

K PROBLEMATICE TĚLA

ANNA HOGENOVÁ, Fakulta tělesné výchovy a sportu University Karlovy, Praha, ČR

HOGENOVÁ, A.: On the Body Problem.
FILOZOFIA 49, 1994, No 9, p. 564

The problem of human body is a perpetual one and as such inherent to the problem of perpetual incarnation of spiritual contents, embodying human body as well as the body of an animal, a plant or the „body“ of an idea, i. e. a word, a sentence, a proposition, a theory, a poem or the „bodily“ character of a work of art. In the paper body is treated as „Sóma“, „Sarx“, „Péxis“; attention is paid also to Bergsonian and Bohmean conceptions of „objectivness“ and to related conceptions of „Leib“ and „Körper“. The author gives preference to the anticartesian conception as suggested today by oriental philosophies and by the results of philosophers mentioned. The paper's conclusion is the phenomenological conception of body and „bodinness“ drawing upon Husserl and Merleau-Ponty. Further, the criticism of modern neopositivistic approach to body based on Descartian ontological and epistemological dualism is developed.

Chceme-li něco popsat nebo cokoli pochopit, musí být splněna jedna podmínka. Předmět přemýšlení se musí vyrýsovat na nějakém naprosto určitém pozadí. Hranice mezi kontrastním pozadím a tím, co hledáme, pak nám vyjeví náš předmět. V tomto smyslu pak platí i velká Spinozova věta: „Omnis determinatio est negatio“. Hranice, ve které se setká pozadí s naším předmětem, je podmíněna tím, čím je „nasmícena“. Za jistých podmínek je tato hranice neviditelná, protože splyne s pozadím v jedinou nerozlišitelnou plochu. Světlo, ve kterém vystávají hranice mezi naším předmětem a jeho pozadím, říkáme „mysl“. Smysl je tedy tím, skrz co se nám vyjevuje hledané.

Vidíme-li lidské tělo nasvícené descartovským a galileovským světlem, uvidíme těleso. Dokážeme-li vidět tělo v jiném nasvícení, např. v noncartesiánském, pak se setkáme s něčím naprosto novým, naprosto nečekaným, protože se změní i naše anticipace směřující k tématu. Tak jako stvoly trav se vyrývají proti modrému nebi ve svém pevném tvaru, ve své prostorové vyplněnosti, stejně tak se vytvarují jsoucna proti celku bytí, zde je jádro záhad i poezie a mýtu zároveň. Také lidské tělo je jedním ze jsoucen, má však v sobě transcendingující vztaženost k celku bytí. Je-li lidské tělo pouhým jsoucnem mezi jinými, má-li podobnou platnost jako např. kámen, pak musí být pochopeno jako výrobek, jako artefakt, čímž je popřeno to, že tělo se rodí do své existence. „Tělo“ má svou vlastní hodnotu, která se vyvíjí, roste, je inteligibilní - zdokonalitelná. Estesiologické tělo má svůj vlastní modus rozumní, kterým např. získáváme komplexní pocit sněhu, vody a pod. Tělo svou materiální vyplněností zasahuje do okolního

světa, vtačuje se do vyplněného prostředí a podléhá tlaku tím, že se formuje do adekvátních tvarů, které jsou peratickou mezí vyjadřující pole „smíření“, pole vzájemné tolerance mezi vlastní vyplněností a mezi okolním světem.

Opracovávat tělo znamená tedy posunovat tuto mez tolerance mezi tělem a netělem. Povrch lidského těla je výsledkem protitlaků „agrese“ vnější a „agrese“ vnitřní. Vnějšíšek jako eleatská plnost se stlačuje rozpínavostí našeho těla. Výsledkem těchto protikladných působení je PERAS naší tělovosti, kterému říkáme zjev. Zjevování naší tělovosti je tedy mírou, ve které se dynamicky ustálil tlak vnějšíku a vnitřku. Zjevování je tedy rozhraním mezi tělem a netělem. Toto rozhraní je třeba pochopit jako něco „stálého pouze v přechodu“, jako něco, co se udržuje v neustálém rození, v neustálém pohybu, v dynamice vzniku a umírání. „Tělo“ jako mez a rozhraní a tělo jako peras má své pole, ve kterém se zjevuje. Rozhraní, které je tělem, má vnějšíšek vůči vnějšímu světu i vnějšíšek vůči vnitřnímu vlastnímu světu, a tak tělo obsahuje v sobě vždy podvojnost, jeví se vůči ostatním lidem a zrcadlům, jeví se samo sobě. Právě tato podvojnost zakládá možnost zdání i možnost pravdivé fenomenality. Pracovat s „tělem“ znamená především vědět o této podvojnosti o tomto podvojném vztahování těla k jinému světu a k vlastnímu jáství. Také proto mluvíme o estesiologickém, subjektivním, volním těle. Estesiologické tělo je tělem pociťovacím, vnímá vnějšíšek jako to, s čím musí vejít tělo ve styk, jako to, před čím je nutno utéci, jako to, co základním způsobem podmiňuje reprodukci našeho těla a jáství. To je jedna stránka estesiologického těla, ta druhá je naopak odrazem našeho vnitřku. Tanečník se v pohybu rozpomíná na to nedané, na to, co vůbec není smyslově pochopitelné, co je naopak vlastním estesiologickým tělem naprosto nezjevitelné. Tedy i estesiologické tělo má tuto podvojnost. Tanečník musí svým pohybem zpřítomnit to, co uniká smyslům, protože se zde jedná o něco epifanického, božského. Proto můžeme říci, že estesiologické tělo disponuje vlastním jazykem, komunikací vlastního řádu, jež musí být kultivována v tom, čemu se říká péče o tělo. Naše tělo disponuje zvláštním rozuměním, jež není explicitně fixovatelné v pojmech, protože se jedná o zkušenost velmi komplexní. Pociťovací tělo má i vlastní paměť a vlastní anticipaci. Mnohdy je informace našeho těla v příkrém rozporu s informací naší mysli. Pociťovací tělo je mezí, ve které se tělo vyděluje od vlastního okolí, ale zároveň je mezí, která tělo s tím ostatním spojuje do jediného eleatsky kontinuitního prostředí. Východní filozofie mají v tomto ohledu nárok tvrdit, že naše oddělenost od ostatního je pouze klamem Májiným. Ve skutečnosti jsme tím, že „individuálně“ nejsme, individuace je pouhé zdání a klam našeho bergsonovského dureé. Toto náš analytický rozum nemůže postihnout, řekl by východní myslitel. „Elan vital“ ve svém nikdy nepřerušitelném proudění je zároveň bohmovským mořem energie, na jehož vlně se nachází rýha toho, co je pro nás světem, kosmem, všehostí. Taoistické paradigma se nabízí i v pohledu na filozofické téma „tělo“.

Gymnastika tělo spravuje podobně jako dobrá legislativa spravuje obec a doplňkem gymnastiky je dle starého řeckého myšlení lékařství. Gymnastika ve starověku byla důležitější než lékařství, protože (cituji): „Péče o tělo se rozpadá na dvě technai, z nichž jedna působí, že tělo přichází do správného stavu, druhá je v něm udržuje, první je gymnastika, druhé je lékařství“ ([1], 162).

Uvedení do správného stavu provádí gymnastika, medicína jen napravuje nedostatky, které nezvládla péče o tělo. V tomto případě však musí být péče o tělo správnou MÍROU, skutečnou legislativou zdraví, které se vztahuje k lidskému celku. Špatná gymnastika porušuje „zákony obce“, kterou jest tělo, stejně jako sofistika se protiví pravé moudrosti. Staří Řekové, především Platón, mluví o tom, jak špatná gymnastika je zaměňována za kosmetiku, lékařství je zaměňováno za labužnictví, kuchařství. Ne vždy bylo takto tělo pochopeno. Pro Plotina např. bylo tělo vězením duše, Plotin se za své tělo styděl. To, co máme, se podle G. Marcela nedá nikdy poměřovat, s tím, čím jsme, t. j. s tím, pomocí čeho dané přesahujeme, transcendujeme.

Tělo v pojetí SÓMA je vnějškem, je rozhraním mezi tělem a netělem. Naproti tomu tělo ve smyslu SARX je oním vnitřkem pod kůží, pod rozhraním. SÓMA je tak výsledkem těla ve smyslu SARX, ale je i výsledkem vnějších netělesných působení. V somatickém habitu tedy nejsou uchovány pouze důsledky vnitřního prostředí tělesnosti, ale i vlivy celého okolního světa od neviditelného záření po materiální dotyky okolních věcí. Tvar lidského organismu je peratickým rozhraním mezi protichůdnými tendencemi vnitřku a vnějšku. Obojím tedy můžeme působit v tělesné výchově. Tělo, ta materiální vrstva naší lidské existence, je podmínkou duchovního života, bez těla se nedá rozjímat, a proto sledujeme-li nějaký duchovní cíl, musíme uvést naše vlastní tělo do stavu, kdy neruší, kdy neintervenuje se svými věčnými žádostmi a smyslovými potřebami. Do tohoto stavu nerušenosti uvedeme tělo správnými tělesnými cvičeními, tak jak to umí jóga. Každý jednoduchý opakovaný pohyb, podbarvený účinkem endorfinů, vytvoří ideální prostředí pro tvořivé myšlení, pro prožitky neskonale čistoty a pravosti. Patočka by dodal: „Každá slast i bolest (t. j. znaky afektivního, posléze instinktivního života) jakoby majíc hřeb, přibíjí duši k tělesnosti a proniká ji a činí ji tělesnou“ ([1], 254).

Pokud se stane slast nejvyšším dobrem, jak je tomu v hédonistickém myšlení zcela běžné, pak je třeba vědět, že jsou postulována pouze a výhradně jen tělesná dobra. Každá slast je odvislá od strasti, od prázdne, od nenaplněnosti, od privace slasti. Slast je tedy pociťována, když se naplní to, co před tím bylo prázdne, t. j. to, co bylo strastí, místem strasti. Naopak konat dobré neznamená být určován opakem, k dobrému konání jsme puzeni z představy o konečném účelu nejen naší existence, ale i celku bytí. Život afektivní, instinktivní není nejvyšší formou lidského života vůbec. Chybí zde něco podstatného. Zároveň si můžeme uvědomit, že tělo je neustálé proudění, změna a výměna, „elan vital“ v těle je trvalým únikem, trvalou tvorbou, kterou postihují velmi dobře přírodní vědy. A tak duše během svého pozemského života opotřebuje celou poslušnost těl ([1], 257). Tělo proto není jen jsoucnem mezi jinými jsoucnými, není pouze předmětem mezi jinými předměty, protože je nadáno oduševnělým jástvím s možností nekonečné svobody. Sebeabdikace je spoléhání na přírodu, tvrdí Patočka (srov. [2], 3). Spoléhat se na přírodu znamená vykládat jednu realitu realitou druhou. Znamená zjednodušit pohled na psychologii ve smyslu platnosti pouhé receptivity, afektibility, t. j. behaviorismu. A tak má být tělo pochopeno skrz „počet, místo, tvar, pohyb“, t. j. skrz prostředky myšlení „more geometrico“. „Tělesné“ v člověku se dá zneužít, v takovém případě pociťujeme sebezapomenutost, sebezopření a sebenenávist. Tělo se tak stane

tělesem a patří výhradně do řádu jsoucen. Síla analyzujícího rozumu porušila vyšší jednotu těla a duše, protože tento „rozum“ má potřebu mechanicky oddělovat a oddělené trvale fixovat. Intence k jednotě, jež není adicí částí, ale entitou vyššího smyslu, je pro tento pohled spekulací bez ontického oprávnění. Ale jak tomu už v životě bývá, co nemůže být uznáno v pozitivitě, je o to důrazněji uznáno v negativitě. Hodnocení těla jako pouhé newtonovské tělesnosti, jako stroje, vede k citelné absenci něčeho, co je v člověku daleko důležitější, totiž duše. Principem záporné indukce byla potvrzena potřeba duševní protičásti těla. V józe je pojítkem mezi tělem a duší náš dech, skrz který dosahujeme rovnováhy.

Jak známo z heideggerovských úvah, ztotožnění bytí se jsoucný vede k technizaci a přesně totéž se stalo i s lidským tělem. Ztotožnění bytí se jsoucný v tomto kontextu znamená, že tělo musí být reifikováno, t. j. pochopeno jako těleso, jako stroj. Říší ducha je, zjednodušeně řečeno, myšlenka, poznání, chtění, svoboda, říší duše je vědomí, nevědomí, radost a smutek. Obě tyto sféry jsou spojeny v tělesnosti velmi úzce a podle N. Hartmanna mají ducha a duše vlastní autonomní existenci, ale jsou zakotveny v tělesnosti jako ve svém základu. Hartmann by podotkl: „Vyšší kategorie jsou svobodné vůči nižším, přes všechnu svoji závislost na nižších“ ([3], 58). Impetus naší tělesnosti se váže k prostoročasu. A je pravda, že člověk vždy více cítí, než myslí, tz. v jeho duševních projevech je vždy více obsahu, než je apercipováno. A právě toto „navíc“ se váže k zvláštnímu jazyku, ke zvláštním komunikativním schopnostem našeho těla. Je třeba tomuto jazyku porozumět. Vznešený kantovský kategorický imperativ nařizující vztahovat se k druhým vždy jako k účelu a nikoli prostředku, je dnes rafinovaně zúžen jen na druhé. Avšak k vlastnímu tělu se můžeme chovat jako k prostředku, t. j. můžeme být k sobě autoagresivní. Náš lidský pobyt je insistentní a schopnost transcendovat tuto insistentci jsme ztratili absolutizací řádu jsoucen. Pravda Aletheia jako otevřenost bytí ztratila pro nás smysl. Z Nietzscheho je velmi dobře známo, že každá prázdnota může být maskována vůlí k moci, a tak je tomu i při odepření transcendující možnosti našeho těla. V takovém případě se chováme k vlastní tělesnosti jako dobyvatelé. Psychiatři mluví o autoagresi. Souřadnost myšlení a bytí byla porušena. Stejně tak jako původní smysl džbánu je v protnutí imanence a transcendence, protože voda jeho vnitřku je „nevěstou nebe a Země“, t. j. Gai a Urana, stejně je tomu tak i v případě naší tělesnosti. I ona je jednotou imanence a transcendence. Na toto pochopení těla odkazuje i Merleau-Ponty, u něhož je tělo pochopeno v holonymním řádu, t. j. každá jeho součást obsahuje TAO celku. Anaxagorova myšlenka o tom, že např. v každém kousku jídla je kousek kosti, šlachy, nehtu, vlasu a pod. ožívá v tomto poukazu bohmovským způsobem. V řecké mytologii bylo lidské tělo poplatno ženskému principu, odpovídalo totiž látce, pasivitě, salienci. Naopak pregnancy, aktivita, forma, duše, tvar, eidos a pod. představovalo princip mužský.

Otázka však zní, co je fundamentum inconcussum našeho těla? Tělo je symbolem pro fysis, pro růst, ve kterém tvořivý řád -LOGOS - MORFÉ odpovídá bohyni Artemis, sestře Apollonově. Artemis známe jako temnou bohyni Kybelé nebo jako bohyni Země - Gáiu. Tělo je obdobou tvarovosti, tvar je spojený s Fysis - s růstem. Apollón se vyzna-

čoval přesností ve střelbě lukem, symbolizuje tedy LOGOS a tvar. Jinými slovy, v našem těle jsou oba principy, princip Artemidy i Apollóna. Víme o těle tedy mnohé, ale jeho definici nedokážeme. Je to stejné jako v případě vědomí, které je inflačním pojmem povýtce, protože jeho definice je stejně temná jako definice těla.

Přesto o těle víme, že bez něj bychom nemohli se vztahovat ke věcem tohoto světa. Jak říká Husserl: „Jen zásluhou zvláštního bytostného vztahu osoby k vlastnímu tělu a tímto tělem k celému tělesnému vnějšmu světu dochází k pevnému přiřazení času těla a duševního času a k určitému druhu krytí při přechodu od zaměření na subjekt Já a na jeho osobitou podstatu ...“ ([4], 373). Takže díky tělu můžeme vnímat čas. Foronomie těla tvoří čas na pozadí duševní reflexe. Je-li tomu tak, pak tělo a jeho pohyb jsou nejdůležitějšími předpoklady pro onticitu vlastní existence a zde je třeba rozvinout intencionální analýzu. Do těchto souvislostí patří i problematika kinestézí. Kinestéze spolupracují s viděním zvláštním způsobem. Merleau-Ponty tvrdí, že malíř vidí celým tělem, je přesvědčen, že malířovo vidění „zavádí mezi prostor a myšlení autonomní řád sloučeniny duše a těla“ (srov. [5], 21). Tato „sloučenina duše a těla“ je malířovým viděním. O něčem podobném mluví i Husserl: tělo je zcela jedinečným způsobem neustále ve vjemovém poli docela bezprostředně, ve zcela jedinečném smyslu bytí, a to právě v takovém, jak jej vyjadřuje slovo orgán, „jako to, při čem jsem „já“ afikované i „já“ akce, ve zcela jedinečném způsobu a docela bezprostředně, v čem vládnu kinesteticky zcela přímo, a toto „při čem“ je rozčleněno na zvláštní orgány, v nichž vládnu nebo mohu vládnout jejich příslušnými speciálními kinestézemi“ ([4], 128). Tato „sloučenina duše a těla“ hraje nejdůležitější roli právě tam, kde se tělo stává zdrojem akce i předmětné afekce, t. j. tam, kde se snoubí fenomén „mám tělo“ s fenoménem „jsem tělo“. Do mentální představy o daném pohybu se dostávají retence tělesné zkušenosti z mnohiny nekonečné bohatosti tělových kinestézí, které jsou podrženy v „tělesné paměti“ nám neznámým způsobem, protože retence, jak známo, nemají hyletický podklad. „Tělo“ má tedy vlastní „paměť“, jejíž obsah se nedá redukovat na pojmy, soudy a úsudky. Jinak řečeno, „tělo nemyslí v pojmech“, ale přesto „ví své“. Je důležité proto porozumět této zvláštní „sloučenině duše a těla“ v rovině vysvětlení a nezůstávat pouze v rovině deskripce. Dalo by se říci, že tělo ve své kinestetické paměti má i to, co se naším zrakem nedá vůbec vidět. Tělo vnímá i to, co je neviditelné. Jinými slovy: tělesná zkušenost je něco, co bylo umožněno vtělením logu. Proto pro tělo nemůže platit jen a výhradně objektivní kauzalita, tělo je něčím víc, než je pouhý objekt. Je tedy i subjektivním tělem, a proto je třeba porozumět tomuto subjektivnímu tělu, protože predikativní komunikací nemohou přecházet informace tohoto typu do mysli trénovaného od svého trenéra ([6], 23).

Tělo má zvláštní percepci. Podle Bergsona i Merleau-Pontyho je tělo místem setkání materiálního světa s mentální reprezentací tohoto světa ([6], 24).

Jinak můžeme také dodat, že tělo má i metafyzický status, protože je pochopeno jako objektivizace schopenhauerovské vůle a stává se tak noumenálním a fenomenálním objektem. Také nestačí chtít vysvětlit tělo pouze z apercepce, protože každé tělo odkazuje sebe samo k tělu jiného člověka, t. j., odkazuje k jinému „Ty“ v buberovském

smyslu. Lokalizace a temporalizace se uskutečňuje díky tělu, přesto tělo není jen tím, čemu dnes běžně říkáme hmota. Tělo je bohatší. Lokalita těla je dána simultaneitou a sukcesí, t. j. časem.

Vlastní tělo v jeho soustředěném vnímání světa nevnímám ani sama sebe nevidím. Vidím sebe samu pouze prostřednictvím jiných těl, která vstoupila do okruhu mého žitého světa. Na jejich tváři, v jejich náladách a stavech se setkávám s vlastním tělem a s vlastním jástvem. Jen tedy díky reflexi. Mé vlastní tělo tak zvláštním způsobem ulpívá na jiných a tato jiná těla se stávají zrcadlem mne samé. Také proto není správné tvrdit, že jsme od těch ostatních zcela odděleni. Májin závoj, Májin klam mají své oprávnění patrně někde v těchto souvislostech. Sartre definuje patologické bolesti jako odcizení vůči sobě, jde tedy o vybočení z řádu sounáležitosti.

Další otázka, jež nás zajímá ve vztahu k naší tělovosti, by se dala formulovat takto: Patří řeč k tělu či vědomí? Když tělo má svoji vlastní mluvu a pojí se s intersubjektivitou. Jinými slovy, „slyšíme barvy, a vidíme zvuky“. Možná bychom mohli mluvit o předkognitivním rozumění těla okolnímu světu. Toto rozumění je však bez apofantiky. Monodova teleonomie těla je vytvářena alosterií, t. j. kontingentním propojováním různých procesů, které Monod nazývá *gratuitou* (gratis - zdarma). Tento pohled chemika se nápadně podobá intencionalitě vědomí, ve které vertikální intencionalita proniká všemi nižšími intencionálními souvislostmi prostřednictvím paprskového prozáření. Alosterie je afinitou ke dvěma či více chemicky nepřibuzným látkám.

Máme-li rozumět svému tělu, nevyhneme se otázce, co je to tělo a co je to vědomí. O vědomí velmi příhodně hovoří E. Husserl: „Má se vždycky za to, že se již zná, co je vědomo, co je vědomí, čímž se potlačí úkol, podle něhož by se napřed měl učinit tématem zkoumání pojem vědomí, vůči němuž musí každá věda o nevědomu ohraničit své téma“ ([4], 511).

To samé platí i o tělesnosti. Víme, co je to tělo? Co je to tělesnost? Máme-li co dělat s tělesnou kulturou, musíme vědět, co je to tělo. Samozřejmost provázející problematizaci „těla“ je však zároveň poukaz k temným místům v rozumění tělu. Zdá se nám, že tělo je látka-hýlé a že to ostatní je vědomí. Jako hmota nám připadá tělo ve všech svých hmotných projevech. Patří do této množiny i lidské pudy a nepodmíněné reflexy, nebo patří do množiny vědomí? Jak je to s pocity tepla a chladu, hladu a žízně? Celá animální vrstva, stejná u lidí i u zvířat, patří k tělesnosti, či k vědomí? Kam patří kinesteze? Není to náhodou tak, jak tvrdí Merleau-Ponty v tomto citátu: „Ontologická rehabilitace smyslového světa znamená, že „viditelné“ a „neviditelné“ netvoří dualitu, neboť mezi oběma je vztah simultaneity. Neviditelné je reliéfem a hloubkou viditelné“ ([5], 149)? „Malíř přináší své tělo“, podotýká Merleau-Ponty, malíř má dvojí vidění. O jednom vidění mohu přemýšlet jako o myšlence, o inspekci ducha, soudu, četbě znaků. Existuje však vidění, jež se realizuje a jež jako honorární nebo ustavená myšlenka je zavaleno svým tělem, takže o takovém vidění lze si učinit představu jen při jeho výkonu ... ([5], 21). Malířovo malování je tedy vidění tělem, prostřednictvím „očí“, jež se nacházejí všude na malířově těle. V tomto kontextu se můžeme setkat se zvláštní mluvou našeho těla.

Rozdíl mezi duší a tělem je také rozdílem mezi nonkauzalitou a kauzalitou. Duše není prostoročasově zakotvená, proto zde nemá co dělat kauzalita používaná běžně ve vědách o prostoročasu. V těle uchopeném jako těleso hraje však kauzalita svoji eminentní roli. Tělo ve smyslu Leib, tedy tělo a duše dohromady, je propojením nonkauzality a kauzality, a právě v tomto ohledu je „tělo“ problematickou entitou povýtce. Teď je užitečné si připomenout, že metody poznání jsou vždy odvislé od smyslu a cíle, který je zkoumán. Metody tedy nemohou být něčím, co nejdříve beze zbytku naučíme naše adepty a ti se pak zaručeně stanou objeviteli. Pochopení a rozumění cíli v sobě obsahuje evidenci jako implicitní podmíněnost v ontizujícím smyslu. Tedy zkoumat tělo jako těleso lze metodami myšlení „more geometrico“, ale zkoumat tělo ve smyslu „Leib“ již nikoliv.

Vnímání není výsledkem jen našich pěti smyslů, ale i kinestézí celého těla ve formě retencionálních daností, vnímání je habituální výkon, nikoliv pouze parciální. Prostor a čas nejsou pro „Já“ principy individuace, tvrdí Husserl ([4], 242).

Pokud je zrození pochopeno jako vznik, a nikoli jako pouhá proměna již existujícího, pak musíme uznat, že „nicota“ v jistém smyslu je podmínkou jakéhokoliv tvořivého postupu. Naproti tomu artefakt - výrobek je něco, co už bylo nějak vzniklé v nějakém modu své existence. Zrození vzniká z původního chaosu, jak o tom hovoří Hésiodos. Aby mohla vzniknout nová, originální myšlenka, musí být vědomí zcela vyprázdněno. Eckhartova snaha vyčistit duši od žádostí, Buddhova „trsná“ je patrně výraz pro katarzi, jež je podmínkou pro možnost zrození úplně nového. Proto i tělo musí být pochopeno jako nulový bod, jistá „katarze“, přičemž tento nulový bod je vysílačem ohledávacích čidel pro ztvrzení své prostoročasové onticity. To znamená, že myslící schopnost bez těla by nemohla vnímat čas a prostor, řekněme raději prostor. Percepce prostorové zakotvenosti je tedy podmíněna naším tělem. Bez kinestézí by nebylo rozlišení nahoře-dole, vpravo-vlevo. Tvarová bohatost a její nevyčerpatelnost musí být podmíněna něčím, co je již „v našem těle“. „Netělo“, svět kolem nás je nám dán pouze v perspektivách. Tuto samozřejmost nahlížíme jako klam, pokud se nacházíme např. ve velké hloubce pod vodou nebo jsme byli zavaleni lavinou, tam tělo ztrácí schopnost zjistit, kde je nahoře a dole. Chybí ten pevný bod, vůči kterému je zjevitelný pohyb, t. j. chybí referent pohybu. V tomto kontextu všechny úvahy o prevalenci intersubjektivní nad subjektivitou nacházejí pevnou půdu pod nohama pro svou platnost. Bergsonovské tělo, tibetská představa o těle a jiné teorie vyslovují názor, že tělo je pouhý přelud naší analytické schopnosti rozumové. T. j. náš rozum, který je mohutností zastavující tok onticity, mohutností konzervující, není schopen vidět to, co je opravdu, t. j. tok životní síly - Elan vital či tok přebývání absolutního jáství v našich tělech, myslích a věcech okolního světa. Možná, že má pravdu David Bohm se svou koncepcí oceánu energie, v němž jsme obsaženi tak, že naše představy o relativní stálosti tohoto vesmíru jsou pouhým vlněním, v jehož časovosti se náhodou nacházíme. Tyto představy tendují ke kontinuitnímu chápání řádu jsoucna, přičemž diskontinuita je výsledkem pouze naší subjektivní uzpůsobenosti. Návrat do této kontinuity i subjektivně je pochopen jako stav nirvány, je samádhí, je extází mystiků a pod. V tomto případě však nemůže platit diskontinuita duše a těla. V těchto důsledcích by se tělo stalo pouhým zdáním.

Pokud však přijmeme hypotézu o vtěleném logu, pak duchovní podstata našeho jáství si vynucuje existenci těla, podobně jako noema si vynucuje svou noezi, jež je konstitutivní nevyhnutelností pro platnost adekvátní noeze. Tělo by v tomto případě bylo to, skrz co se význam ohlašuje, fregeovsky řečeno, tělo je smysl, který v sobě nese jako své osmyslňující jádro význam, a tento význam se realizuje v projevujícím se těle. Všechny tyto úvahy jsou však podmíněny platností času. A je-li vnímání času umožněno intencionalní výbavou našeho toku cogitationes, pak kantovský poukaz na čas jako formu smyslového názoru opět ožívá. Je-li retence podržením minulých obsahů v nezměněné imanenci, pak i tělo musí stárnout v podobném smyslu.

Je-li vnímání pohybu podmíněno retencemi minulostního charakteru, pak celý život uchopený jako pohyb je odvislý na té intencionalitě, která umožňuje intencionalní držbu retencí. Jinými slovy, kdyby tato řídící intencionalita byla rozbita, nemohli bychom prožívat sukcese. Není zde možnost vysvětlení některých psychických poruch ve vnímání a prožívání času?

Celková zasazenost našeho Já ve světě musí být podmíněna intencionalitou umožňující perцепci pohybu, umožňující vnímání času. Každé naše „cogito“, každé naše „passio“ je směřováno k nějakému intetu, k nějakému noematu. Konečný počet kinestezií musí být řízen jedním koordinujícím a sjednocujícím intencionalním centrem, jednou koncentrující intencí. Intencionalita sjednocující všechny naše propriocepce však není něčím, co shrnuje něco tak říkajíc „do jednoho pytle“. Toto chápání je nepřipustné, protože je to chápání pozitivistického atomismu, chápání aditivní, jež je nejnovějšími objevy právě přírodních věd zpochybňováno, viz pokusy o taoistické přístupy k topologii celku a části.

Naše otázka by mohla znít takto: Jak je nám apriorně dáno, že vidíme a vnímáme v prostoru? Schopnost vidět a vnímat prostorově je dána jedinou intencí, která umožňuje onu mnohočetnost propriocepce tak, jak o ní bylo výše řečeno. Jak je dáno „blízko“ a „daleko“, „dole“ a „nahore“? Předpokladem pro odpověď na tyto otázky je však vyjasnění problematiky simultaneity. Vnímání širokého záběru věcí si vyžaduje časovou sukcese. Vidět věci vedle sebe a za sebou najednou, moci tyto věci od sebe odlišit, předpokládá nutně srovnávání vnímaného s něčím, co právě vnímáno není. To je umožněno faktem retencionalní výbavy. Retencionalní výbava však nemá hyletický podklad, jako je tomu v případě paměti.

Protože je velmi obtížné rozhovět se o vnímání prostorovosti pozitivně, zkusíme si představit tento teoretický případ. Člověk je zbaven možnosti vnímat opticky a vidět. T. j. tomuto člověku zbyl sluch a čich, nemá schopnost zjistit, kde končí jeho tělo, protože jeho počítkové schopnosti zmizely. Ptáme se, bude tento člověk mít zachované jáství? Bude o svém Jáství vědět? Bude jej moci prožívat v časové sukcese? Jáství bude bez těla, bez pocitu tělesnosti. Funkci těla a tělesnosti pak přeberou slova, věty a témata. Patrně jejich „tvar“ se stane salience, vůči které se bude jáství moci explikovat. Možná, že v takovém případě budeme moci hovořit o tělesnosti zavinuté v nějakém implikátním řádu, který je nám dosud neznám. Na druhé straně nemožnost slyšet nic nemění na vnímání trvání.

Imanence, kterou jsou nám dána „data“ našeho vědomí, našeho toku cogitationes, tato platnost je pro nás nezpochybnitelná. Naopak počítky, které nám zjevují naše vlastní tělo, jsou zpochybnitelné, viz např. fantómová končetina. Otázka, jak víme o svém těle, tedy musí být zodpovězena i na úrovni imanence toku cogitationes. V této poloze se pak stává prožitkovost času a fenomén času tím, co umožňuje existenci a platnost našeho vlastního těla. Propadáváním retencí do minulosti, měněním platnosti původních originálních prožitků v obsahy již podržené vědomím nám vyvstává myslitelnost i prostoru samého. Čas se tedy jeví původnější kategorií než prostor. Tělo skrývá v sobě spoustu netématizovaných rovin.

Fenomén jáství je tím, co je přítomno v každém aktu našeho vědomí, přítomnost ovšem není artikulována zvláštním stvrzením. Jáství zůstává přítomno, ale v podobě skryté, manifestované, a je kdykoli aprezentovatelné. Obratem možno se domnívat, že všechny mechanismy používané ke snížení platnosti jáství, musejí snižovat aprezentovatelnost této intencionality, která proniká jako paprsky každým naším zážitkem. V každém případě se jedná o snížení platnosti retencionální vybavy našeho toku cogitationes. Tak asi probíhá to, čemu se říká „promývání mozku“.

V pohledu na tělo nám vyplyne rozdíl mezi daností těla a prožitkem těla, protože však o těle víme jen z prožitků, redukuje se problematika těla pouze na percepci, t. j. na noeze, jak o těle víme. V tomto smyslu je i tělo pro nás něco zprostředkovaného, je tedy v jistém smyslu transcendentní. V tomto poukazu se skrývá možnost fixace tohoto stavu v res extensa, což učinil, jak známo, Descartes. Počítky našeho těla, veškerá propriocepce, všechny kinesteze nejsou tedy imanentními danostmi, jsou reálně imanentní, t. j., řečeno Patočkovými slovy, „reální imanence je tedy imanencí předmětu v subjektu, který je sám realitou mezi jinými realitami světa“ ([7], 55). Tělo je založeno reální imanencí v toku našich cogitationes. Zde je naznačena cesta k hypertrofii naší tělesnosti. Tělesnost jako prožitkový proces je dán retencemi, které nemají hyletický podklad, nejsou názorem nějaké předmětnosti. Jsou, jak Patočka příhodně klasifikuje, „... saháním do prázdna“ ([7], 70). Jáství je zachytitelné pouze ve své ontifikaci ([7], 78). Proces tohoto odcizování je tím, co tvoří fenomén trvání (dureé). V možnosti trvání se skrývá umožňující předpoklad existence těla v čase. Toto odcizování je však tvořeno, řečeno slovy Patočkovými, „... něčím, co se položilo mezi reflektující Já a jeho pohled na sebe, a to je retence ‘ted’ nefungujícího Já“ ([7], 75). Jinými slovy, naše lidská tělesnost je umožněna tím, čemu říkáme retence, protože ony spolu s tím, co je prezentní, umožňuje vnímání času, tím vnímání trvání a tím zpětně vnímání něčeho, co jest relativně trvalé a je to zároveň naším tělem. Při vyhasnutí retencí tedy vyhasíná i vnímání trvalosti, možnost reflexe času, možnost vědět o vlastním těle. Percepce našeho těla je tedy podmíněna naším Jástvím, a to naprosto bezpodmínečně.

Patočka na jednom místě svého *Úvodu do Husserlovy fenomenologie* píše: „Vůle ovládat tělesnou komponentu v sobě předpokládá sebenenávist a sebedocenění“ ([7], 88). Myslí tím tělo jako to, co je spojeno s vlastním Jástvím. Toto tělo (Leib) není jen adice hmotných orgánů, ale je celkem, ve kterém Já žije, a proto bytostně potřebuje svobodu, volnost. Ovládnout tuto sféru znamená dobrovolně se vzdát své svobody, své kre-

ativity, své možnosti sebetvorby ve svobodných podmínkách. Protože to, co máme, nestojí nikdy co do hodnoty jsoucnosti na stejném stupni s tím, čím jsme - tato velmi známá téze Gabriela Marcela se potvrzuje právě ve vztahu svobodného Já, subjektivního těla a těla objektu ([7], 88).

Teze „mám tělo“ je tézí o vlastnictví, o poměru k věčnosti, zatímco teze „jsem tělo“ vykazuje absolutní hodnotu jedinečnosti, peratičnosti tělesné i duševní v jednotě, protože „... být na světě znamená být jako sebevědomá bytost, kterou nikdo a nic nemůže vytlačit z poslední bašty sebejistoty“ ([7], 5).

Každá věčnost se vykazuje nekonečným progresem obsaženým ve způsobu, jak je tato věčnost zakoušena. Tuto vlastnost lidské tělo nemá. Je totální ve své platnosti, protože je Jástvím, je ukončeno v každém momentu svého trvání, je ukončitelné smrtí v každém momentu. O svém těle víme z našich představ; to, co nevíme, je však to, na čem tyto představy jako na svém základu spočívají. To byl jeden z hlavních problémů Immanuela Kanta, zároveň i Edmunda Husserla a Merleau-Pontyho. Psychofyzický výklad bude mluvit o tom, že vnějšek podráždí naše smyslové orgány a následky tohoto podráždění jsou tyto představy, o které nám jde. Jinak řečeno, ptáme se, jak můžeme legitimně zdůvodnit, že mezi vnějším zdrojem podráždění a vnitřním datem představy leží kauzální souvislost? Nejedná se o nedovolenou extrapolaci, o pouze logickou generalizaci, jež spočívá na nedovolené analogii? Kde bereme jistotu? Může vůbec být empirie posledním arbitrem pro fundování poslední evidence pro tyto soudy? Dále budeme uvažovat již každý sám.

Ještě jinak řečeno, svět reálních existencí není svět absolutních daností a absolutních bezpochybností, naopak je to svět pravděpodobností, jenž je odsouzen ke zkoumání in infinitum. Proto si přiznáváme, že tělo a jeho problematika jsou vysvětlitelné pouze z percepce. A právě toto vnímání není tak jednoduché, jak jsme to slychali po dlouhá léta z psychofyzického výkladu této problematiky. Naše tělo tedy není jen pouhá představa, ale je také soudem, což je možno pochopit jako oduševnělé tělo.

Objektivní čas je formou setrvávajících předmětů, i naše tělo je setrvávající. Tělo vnímá celým svým povrchem, percipujeme celým tělem, proto mohou říkat malíři, že nosí ve své tělesnosti dosud nenamalované obrazy. Subtilita této tělové řeči je takového stupně, že je těžké ji objektivně vykázat. Pro nás je důležité, že tato tělová řeč je něco, co se konstituuje v neustálém toku. K fenoménu „jsem tělo“ patří i tato rovina tělové zkušenosti, možná bychom mohli říci - vtěleného rozumění, jež o věcech ví jinak než přes pojmy, soudy a úsudky. Zdá se, že jediná cesta k pochopení vede attentionálním popisem intencionálních struktur toho proudu cogitationes, jenž je tvořen percipováním našeho vlastního těla. Attentionální modus, t. j. protiproud, je tím, co umožňuje, že víme o pojmech všeho kolem nás i v nás. Musí být řízen dosud nepopsanými intencemi, které umožňují strukturovat tok cogitationes pomocí vertikálních intencionalit. Vždyť sám pojem sukcese nevzniká v sukcesi, tedy kde se vzal? Nebo jinak, žádná část toku se nemůže změnit v netok, jak tedy víme o setrvalosti toku našich prožitků? Nebo ještě jinak, naše tělo je v neustálé proměně, téměř každá buňka se vyměňuje, jen si vzpomeňte na obrovský chemický systém našeho lidského života! Tělo proudí - to by

bylo lepší tvrzení než to obvyklé „tělo jest“. Přesto my o těle víme vždy jako o identitě. Tato stálost může být pochopitelná pouze prostřednictvím attentionálního směru, stavícího se proti tomuto proudění, zastavující různé části toku v retencích tím, že je uvědoměna společná struktura všech těchto partů v podobě celku a ukončenosti pojmu. Každé slovo neguje tak prostor i čas, každý pojem každé uvědomění jednoty je učiněno attentí. Stejně tak vzniká v nás představa o těle. Opět se potvrzuje teze, že bez vědomí času není možné vnímat prostor. Bez časové řady není možná objektivizace, protože učinit objektem znamená postavit se toku času v attentí, jejímž důsledkem je vědomí o celku právě prožitém. Rozumění se tak stává znovuoobjevením, znovunalezením. Descartes měl pravdu, když ve druhé meditaci se zmínil o tom, že poznat tělo je obtížnější než poznat ducha. Ve fenoménu „jsem tělo“ je poukazováno na nekonečnost lidské hodnoty i ve struktuře prožitků obsahujícího v sobě kometární ohon retencí a protencí v intencionálních strukturách nedohledných horizontů. Fenomén „mám tělo“ je pochopen mechanicky a zjednodušeně. Jsem tělo a mám tělo jsou protikladem implikátního a explikátního řádu, protikladem mezi salinci a pregnancí, protikladem mezi noncartesianismem a cartesianismem. Přesto je nutné obojí, jde-li o kultivaci těla. Tělo je dáno přes cogito v podobě sentio a sentio se nemůže stát apodikticky jistým předmětem. Chybí-li haptická počítkovost a chybí-li zrak, chybí evidence somatického habitu, přesto zůstává fenomén „jsem tělo“ nedotknut, jáství zůstalo zachováno. Ono „sum“ tedy není dáno pouze berkeleyovským percipováním. Nejen přes sóma a sarx, přes péxis je možno se přiblížit k lidskému tělu, ale také přes jáství, t. j. koneckonců přes logisticon, thymos a epithymiu, t. j. přes péči o duši. Vždyť Michelangelův Mojžíš je vlastně myšlenkou, která na sebe vzala podobu těla, tedy myšlenkou, jež se vtělila.

LITERATURA

- [1] PATOČKA, J.: Platón. Praha, SPN 1991.
- [2] PATOČKA, J.: Přirozený svět jako filosofický problém. Praha 1936.
- [3] Neue Wege der Ontologie. Stuttgart 1949.
- [4] HUSSERL, E.: Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie. Praha 1972.
- [5] MERLEAU-PONTY, M.: Oko a duch. Praha 1971.
- [6] RABIL, A.: Merleau-Ponty, existentialist of the social world. Londýn 1967.
- [7] PATOČKA, J.: Úvod do Husserlovy fenomenologie. Praha 1969.

Doc. PhDr. Anna Hogenová, CSc., Fakulta tělesné výchovy a sportu UK
 Martího 31, 160 00 Praha 6, ČR