca aj identít s druhými, určite to bude vyvíjať tlak na rôzne tvrdenia o povahe jastva a obmedzí rozsah dostupných možností.

IV. Ja, Ty a My

Nič z toho, čo som doteraz povedal, by nemalo naznačovať, že sústrediť sa na my je nesprávne. Ako už naznačili McDougall, Vierkandt a Walther, aj keď spoločný obsah môže zohrávať určitú úlohu, zohľadnenie skutočných skupinových skúseností si vyžaduje, aby sme sa zaoberali prvou osobou v pluráli. Ale aj keď je my dôležitým explanandom, ktorým sa dôkladné skúmanie kolektívnej intencionality musí zaoberať, nie je to základné explanans.

Tvrdenie, že my si vyžaduje pluralitu predchodne individualizovaných ja, tvrdenie, že členstvo v my bude zahŕňať procesy skupinového stotožnenia, ktoré ovplyvňujú sebaaprežívanie človeka, je však len časťou príbehu. Aj keď nemôžem byť členom my, ak sa s danou skupinou neidentifikujem, moja identifikácia je pre členstvo len nevyhnutná, a nie postačujúca. Prečo je to tak? Pretože my z nevyhnutnosti zahŕňa viac ako jedného člena. A to, či sa medzi nich počítam, závisí aj od toho, či ma ostatní ako takého uznávajú. Imigrant sa môže cítiť úplne asimilovaný, a predsa ho budú považovať za cudzinca. Aby sme pochopili povahu my, nestačí sa teda pozrieť len na vzťah medzi ja a my. Treba sa bližšie pozrieť aj na vzťah medzi potenciálnymi členmi.

Povedané trochu inak, ak chceme pochopiť, čo znamená zdieľať s druhými presvedčenie, zámer, emocionálnu skúsenosť alebo všeobecnejšie perspektívu, musíme sa pozrieť aj na to, ako sa k sebe v prvom rade vzťahujeme a ako si rozumieme. Podrobné skúmanie tejto témy presahuje rámec tohto príspevku, ale dovoľte mi predniesť jeden príklad, ktorý by mal ilustrovať, ako úzko sú jednotlivé témy prepojené.

Vo svojom článku „Collective intentions and actions“ Searle píše, že na to, aby ste mohli mať kolektívne zámery alebo na ich základe konať, musíte predpokladať, že „ostatní sú agenti ako vy, že majú podobné vedomie o vás ako o agentovi ako o sebe, a že tieto vedomia sa spájajú do pocitu *my* ako možných alebo skutočných kolektívnych agentov“ (Searle 1990, 414). Searle to bližšie nerozvádza, ale predpoklad, že kolektívna intencionalita si vyžaduje určitú schopnosť sociálneho poznávania, sa zdá byť celkom pravdepodobný. Sú však všetky formy medziľudského porozumenia rovnocenné v súvislosti s touto úlohou? Stačí len schopnosť vyčleniť sa a vzťahovať sa k druhým ako k osobitným druhom objektov („agentov so zámermi“)? Budú dvaja ľudia, ktorí si voči sebe súčasne osvoja perspektívu pozorovateľa v tretej osobe, schopní osvojiť si a udržať spoločnú perspektívu *my*, alebo je potrebné ešte niečo iné? Aj keď uznávam, že na veľkosti záleží – existujú dôležité rozdiely medzi typom *my*, ktorého členovia sa poznajú osobne, a typom *my* vo veľkom meradle, ktorého členovia sa nikdy nestretli, ale ktorí sú napriek tomu zjednotení prostredníctvom spoločných rituálov, tradícií a normatívnych očakávaní – dovoľte mi navrhnúť predpoklad, že *zapojenie druhej osoby* má zásadný význam. Vzťahovať sa k druhému a oslovovať ho ako *ty* (a nie ako on alebo ona) znamená vzťahovať sa k niekomu, k ja, ktoré sa zasa vzťahuje ku mne ako k ty. Zapojenie druhej osoby je subjektovo-subjektový (*ty-ja*) vzťah, v ktorom si nielen uvedomujem a smerujem k druhému, a zároveň si implicitne uvedomujem seba v akuzatíve, v starosti o druhého alebo v oslovení druhým, pričom ale postoje vzájomného oslovenia vytvárajú podobu „komunikatívnej prepojenosti“ (Eilan 2020, 8). Ide o recipročnú výmenu oslovenia a odpovede, ktorá ovplyvňuje a transformuje sebaaprežívanie zúčastnených jednotlivcov (Zahavi 2015, 2019). Prečo by to mohol byť dôležitý odrazový mostík ku konštituovaniu pravdepodobne najzákladnejšieho typu *my*, dyadického typu, ktorý existuje medzi jednotlivcami, ktorí komunikujú tvárou v tvár tu a teraz? *My* je tvorené mnou a aspoň jedným spolu-subjektom. Ale to, že sa vzťahujem k inému spolu-subjektu, znamená práve to, že sa vzťahujem k niekomu, kto má nielen svoj vlastný pohľad na svet, ale aj na mňa.

Myšlienku, že pre *my* je dôležité *ty*, nachádzame nielen u Bubera – „Iba ľudia, ktorí sú schopní skutočne povedať jeden druhému *Ty*, môžu skutočne povedať jeden druhému *My*“ (Buber 2002, 208) –, ale aj u klasických fenomenológov, ako boli Husserl a Alfred Schutz. Schutz napríklad tvrdí, že vzťah *my* vzniká vtedy, keď sa

dvaja jednotlivci podieľajú na recipročnej ty-orientácii (Schutz a Luckmann 1973, 63).⁴
A ako potom pokračuje:

V my-vzťahu sú naše prežívania nielen vzájomne koordinované, ale sú aj recipročne determinované a vzájomne prepojené. Seba samého zakúšam prostredníctvom svojho spoločníka a ten zakúša seba prostredníctvom mňa. Zrkadlenie ja v prežívaní niekoho cudzieho (či presnejšie, v mojom uchopení toho, ako ma vníma Druhý), je konštitutívnym prvkom my-vzťahu (Schutz and Luckmann 1973, 67).

Aby bola táto pozícia presvedčivá, bolo by potrebné doplniť oveľa viac podrobností, ale je pozoruhodné, že Schutz jasne predpokladá, že vzťah my zahŕňa transformovanú skúsenosť ja a tiež verí, že pochopenie my si vyžaduje správne pochopenie previazanosti perspektívy prvej osoby singuláru, druhej osoby singuláru a prvej osoby plurálu.

V. Záver

Súčasná diskusia o kolektívnej intencionalite sa často zameriavajú na konanie a snažia sa vysvetliť, ako môžeme konať spoločne. Ako dokážeme spoločne vymaľovať dom, preniesť klavír, pripraviť holandskú omáčku alebo ísť na prechádzku? Hoci je spoločné konanie zjavne dôležité, skúmanie kolektívnej intencionality by sa nemalo zameriavať len na otázku, ako môžu jednotlivci zdieľať konatívne zámery. Ako my dokážeme zdieľať aj emócie, presvedčenia, tradície a identity, a komplexná analýza kolektívnej intencionality musí napokon objasniť aj povahu tohto my.

Ako som argumentoval v predchádzajúcom texte, jedna z ústredných otázok, ktoré musí takéto vysvetlenie riešiť, sa týka vzťahu medzi jednotlivcom a spoločnosťou. Je prvá osoba množného čísla nezávislá, a možno aj prvotná, od jednotlivce subjektivity, alebo je to skôr výkon, ktorý má ako svoj nevyhnutný predpoklad perspektívu prvej (a druhej) osoby singuláru? Predstavil som argumenty v prospech druhej možnosti, ale ako som tiež objasnil, mnohé závisí od toho, aký pojem ja do toho zapojíme. To je presne ten dôvod, prečo sa súčasná diskusia o kolektívnej intencionalite snažia čoraz explicitnejšie zaoberať otázkou jastva než tomu bolo doteraz.

Preklad redakcia

⁴ To sa mimochodom javí ako jasný omyl. Komunikačná výmena medzi dvoma osobami, ktoré sú tvárou v tvár, môže mať rôzne podoby. Môže byť rozkazovačná, odmietavá, nepriateľská, urážlivá atď. To naznačuje, že hoci zapojenie druhej osoby môže zohrávať dôležitú úlohu pri konštituovaní vzťahov my, nestačí to.

Bibliografia

- BAIER, A. (1997): Doing Things with Others: The Mental Commons. In: Alanen, L. – Heinämaa, S. – Wallgren, T. (eds.): *Commonality and Particularity in Ethics*. London: Palgrave Macmillan, 15 – 44.
- BAKER, L. R. (2000): *Persons and Bodies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BAKER, L. R. (2015): Human Persons as Social Entities. *Journal of Social Ontology*, 1 (1), 77 – 87. DOI: <https://doi.org/10.1515/jso-2014-0037>
- BRINCK, I., REDDY, V., ZAHAVI, D. (2017): The Primacy of the ‘We’? In: Durt, C. – Fuchs T. – Tewes, C. (eds.): *Embodiment, Enaction, and Culture. Investigating the Constitution of the Shared World*. Cambridge, MA: MIT Press, 131 – 47.
- BUBER, M. (2002): *Between Man and Man*. Trans. by Smith, R. G. London and New York: Routledge.
- BURKE, P. J., STETS, J. E. (2009): *Identity Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- DAMASIO, A. (1999): *The Feeling of What Happens*. San Diego: Harcourt.
- EILAN, N. (2020): Other I’s, Communication, and the Second Person. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*. Online first. DOI: <https://doi.org/10.1080/0020174X.2020.1788987>
- FOTOPOULOU, A., TSAKIRIS, M. (2017): Mentalizing Homeostasis: The Social Origins of Interoceptive Inference. *Neuropsychanalysis*, 1 (1), 3 – 28. DOI: <https://doi.org/10.1080/152941-45.2017.1294031>
- FUCHS, T. (2017): Self across Time: The Diachronic Unity of Bodily Existence. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 16, 291 – 315. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11097-015-9449-4>
- GALLAGHER, S. (2000): Philosophical Conceptions of the Self: Implications for Cognitive Science. *Trends in Cognitive Sciences*, 4 (1), 14 – 21. DOI: [https://doi.org/10.1016/S1364-6613\(99\)01417-5](https://doi.org/10.1016/S1364-6613(99)01417-5)
- GARFIELD, J. L. (2016): Illusionism and Givenness. *Journal of Consciousness Studies*, 23 (11 – 12), 73 – 82.
- GARFIELD, J. L. (2019): Second Persons and the Constitution of the First Person. *Humana.Mente – Journal of Philosophical Studies*, 12 (36), 42 – 66.
- GERGELY, G. (2007): The Social Construction of the Subjective Self. In: Mayes, L. C. – Fonagy, P. – Target, M. (eds.): *Developmental Science and Psychoanalysis: Integration and Innovation*. London: Karnac, 45 – 82.
- GILBERT, M. (2014): *Joint Commitment: How We Make the Social World*. Oxford: Oxford University Press.
- HEIDEGGER, M. (2009): *Logic as the Question Concerning the Essence of Language*. Trans. by Gregory, W. T., Unna, Y. Albany, NY: SUNY.
- HOBBS, T. (1998): *On the Citizen*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUSSERL, E. (1973a): Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. In: Kern, I. (ed.): *Texte aus dem Nachlass, Zweiter Teil: 1921 – 1928, Husserliana, XIV*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1973b): Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. In: Kern, I. (ed.): *Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil: 1929 – 1935, Husserliana, XV*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1977): *Phenomenological Psychology: Lectures, Summer Semester, 1925*. Trans. by Scanlon, J. The Hague: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1989): *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. Trans. by R. Rojcewicz, A. Schuwer. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- JAMES, W. (1890): *The Principles of Psychology, vol. i – ii*. London: Macmillan.
- KLEIN, S. B. (2010): The Self: As a Construct in Psychology and Neuropsychological Evidence for its Multiplicity. *Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science*, 1 (2), 172 – 183. DOI: <https://doi.org/10.1002/wcs.25>

- LEÓN, F., ZAHAVI, D. (2016): Phenomenology of Experiential Sharing: The Contribution of Schutz and Walther. In: Salice, A. – Schmid, H. B. (eds.): *The Phenomenological Approach to Social Reality: History, Concepts, Problems*. Switzerland: Springer International Publishing, 219 – 234.
- LEÓN, F., SZANTO, T., and ZAHAVI, D. (2019): Emotional Sharing and the Extended Mind. *Synthese*, 196 (12), 4847 – 4867. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11229-017-1351-x>
- McCALL, G. J., SIMMONS, J. L. (1978): *Identities and Interactions*. New York: Free Press.
- McDOUGALL, W. (1920): *The Group Mind. A Sketch of the Principles of Collective Psychology with Some Attempt to Apply Them to the Interpretation of National Life and Character*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MACINTYRE, A. (2007): *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd ed. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- MARGOLIS, J. (1988): Minds, Selves, and Persons. *Topoi*, 7 (1), 31 – 45. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF00776207>
- MARKUS, H. R., KITAYAMA, S. (1994): A Collective Fear of the Collective: Implications for Selves and Theories of Selves. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 20 (5), 568 – 579. DOI: <https://doi.org/10.1177/0146167294205013>
- MAUSS, M. (1985). A Category of the Human Mind: the Notion of Person; the Notion of Self. In: Carrithers, M. – Collins, S. – Lukes, S. (eds.): *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1 – 25.
- MULHALL, S., SWIFT, A. (1996): *Liberals and Communitarians*, 2nd ed. Oxford: Blackwell.
- NEISSER, U. (1993): The Self Perceived. In: Neisser, U. (ed.): *The Perceived Self: Ecological and Interpersonal Sources of Self-Knowledge*. New York: Cambridge University Press, 3 – 21.
- PRINZ, W. (2003): Emerging Selves: Representational Foundations of Subjectivity. *Consciousness and Cognition*, 12 (4), 515 – 528. DOI: [https://doi.org/10.1016/S1053-8100\(03\)00053-9](https://doi.org/10.1016/S1053-8100(03)00053-9)
- SCHMID, H. B. (2009): *Plural Action. Essays in Philosophy and Social Science*. Dordrecht: Springer.
- SCHUTZ, A., LUCKMANN, T. (1973): *The Structures of the Life-World*. London: Heineman.
- SCHWEIKARD, D. P., and SCHMID, H. B. (2013): “Collective Intentionality.” In: Zalta, E. N. (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Summer 2013*, [online], Dostupné na: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/collective-intentionality/>
- SEARLE, J. R. (1990): Collective Intentions and Actions. In: Cohen, P. R. – Morgan, J. – Pollack, M. E. (eds.): *Intentions in Communication*. Cambridge, MA: MIT Press, 401 – 415.
- STRAWSON, G. (1999): The Self and the SESMET. In: Gallagher, S. – Shear, J. (eds.): *Models of the Self*. Thorverton: Imprint Academic, 483 – 518.
- STRAWSON, G. (2009): *Selves: An Essay in Revisionary Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.
- VIERKANDT, A. (1923): *Gesellschaftslehre. Hauptprobleme der philosophischen Soziologie*. Stuttgart: Ferdinand Enke.
- WALTHER, G. (1923): Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften. *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, 6, 1 – 158.
- WILSON, R. A. (2005). Collective Memory, Group Minds, and the Extended Mind Thesis. *Cognitive Processing*, 6 (4), 227 – 236. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10339-005-0012-z>
- ZAHAVI, D. (1999): *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*. Evanston, Ill: Northwestern University Press.
- ZAHAVI, D. (2001): *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*. Athens: Ohio University Press.
- ZAHAVI, D. (2004): Back to Brentano? *Journal of Consciousness Studies*, 11 (10 – 11), 66 – 87.
- ZAHAVI, D. (2005): *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-person Perspective*. Cambridge, Mass: MIT Press.

- ZAHAVI, D. (2014): *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press.
- ZAHAVI, D. (2015): You, Me, and We: The Sharing of Emotional Experiences. *Journal of Consciousness Studies*, 22 (1 – 2), 84 – 101.
- ZAHAVI, D. (2018): Collective Intentionality and Plural Pre-reflective Self-Awareness. *Journal of Social Philosophy*, 49 (1), 61 – 75. DOI: <https://doi.org/10.1111/josp.12218>
- ZAHAVI, D. (2019): Second-person Engagement, Self-alienation, Group-identification. *Topoi*, 38 (1), 251 – 260. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11245-016-9444-6>
- ZAHAVI, D. (2020): Consciousness and Selfhood: Getting Clearer on For-Me-Ness and Mineness. In: Kriegel, U. (ed.): *The Oxford Handbook of the Philosophy of Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 635 – 653.
- ZAHAVI, D. (2021): From No Ego to Pure Ego to Personal Ego. In: Jacobs, H. (ed.): *The Husserlian Mind*. London: Routledge, 269 – 279.
- ZAHAVI, D., KRIEGEL, U. (2016): For-Me-Ness: What it is and What it is Not. In: Dahlstrom, D. O. – Elpidorou, A. – Hopp, W. (eds.): *Philosophy of Mind and Phenomenology: Conceptual and Empirical Approaches*. London: Routledge, 36 – 53.
- ZEEDYK, M. S. (2006): From Intersubjectivity to Subjectivity: The Transformative Roles of Emotional Intimacy and Imitation. *Infant and Child Development*, 15 (3), 321 – 344. DOI: <https://doi.org/10.1002/icd.457>

Tento projekt bol podporený Európskou radou pre výskum (ERC) v rámci výskumu Európskej únie Horizon 2020 a inovatívneho programu (grantová dohoda č. 832940), a Nadáciou Carlsberg (Grantové číslo: CF18-1107).

Dan Zahavi
Center for Subjectivity Research
University of Copenhagen
Copenhagen
Denmark
e-mail: zahavi@hum.ku.dk
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2869-4951>