

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
PEDAGOGICKÁ FAKULTA
KATEDRA OBČANSKÉ VÝCHOVY A FILOSOFIE

DIPLOMOVÁ PRÁCE
FENOMENOLOGIE TĚLA A TĚLESNOSTI

Autor: Bc. Martina Míková

Studijní program: Učitelství pro střední školy

Studijní obor: Učitelství společenských věd, filozofie a etiky pro střední školy a vyšší odborné školy

Vedoucí práce: prof. PhDr. Anna Hogenová, CSc.

Praha, 2012

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracovala (pod vedením vedoucího) samostatně a uvedla jsem všechny použité prameny a literaturu.

V Praze dne 12.6. 2012

.....

Anotace

MÍKOVÁ, Martina. *Fenomenologie těla a tělesnosti*. Praha: Pedagogická fakulta, Univerzita Karlova v Praze, 2012, s. 84

Diplomová práce.

Téma diplomové práce se zabývá fenomenologií těla a tělesnosti. Jde především o analýzu argumentů pro rozlišení těla a duše na základě Descartových textů *Meditace o první filosofii* a *Vášeň duše*. Po vystavění karteziánského dualismu, jenž je úvodem do problematiky fenomenologie těla a tělesnosti, následuje rozbor stěžejních pasáží díla *Phenomenology of Perception* francouzského fenomenologa M. Merleau-Pontyho, který zdůraznil význam lidské tělesnosti, která je podstatnou a určující podmínkou lidského bytí. Třetí kapitola práce se zabývá filosofií pohybu, jelikož svět a člověk jsou ve vzájemném pohybu, a to na základě Patočkových textů *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Diplomovou práci uzavírá kapitola věnující se problematice hře jako symbolu světa v podání Eugena Finka.

Klíčová slova: Descartes, vnímání, Pexis, tělo, tělesnost, tělesné schéma, pohyb, svět, hra.

Annotation

MÍKOVÁ, Martina. *Phenomenology of body and corporeality*. Prague: Faculty of Education, Charles University in Prague, 2012, pp. 84

Master Degree Thesis.

The aim of the master thesis deals with the phenomenology of a body and corporeality. This is mainly the analysis of the arguments to distinguish a body and soul based on the Descartes 'Meditations on the First Philosophy' and 'The Passions of the Soul'. The introduction to the Cartesian dualism, which is the introduction to the phenomenology of a body and corporeality, is followed by the analysis of key passages in 'Phenomenology of Perception' by the French phenomenologists M. Merleau-Ponty who accents the importance of human corporeality as the essential and determining condition of human being. The third section deals with the philosophy of movement because the world and a man are in relative motion, based on Patočka's texts 'Body, Community, Language, World'. The final chapter of the thesis is based on the issue of the game as a symbol of the world presented by Eugen Fink.

Keywords: Descartes, perception, Pexis, body, corporeality, corporeal scheme, movement, game.

OBSAH

ÚVOD	5
1. Descartův dualismus	9
1.1. Meditace: reálná distinkce dvou substancí.....	11
1.2. Vášně duše a Dopisy Alžbětě Falcké: snaha o řešení dualismu pomocí kauzálního modelu.....	15
1.3. Subjekt-objektová figura myšlení: Dnešní pohled na tělo	26
2. Tělo jako Soma, Sarx a Pexis	28
2.1. Psychologická východiska filosofie vnímání.....	29
2.2. Merleau-Ponty: Analýza vnímání - fenomén těla	32
2.3. Fenomenologie vnímání.....	38
2.4. Tělesné schéma	49
3. Filosofie pohybu	52
3.1. Patočka a jeho pojetí pohybu, těla a světa.....	53
3.2. Kvalita života	63
4. Problematika hry	66
4.1. Člověk, svět a hra	68
4.2. Světskost hry	72
ZÁVĚR	79
POUŽITÁ LITERATURA	83

Fenomenologie těla a tělesnosti

ÚVOD

Jako téma své diplomové práce jsem si vybrala *Fenomenologii těla a tělesnosti*. I když je na jednu stranu tělo složitý systém, který se skládá z mnoha orgánů, tak zároveň je velice jednoduché. Tato jednoduchost tkví v ohniskové jednotě člověka, která je daná jeho zaměřeností do světa – intencí do světa. Intence představuje jednoduchost paprsku směřování, který je obsažen v každém člověku jako právě toto zaměření. A pokud by tato jednoduchost byla narušena, mohlo by se stát, že člověk se stane schizofrenikem, nemohoucím propojit tělo s duší. A právě největším problémem fenomenologie těla je, jak je možné provádět mnoho věcí najednou a přitom být právě v ohniskové jednoduchosti. Tímto problémem se zabývá Maurice Merleau-Ponty, podle nějž můžeme být jednoduchou intencí do světa. Pohyb tak vychází jako celek z pozadí, kterým je tělesné schéma. Tělesné schéma představuje onu ohniskovou jednoduchost a pohybová figura vyvstává z jednoho pozadí jako celek.

Tělo je v poslední době zvěcněno a je pochopeno jako předmět. To znamená, že člověk má pocit, že si může své tělo vymodelovat podle své vůle. Jde o voluntativní vztah k tělu. To se ukazuje například v případě anorexie. Anorexie představuje situaci, kdy člověk odmítá své tělo jako objekt a své tělo absolutně nepřijímá. Projevuje se to tím, že člověk má touhu nevystupovat do světa prostřednictvím svého těla. Proto se ve své práci zaměřuji na tělo jakožto na Pexis, na tělo časové a oduševnělé.

V diplomové práci se zpočátku věnuji analýze argumentů pro rozlišení duše a těla, a to na základě Descartových textů *Meditace o první filozofii a Vášeň duše*, protože právě novověká ontologie vychází z učení Reného Descarta a tělo je pojímáno jako objekt. V *Meditacích* je duše na jedné straně prezentována jako něco zcela nezávislého na těle, na druhé však Descartes říká, že bolesti a vášně nás nutí

přiznat, že duše není v těle jako „*lodník na své lodi*“¹, ale že je s ním „*pevněji spojena a jakoby propletena*“. Tento problém však v Meditacích nedořeší a psychofyzickou jednotu se snaží analyzovat až (na popud princezny Alžběty) právě ve Vášních duše - a to pomocí kauzálního spojení, kde popisuje, jak na základě střetnutí duše a těla vznikají vášně. A právě v tom spočívá vzájemné působení těla a duše. Pojednává o tom, co jsou to vášně, jak působí na duši, zda kladou nějaké překážky v cestě svobodného jednání a uvažování člověka a co to tedy znamená i pro tělo.

Ve druhé části práce se zabývám rozбором stěžejních pasáží Pontyho největšího fenomenologického díla *Fenomenologie vnímání* a spisem *Primát vnímání*, který představuje úvod jak do *Fenomenologie vnímání*, tak i do autorova myšlení. Tělo jakožto *Pexis* totiž můžeme poznat pouze prostřednictvím vnímání. A také Merleau-Ponty na rozdíl od Descarta říká, že vnímání nelze oddělit od vnímané věci (akt od předmětu): první argument stojí na samotném pojmu vnímání, jehož opakem je nevnímat, a tedy „vidím a myslím si, že vidím“ není totéž (jako u Descarta). Druhý argument se týká Descartova popisu vnímání smyslových kvalit, který není podle Pontyho správný, protože smyslové vlastnosti mají synestetický a hybný význam a jsou to návrhy pro mé chování, na něž je mé vnímání odpovědí. Analýza vnímání spěje k odhalení tělesného schématu a těla jakožto bytostné podstaty existence člověka a jeho vystupování do světa.

Jelikož k tělu neodmyslitelně patří pohyb a právě nejsložitějším pohybem člověka je život sám, tak třetí kapitolu věnuji rozboru Patočkova díla *Tělo, společenství, jazyk, svět*, kde Patočka popisuje, jak je svět se člověkem ve vzájemném pohybu v rámci tří životních pohybů.

K lidskému „bytí ve světě“ patří hra, která drží lidské společenství. Hře musíme rozumět, nesmí být pro nás něčím neznámým a skrytým, jinak by člověk nemohl patřit do diskursu hry. Pokud vznášíme nárok výkladu pohybu světa ve hře, je třeba tuto hru uchopit a pochopit, jak se zjevuje, nenalezneme ji ve hře uvnitř člověka, ale v ní samotné. Hra je základem lidské existence a zároveň podstatou světa v rámci celého univerza. A právě proto poslední část své diplomové práce věnuji analýze díla E. Finka *Hra jako symbol světa*.

¹ DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 73

Tématem těla a tělesnosti se již od starověku zabývali různí myslitelé, a to v návaznosti ve vztahu těla a duše. Např. Aristoteles ve svém spise *O duši*, kde říká, že tělo a duše je jedno (nelze ji od těla oddělit), duše je první skutečností přírodního těla, bez které by tělo nebylo tělem. Zároveň duše je schopností těla k jeho životním pochodům, z čehož vyplývá, že živý organismus je živým organismem díky své duši, nikoli díky tělu. Duše je příčinou a počátkem živého těla a to jako původ pohybu, účel a podstata oduševněných těl. Dalším z antických filosofů, kteří se zabývají vztahem duše a těla byl Platón. Ten popsal duši v *Zákonech* a v *Mýtu o vozataji* v dialogu *Faidros* a *Faidon*. Podle Platóna je tělo smrtelné, ale duše ne. Poseidónos vymezil trojí pojetí těla na Soma, Sarx a Pexis. Také v době středověku se otázky týkající se těla pojí ke vztahu s duší. Myšlenky o tělu, které je podřízené duši, nalezneme ve spisu Sv. Augustina *De civitate Dei*. V období 13. stol. se tělesností, jako podstatou člověka, díky níž stojí na vrcholu stvoření a zároveň, která individualizuje duši každého člověka, zabýval ve svém spise *Summa theologiae* Albert Veliký. Jeho žák Tomáš Akvinský ve spise *De et ente et essentia* pojednává o tom, že duše je svébytnou substancí a proto může existovat nezávisle na těle a že k tělu se pojí veškeré projevy vášní a že intelekt a vůle pracují v závislosti na těle. Období novověké filosofie představuje pro pojetí těla a duše zlom. Tělo začíná být pojímáno jako objekt. Podle Descarta je člověk součet dvou substancí těla a duše, res extensa a res cogitans. Duše podle Descarta působí v celém těle, ale jejím sídlem je jediné místo: šišinka, kterou Descartes chápe jako místo interakce mezi tělem a duší. Descartovo pojednání o této distinkci nalezneme především v *Meditacích o první filozofii* a problematiku psycho-fyzické jednoty ve *Vášních duše*. O vyřešení karteziánského dualismu se pokusil G.W. Leibniz a J.O. de La Mettrie. Descarta Leibniz ve svém díle *Monadologie a jiné práce* kritizoval v tom, že Descartes provedl redukci pojmu hmoty na rozprostraněnou, ale Leibniz se snaží najít jednotu hmoty, a touto redukcí by k ní tak nemohl Descartes dojít. Leibniz říká, že monáda neznamená nic jiného než jednost (tělo není samo o sobě substancí, ale je složeno z mnoha monád). Oproti tomu La Mettrie vystavěl svou kritiku na materialistickém pojetí. Ve svém spise *Člověk stroj* pojednává o tom, že člověk je jako stroj, který je dokonale sestrojen ze všech malých i větších součástí, které dokonale fungují v celém těle, když ale nějaká součástka přestane fungovat, stroj se „rozpadá“ a tudíž zanikne i duše člověka. Přelom 19. a 20. století

představuje pro zkoumání otázek ohledně těla další důležitý mezník. Filosofie se štěpí na dva významné proudy, na analytickou filosofii, která se zabývá pojetím mysli a fenomenologii, která se věnuje problematice těla a tělesnosti. Současní filosofové se většinou shodují v tom, že dualismus je neudržitelný: problém spatřují zejména v tom, že jestliže tělo a mysl spolu komunikují, nemohou to být zcela rozdílné věci, které existují v různém časoprostoru. Jedním z nich je G. Ryle, jenž je znám svou kritikou *Ducha ve stroji*. Ve svém díle učinil poslední vyvrácení karteziánského dualismu, jenž se může podle něj nahradit filosofickým behaviorismem, protože mysl je záležitost toho, jak celá lidská bytost funguje dohromady, jak se chová. Fenomenolog Edmund Husserl se zabýval otázkou vztahu subjektu a těla ve druhé knize spisu *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, kde se věnuje tématu tělesnosti. Husserlova stanoviska k otázkám tělesnosti subjektivity vycházejí z fenomenologického zkoumání konstituce skutečnosti. Zároveň se zabýval vnitřním pojetím času, které je důležité pro pochopení tělesnosti, ve spise *Die Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Kritikou kartesianismu se dále zabýval i Martin Heidegger v díle *Bytí a čas*. Heidegger vystavěl svou filozofii v opozici k Husserlově. Heideggerova námitka přichází při vymezení vědomí. Neboť Husserlovo vědomí jako absolutní bytí je jen určitá teoretická konstrukce, pojetí, které vzniklo na půdě Descartovy filozofie a je pojetím veškeré novověké filozofie. Nejvíce problematiku těla a tělesnosti rozpracoval francouzský fenomenolog Maurice Merleau-Ponty, především v *Phénoménologie de la perception* nebo *Primát vnímání, Viditelné a neviditelné a Struktura chování*. V neposlední řadě se pojetím těla a tělesnosti, v návaznosti na Merleau-Pontyho zabývá A. Hogenová.

Cílem diplomové práce je především vystihnout hlavní myšlenky problematiky těla a tělesnosti v podání Merleau-Pontyho a návaznost na Patočkovu filosofii pohybu a problematiku hry u E. Finka.

1. Descartův dualismus

Descartes objevil personální dimenzi těla. Tělo, ve kterém probíhají životní funkce, prostřednictvím kterého prožíváme a orientujeme se ve světě. V takovém těle jsme. Podle Descarta se člověk skládá z těla a duše. Duše je jako něco netělesného a nerozlehlého a tělo je tělesné a rozlehlé. A jelikož je duše věcí myslící, tak je právě jedinou věcí, která se nedá od člověka oddělit, myšlení je tak nositelem nás samotných, a proto můžeme být i bez těla. Mysl celé naše okolí vnímá smysly. Proto je duše na lidském těle naprosto nezávislá. Ale tělo a duše jsou společně propojeny, i když je to těžko představitelné, když obě substance nemají nic mezi sebou společného a jsou naprosto odlišné. Z tohoto napětí mezi tělem a duší nejprve Descartes uvažuje o tom, že jsou tyto dvě substance opravdu zcela odlišné. Podle Descarta je člověk především věcí myslící a tělo je k němu pouze připojeno. Protože víme, že se skládáme jak z duše, která udává naší esenci a je naším základem jako chápající substance, tak i z těla, které je věcí rozlehlou. Duše je zároveň od těla oddělitelná, ale zároveň s ním je i propojená. Když se zamyslíme nad tím, že jakékoliv bolesti nebo hlad nám ukazují, že duše je s tělem propojena, jelikož veškeré smysly vznikají právě z jednoty těla a duše, pouze cítíme, co se právě odehrává v našem těle díky naší duši. Tak cítíme, že jsme jedna propojená věc sjednocená s duší a tělem. To znamená, že když nějaká část těla se oddělí, tak to neznámá, že se oddělí i část naší mysli, ba naopak naše mysl je stále ucelená, a proto se z ní nic oddělením tělní části nevytratí. Tudíž tělo je dělitelné a dokážeme si to tak představit i v naší mysli. Tělo je pro Descarta jen jako prostý mechanismus, zatímco duše jako jediná má schopnost myšlení, a tak jde o dvě naprosto rozdílné substance. Když jsou ale tyto dvě substance odlišné, jak je možné, že duše působí na tělo? Obě substance jsou navzájem propojené (jeden člověk se skládá jak z těla, tak i z duše), a tak je možné, aby duše dokázala vyvolat pohyb v těle a naopak, že dokáže tělo vyvolat v duši případnou reakci na nějakou vášeň, která je dána tělesnou příčinou.

I když je každá složka jiná a liší se od druhé, přece jen tvoří dohromady nedělitelnou jednotu duše a těla, člověka. Poukazuje na úplnou různost všech funkcí těchto dvou substancí, tudíž na sebe nemohou vzájemně působit, jelikož tělo i duch působí jen ve svém rámci. Podle Descarta to znamená, že pohyby těla dokážou

pouze pohyby, jako např. přesuny těla; a myšlení dokáže jen myslet. Pro Descarta tak představují dva esenciálně uzavřené okruhy.

V Meditacích o první filosofii jde především o dokázání rozdílnosti těla a duše. Descartes se jako věřící nechtěl spolehnout na to, že duše nezaniká společně s tělem. Lidská mysl je podle Descarta esencí věci myslící, a to patří k přirozenosti lidské duše. Descartes musí zodpovědět otázku přirozenosti těla, aby se došlo k tomu, co se rozlišuje jako dvojí substance a jestli jsou tyto substance opravdu navzájem rozdílné. Lidské tělo je bráno jako substance a je dělitelné, avšak je složeno z jiných různých součástí, není takové jakožto samotná mysl, jež je nedělitelná a je čistou substancí. Tělo se během života mění, stává se jiným, než bylo na počátku, avšak mysl při své změně zůstává stále stejnou. Descartes podotýká, že tělo je svou jednoduchostí náchylnější k zániku, při čemž naopak duše ve své přirozenosti zůstává a je nesmrtelná. Avšak navzdory této reálné distinkci se tělo a duše spojují v jedno.

Ve Vášních duše Descartes využívá rozlišení těla a duše nadále, jelikož na jejich střetnutí vznikají vášně. Povaha vášní není jednoduchá, je fyziologická i psychická. Pro Descarta je podstatné studium fyziologických pochodů pro jeho teorii vášní. Nejdříve se Descartes snaží rozlišit přirozenosti těla a duše v projevech vášní. Chce osvětlit svou myšlenku, že všechny naše podněty se předávají v jediném místě, a to v šišince mozkové, tedy ne v různých částech těla, jako to bylo myšleno doposud. Zde se nachází vzájemné působení duše a těla. Ze šišinky výsledkem vnějších podnětů vychází přirozenost duše k impulsu nějaké myšlenky nebo naopak. Tělo a duše jsou navzájem propojené, a proto můžeme spojit tělesný účinek s duševním stavem. Každá emoce, ať už dobrá či špatná, či z jakéhokoli času, má svůj vlastní tělesný průběh. Descartes je dělí podle fyziologického a psychologického procesu a zde se dá pak najít jisté určení pro každou vášně. Descartes vysvětluje afekty pomocí genetického výkladu.²

² ŠVEC, Ondřej. In DESCARTES, René. *Vášně duše*. 1. vyd., Praha: Mladá Fronta, 2002, s. 13-15

1.1. *Meditace: reálná distinkce dvou substancí*

Descartes nejprve poukazuje na to, že smysly nejsou vždy pravdivé a někdy mohou klamat (a tím může být např. sluch). Může člověk vnímat i ve snech? Descartes si klade otázku, zda ty ruce, které vidí před sebou, jsou jeho; víme, že když můžeme cítit pohyby našeho těla, že je naše. Descartes poukazuje na to, že jsme možná stále ve stavu snění, jelikož bdění nemůžeme s jistotou oddělit od snu, když máme stále myšlenky o pohybech našeho těla. I přesto, že sny jsou pro nás odrazem pravdivých věcí, podle Descarta tyto věci existují. I přes své oklamání nesmíme, podle Descarta, zapomenout na správné vnímání věcí.³

V návaznosti na první meditaci pokračuje Descartes uvažováním o mysli a tělu. Mysl, která užívá svou svobodu, předpokládá, podle Descarta, že neexistuje nic, o čem by mohla pochybovat a je také nemožné, aby mohla sama existovat.⁴ Předpokládá, že tedy vše, co vidí, je nepravdivé a nemá žádné smysly. Klade si otázku, co by bylo tedy pak pravdivé? Descartes říká, že: „*snad jen to jediné, že není nic jisté.*“⁵ Descartes ale váhá, zda by mohl pak být i on sám něco, když již popřel smysly a tělo. Není snad propojen se smysly a tělem, bez kterých nemůže být, i když nic jiného není? Descartes ví, že pokud sebe sám přesvědčil, tak je, a pokud víme, že něco jsme, platí, že: „*já jsem, já existuji.*“⁶ Descartes ale stále nechápe, kdo je on, kdo je to já, které už je. Ano, je člověk, ale co je to „člověk“? Potřebuje rozlišit, co člověka odlišuje od ostatních živočichů, protože i člověk je živočich. Člověk je ale především složen z viditelné hmoty (vidím, že jsem to já, že mám ruce atd.), což je tělo, a také je složen z duše, která mu dává schopnost myslet, vnímat atd. Autor se ale posléze zamyslí nad tím, co je vlastně tou duší myšleno, jelikož o těle neměl žádné pochybnosti. Tělo je pro Descarta „*vše to, co bývá ohraničeno nějakým tvarem, co se dá místně vyměřit, co vyplňuje prostor tak, že z něj vylučuje každé jiné těleso; vnímá se hmatem, zrakem, sluchem, chutí nebo čichem; a co se různě pohybuje, ne sice samo od sebe, ale od něčeho jiného, co se*

³ DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii. Námítky a autorovy odpovědi*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 23-26

⁴ Tamtéž, 2003, s. 18

⁵ Tamtéž, 2003, s. 27

⁶ Tamtéž, 2003, s. 28

*jej dotkne (...).*⁷ K přirozenosti těla, podle Descarta, nepatří smyslové vnímání či schopnost myslet nebo se hýbat samo se sebou. K ničemu ale nedochází bez těla. Jediné myšlení je součástí nás samotných a nedá se od nás odloučit, říká Descartes. Z toho vyplývá, že i kdyby tělo nebylo, přeci existujeme. Naše mysl je nositelem našeho „já“. Je ale možné, že pokud bychom přestali myslet, zmizeli bychom? Ale Descartes zdůrazňuje to, že nejpravdivější je to, že je věcí myslící. Věc myslící je podle Descarta: „*věc pochybující, chápající, tvrdící, popírající, chtějící, nechtějící, jakož i představující si a smyslově vnímající.*“⁸ A to je podle Descarta „já“. Já přeci pochybuji, chci, něco si představuji, smyslově vnímám, a proto není myšlení ode mě oddělitelné. Já pozoruji věci smysly, umím si je představit a představení věcí je i v mé mysli, je součástí mého myšlení. I když mé tělo odpočívá, dokážu vnímat okolní věci smysly, to že něco cítím, přece znamená, že je to doopravdy a umím si to i představit. Některé věci nedokáže představivost zachytit, třeba takové věci, které pojmám smysly, a jsou to tělesa, které dokážou různým působením změnit svou podstatu nebo složení. V mé mysli je to, říká Descartes, o čem jsem mínil, že to vidím očima.⁹ Descartes říká, že naše duše je tedy na našem těle zcela nezávislá, protože nemůžeme vnímat nic jednodušeji než naši mysl, protože toho, že se můžu i sama sebe dotknout, dokážu sebe sama vidět, znamená, že jsem. Descartes nakonec usuzuje, že tělesa nevnímáme smysly nebo představivostí, ale tím, že máme schopnost chápání, tak víme, že máme mysl, jelikož se obrací sama k sobě, a že dokážeme ostatní věci pojímat naší chápavostí, že jsou. Ale při pouhém představování se duše obrací k tělu a hledá nějakou podobnost v idejích, které vnímala smysly. Kvůli tělu dokážeme vnímat všechny žádosti a stavy, a proto se nedokážeme od našeho těla odpojit jako od ostatních. Ale Descartovy argumenty v první a druhé meditaci ještě nedokazují reálnou distinkci těla a duše (Descartes jen tvrdí, že může v myšlení jasně a rozlišeně odlišit sama sebe od svého těla). Jedná se o důkaz dokonale dobrotivého a neklamného boha. Argumenty, které podávají důkaz reálné distinkce duše a těla, se týkají existence neklamného boha. Tato existence garantuje pravdivost jasných a rozlišených myšlenek. A to, co chápeme jako odlišné, by mohl oddělit.

⁷ DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 28-29

⁸ Tamtéž, 2003, s. 30

⁹ Tamtéž, 2003, s. 32

Vnímání je jasné a rozlišené. Mysl se nemůže věnovat pouze jedné věci. Descartes říká, že je věcí myslící, i jeho esence je věcí myslící, má své tělo, věc rozlehlou, které je pevně k němu připojeno, ale má i ideu sebe sama, věcí myslící, která je jeho součástí a udává, že je sám sebou. Dochází z toho k napětí, že tělo a duše jsou dvě naprosto rozdílné substance a je tu jasná odlišitelnost těla od duše; je jasné, že je, jak říká Descartes, ale mohl by tedy existovat i bez těla, jen jako věc myslící, jelikož tato esence je natolik odlišná; ale i nadále jsou spojeny a tvoří jedno.¹⁰ Existence materiálních věcí není tak jasná jako jednota těla a duše. Vše, co dokážeme vnímat, existuje. K vnímání můžeme využít i smysly. Můžeme si i něco představovat, soustředit poznávací schopnost na těleso, a proto můžeme říct, že materiální věci existují. Představování je podle Descarta něco takového, když projdu mou myslí i za věci, které nejsou okem vidět, můžu si tedy představit, co je za stěnou, která nám překáží vidět dál, musíme na to soustředit svého ducha, abychom si mohli něco představit. A tak i víme, že tělo, s nímž je mysl spojena, existuje, jelikož si to nepředstavujeme, ale chápeme. K chápání tělo nepotřebuje zaostření našeho ducha. Prostřednictvím představování se můžeme chápat sami za sebe, ne ale bez těla.

Nejprve Descartes klade argumenty na podporu dualismu. Odvodil, že z toho, že ví a že existuje, znamená, že jeho podstata spočívá v tom, že se považuje za věc myslící. A právě to, že se považuje za věc myslící, je jeho samotnou největší přirozeností. Descartes považuje tělo za něco, co je k němu pevně připojeno, což i později sám potvrzuje, a zatímco má rozlišenou ideu sebe sama, že je spíše věcí myslící, tak ovšem má i ideu svého těla, že je i věcí rozlehlou. Usuzuje, že existuje především skrze duši, která udává jeho esenci, že je tak odlišný, a proto může existovat i bez těla.¹¹ K tomu Descartovi napomáhá i schopnost myšlení, které nám umožňuje si něco představit a zprostředkovává nám naše smyslové vnímání, a proto bychom bez těchto schopností na sebe pohlíželi jasně a rozlišeně jako na celky, ale nemůžeme si je představit bez sebe, bez základu chápající substance.

Na druhou stranu se ale dále Descartes snaží o vyvrácení dualismu, kde se zabývá otázkou tělesné přirozenosti. Je tělesná přirozenost něco jiného než přirozenost věcí myslící, nebo jsou stejné? Přirozenost dokážeme vnímat

¹⁰ DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii. Námítky a autorovy odpovědi*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 70

¹¹ Tamtéž, 2003, s. 70-71

smyslovými vjemy. Descartes říká, že bolesti nás nutí přiznat, že duše není v těle jako „lodník na své lodi“, ale že je s ním „pevněji spojena a jakoby propletena“¹². Veškeré smyslové mody totiž vznikají z jednoty těla a duše a jsou i tak mezi nimi propletení. Pro vysvětlení smyslových vjemů, jako je např. žízeň nebo hlad, bych mohla uvést pro příklad, když dojde lodi palivo. Je to snad stejné jako když má tělo hlad? Ovšem, že není. Mysl dá impuls tělu, že potřebuje doplnit potravu jako zdroj energie, stejně jako zdrojem energie pro loď je nafta. Nebo k příkladu o bolesti, duše vnímá pouze bolest např. stejně, jako když nějakým předmětem prostupuje cizí část, tak i tělem může při nějaké nehodě prostoupit cizí tělíčko, ale my sami si to tak neuvědomujeme, že naším tělem něco prostupuje, protože cítíme pouze onu bolest. Descartes provedl zrelativizování dualismu a říká, že tělo je ve své přirozenosti dělitelné, přičemž mysl není. I kdybychom sami se zamýšleli nad tím, zda jsme složeni z různých částí, nemůžeme tyto části rozlišit, jelikož sebe chápeme jako jednu propojenou věc, a to i když dojde k odstranění nějaké části těla, tak poznáme, že se z mysli nic nevytratí, protože mysl je sjednocená s tělem. Stále máme jednu mysl, která smyslově vnímá a chápe a je bezprostředně ovlivňována pouze jedinou tělesnou částí a to je mozek, ve kterém se nachází malé místo, v němž je společný smysl. Ten veškeré věci mysli ukazuje stejně, ale než doputují do všech částí těla, mohou se změnit. Jakýkoliv proces v mozku ovlivňuje mysl, přináší různé smyslové vjemy. Tělo jako věc rozlehlou můžeme, podle Descarta, pomocí naší mysli rozdělit, a proto ji můžeme považovat za dělitelnou.¹³ To znamená, že Descartes tělo pojímá jako mechanismus, který se dokáže pohnout, a že duše má pouze schopnost myšlení. Z toho Descartes vyvozuje, že tělo a mysl jsou dvě rozdílné substance.

¹² DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii. Námítky a autorovy odpovědi*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 73

¹³ Tamtéž, 2003, s. 77

1.2. Vášně duše a Dopisy Alžbětě Falcké: snaha o řešení dualismu pomocí kauzálního modelu

Podle Descarta je člověk součtem dvou substancí, a to těla a mysli. Jak to, že je tedy možné, že duše může pohybovat tělem, když je samotná duše nehmotná? O tento problém projevila zájem princezna Alžběta Falcká a upozornila na něj Descarta. A právě kvůli její zvědavosti počalo několikaleté dopisování, v němž princezna kladla Descartovi důležité otázky. Jakou silou tedy duše ovládá tělo, jak je to možné, když tělo je bráno jen čistě mechanicky, proč by právě tělo mohlo být ovládáno duší a ne něčím jiným, vzniká něco z tohoto působení duše na tělo? Vášně duše jsou důležité tím, že Descartes při jejich analýze uznává to, co bychom dnes nazvali tělesnou podmíněností našich duševních stavů. To je jeden problém. Druhý problém je pak otázka svobody: jak může nehmotná duše pohnout tělem (či šišinkou mozkovou, kterou Descartes chápe jako místo interakce mezi tělem a duší).

Alžběta Falcká, dcera českého Zimního krále, přiměla Descarta k zamyšlení se nad otázkou „*Jak je možné, aby duše působila na tělo, jsou-li duše a tělo dvě odlišné substance.*“¹⁴ Právě v jednom z jeho prvních dopisů Alžbětě říká, že spojení těchto dvou substancí je původcem citů a vášní, jelikož obě substance na sebe vzájemně ve všech směrech působí. Obě substance jsou dohromady založeny na pojmu spojení (to znamená, že jsme jednou osobou, jež má jedno tělo a jednu duši, které jsou takové povahy, že duše dokáže uvést tělo do pohybu a umožní mu cítit takové akcidenty, které mu tak přicházejí), a duše je na tomto pojmu spojení založena prostřednictvím pojmu mohutnosti, jehož pomocí uvádí tělo do pohybu a tělo působilo na duši takovým způsobem, že v ní vyvolává její city a její vášně. Tyto pojmy můžeme nalézt pouze v duši, jelikož jsou v ní dány její přirozeností, ale dostatečně je nerozlišuje.¹⁵ K těmto pojům Descartes došel rozlišením tří druhů idejí nebo původních pojmů, které, jak Descartes říká, poznáváme každý zvlášť a nikoli jejich srovnáním. Rozdíl mezi nimi se nachází v tom, že podle Descarta duši rozeznáme podle racionálního poznání, skrze vědění a tělo jako věc rozprostraněnou, která je schopna pohybu, rozeznáme taktéž podle rozumového

¹⁴ DESCARTES, René. *Dopisy Alžbětě Falcké*. 1. vyd., Brno: Petrov, 1997, s. 14

¹⁵ Tamtéž, 1997, s. 22-23

poznání, avšak s pomocí představivosti; spojení duše a těla poznáme pomocí jak rozumového poznání, tak i představivosti, ale nejvíce je rozeznatelné smysly, jejichž pomocí vnímáme v mysli spojení těla a duše velmi jasně, zatímco jen podle rozumového poznání spíše nejasně, ale máme dispozici k tomu, abychom rozeznali jasně skutečnost nejasnosti. Právě jistota toho, co víme, nám dává jasné myšlení o naší duši. Abychom dospěli k tomu, že tyto pojmy rozeznáme a osvojíme, můžeme využít meditací. Descartes vysvětluje, že *„metafyzika není svévolným zaujetím, nýbrž že nutně podkládá jeho fyziku, tedy poznání světa, protože naše veškeré poznání je založeno v nás samých, v tom, že jsme si jisti svými poznatky. Vše záleží na tom, jak náš duch poznává, a je-li jeho poznání jisté; a důležité je konečně to, že tuto jistotu získává ze sebe sama.“*¹⁶ Sílu jakou působí duše na tělo, Descartes přirovnává k tíži, jelikož ji vidí jako kvalitu, která slouží k poznání duše jako hmotné nebo nehmotné podle připisovaných kvalit. Jako tíha, která uvádí do pohybu těleso, se kterým je spojena. Duše by tak tedy měla být hmotná, ale stále je oddělitelná od těla. Je třeba, aby byla rozprostraněnost a látka připsána duši a mohli bychom ji tak chápat jako spojenou s tělem. Látka, která je ovšem připsána duši není samotným myšlením, a rozprostraněnost látky je determinována určitým místem a vylučuje jinou tělesnou rozprostraněnost. Ta není myšlením, tudíž rozprostraněnost látky je jiná než rozprostraněnost myšlení. A zde je viditelná distinkce mezi duší a tělem.¹⁷

Descartes poukazuje na rozdílnost mezi velkými duchy, kteří jsou buď na nižší, nebo vyšší úrovni. Velcí duchové, kteří jsou na té vyšší úrovni, se mohou nechat unést vlastními vášněmi, a jestli jsou šťastnými nebo nejsou šťastnými, se rozhoduje podle toho, zda prožijí něco příjemného, nebo naopak. Vznesené duše se řídí silnými a mocnými úvahami, že i když jsou vystaveny vášním, rozum převezme kontrolu nad vášněmi a nevystaví duši takovému působení vášní a stále si zachová své vnitřní blaho i při nejhorších životních situacích. Blaho získáváme tedy rozumovou úvahou a díky rozumu máme představu hierarchie různých stupňů dobra. Takové duše se mohou považovat za nesmrtelné a takové, které dokážou dosáhnout vyššího uspokojení, ale i za duše, které vědí, že jsou spojeny se smrtelným tělem a jsou náchylné k nemocem a spějí k zániku, se snaží co nejvíce

¹⁶ DESCARTES, René. *Dopisy Alžbětě Falcké*. 1. vyd., Brno: Petrov, 1997, s. 14

¹⁷ Tamtéž, 1997, s. 29

k sobě, v přítomném životě, přiklonit štěstěnu, i když si jí málo považují, jelikož má krátké trvání. Velké duše se tedy cvičí ve snášení utrpení a převádění jej na spokojenost rozumem. Takové duše mají i schopnost empatie nad neštěstím druhých. Nízké duše také dokážou nabýt blaženosti, i když ji očekávají od štěstěny a také, že ji můžeme získat ze sebe sama. Neznamená to ale, že nízké duše nejsou ctnostné a že silnější duše by měly sebou pohrdat. Prostředky k tomuto nabytí vězí v obratu k antickým filosofům, zejména ke Stoikům. Descartes upozorňuje na to, že je rozdíl mezi blažeností a svrchovaným dobrem. Podle Descarta „*blaženost spočívá v dokonalé spokojenosti ducha a ve vnitřním uspokojení.*“¹⁸ Descartes říká, že hlavní je to, abychom dosáhli pevné spokojenosti, musíme následovat ctnost, a to pro něj znamená vykonávat vše s pevnou svobodnou vůlí, co považujeme za dobré a nejlepší. Nejvyšší dobro je cílem našeho jednání, z toho plyne i spokojenost ducha a proto i blaženost je pokládána za náš cíl. Blaženost vyúsťuje s potěšením duše, které není neoddělitelné od veselosti a dobrého pocitu těla. Descartes poukazuje na Epikúrovy myšlenky o blaženosti, že blaženost chápe jako rozkoš obecně, což je jako spokojenost ducha.

Podle Descarta je důležité, abychom znali přirozenost naší duše, to že „*přetrvává bez těla, a že je mnohem ušlechtilejší než ono a že je schopna radovat se z nekonečného množství uspokojení, která se vůbec nenacházejí v tomto životě: právě to nám brání strachovat se ze smrti a natolik vzdaluje naši duši od světských věcí, že pozorujeme jen s pohrdáním vše, co je dílem moci Štěstěny.*“¹⁹

Descartes rozlišuje šest druhů vášní či afektů: údiv, láska, nenávisť, touha, radost a smutek, každá tato vášněň má svou danou tělesnou příčinu a odpovídá jasně danému tělesnému procesu. Všechny tyto afekty jsou dány svou nadřazeností druhému a je to stvrzeno v ontologickém výkladu, podle Descarta jsou dány už od dětství a v průběhu života se mění a ustálují.

„*Podle Descarta vášněň vzniká působením těla na duši, a že tedy k tomu, aby duše opět získala nadvládu, je nutné nejprve dosáhnout uklidnění těla.*“²⁰

Všechny druhy vášní doprovázejí určité pohyby krve, ty jsou podle Descarta duše a tělo propojeny. Člověk dokáže mít i takové tělesné pohyby, které byly provázeny nějakými myšlenkami na počátku života i v současnosti, když jsou

¹⁸ DESCARTES, René. *Dopisy Alžbětě Falcké*. 1. vyd., Brno: Petrov, 1997, s. 51

¹⁹ Tamtéž, 1997, s. 68

²⁰ Tamtéž, 1997, s. 46

podníceny nějakou příčinou z okolního světa. A tak vlastně stačí, aby myšlenka na něco libého umožnila v těle vyslat ducha k tomu, aby došlo k různým pohybům krve, které jsou zapotřebí pro vášně.²¹

Působení duše může změnit vjemy, které jsou v mozku, nebo mohou vzbudit v duši myšlenky, které jsou nezávislé na její vůli. Vášně jsou tedy, podle Descarta, všechny myšlenky duše bez přičinění vůle a bez jejího působení, tedy to, co není volným aktem, je vášní. Vášní duší není dojem, který je vyvolán myšlenkou, ale jen představivostí. Myšlenky, které pocházejí z působení ducha, a které cítíme je v naší duši, jsou vášněmi. Vášně Descartes pojmenovává podle hlavní příčiny vášně. Podle Descarta může docházet k zaměňování pocitů s vášněmi, nebo k zaměňování sklonů a zvyků, které vytvářejí předpoklady pro nějakou vášně, že jsou hnutím duše nikoliv vášní. Duše, která má sklon např. ke strachu, si vytvoří představu o nebezpečí, rozpohybuje části těla tak, že začne určitým způsobem reagovat a v duši se vyvolá vášně strachu.²²

Emoce podle Descarta obsahují také dynamiku, která se nedá jednoznačně postavit k duši, ale ani k tělu. Jejich vzájemné působení mezi sebou nese zárodek budoucího jednání, a tak je pro tuto dynamičnost emocí důležité chápat ji z hlediska psychosomatické jednoty člověka. Přirozenou funkcí všech lidských afektů je tedy zajištění jednoty mezi duševním chtěním, tělesnou reakcí a vlastním cílem našeho afektivně motivovaného jednání: naše nohy již utíkají a afekt strachu přitom způsobuje, že naše duše tento cíl, tj. útěk do bezpečí, považuje za svůj vlastní. Emoce je tak zároveň motivací neboli stimulací, díky níž duše pociťuje nezbytnost okamžité reakce. Descartes ale nezapomíná, že k této reakci se dává do pohybu i tělo, kterým se stává duševní a tělesné hnutí celistvým celkem, které je motivováno společným cílem. Vášně a emoce se tak jeví jako komplexní projevy lidské přirozenosti a ne jako dva naprosto protichůdné procesy, které by probíhaly v různých rovinách těla a duše.²³ Descartes se snaží najít životní maximum, ve které by člověk ve své činnosti nebyl zpomalován předepsáním či potlačováním vášní a tužeb.

Descartes si neklade za cíl jen vnitřní spokojenost duše, ale i zdokonalení jednoty duše a těla, která má ospravedlnění jen v uplatnění vášní. Vášně jsou podle

²¹ DESCARTES, René. *Dopisy Alžbětě Falcké*. 1. vyd., Brno: Petrov, 1997, s. 91

²² Tamtéž, 1997, s. 75-76

²³ ŠVEC, Ondřej. In DESCARTES, René. *Vášně duše*. 1. vyd., Praha: Mladá Fronta, 2002, s. 18-19

Descarta velice užitečné pro náš život, protože by duše nemohla být spojena s naším tělem, kdyby nemohla naše duše pociťovat vášně. Blaženost tkví ve spojení těla a duše, ve správném obrácení emociálního impulsu v náš prospěch. Odmítání vášní by mohlo vyvolat nebezpečný obrat ve spojení těla a duše. Mezi příčinou a následkem afektů není, podle Descarta, pevné a neměnné sepětí, které by mohlo být dané v naší přirozenosti, jelikož sepětí nějakých tělesných vzruchů s vášněmi může být i pro nás špatné. Za své emoce bychom se neměli stydět, ba naopak bychom je mohli vyzdvihnout v náš prospěch a mohli bychom získat moc nad svými vášněmi. Uplatnění vášní by se tak mohlo zdát jen v jejich ovládnutí a omezení působnosti na duši, ale vlastní povaha vášní, podle Descarta, je dobrá. Duše nepodléhá radosti, ale sama ji způsobuje a dovoluje využít ve svůj prospěch jakoukoliv vášně, jež na nás dolehne. Duše si dokáže uchovat soudnost při dolehnutí nějaké vášně, a tak může čerpat své vnitřní uspokojení ze síly, v čemž je podle Descarta jádro blaženosti. Jako svobodní lidé můžeme ovlivňovat naše emoce a stále si udržujeme svou svobodnou vůli.

Descartes nejprve poukazuje na to, že filosofové nazývají afektem to, co se opakovaně děje vzhledem k subjektu, a to, co to provádí. Tímto je tedy afekt obojí, i když jsou to odlišné věci, je tím, co působí a na co to působí. Na duši nejvíce působí naše tělo, tudíž to, co je v duši afektem, je na těle působením. Abychom jej rozpoznali, musíme podle Descarta odlišit od sebe duševní funkce od tělesných funkcí. To učiníme tak, že to, co podle nás patří k tělu, je pouze tělo, a to ostatní náleží duši. Descartes říká, že jedině tělo dává teplo a umožňuje pohyb, jelikož duše je schopna jen myšlení.²⁴ Descartes vysvětluje, že dříve si lidé mysleli, že teplo, pohyby vycházejí z duše, jelikož při smrti duše opouští tělo, a proto chladne a pohyb již není, ale Descartes podotýká, že smrt nenastává kvůli selhání duše, ale kvůli selhání těla. Každá tělesná část má svou funkci, které jsou dávány do pohybu příkazy (hybní duchové, kteří zprostředkovávají vztah mezi vědomím a tělem a patří do hmotné oblasti, jsou však co nejjemnější a nejmenší) z mozku a dává do pohybu krev, která roznáší po těle teplo. Hybní duchové rozpohybují svalstvo v těle a umožňují tak pohyb. Vnější podněty jsou do těla přenášeny nervy, kůží. Tak dochází k tomu, že do různých svalů může být dána rozličná intenzita příkazu

²⁴ DESCARTES, René. *Vášně duše*. 1. vyd., Praha: Mladá Fronta, 2002, s. 31-33

hybných duchů. To, že jsou duchové rozdílní, mohou způsobovat látky, ze kterých jsou složeny.²⁵

Po těchto funkcích, u kterých již víme, že mohou náležet jedině tělu, soudíme, že duši mohou náležet pouze naše myšlenky. Podle Descarta jsou naše myšlenky dvojího druhu: „jedny jsou činnostmi duše a druhé jsou jejími afekty.“²⁶ Činnostmi jsou podle Descarta úmysly duše, ty závisejí na duši a pocházejí přímo z ní, afekty pak jsou rozličné druhy vjemů nebo poznatků.

Descartes říká, že i volní úmysly jsou dvojího druhu: „jedny jsou činnostmi duše, které se obracejí k duši samotné (...); druhé jsou činnostmi, které se obracejí k našemu tělu.“²⁷ Na vůli též závisí představy duše o myšlenkách. Vůle ale neumožňuje představy našeho těla. Představy těla vznikají jen z rozličných pohybů hybných duchů. Naše vnímání se také týká dvojího náhledu, jedny mají za příčinu tělo a druhé duši, které se týká vnímání našich úmyslů. Ostatní vjemy se dostávají do duše skrze nervy. Descartes je rozlišuje tak, že jedny váže k předmětům z vnějšího světa, tyto předměty uvedou do pohybu naše vnímací smysly, tato informace se pak dostává do mozku a duše je pak taktéž může vnímat; další pak váže k našemu tělu (vjemy přirozených lidských žádostí, bolest, různé počitky) a poslední k duši. Účinky tak pocítujeme v naší duši samotné a nemají bezprostřední příčinu (radost, hněv), jde pouze o vjemy, které Descartes označuje jako afekty duše a vztahují se jedině k duši. Někdy ale nejsou vnímatelné věci takové jako ve skutečnosti, např. ve spánku.

Descartes říká, že „afekty můžeme obecně definovat jako vjemy, pocity nebo také hnutí duše, které vztahujeme především k ní a které jsou zapříčiněny, udržovány a posilovány určitým pohybem duchů.“²⁸ Afekty jsou vjemy, ale nejsou úmysly duše a patří mezi takové vjemy, které jsou zmatené kvůli úzkému sepětí těla a duše. Je to tedy hnutí duše, nejen že pohybují duší, ale jsou to takové myšlenky, které duši silně otřásají a to mohou být jedině afekty. Descartes ale podotýká, že pro komplexnější náhled na věc, musíme vědět, že duše se pojí se všemi částmi lidského těla, duši máme stále ve stejné konzistenci, nemůžeme ji rozdělit, např. oddělením nějaké části těla. Duše však preferuje jednu část těla více než ty ostatní:

²⁵ DESCARTES, René. *Vášeň duše*. 1. vyd., Praha: Mladá Fronta, 2002, s. 37-41

²⁶ Tamtéž, 2002, s. 43

²⁷ Tamtéž, 2002, s. 44

²⁸ Tamtéž, 2002, s. 50

je to šišinka mozková v nitru mozku, ta může snadno změnit chod hybných duchů. Všechny vjemy se sjednocují v šišince, a proto lze předpokládat, že je centrem pro duši. Proto ani afekty nemohou mít sídlo v srdci.²⁹

Tělo dokáže působit na šišinku, ve které sídlí duše, a duše dokáže působit na tělo ovládním duchů, nervů a krve. Afekty se probouzejí podle toho, jaké „vzpomínky“ má tělo a jakého temperamentu a síly je člověk. Descartes říká, že afekty jsou pravděpodobně způsobeny pohyby duchů, ty mohou obrátit svůj pohyb směrem k nervům a srdci. Různé příčiny afektů však mohou v jednotlivých lidech vyvolat jiné vášně. Afekty především připravují duši k tomu, aby věděla, co má dělat s tělem, připravit ho na určitou tělesnou odpověď, na nějaký podnět z vnějšku. Duše může ovládat pouze šišinku. Afekty dokážou duši přimět k tomu, aby chtěla takové věci, s jejichž pomocí se na odezvu afektů připravuje tělo. Afekty nemohou být ovládnuty působením vůle, jelikož vůle je svobodná a duše se nikdy natolik nepodvolí. Duše vykonává pouze to, co sama chce, a působením na šišinku ji přiměje, aby se pohnula tak, že vykoná účinek, který je zapotřebí pro odpověď organismu na afekty. A tak duše neovládá plně afekty, důvodem jsou hybní duchové, jelikož svým pohybem zanechávají vzruchy, které se udržují v krvi i srdci. Dokud to tak je, tak afekty neutichnou.

Vyšší částí duše je duše rozumová a nižší částí je duše smyslová, avšak nejsou to dva druhy duše, pojí se v jednotu. Na šišince jsou prováděny dva druhy pohybu, a to: „jedny představují duši předměty (...), druhé na ni určitou silou působí.“³⁰ Jsou však vyvolávány souboje duší duchy. Úspěch se pozná v slabosti či síle duše. S důvtipem by mohly slabé duše získat nadvládu nad svými afekty, říká Descartes.

„(...) pohyby, ať už šišinky nebo duchů a mozku, které představují duši jisté předměty, jsou přirozeně spjaty s pohyby, jež v duši vyvolávají jisté afekty, přesto mohou být od nich zvykem odděleny a připojeny k afektům zcela odlišným, a že dokonce tento zvyk může být získán během jediné události a nevyžaduje dlouhé uvykání.“³¹

Nejbližší příčinou afektů je tedy podle Descarta vzruch. Příčinou afektů může být duše nebo temperament těla nebo mohou být zapříčiněny i vnějšími

²⁹ DESCARTES, René. *Vášně duše*. 1. vyd., Praha: Mladá Fronta, 2002, s. 52-54

³⁰ Tamtéž, 2002, s. 63

³¹ Tamtéž, 2002, s. 67

předměty, které vyvolají pohyb u smyslových orgánů, a takové jsou nejčastějšími příčinami afektů. Afekty dokážou stimulovat duši k tomu, aby uskutečnila nějaký pohyb tělem jako odpověď na předměty zvenčí, který daný afekt vyvolaly. Descartes tedy rozdělil afekty podle toho, jak mohou předměty pohnout našimi smysly. Každý afekt má svou danou příčinu, kterou je vyvoláván, a poté následuje přesně daný tělesný proces. Mezi tyto afekty Descartes uvádí údiv, úctu, obdiv, jejímž opakem je pohrdání, z něhož vzejde opovržení. Dalšími afekty je láska a nenávisť, touha, která se vztahuje časově k budoucnu. Jestliže je pro nás něco dobré, máme pak radost a naopak, jestliže je pro nás něco špatné, jsme smutní. Dobro, které jsme udělali my sami, v nás vyvolává sebeuspokojení, ale zlo by vyvolalo lítost. Když někdo vykoná něco dobrého pro nás, vyvolá v nás tím přízeň a vděčnost. Tak jako když pro nás někdo neudělá nic dobrého, jsme jím pohoršeni a cítíme hněv vůči druhým. Na dobrý výkon můžeme být hrdí nebo naopak se můžeme za špatný stydět. Avšak Descartes podotýká, že prvotních afektů je pouze šest; ty jsou obsaženy ve výčtu všech afektů. Jsou to: údiv, láska, nenávisť, touha, radost a smutek. Údiv se týká náhlého překvapení duše nad novým předmětem, k němuž ihned zaměří svou pozornost. Ostatní afekty doprovází i změna v srdci a krvi, avšak údiv takovouto směnu nepotřebuje, když se neváže k dobru a ani ke zlu. Dále se Descartes podrobněji zabývá láskou a nenávistí. Descartes o lásce říká, že *„láska je takové duševní hnutí, vyvolané pohybem duchů, které podněcuje duši k tomu, aby se ze své vlastní vůle spojila s předměty, jež se jí zdají příhodné.“*³² U lásky se nejvíce viditelně projevují různé změny v těle, u ní je duše nejvíce vzrušena. Láska vysílá do mozku duchy, kteří jsou pohyblivější, ti tak posilují vjemy, které se pojí k milovanému předmětu a nutí duši v tomto momentě zastavit její myšlenky. O nenávisti, Descartes mluví tak, že *„je takové duševní hnutí, způsobené hybnými duchy, které podněcuje naši duši k tomu, aby se chtěla oddělit od věcí, které se jí jeví jako škodlivé.“*³³ Při tomto afektu jsou pochody v těle nepříjemné, rychlé a pociťujeme chlad. Tyto dva afekty nás mohou nejvíce oklamat. Dalším afektem je touha, ta je podle Descarta *„duševním hnutím způsobeným duchy, které vede duši k tomu, aby si přála v budoucnu dosáhnout věcí, jež si představuje jako patřičné.“*³⁴ Touha se vyznačuje nejsilnějšími otřesy srdce, a také proudí více

³² DESCARTES, René. *Vášeň duše*. 1. vyd., Praha: Mladá Fronta, 2002, s. 83

³³ Tamtéž, 2002, s. 83

³⁴ Tamtéž, 2002, s. 88

duchů při tomto afektu. Radost je pro Descarta příjemným duševním hnutím, v němž spočívá potěšení z dobra, jež si duše představuje prostřednictvím mozkových impresí jako své vlastní. Radost či potěšení se skládá ze dvou druhů, a to, že jedno se vztahuje k duchu a druhý k člověku jako k duchu, který je spojen s tělem. Descartes varuje před oklamáním falešnými představami, ze kterých plyne radost, která však zasáhne jen povrch duše. Kdyby byla duše rozptýlená, mohlo by dojít k tomu, že by toto oklamání ani nepostřehla.

Mezi těmito všemi afekty je určitá spjitost v proudění krve a pohybech duchů. Existuje mnoho prvních tělesných příčin pro každý afekt, většinou vše prochází přes mozek, krev, srdce a vnitřní orgány. Při nenávisti dochází ke špatnému požívání potravy, radost je zapříčiněna proudem tepla do srdce a krve, smutku se může stát, že stáhne srdce, duchové ve snaze pomoci touze, rozpohybují tělo, aby napomohli k dosáhnutí vytoužených věcí. Afekty jsou ale také doprovázeny vnějšími znaky, tedy ne jen vnitřním pochodem duchů. Jsou to především pohyby očí a výrazy tváře, změny barvy, chvění, ochablost, mdloba, smích, slzy, vzlykání a vzdechy.³⁵ Avšak duše je může skrýt, když by nechtěla, aby na ní byl poznat její afekt. Podle Descarta Stoikové staví proti sobě slast a ctnost.

Descartes uvádí, že příčiny a následky afektů jsou: „*mezi naším tělem a naší duší existuje taková vazba, že pokud jsme jednou spojili určité tělesné působení s určitým duševním stavem, nic z toho se nám od té chvíle nedostaví, aniž by nebylo zároveň přítomno i to druhé; nejsou ale vždy stále tatáž působení, která spojujeme se stále týmiž duševními stavy.*“³⁶ Jak je tedy možné tyto afekty uplatnit, afekty se vztahují k tělu a s duší jsou propojeny jen natolik, jak je spojena s tělem. Afekty tedy stimulují duši k tomu, aby přispěla k uchování či zdokonalení těla při průběhu afektů. Nejprve uplatňuje smutek. Duše cítí bolest a chce se jí zbavit. A radost dělá duši veselou. Duše se především snaží odstranit ty věci, které ji zevnitř ničí a ubližují. Jsou ale předměty, které v nás vyvolávají různé pocity a různé afekty než normálně. Účinek afektů může být při různých podnětech zvenčí jiný, než je dáno, záleží na síle či slabosti člověka odolávat těmto jevům. Láska se uplatňuje vzhledem k duši tak, že vždy následuje radost, nikdy ji nemůže být přespříliš, je to blažený pocit duše a prospívá jí. Zato nenávist, která je doprovázená smutkem, naší

³⁵ DESCARTES, René. *Vášeň duše*. 1. vyd., Praha: Mladá Fronta, 2002, s. 105

³⁶ Tamtéž, 2002, s. 120

duši škodí. Vždy je lepší se přiklonit k afektům, které pro nás znamenají dobro. Působení touhy na duši je trochu komplikované, záleží na tom, s čím je spojena, jestli s radostí či smutkem a v jaké míře. Naplnění touhy, závisí jen na člověku, na každém z nás, na naší svobodné vůli. Stačí vědět, že jsou pro nás věci dobré, abychom po nich mohli toužit. Neměli bychom proto toužit po věcech, které na nás nijak nezávisí, nemusely by se totiž naplnit a došlo by u nás k zarmoucení. Mohli bychom však o těchto věcech přemýšlet jako o možných, vzhledem k naší štěstěně, nebo vzhledem k minulosti, kdybychom věděli, že se již tak staly. Ale příčiny toho neznáme. Naplnění některých tužeb závisí i na konání druhých. Descartes uvádí jak se pomoci ubránit nesnázím z afektů, že: „*zda se nám vede dobře či zle, totiž závisí na niterných hnutích, která v duši nejsou vyvolána ničím jiným než právě jí samotnou.*“³⁷ Niterné hnutí si drží předešlý pocit.

Na závěr Descartes zmiňuje charakteristické rysy každého z hlavních afektů. Jako první uvádí úctu, představa duše hodnoty věci, a pohrdání, duše si představuje malost věci. Tyto afekty jsou i tak dvojím druhem údivu. Můžou se pojit k rozličným věcem, ale nejzajímavější je, když se obrátí k nám samým. Když si člověk sám sebe váží, tak je ušlechtilý. Nemůžeme tak pohrdat ostatními lidmi. Ušlechtilost spočívá ve dvou pohledech: člověk má jen vlastní vůli, pro kterou má správné užití z rozhodnutí, co je správné nebo špatné. Podle Descarta jsou nejušlechtlejší lidé ti nejskromnější a vůči ostatním lidem se stavějí s pokorou. Ušlechtilost můžeme přeměnit v naši ctnost. O ctnostech Descartes říká, že „*jsou návyky duše, které ji uzpůsobují k určitým myšlenkám, takže se od těchto samotných myšlenek liší, ačkoliv je mohou probouzet, a na druhé straně jimi mohou být vyvolány.*“³⁸ Duše může tyto myšlenky vysílat sama, a to i když jsou posílány o pohyby duchů, a to se pak jedná o afekty duše. Ale Descartes váhá, jestli je ušlechtilost a pokora vůbec afekty. Jestliže se k sobě lidé chovají dobře z jiného důvodu než je ušlechtilost, tak se zde vyskytuje pýcha. Člověk by se měl pyšnit za něco, je-li tomu důvod. Člověk se může dostat i do stavu ponížení, neboli do zvrácené pokory, to nastává, když je člověk slabý a nedokáže se ubránit něčemu, o němž pak víme, že to bude špatné. Nebo když člověk ví, že nedokáže svůj život zabezpečit, nebo se neobejde bez pomoci druhých. Uctívání znamená, že duše si

³⁷ DESCARTES, René. *Vášeň duše*. 1. vyd., Praha: Mladá Fronta, 2002, s. 132

³⁸ Tamtéž, 2002, s. 144

váží předmětu a snaží se mu naklonit ve svůj prospěch. Opovržení je opakem uctívání a týká se především něčeho špatného a zlého. O těchto dvou afektech rozhoduje ušlechtilost. Druhem bázně je žárlivost a nerozhodnost. Žárlivost je afekt poněkud složitý, můžeme jej považovat za čestný, ale i za špatný. Bázeň udržuje duši na vážkách mezi několika různými činnostmi. Máme dostatek času se rozhodnout, k jaké činnosti se dáme. Zbabělost, která je opakem odvahy a brání duši v uskutečňování jejích věcí a šetří ji od námahy; a strach je opakem smělosti, který se na duši projevuje jejím ohromením. Člověk se dokáže posmívat i závidět druhým lidem, závist je zvrácený afekt. S láskou je spojen afekt, který se nazývá soucit, může i v člověku vyvolat pláč. Druhem radosti je sebeuspokojení, jež je též afektem, které pocítujeme krátce, a plyne z něčeho dobrého. Opakem sebeuspokojení je lítost. Dalšími afekty jsou přízeň, přejeme v ní dobro pro druhého, vděčnost, je vyvolána dobrým skutkem druhého člověka. Dalším je pohoršení, je druhem nenávisti, někdy je spojován se soucitem, s posměchem, je doprovázeno údivem. Hněv je prudký, týká se jednání, které bylo špatné a týkalo se nás samotných, a my se chceme pomstít. Je hněv, který se projevuje navenek a hněv, který probíhá uvnitř nás, a slabé duše mu podlehnou. Další zmiňované průběhy afektů jsou spojovány s určitými afekty a mají nezřetelné pohyby duchů, proto nejsou samy afekty.

Descartes říká, že se nemusíme afektů bát, všechny jsou ze své přirozenosti dobré a vyhnout se máme jen těm špatným. Musíme se naučit oddělit pohyby duchů a proudění krve, abychom uměli se špatnými afekty pracovat. Avšak málokdy jsme toho schopni. Pokud cítíme vzruch v krvi, musíme být na pozoru, něco chce oklamat naši duši. I duše může mít své radosti, to, co je spjaté s tělem, jsou afekty a na nich závisí dobro a zlo v našem životě.³⁹

Podle Descarta má duše silnou moc nad tělem, jelikož tuto vládu vykazují změny, které v těle vyvolávají různé druhy vášní. Duch ale nevede tekutiny přímo k určitým místům těla, kde by byly užitečné nebo škodlivé, ale vede je tak, že duch něco chce a na něco myslí. Tělo je uspořádané tak, že každá část reaguje přirozeně na jisté myšlenky ducha, např. když máme radost, tak se smějeme.

³⁹ DESCARTES, René. *Vášně duše*. 1. vyd., Praha: Mladá Fronta, 2002, s. 174-176

1.3. *Subjekt-objektová figura myšlení: Dnešní pohled na tělo*

Subjekt-objektová figura myšlení přišla na svět s Descartovým výrokem „*Cogito, ergo sum!*“. Objektem je tedy vždy tělo, já sám, a naše duše je subjektem. Subjekt-objektovému myšlení odpovídá představové myšlení, tedy nějaká jistota. Pokud se takovému myšlení vymyká, tak do vědy nepatří. Věda se zabývá pouze tím, co má nějaké hranice, co je jasně a zřetelně ohraničené, a tedy ukončené. Protože to, co hranice nemá, to si nemůžeme ani nijak představit, tudíž neexistuje.⁴⁰ Jelikož je postavení objektu a subjektu v protikladné rovině, tak právě touto svou jinakostí je mezi nimi tak důležitý vztah, který vše ustanovuje. Subjekt-objektová figura vytváří celek, kde i přesto jsou si subjekt s objektem nadále navzájem protikladné. Objekt je vůči subjektu podřízen. Tělo je nazíráno jako předmět skrze představu. Základem poznání je subjekt společně s objektem, a poznávat tak můžeme prostřednictvím hmatu a vidění, jelikož předmět, který stojí před námi je dán tím, jak jej vidíme a jak jej můžeme ohmatat, tím se nám sám tak dává v poznání. Ruka, kterou hmatáme, jak však prodloužena naší řečí, která sama hraje důležitou roli v našem poznávání. Řeč nese naše příští jednání, naši budoucnost, protože vychází z našeho předchozího jednání. Věc, kterou tedy vidíme a ohmatáváme se nám tak utváří společně za pomoci naší řeči, naše smyslovost je ukotvena v naší řeči. A tak se nám dává věc, kterou poznáváme. Řeč nás upozorňuje na to, co bychom měli poznat. A proto je důležitá péče o řeč, o jazyk v rámci péče o duši. Subjekt není duší, subjekt je pouze jejím nositelem. Duše nemá tvar, nemá ohraničení, je to věc, která je nerozlehlá.⁴¹

Díky Descartově redukci člověka se tělo zvěcnilo. Tělo je pochopeno jako předmět a člověk má pocit, že se svým tělem může nakládat, jak chce, a že své tělo může vymodelovat podle své vůle. Člověk má své tělo plně v moci, sami rozhodujeme o tom, jak má naše tělo vypadat, jak po vnější stránce, tak i po stránce fyzické výkonnosti. Tělo se však tímto přístupem oddálilo od našeho jáství. Jde o to, že René Descartes od sebe oddělil dvě substance, a to tělo a duši jako naprosto odlišné. A právě na tomto dualistickém pojetí stojí i dnešní věda a pohled na svět, tedy i na tělo. Tělo je jsoucí, jen pokud je ohraničené. Pokud tedy chceme studovat

⁴⁰ HOGENOVÁ, Anna. *Starost o duši*. 1. vyd. Praha: UK PedF, 2009, s. 63

⁴¹ HOGENOVÁ, Anna. *K filosofii výkonu*. 1. vyd. Praha: EUROLEX BOHEMIA s.r.o, 2005, s. 257-276

tělo, tak podle tohoto pojetí bychom jej měli analyzovat po částech. Jenže tělo není subjektem a ani objektem, je tak nějak obojím dohromady. Tělo je něčím, co si představit umíme, ale i zároveň neumíme. Karteziánské pojetí těla zastavilo chápání těla jakožto Soma a Sarx, jež si i hravě dokážeme představit v naší mysli. Ale mluvíme-li o těle jakožto o oduševnělém, mluvíme o těle jakožto Pexis, a to si představit neumíme. Hogenová v této souvislosti poukazuje na problém sportu či medicíny, jelikož sportovní výkon, stejně tak uzdravení nebo naopak onemocnění není jen záležitostí těla, ale i naší duše či mysli. Hogenová poukazuje na problém mentální anorexie. Tento případ, kdy se tělo pojímá jako předmět, je zcela evidentní. Takový jedinec totiž bere své tělo jako prostředek, jako věc a samotné tělo tak odmítá. Ve skutečnosti však odmítá tělo jako Pexis, tedy tělo jehož prostřednictvím existujeme. Jde tak o nemoc odmítnutí existence člověka, jeho života. Ani naše jáství se nemůže stát předmětem, samostatnou substancí bez ohraničení. Na jáství nepůsobí prostor ani čas, po celý náš život zůstává stejné. Nemá začátek ani konec. Já je subjektem a objektem zároveň, a proto je těžké poznat sebe sama.⁴²

⁴² HOGENOVÁ, Anna. *Starost o duši*. 1. vyd. Praha: UK PedF, 2009, s. 63-70

2. Tělo jako Soma, Sarx a Pexis

Představu o trojím pojetí těla vytvořil starořecký filosof Poseidónios⁴³. Od této doby tělo popisujeme jako Soma, Sarx a Pexis. Poseidónios vidí tělo jako tělo hmatatelné, které mohou nějak uchopit, rozebrat, prozkoumat (Sarx). Dále rozlišuje tělo (Soma), které dává vnější podobu člověka, jakožto vzhled a jeho vystupování, dalo by se říci navenek vyzařující charakter. A od Poseidóna se tělo pojímá i jako Pexis. Toto pojetí vyplývá z jeho teorie psychofyzické jednoty člověka. Kratochvíl uvádí, že to souvisí s Poseidónovou naukou o živlech, a to především ohně, jenž představuje působení Boha v duši i v těle člověka. Toto působení souvisí se čtyřmi kategoriemi Kinésis (život těla), Praxis (život duše), Hafé (doslova, že duše se zažehuje ohněm) a Pexis (jenž dává sounáležitost duše s tělem, tak že duše je hluboce protkána tělem).⁴⁴

V dnešní době pohlížíme na tělo jako na jednu věc v řadě dalších věcí, dalších jsoucn. Tělo jest také jsoucnem. Ale na tělo lze nahlížet dvojím způsobem: onticky a ontologicky. Ontický pohled na tělo představuje popis jednotlivých částí těla, od největších až po takové, které nejsou vidět pouhým okem, ale stále se jedná o část těla. Mluvíme-li tedy o předmětném, objektivním těle, jde nám o tělo ve smyslu Soma a Sarx. Soma představuje tvar těla a Sarx je tělo schované pod tvarem našeho těla, je to to, co se nachází pod kůží těla, je vyplněné orgány a jejich funkcemi, realizující se v čase. Tělo jako Sarx se tak nachází na pozadí časové posloupnosti, zatímco tělo jako Soma vystupuje z plochy. Ale pokud chceme tělu rozumět, uvědomit si, že tělo je podmíněné vnějšími předpoklady, které dávají tělu bytí, musíme se zabývat tělem, které je subjektivní, nepředmětné. Pak máme na mysli tělo jako Pexis. To je tělo, které má výraz, je to tělo oduševnělé, to znamená, že duše vstupuje do těla jakožto Soma a vytváří v něm nějaký výraz. Je tak hybnou silou našeho života. Prostřednictvím těla jako Pexis tělesníme, žijeme náš život na světě.⁴⁵ Pexis je tělo časové ne prostorové, a proto nemá žádné ohraničení a není předmětem. Pokud tedy chceme pochopit tělo jakožto Pexis, musíme se nejprve

⁴³ Poseidónios „*zde pojednává o těle*“ (POSEIDONIOS, přel. K. Reinhardt, 1921, s. 376.)

⁴⁴ Srov., KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Prolínání světů*. 1. vyd. Praha: Herrmann a synové, 1991, s. 14-15

⁴⁵ Srov., Společnost fenomenologické filosofie a psychoterapie. *Společnost fenomenologické filosofie a psychoterapie* [online]. Praha: Společnost fenomenologické filosofie a psychoterapie, poslední aktualizace 10. 12. 2007 [cit. 26. 2. 2012]. Dostupné na: <http://sffp.sweb.cz/archiv/hoganova3.htm>

věnovat fenomenologickému pojetí času. Základem tohoto pojetí času je tok cogitationes, tedy proud obsahu myšlení v nás, v našem těle. Tento tok obsahů v našem vědomí a nevědomí v nás neustále proudí, ať bdíme, či spíme, ať něco prožíváme, či jsme v bezvědomí. A právě tělo jakožto Pexis je založeno na toku cogitationes a nemá žádného počátku ani konce. Tok cogitationes obsahuje urimprese (čirá přítomnost, to, co je tady a teď), retence (předchozí vnímání, které bylo pozdrženo a nahrazeno jiným) a protence (předočekávání). A právě protence samotné jsou důležitým prvkem, jelikož rozvrhují náš svět a samotný život každého jedince. Základem pro tělo a tělesnění je provázání retencí, o kterých my sami ani nevíme. V těchto retencích je založena paměť našeho těla, a proto tělo reaguje rychleji než mysl. Představme si situace, kdy se nám něco nebo někdo líbí, kdy víme, že horký hrnec nás pálí a rychle zareagujeme tím, že si vezmeme ochranné rukavice; když jedeme autem a po přechodu jde chodec, tak rychle zabrzdíme atd. Pexis je pro učení nových pohybů tím nejdůležitějším, bez něj by nebylo možné nějakých pohybů. Jednota vnímání je založena v tělesném schématu, díky němuž vyvstává pohyb z představovaného pozadí. A abychom nový pohyb pochopili, musí být nejprve dán zde.⁴⁶

K poznání těla jakožto Pexis nám slouží vnímání. Vnímané věci nám dávají svět kolem nás. A svět kolem nás neodmyslitelně patří k tělu Pexis. A je přirozené, že naše vnímání se postupně vyvíjí.

2.1. Psychologická východiska filosofie vnímání

Vnímání nám dává o okolním světě a daných skutečnostech v něm relativně přesné informace. Relativně proto, že ne vše vnímáme tak, jak se nám jeví, a zároveň každý z nás vnímá stejné věci jinak. Díky vnímání člověk dokáže poznat přítomnost, ve které se nachází, a vytváří jakýsi dialog s okolím. Z psychologického hlediska není vnímání izolovaným procesem, to znamená, že na něj navazují i další psychické funkce, jako jsou např. funkce poznávací. Jedná se o aktivní proces, když člověk vnímá nějaké předměty, znamená to, že se je snaží uspořádat do nějakého

⁴⁶ HOGENOVÁ, Anna. *Starost o duši*. 1. vyd. Praha: UK PedF, 2009, s. 65-66

smysluplného celku. Vnímání je čistě individuální, nejen že každý z nás vnímáme stejné věci jiným způsobem, ale také si vybíráme, co chceme a co nyní potřebujeme vnímat. Vnímání je jednodušší poznávací funkcí, a dokonce psychologové poukazují na rozdílnost vnímání a myšlení, která tkví v časovosti: na vnímání se váže přítomnost, tady a teď, avšak díky myšlení můžeme myslet, na co a kdy chceme. Objekt, který vnímáme je i zatížen tím, v jakém kontextu se nachází. Např. zda vnímaný objekt je zastíněn či překryt něčím jiným a samozřejmě vnímání objektu je též ovlivněno aktuálním stavem vnímajícího.⁴⁷

Tím, co je to vnímání, se zabývaly a stále zabývají nejrůznější vědy, jako je např. neurologie, psychopatologie, ale i filosofie.

Psychologie se inspirovala i fenomenologií. Filosofie společně s psychologii zkoumají, jednoduše řečeno, strukturu zkušenosti. A oběma jde o to, jak se nám svět ukazuje, jak se nám dává a jak jednáme ve vztahu ke světu a k sobě samému. Jak se vnější svět stává imanencí vědomí, tedy vlastností předmětu, který se nachází uvnitř našeho vědomí. Filosofie v psychologii se projevuje v tom případě, když začne pracovat s pojmy, jako je smyslový počitek, mentální obraz či vzpomínka.⁴⁸ Předmětem fenomenologické psychologie je „*fenomén jako duševní zážitek*“ to, „*že skutečnost je nějak obsažena ve struktuře zážitku (vědomí), je identifikace jeho podstaty, vykazující čím je svět pro subjekt.*“⁴⁹ Zakladatelem fenomenologické psychologie byl E. Husserl, jenž kritizoval Descarta, který dle něj „nahlédl“ čisté vědomí, poté ho však zkomolil, když udělal z „Já“ substanci (vědomí je nějakou věcí). Husserl, který ale řekl, že poznání je sice vázáno na psychologické procesy, není s nimi však totožné. Z empirických psychologických vět nelze nikdy odvodit obecné tvrzení, neboť mohou být kdykoli vyvráceny, falzifikovány. Husserlova fenomenologická psychologie je apriorní psychologii, jelikož se zkoumá to, „*co je dáno za empiricky určeným vědomím či prožíváním a co je označováno jako jeho podstata.*“⁵⁰ Zkoumaným subjektem je situovaná osoba, to znamená osoba, která je nějakým způsobem situována do světa. Tento vztah subjektu a situace je dle Husserla nazván fenoménem, tedy jevem, který je prožíván. Fenomenologickou psychologii rozvíjel současně s transcendentální filosofií, v níž hlavní metodou

⁴⁷ VÁGNEROVÁ, Marie. *Základy psychologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2007, s. 51-54

⁴⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Primát vnímání a jeho filosofické důsledky*. 1. vyd. Praha: Togga, 2011, s. 17

⁴⁹ NAKONEČNÝ, Milan. *Psychologie XX. století*. 2. vyd. Praha: Karolinum, 2003, s. 51

⁵⁰ Tamtéž, 2003, s. 59

zkoumání byla filosofická redukce, kterou mimo jiné chtěl dospět k podstatě vědomí.

Nejvíce se problematikou vnímání v psychologii zabývá tvarová psychologie, tedy Gestalt psychologie. Tato psychologie předpokládá, že vnímaný předmět, který nám dává smyslové počítky, jež jsou zpracovány např. pamětí, se začleňuje do vnímajícího objektu. Látka je zpracována formou.⁵¹ Zastánci tohoto směru zdůrazňovali význam celku, jakožto samostatné komplexní jednotky. Tvar (Gestalt) vnímanému objektu dává vztah mezi celkem a dílčími složkami vlastností - kvalit. Pro utváření tvaru platí šest gestaltických principů. Prvním principem je princip figury a pozadí, který je založen na tom, že ten, který vnímá, tedy vnímající subjekt rozděluje vjemové pole na figuru (dominantní) a pozadí (to, co je potlačeno). Další princip se týká blízkosti, že části, které se nacházejí blízko sebe se ve vjemu spojují v celek. Třetím principem je princip podobnosti, jenž je založen na tom, když např. vnímáme obrazec složený z malých čtverců, vnímáme jej jako celek. Další princip se týká uzavřenosti a dobrého tvaru, přičemž něco vnímáme jako přímé a ohraničené, i když to tak ve skutečnosti není. Nevnímáme část, která není vidět, která jakoby chybí, i když tam je. Je to dáno vlastními protencemi, naší zkušeností. K tomuto principu se váže princip symetrie. A posledním principem je princip konstantnosti, jenž se váže k tomu, jak objekty vnímáme v jejich různé poloze, jak jsou zařazené do okolí.⁵² Podle Pontyho tvarová psychologie chápe struktury vnímaného světa jako „výsledek fyzických a fyziologických procesů probíhající v nervovém systému a tyto procesy jsou podle nich bezvýhradně zodpovědné za vznik tvarů a zkušenosti tvarů.“⁵³ Fyzikální svět vytváří naše vědomí a je jediný pravdivý.

Gestalt psychologie říká, že poznání vnímaného předmětu vystupuje z „figury na pozadí“⁵⁴. Tato struktura, jak říká Merleau-Ponty, je „případem spontánní organizace smyslových polí.“⁵⁵

Podle Merleau-Ponty to, jak psychologie zkoumá vnímání, vede k „odhalení toho, že vnímaný svět není souhrnem předmětů v tom smyslu, který tomuto slovu

⁵¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Primát vnímání a jeho filosofické důsledky*. 1. vyd. Praha:Togga, 2011, s. 21

⁵² VÁGNEROVÁ, Marie. *Základy psychologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2007, s. 55-56

⁵³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Primát vnímání a jeho filosofické důsledky*. 1. vyd. Praha:Togga, 2011, s. 51

⁵⁴ Tamtéž, 2011, s. 21

⁵⁵ Tamtéž, 2011, s. 22

*přisuzují vědy, že náš vtaah k němu není vztahem myslícího a předmětu myšlení, a nakonec že jednotu vnímané věci, o níž se shodne vícero vědomí, není možné ztotožnit s jednotou teorému, který uznává vícero myslících, právě tak jako nelze vnímanou existenci ztotožnit s existencí ideální.*⁵⁶

Merleau-Ponty se zabývá světem a věcmi, které nám odhalují naše smysly a náš život tím, jak se jeví v poli našeho vnímání. Říká, že jsme na omylu, pokud si myslíme, že tento svět je nám to nejznámější, co můžeme vidět pouze očima bez nějakého přičinění.⁵⁷ Takový svět totiž není dán jen barvami, světlem, jednoduše tím, co vidíme pouhým okem.

2.2. Merleau-Ponty: Analýza vnímání - fenomén těla

Merleau-Ponty se nám snaží ukázat, že vnímané věci, ke kterým přistupujeme, nejdou nijak předpokládat, že v jejich poznávání vycházíme pouze z vnímání. Ponty říká, že „*vnímání je určitý způsob přístupu k předmětnosti, který nacházíme na všech úrovních.*“⁵⁸

K základu vnímání se pojí i pojem počítka. Dříve se nabízelo chápat počíteky jako impresi, vedle toho jako vnímatelnou kvalitu. Merleau-Ponty nabídl vlastní koncepci počítka jako vnímaného vztahu, tedy primárně vnímaného celku Merleau-Ponty definuje počíteky jako „*způsob, jímž jsem zasažen a prožitek určitého stavu mne samotného*“⁵⁹ Jde tak o stav mne samotné, vzniklý určitým působením na mne v daný okamžik. Ponty k tomu udává příklad: daný počíteky mám, aniž by mne odkazoval k něčemu jinému (zvuky se mi „*honí hlavou*“, šed' při zavřených očích „*mne obklopuje bez odstupů*“).⁶⁰ Ponty přikládá první definici vnímání: „*Perceptivní „něco“ je vždy uprostřed něčeho jiného, je vždy součástí nějakého „pole“*“.⁶¹ Hogenová k tomu dodává, že „*počíteky mohu pochopit jako počíteky*

⁵⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Primát vnímání a jeho filosofické důsledky*. 1. vyd. Praha:Togga, 2011, s. 35

⁵⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Svět vnímání*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2008, s. 9

⁵⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Primát vnímání a jeho filosofické důsledky*. 1. vyd. Praha:Togga, 2011, s. 68

⁵⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of perception*. 1. vyd. Great Britain: Routledge, 2005, s. 2

⁶⁰ Srov., Tamtéž, 2005, s. 2

⁶¹ Tamtéž, 2005, s. 3

*něčeho, jedině když se mi spojí s pozadím, které je již mým vlastním výtěžkem. Tento můj vlastní výtěžek je tzv. tělesné schéma a bývá pochopeno jako oblouk mezi retencemi a protencemi, mezi kterými je urimprese, původní počitek.*⁶²

Dále Ponty ukazuje, že počitek je kvalitou věcí, tedy je smysly vnímatelná vlastnost, což dokazuje na příkladě červené barvy na koberci, že pokud jde o červenou barvu, tak to záleží na pozadí, kde se nachází, s čímž se pojí i místo, jaké zaujímá, a konečně i stavbu koberce.

V případě vnímání kvalit, konkrétně barev, to jak na nás působí a jak ovlivňují naše chování (zelená uklidňuje, červená drásá), počítky přicházejí s výrazem těla a zahrnují i určitý životní význam. Proto podle Pontyho je důležité, abychom se i naučili prožívat barvy tak, jak je prožívá naše tělo, jelikož tělo ke každé barvě zaujímá určitý postoj.⁶³

Kvality věcí, které vyplňují prostor vnímatelného světa, se nedají brát jako kvality od sebe oddělené, a tedy i příslušné k určitému smyslu. Ale jde o to, že jsou propojeny s vjemy všech ostatních smyslů. Merleau-Ponty ukazuje, že některé kvality jsou dány pouze, když jsou ve vztahu s člověkem, jakožto tělesným subjektem, a vnějším předmětem, který tu určitou kvalitu nese. Tedy že nějaká věc představuje určitý způsob chování k tělu člověka. Utvářejí naše chování. Autor říká, že „*člověk je zcela ve věcech a věci jsou v něm.*“⁶⁴

Merleau-Ponty poukazuje na samotné vnímání nás, tedy pole vnímání. To souvisí s vážeností do světa, která je dána prostřednictvím naší tělesnosti. Filosof na tomto příkladu ukazuje, že „*člověk není duch a tělo, ale duch s tělem, jenž má přístup k pravé skutečnosti věcí jen díky tomu, že jeho tělo je mezi ně pevně vklíněno.*“⁶⁵

Merleau-Ponty tak navazuje na Descartovo rozlišení těla a duše. A v souvislosti s tím, že Descartes pojímá duši jako něco nedělitelného, jako jsoucnou, které poznává sebe sama, a že jde o čistou ideji ducha, tak Merleau-Ponty říká, že ostatní lidi my sami nepovažujeme za čisté duchy, jelikož je poznáváme především skrze jejich tělo, to znamená prostřednictvím gest, výrazů ve tváři atd. A podotýká,

⁶² Společnost fenomenologické filosofie a psychoterapie. *Společnost fenomenologické filosofie a psychoterapie* [online]. Praha: Společnost fenomenologické filosofie a psychoterapie, poslední aktualizace 10. 12. 2007 [cit. 24. 3. 2012]. Dostupné na: <<http://sffp.sweb.cz/archiv/hogenova3.htm>>

⁶³ Srov., MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of perception*. 1. vyd. Great Britain: Routledge, 2005, s. 186-189

⁶⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Svět vnímání*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2008, s. 25-33

⁶⁵ Tamtéž, 2008, s. 23-24

že tělo a ducha druhého člověka nemohu od sebe nijak oddělit, že to vše dohromady utváří jeho podstatu. Merleau-Ponty k tomu dodává: „*druhý je pro nás duch, dlíčí v nějakém těle, a v celkovém vzezření tohoto těla je pro nás jakoby obsažen celek všech jeho možností.*“⁶⁶ To znamená, že i různé vášně ducha, jak by řekl Descartes, se projevují skrze naše tělo. Bez tělesného výrazu by nebyly ničím. Veškeré afekty člověka sídlí v mysli, jsou projevem ducha ven skrze naše tělo. Poznání sebe sama se podle Merleau-Pontyho děje skrze kulturu, ve které jsme vychováváni a skrze jazyk, který používáme, tedy díky našim protencím. Proto jestliže chceme poznat druhého, musíme nejprve znát jeho protence. Druhé ke svému životu potřebujeme. Sdílíme stejné dějiny a prostřednictvím těla jsme vrženi do situace, ve které se společně nacházíme.

Merleau-Ponty zastává názor, že pokud chceme přijít problematice vnímání na kloub, musíme se zabývat vnímáním vlastního těla. V souvislosti s problematikou vnímání vlastního těla Merleau-Ponty poukazuje na Descartovo rozlišení dvou substancí, ze kterých se člověk skládá, a to těla a duše, které hrají úlohu při smyslovém vnímání. Ponty říká, že při vnímání vlastního těla dochází k soudržnosti těchto dvou substancí o to větší, než kdy jindy.⁶⁷ Není možné, aby se na vnímání aplikovalo tradiční rozlišení formy a látky, ani že subjekt, který vnímá věci kolem nás, nelze brát jako vědomí, které uspořádává smyslovou látku. Merleau-Ponty je ovlivněn tvarovou teorií, a proto podle něj je „*látka „obtěžkána“ svou formou*“.⁶⁸ Říká k tomu, že jde tedy o to, že naše vnímání se odehrává na poli světa kolem nás, bez něhož by žádné vnímání ani nemohlo být. Vnímaný svět je tedy předpokládaným základem našeho vnímání, našeho života zde. Merleau-Ponty poukazuje na to, že vnímaný svět obsahuje určité vztahy a uspořádání věcí, které v něm jsou. Ponty se nám toto snaží ukázat na situaci, kdy vnímáme nějaký předmět, ale nevidíme ho jako celek ze všech stran. Téměř vždy vidíme vnímaný předmět pouze z jedné strany. Jak ale mohu popsat tuto „neviditelnou“ část, část mimo naše zorné pole? Mohu říci, že si tyto části představuji. To znamená, že předpokládám, že ač je nevidím, když hledím na nějaký předmět, že přece jen možná existují. Ale tyto části nekladu před sebe, nemohou být tedy představované,

⁶⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Svět vnímání*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2008, s. 47

⁶⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Primát vnímání a jeho filosofické důsledky*. 1. vyd. Praha: Togga, 2011, s. 12

⁶⁸ Tamtéž, 2011, s. 35

Ponty k tomu říká, že se přece jen stačí pohnout a „neviditelnou“ část uvidím. Merleau-Ponty se s tím vypořádává tak, že stranu, kterou při pohledu na předmět v dané situaci nevidí, bere jako přítomnou. Protože tuto neviděnou stranu ani jako vněm nelze předvídat, jelikož ty části či strany bych vnímal až po té jako důsledek změny mého úhlu, z něž se na předmět dívám. Proto neviděnou stranu Ponty pojímá jako přítomnou z hlediska i toho, že i přesto, že nějakou stranu předmětu nevidíme, se ji dokážu dotknout – je zde. A vše, co vnímám kolem sebe, je i dáno dalšími vnímanými předměty a samotnou identifikací předmětu, jeho rozměry a kvalitami. Takže i barva vnímaného předmětu může být zkreslena dopadem jiného osvětlení, nemůžu ji tedy brát za skutečnou barvu předmětu. Ta se nám ukáže, až když barva osvětlení zmizí. Ponty k tomuto vnímání přistupuje takto: „*za prvé není možné vnímání rozložit, udělat z něj seskupení částí nebo počítků, protože v něm celek předchází část; a za druhé že tento celek není celkem ideálním.*“⁶⁹ Mezi látkou a formou tak dochází k horizontové syntéze. To znamená, že stranu, kterou nemohu vidět a je viditelná odjinud, mohu anticipovat tím, že ji dokážu uchopit. A to dokážu jen díky svému tělu, které je schopno zachytit na vnímaném předmětu jistou perspektivu i tím, že gesta vytyčují celek předmětů. Merleau-Ponty k tomu „*Vnímání je zde chápáno jako vztah k celku, který je z principu uchopitelný pouze skrze určité své části nebo aspekty. Vnímaná věc není ideální jednotou, již by měla inteligence ve své vlastnictví, jako například nějaký pojem geometrie, je to celek otevřený horizontu nekonečného počtu perspektivních náhledů, které se protínají podle určitého stylu, jímž je daný předmět vymezen.*“⁷⁰ Podle Pontyho je tak vnímání paradoxem, jelikož si nemohu věc, kterou vnímám, představit. Vnímaná věc by mi tak neměla být cizí a má jistý přesah nad tím, co je v určitou situaci dané (paradox imanence a transcendence). Ponty se tak pomalu dostává k tomu, že vnímaný svět představuje soubor vnímaných věcí a věcí, které zahrnují všechny věci⁷¹. Pokud vněmy chápu jako počítky, patří pouze mně, ale pokud je chápu jako intelektové jednotky, tak dva dokáží mluvit o společném světě. Paradox vnímání i ukazuje, že moje zkušenost je vázána na zkušenost druhých. Vnímání druhého představuje zkušenost dávající nám ho. Když dva pohlížejí na tutéž barvu, tak ji

⁶⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Primát vnímání a jeho filosofické důsledky*. 1. vyd. Praha: Togga, 2011, s. 40

⁷⁰ Tamtéž, 2011, s. 41

⁷¹ Tamtéž, 2011, s. 42

stejně každý vnímá jinak, každý v ní vidí jinou barvu. Pro každého člověka tatáž barva je něčím jiným. Proto když se na jistou barvu dívám já sama, tak je známa pouze pro mně. Tento dojem je odlišný od barevného dojmu druhých a podle Pontyho se o jejich dojmu nemohu ani nijak dozvědět. Sice může barvu nazývat červenou stejně jako já, ale vnímat ji může zcela odlišně. Ponty říká, že když takto předměty ve mně vzbuzují tento pocit, který je jen můj, tak tyto předměty označuji jako existující. Ponty k tomu dodává, že „*vnímání jakožto poznávání existujících věcí je vědomím individuálním.*“⁷² Nebo když něco, co vidím, ukazuji druhému a on není schopen to vidět také. Nelze tak prostřednictvím slov mu ukázat něco v jeho světě. Ponty k tomu dodává, že „*na základě vnímání druhého se dostávám do vztahu k druhému „já“, které je z principu otevřeno stejným pravdám jako já a které se vztahuje ke stejnému bytí jako já.*“⁷³ Ten druhý se dostává do mé subjektivity, vstupuje do mého perceptivního pole. Objevuje se v něm jeho chování, řeč, myšlení, tedy vše, čemu dobře rozumím, vzájemně splývá. Druhého tak kladu mimo sebe společně s ostatními předměty. Udává nový rozměr mé objektivitě tím, že přestává být tím druhým jako vzdálený fenomén. To vše se děje skrze mé tělo, díky němuž se zmocňuji světa kolem mě.

Dále se Ponty zabývá tím, zda má vnímání a myšlení něco společného. Ponty říká, že tím, co má vnímání a myšlení společné, je horizont budoucího a minulého a že se sami sobě ukazují jako časové. To znamená, že nezůstávají v nějakém čase a myšlenky nám v každém čase dávají pravdu, dokážeme nějakou pravdu i dosáhnout. Možnost být pravdivými je dána tím, že nás myšlení spojuje s bytím a kulturou, do které jsme vrženi. Merleau-Ponty na tomto základě analyzuje, jak chápat Descartovo cogito, pokud je bráno jako myslící subjekt, který není vázán svým tělem na vnímané věci kolem sebe. Ponty ukazuje, že cogito se dá chápat buď jako Descartův výrok „*Myslím, tedy jsem*“; nebo jako uchopování předmětů míněno myšlením či jejich evidencí, na které myslí; ale především jako akt pochybování, který vše činí pochybným a pouze jistota sama sebe je skutečným vnímáním a já se uchopuji jako individuální myšlení ve vztahu k jistým předmětům. Myšlení je dáno samo o době, jsem do něj vržena a vím o tom. Já jsem myšlením.⁷⁴

⁷² MERLEAU-PONTY, Maurice. *Struktura chování*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2008. s. 281

⁷³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Primát vnímání a jeho filosofické důsledky*. 1. vyd. Praha: Togga, 2011, s. 43

⁷⁴ Tamtéž, 2011, s. 48-50

Podle Pontyho díky zkušenosti vnímání se vracíme na počátek, kdy se pro nás vytvářejí předměty, pravdy a hodnoty. Díky vnímání se konstituuje naše vědění a vnáší nás do určitého způsobu jednání. Skrze vnímání druhého se nám tak vytváří morálka i díky sdílení stejné situace, jelikož to dává mé já do pole vnímání toho druhého, mé chování, jednání je takové, jak jej vidí druhý. To, že vidíme, že máme druhého před sebou, znamená, že nejprve si všímáme jeho tělesného vzhledu a až po té se utváří v mém vnímání člověk jako osobnost. Dochází k paradoxu našeho druhého já. Druhý mě vnímá skrze svůj vlastní život a naopak. A díky zkušenosti, jež je nad rámec našeho života. Merleau-Ponty říká, že primát vnímání představuje *„uznání toho, že se v samém jádru naší nejindividuálnější zkušenosti nachází plodný rozpor, na základě kterého je tato zkušenost vystavena pohledu druhého, lék proti skepticizmu a pesimismu.“*⁷⁵

Ponty na závěr své úvodní polemiky o primátu vnímání říká, že tělo hraje zásadní roli ve vnímání, jelikož jen díky němu se dokáže něco vnímaného zpřítomnit. A každá rozpoznaná věc, všechny její detaily, mají místo v horizontu světa a jeho perceptivních horizontů.

Skrze problematiku vnímání vnějších předmětů se Merleau-Ponty dostává k fenoménu vlastního těla. Od vnějších věcí se tělo odlišuje tím, že není mnou přístupné neomezenému pozorování mnou samou. Nemohu změnou postavení svého místa vidět strany svého těla, které jsou mi skryty. Nemohu přímo vidět své oči, jejich pohyby či jejich části. Nemohu ani vidět zadní část svého těla. I když hledím do zrcadla na své tělo nemohu jej nijak dobře vidět a poznat. Pokud se pokusím podívat na nějakou část z jiného úhlu, nejde to. S mým pohybem se i pohybuje odraz v zrcadle. Nehledě na to, že zrcadlo představuje ohraničený obraz mého odrazu a nemusím se tak vidět celá. Nikdy nezískám takové poznání mého těla, tak jak jej získává věda o lidském těle. Nemohu vidět dovnitř vlastního těla. Není to v rámci mé aktuální zkušenosti o mém těle. Ponty říká, že vlastně i svým způsobem je mi mé „já“ skryto, nemůžeme jej nijak obejít, abychom mohli vnímat věci. Podle Pontyho se každá teorie vnímání snaží překonat rozpor mezi vědomím funkcí těla a vědomím poznávané vnější události. Ponty říká, že tělo a duše, jakožto významy, mají smysl jen k nějakému vědomí. A tak je i významem fungování

⁷⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Primát vnímání a jeho filosofické důsledky*. 1. vyd. Praha: Togga, 2011, s. 56

mozku, tedy části těla. Aspektem pro vědomí je tedy vždy nějaké tělo.⁷⁶ Podle Pontyho vnímání určitého člověka dospívá k samotným věcem jednak skrze interindividuální významy a také, že nám dávají svět okolo nás. Ponty k tomu říká: „*Věci tedy existují přesně v tom smyslu, v jakém je vidím, v mé historii i mimo ni, a od tohoto dvojího vztahu jsou neodlučitelné.*“⁷⁷ Věci, které vnímám, vnímám přímo. To znamená, že tělo, jehož prostřednictvím vnímám, netvoří tak mezi vnímajícím já a vnímaným předmětem žádné bariéry. Tělo se stává fenoménem stejně jako vnímané předměty. Ale na rozdíl od nich má původní uspořádání. A takové tělo mi předkládá tyto věci jako zprostředkovatele mezi mnou a světem. I když samo o sobě tímto světem není, podle Pontyho.

2.3. Fenomenologie vnímání

Podle Merleau-Pontyho naše vnímání dospívá k předmětům. Tyto předměty, se stávají důvodem naší zkušenosti za předpokladu jejich použití, ač minulým či budoucím. Každá věc se nám jeví jinak z různých perspektiv. Je viděna odkudkoliv. Pokud hledím na nějaký předmět, tak to spočívá buďto v tom, že jej mám na okraji svého zorného pole, a nebo na něj hledím zpřímá. Pokud se na předmět zaměřuji, tak musím uzavřít krajinu a otevřít předmět. Jde o to, že pokud chci vidět předmět jasně a zřetelně, musím vidět okolí rozmazaně, musím od jeho okolí opustit, tím získám na jeho tvaru a ztratím jeho pozadí. Ponty k tomu říká: „*Vnitřní horizont určitého předmětu se může stát předmětem jen tak, že se přitom okolní předměty stanou horizontem.*“⁷⁸ Ponty říká, že „*horizont zajišťuje identitu předmětu*“⁷⁹, to znamená, že drží otěže nad pohledem na předměty. Hogenová k tomu dodává: „*Toto tvrzení nás opravňuje k tvrzení, že touto identitou těla je tělesné schéma*“⁸⁰ A dodává, že jde o horizont dávající tělu, a tedy našemu pohybu identitu. Tělesné

⁷⁶ Srov., MERLEAU-PONTY, Maurice. *Struktura chování*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2008, s. 280-287

⁷⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Struktura chování*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2008, s. 289

⁷⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of perception*. 1. vyd. Great Britain: Routledge, 2005, s. 59

⁷⁹ Tamtéž, 2005, s. 59

⁸⁰ Společnost fenomenologické filosofie a psychoterapie. *Společnost fenomenologické filosofie a psychoterapie* [online]. Praha: Společnost fenomenologické filosofie a psychoterapie, poslední aktualizace 10. 12. 2007 [cit. 25. 3. 2012]. Dostupné na: <<http://sffp.sweb.cz/archiv/hogenova3.htm>>

schéma je srostlé s námi samými, není nějakým předmětem mimo nás, a pokud není vyladěné, tak tělo nedokáže projevit své pohybové možnosti.⁸¹ Hogenová se k tomu vyjadřuje tak, že pokud uznáme, že jsme tělem, tak to v hloubi sebe má co dočinění se základem v podobě tělesného schématu. Hogenová k tomu říká, že tělesné schéma představuje pozadí, z něhož vystupují pohybové figury. Tyto pohybové figury představují provázanost jak myšlení tak i pohybu. To si můžeme lehce představit v podobě tance. Spontánní tanec je pohybovou figurou, která vystupuje z pozadí daným intencionálním obloukem z dávno pozdržených retencí. Tento intencionální oblouk spojuje retence a protence, jež plují v našem toku cogitationes.⁸² Máme dva typy horizontů, a to vnitřní jakožto tělesné schéma a vnější jakožto pozadí vnímané věci. Bez nich vnímat nedokážeme. Ponty poukazuje na strukturu předmětu – horizont, která jest perspektivou, jež mi nebrání v tom, abych mohla vidět nějaký předmět. Když nahlížíme na nějaký předmět, tak se v něm umísťujeme a uchopujeme stránky předmětu, které se nám tímto dávají. Hogenová k tomu říká, že „*žijeme tedy v perspektivách vnějších a vnitřních, obě tyto perspektivy musejí být vyladěny, abychom vůbec mohli vnímat a vnímanému porozumět. Toto je základem Pexis.*“⁸³ Z časové perspektivy každá věc vypadá jakoby věčně. Tato věc je stejná jak dnes, včera a bude stejná i pozítří či za pět let, i když na ni hledí dítě či stařec. Přítomnost je jedním bodem v čase a pozdržuje v sobě i minulost daného předmětu. A tato minulost zase v sobě pozdržuje svou předchozí minulost. Tuto minulost přítomnost přebírá. Stejně se to má i s budoucností. Čistá přítomnost představuje jak horizont uplynulého, tak i horizont budoucího. Proto je předmět viděn za všech časů podobně. Tato syntéza horizontů je předpokládanou syntézou, říká Ponty, a vztahuje se jen k blízkému předmětu. Vzdálenější předmět již není předmětem mé manipulace. Je nesen anonymním horizontem, od něž nelze získat žádné přesné svědectví o předmětu, jak nám jej dává smyslová zkušenost. Ponty dále polemizuje nad tím, že na bytí pohlíží jako na předmět a na tělo jako na jeden z předmětů světa. Tělo se stává obyčejnou hmotou a naše přítomnost se stává pouze okamžikem v čase. Odpoutáním od zkušenosti se

⁸¹ Srov., Společnost fenomenologické filosofie a psychoterapie. *Společnost fenomenologické filosofie a psychoterapie* [online]. Praha: Společnost fenomenologické filosofie a psychoterapie, poslední aktualizace 10. 12. 2007 [cit. 25. 3. 2012]. Dostupné na: <<http://sffp.sweb.cz/archiv/hogenova3.htm>>

⁸² Srov., HOGENOVÁ, Anna. *Kvalita života a tělesnost*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2002, s. 44

⁸³ Tamtéž, 25. 3. 2012

Ponty dostává k ideji. Idea platí pro všechno a vždy. I o těle mluví jako o ideji těla. Tak se utváří objektivní myšlení. Jenže nelze setrvat ve vědomí, které se soustředí jen samo na sebe v jednom předmětu. A proto je třeba, dle Pontyho, popsat jak se jeví původ předmětu v naší zkušenosti a jak se jeví bytí. Tělo jakožto předmět je pochopené jako „partes extra partes“⁸⁴ a Hogenová k tomu dodává, že jde o předmět na cartesianském pozadí, jež umožňuje vidět věci „clare et distincte“. Pokud přestaneme k tělu přistupovat jako k předmětu „partes extra partes“, začneme se zabývat tělem a jeho aktuální zkušeností, již sami vykonáváme.

Podle Merleau-Pontyho má tělo vědomí těla a duše do jeho částí proniká díky exterocepci. Jenže Ponty polemizuje nad tím, že tělo by mohlo být, stejně jako ostatní věci kolem nás, pouhým předmětem jakožto přijímající podněty z vnějšího prostředí a tudíž dostávat vědomí těla. Ponty se ptá, zda lze v těle nalézt nějaké spojení, které vede až do mozku, aby duše mohla cítit své tělo. Duše podle Pontyho tvoří jednotu s mozkem. To se projevuje v tom případě, když dojde ke stimulaci zbylé části končetiny, i přesto že zbytek je oddělen. Takový člověk fantómovu končetinu cítí. Často můžeme nalézt u lidí, kteří ztratili část své končetiny při tragické události, např. ve válce, že ji cítí tak, jak o ni přišli. Cítí v paži, o kterou přišli střepiny granátu, aj.⁸⁵ Hogenová k tomu říká, že to je tím, že retence toho, jak se to stalo, se neustále promítají do protencí a jsou tak součástí tělesného schématu člověka. Je to tak proto, že tělo jako Pexis představuje jednotu těla a duše, která je založena na pozadí, tedy na tělesném schématu člověka. A to obsahuje mnoho předporozumění, ve kterém se nacházejí možné pohyby.⁸⁶ Ponty poukazuje, že jde nejspíše i o psychický stav, kdy člověk neschopen náhledu na nenormálnost svého tělesného stavu (anosognosie) odmítá svůj tělesný nedostatek. Chová se stále tak, jako by k žádné tělesné ujmě nedošlo. Pokud se třeba po amputaci člověk se zákrokem smíří, tak fantómová končetina „sroste“ se zbylou částí paže. Ale jde o dvojznačnost vysvětlení fantómovy končetiny. Podle fyziologického vysvětlení je anosognosie dána tím, že v představě o těle není představa úplná, i když končetina je zde; a fantómová končetina je představou o těle, jež by neměla být dána, ale

⁸⁴ Srov., MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of perception*. 1. vyd. Great Britain: Routledge, 2005, s. 58-63

⁸⁵ Srov., Tamtéž, 2005, s. 65-66

⁸⁶ Srov., Společnost fenomenologické filosofie a psychoterapie. *Společnost fenomenologické filosofie a psychoterapie* [online]. Praha: Společnost fenomenologické filosofie a psychoterapie, poslední aktualizace 10. 12. 2007 [cit. 25. 3. 2012]. Dostupné na: <<http://sffp.sweb.cz/archiv/hogenova3.htm>>

končetina tu není. A psychologické pochopení tohoto problému nám vysvětluje, že anosognosie necitlivostí a na druhé straně fantómová končetina je vzpomínkou. Ale to člověk, který trpí anosognosií, hned nezaznamená, že znecitlivělou, ochrnutou končetinu nepřijímá. On o ní moc dobře ví. Ale spíš se tomuto poznání snaží vyhnout a ani ji nevyužívá, protože jinak by s tím musel bojovat. Je to část těla, která je pro takového člověka jeho starostí. Pokud člověk má fantómovou končetinu, tak se snaží na přelud, na vymyšlenou chybějící část spoléhat, jako kdyby k žádné amputaci nedošlo. Hogenová k tomu dodává, že jak celek světa, tak i celek těla je obsažen v tělesném schématu, a proto je v mysli vytvořena představa o přítomnosti neexistující části těla.⁸⁷ Ponty poukazuje na to, že to, co v nás odmítá zmrzačenou či chybějící část končetiny je Já zapojené do světa, je to opak pohybu, který nás vztahuje do světa a do činností v něm. Ponty říká, že „*tělo je nositelem bytí ke světu*“⁸⁸, protože tělo nás spojuje s okolním prostředím. A vědomí o světě nám dává zase naše tělo. A proto podle Pontyho se problém fantómové končetiny přibližuje k problému vytěsnění. Jelikož se jeví, že mohu zacházet s fantómovou končetinou, ale doopravdy tomu tak není, stává se předmětem zacházení o sobě. A tělo je nutné brát jako neosobní jsoucnost. Ponty říká, že vytěsnění představuje zkušenost vytlačenou do vzpomínek, že tuto zkušenost celé paže měla; a dále že tato vzpomínka měla takovou vzpomínku, a tak to může pokračovat do nekonečna. Fantómová paže je tedy ta samá část paže, která byla oddělena na bitevním poli a stále pronásleduje přítomné tělo. Je vytěsněnou přítomností, která se stává minulou, uchováváme si ji v retencích. A vyvoláváme si ji na základě emocí. Ponty na závěr k tomu dodává, že mezi psychologickým a tělesnými okolnostmi může probíhat jistá výměna, a proto není možné nějakou poruchu člověka označit za psychickou či somatickou.⁸⁹

Jaká je setrvalost vlastního těla? Ponty říká, že nejde o setrvalost jako je u předmětů, které mohou zmizet z mého zorného pole. Na rozdíl od jiných předmětů je tělo stále přítomné. Setrvalost těla tkví v přítomnosti, vidíme ji stále z jednoho úhlu. Tato setrvalost vychází ze mě. Jde o omezení v perspektivě. Jako kdybychom se dívali z okna. Náš pohled na něco je omezen tímto určitým oknem, ale zároveň

⁸⁷ Srov., HOGENOVÁ, Anna. *Kvalita života a tělesnost*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2002, s. 44

⁸⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of perception*. 1. vyd. Great Britain: Routledge, 2005, s. 71

⁸⁹ Srov., Tamtéž, 2005, s. 63-77

víme, že zpoza tohoto okna se nám rozprostírají další pohledy ven. To znamená, že vidíme předměty kolem nás, můžeme je obcházet, přiblížit se či vzdálit od pozorovaného předmětu. Ale k našemu tělu se takto zachovat nemůžeme. Abychom mohli naň pohlížet, potřebovali bychom druhé tělo, které by bylo také ze své podstaty nepozorovatelné. Nepřítomnost vlastního těla je naprosto nemožná, už jen z toho hlediska, že jej dokážu vnímat a že vidím např. špičku svého nosu. Ale pokud na sebe koukám do zrcadla a pohlížím na toho, kdo je v zrcadle, tak je to někdo, kdo pozoruje. Ve svém obraze v zrcadle nezastihnu živoucí pohyb svých očí. Skutečné tělo je tak na mé straně skryto před pozorováním. Ponty říká, že tělo nemůže být vnějším předmětem, jelikož se vždy vrhá do světa, spojuje se světem. Setrvalost těla nám tedy dokazuje pouze naše tělo a ukazuje se nám i v tom, že předměty můžeme vidět pouze z těch stran, jež nám dovoluje postavení našeho těla. Ponty dále poukazuje na to, že vlastní tělo poznám i podle toho, že nám dává dvojité počítky. Jako např. kdy se jednou rukou dotýkám druhé a ta druhá se dotýká nějakého předmětu. První ruka cítí druhou, druhá cítí nejen svíraný předmět, ale i dotýkající se ruku. A právě proto pouze v případě těla máme fenomén dvojitého počítku. K tomu Ponty poukazuje na to, že pokud se nějaký předmět pohybuje, tak vždy musí být dán nějaký původce tohoto pohybu, ale vlastním tělem pohybujeme přímo. Pohyb těla tak vnímáme jinak než pohyb okolních věcí. Jedná se o kinestetické počítky. Ponty říká, že *„poukazem na kinestetické počítky se měla vysvětlit originalita pohybů, které vykonávám svým tělem.“*⁹⁰ S čímž souvisí i prostorovost těla. To znamená, že pokud má ruka leží na stole vedle něčeho, neřekneme, že má ruka vedle toho leží. Nelze přece brát mou ruku jako jinou věc, která vedle něčeho leží. Má ruka není souhrnem bodů, říká Ponty. Protože mé tělo je hranicí, do níž se zahrnují ostatní věci. To, že mé tělo není obyčejným souhrnem částí a orgánů, ale že tvoří celek, že cítím všechny končetiny a vím, kde se nacházejí a co dělají, je dáno tělesným schématem. Ponty se k tomu přímo vyjadřuje: *„Mé tělo vcelku pro mne není seskupením orgánů, které se nacházejí vedle sebe v prostoru. Máme je v nedělitelném vlastnictví a známe polohu každé ze svých končetin díky tělesnému schématu, do něhož jsou všechny zahrnuty.“*⁹¹

⁹⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of perception*. 1. vyd. Great Britain: Routledge, 2005, s. 81

⁹¹ Tamtéž, 2005, s.85

Ponty poukazuje na to, že tělesné schéma by se dalo chápat dvojitým způsobem. Buď jako shrnutí naší tělesné zkušenosti, anebo ve smyslu tvarové psychologie, že jde o souhrn vědění o mém těle. Obojí je však překonáno psychologickými rozbory. Jako v případě anosognosie. To by znamenalo, že tělesné schéma není vědomím o celistvosti částí těla. Merleau-Ponty však říká, že tělo spadá do linie tělo – figura – pozadí a v rámci prostorovosti těla se zahrnuje do dvou horizontů, vnějšího a tělesného. Ponty říká, že „*tělesné schéma je jedním ze způsobů, jak vyjádřit, že mé tělo je ke světu.*“ A základem prostoru podle Pontyho je struktura bod – horizont, jelikož bod je dán mou tělesností. A Ponty nás tak staví před novou definici vnímání: „*vlastní tělo je třetím a stále předpokládaným členem struktury figura - pozadí, a každá figura se rýsuje na dvojitým horizontu vnějšího prostoru a prostoru tělesného.*“⁹² Vnímání je tak chápáno jako uchopování struktury figura – pozadí v horizontu postoje, který zaujímá tělo ke svým úkolům.

Zjistili jsme, že prostor a věci v něm existuje zde pro nás a že vzniká vztah vtěleného subjektu a jeho světa. Jelikož přírodní svět se podmaňuje naší existenci a přesahuje tu svou, příroda nemusí být vnímána, aby mohla existovat. Je prostě zde. Vůči jejímu přesahu se otevíráme. A zde je na místě pohovořit o tom, jak může nějaký předmět nebo bytost existovat pro nás na základě lásky či touhy, s čímž souvisí lidská sexualita⁹³ a tělo je tak bráno jako sexuální jsoučno. Tělo je vnímáno jako intimnější předmět, které zaujímá i intimnější vnímání. A to poukazuje na to, že tělo je viditelné díky tomu, že vystupuje z individuálního sexuálního schématu. Jde o to, že vnímání se zaměřuje skrze mé tělo na jiné tělo. U člověka, kterému sexuální akt a s tím vše spojené nic neříká, se vytratila schopnost stavět před sebe tento sexuální svět a uvádět se do této situace. Ponty k tomu říká, že „*sexuální významy přestaly promlouvat k jeho tělu, situovat je do vztahu k sexualitě.*“⁹⁴ U takového člověka dochází k oslabení intencionálního oblouku, tedy tělesného schématu, z něž vystupují tělesné figury, a proto tento pohyb není tak celistvý a

⁹² MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of perception*. 1. vyd. Great Britain: Routledge, 2005, s. 88

⁹³ Např. Freud se k sexuálu vyjadřuje tak, že jde o schopnost, kterou se člověk dokáže spojit s různými prostředím, dotvářet se dalšími jinými zkušenostmi a získávat struktury chování. Do sexuality člověka se promítá jeho způsob bytí vzhledem ke světu, tedy jak k času, tak i k druhým lidem.

⁹⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of perception*. 1. vyd. Great Britain: Routledge, 2005, s. 139

člověk se nedokáže uvést do sexuální situace. Jako např. v případě narušení protencí v tělesném schématu v nějaké šokové situaci, která může být opět zpětně po čase vyvolána nebo může dojít k zmezení z mé existence či úplné ztrátě milovaného objektu. A pak může dojít k afonii. V takovémto případě se s tím vyrovnám tak, že již pro mě dotyčná bytost neexistuje a mé pole možností se tímto způsobem zhroutí, nedokážu již s nikým jiným mluvit a stanu se afonní. Nejde tedy o to, že afonie představuje chtěné mlčení či záměrnou ztrátu hlasu. S afonií totiž jednak souvisí jak sexualita, tak i připoutání se k druhému. Řeč je jedna z funkcí našeho těla a právě ta nás spojuje s naší existencí ve vztahu k druhému. Díky řeči dokážeme vstupovat do druhého a být i jeho nositelem. Mluva je sexuálním symptomem a vykazuje se jak do minulosti, tak i do budoucnosti, a je určována vztahem k sobě a k druhému. To znamená, že se tak vymezuje do existence. Ponty k tomu dodává: „*Afonie nepředstavuje pouze odmítání mluvit, anorexie odmítání žít, nýbrž jsou takovým odmítáním druhého či odmítáním budoucnosti.*“⁹⁵ Člověk, který je postižený nějakou takovou nemocí, v našem případě afonií, dochází k tomu, že protence nefungují a nerozvrhují svět. Schopnost pohybu k budoucnosti, k čiré přítomnosti a i minulosti se jakoby zablokovala v určitém tělesném symptomu. Je uzavřena možnost těla vymknutí se sama sobě jakou naše existence má. Každý člověk má tuto schopnost. Jako když se potřebujeme vzdálit od světa kolem nás, od neustálého života, společnosti, přátel, emocí či minulosti, která se nás snaží dohnat. Ponoříme se do svého vlastního světa, stačí jen zavřít oči a můžeme se uzavřít do sebe před okolním světem. A právě tak můžeme znovu nalézt svůj ztracený hlas, tím že se opět otevřeme do budoucnosti, do vztahů s druhými. Naše věčná existence není nikdy plná. Vlastně tím, že můžeme být jednoduchou intencí do světa, tak pohyb vychází jako celek z pozadí, kterým je tělesné schéma. Tělesná existence nás přivádí do světa, a pokud se před ním uzavřeme do sebe, tak svými smysly vnímáme jen vnější stranu věcí i bytostí přede námi. Naše existence zde je výjevem bytí v určité situaci. Ponty tak tvrdí, že tělo v každém okamžiku vyjadřuje jistou situaci ve světě. A tělo vyjadřuje existenci tak, že se v něm tato existence uskutečňuje. Stejně jako každý znak má svůj význam. Tělo a existence tak bez sebe nemohou být, jedno předpokládá druhé. A proto ani sexualita není jen samotnou

⁹⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of perception*. 1. vyd. Great Britain: Routledge, 2005, s. 146

existencí těla. Mé tělo je způsobem, jak druhému ukázat, že chci, aby se z objektu stal subjekt – buď bude pozorováno mé tělo druhým, nebo budu pozorovat tělo druhého. Vždy jde o vztah ovládajícího a ovládaného. Ponty to nazývá sexuálním dramatem. Dle Pontyho sexualita vypovídá o dvojznačnosti těla. Dvojznačné se stává ve zkušenosti sexuality v rámci rozmluvě jedné existence s druhou. Sexualita se má podobně jako tělesné schéma, tvoří podobu naší zkušenosti, aniž by byla obsahem aktu mého vědomí. Ponty k tomu říká, že sexualita se stává existencí, jejímž znakem je dvojznačnost. Veškeré naše jednání a dění má více významů než jen jeden. Ale nemůžeme stanovit naše jednání za jednoznačně sexuální či nesexuální, jelikož existence a sexuální se prolínají. Podle Pontyho je vše v člověku nutností. *„Ani sexualitu, a tím méně tělo obecně tedy nemůžeme považovat za nahodilý obsah naší zkušenosti“*⁹⁶ V člověku je vše spjato, veškeré funkce, pohyby, myšlení a sexualitu nevyjímaje. Jen díky tělu jsme takoví, jací jsme, tělo je naším přirozeným já a díky němu můžeme být sami sebou.

Podle Merleau-Pontyho je teorie těla teorií vnímání. Díky tělesné zkušenosti dokážeme uchopit jednotu vnímaného předmětu. Dokážeme shrnout všechny vnímané perspektivy v jeden předmět. Tělo tvoří společně se světem jeden systém, jelikož víme, že díky pohybu, či změny místa mého těla vidíme např. další stěny krychle. Nikdy je nemohu vidět najednou, ale díky svému tělu, jeho zkušenosti a pohybu se mi jedna po druhé jeví postupně. Ale nemohu je vidět stejně. Z každého úhlu pohledu mého těla strany „mění“ svůj tvar. To, že krychle má právě šest stejných stran je dáno perspektivami, skrze které se nám ukazuje před naším tělem. To ukazuje, že svět a předměty jsou dány zároveň s částmi těla. Zmíněná krychle je tak zde, je před mýma očima, mýma rukama. Tedy i mezi částmi mého těla je takové spojení, jako je i spojení mezi světem a věcmi v něm. Pokud ovšem dochází k tomu, že se společně mění vnímání vnější a vnímání vlastního těla, jelikož jde o dvě stránky stejného působení, když se část těla zaměřuje za předmět, tak dochází k projevu poruchy tělesného schématu. Máme jakési vědomí svého vlastního těla. Jako když jedeme výtahem a cítíme takový zvláštní tlak, který jakoby způsobuje, že naše tělesnost se dere ven skrze nás. Nebo když rozostříme svůj zrak při pohledu na

⁹⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of perception*. 1. vyd. Great Britain: Routledge, 2005, s. 151

náš prst kladený před sebe. Vidím jej dvojitě a dvojitě cítím i jeho dotek. Tělo je výrazem, jež se naučíme poznávat, jen pokud ho přijmeme za své. Tato struktura se přenáší i na vnímaný svět. A proto Ponty k tomu říká, že teorie tělesného schématu je teorií vnímání. My jsme tělo, tělo je v neustálé naší přítomnosti, a proto jej dokážeme poznávat a s ním i svět, do nějž se dostáváme právě skrze naše tělo. V rámci tohoto společného poznávání jsme schopni nalézt sebe sama. Ponty k tomu říká, že pokud vnímáme skrze své tělo, stává se toto tělo naším přirozeným já, tedy subjektem vnímání.⁹⁷

Jenomže Ponty upozorňuje na to, že objektivní myšlení nedbá na subjekt vnímání. Jelikož vychází z toho, že svět je díky různým dějům již konstituovaný a hotový, a tak i k vnímání přistupuje jako k dějům ve světě. Ale Ponty říká, že vnímání není jako děj ve světě. Nezávisí na tom, co již o světě víme a jak se věci mají díky např. fyzikálním dějům. Podle Pontyho vnímání představuje znovu vytvoření světa v každém okamžiku. Což je dáno i tím, že disponujeme aktuálním a přítomným polem vnímání. Podle intelektualismu nelze myslet subjekt vnímání. V případě kdy mám počitek nějaké barvy, tak tento počitek není prožívanou zkušeností, protože samotný barevný předmět, který disponuje neomezenou škálou zkušeností. Podle intelektualismu je zde pouze tak, jak se jeví pro subjekt, jenž k němu přistupuje. Jako když ze svých očí a uší uděláme nástroje vnímání. Tyto nástroje se vztahují k tělesnému vzruchu, ale nejde o přímé nástroje vnímání. Jde vlastně o to, že se zasazuje vnímané do vnímaného, např. jako když skrze svou kůži cítím dotek ruky. Ale Ponty se tedy ptá, zda to tak je, a očima pravdu nevidí. Jak to, že si toho dříve nevšiml? Nevěděl, co říká? Nepřemýšlel o tom? Jsme to přece stále my sami, kteří se myslíme, jako ti, kteří se nacházejí v tom samém těle. Počítky tak souvisí s naším tělem. Tvar věci je dán pohybem mé ruky. Barva je dána mým pohledem. Pociťování jde ruku v ruce vzájemného působení vnímané věci a vnímajícího. Pociťování se vztahuje k jakési před-objektivní oblasti vnímání, tedy vnímání, které má specifika, jež vědě a zplošťující teorii počítků unikají. Podle Pontyho, když něco vnímáme, nestojíme před danou věcí jako něco navíc, něco nadřazeného, ale noříme se do vnímání té věci. Ponty říká, že taková věc existuje sama pro sebe. Ponty říká, že je to možné ze dvou důvodů. Za prvé jde o to, že mé

⁹⁷ Srov., MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of perception*. 1. vyd. Great Britain: Routledge, 2005, s. 181-184

vnímání je závislé na dané situaci, ve které se nacházíme, a to jak tělesně tak i duševně. Díky tělu získávám počítka, bez pohybu své ruky nedostaneme počitek nějaké věci. Ponty říká, že vědomí počítka nemáme o nic víc než např. vědomí našeho zrození, protože nemáme žádnou zkušenost bytí před naším narozením, své bytí, své tělo mohu uchopovat pouze v čisté přítomnosti, tady a teď jako již narozeného a žijícího. Ač máme jisté vědění o tom, že lidé se rodí a umírají, ale tento čistě náš akt poznat nemůžeme. Na tomto se Ponty snaží ukázat, že každý počitek je první a zároveň poslední a jediný. Z počitků tak uchopujeme vlastní život a život tělesných částí, tedy Já. Za druhé Ponty ukazuje, že každý jednotlivý počitek má svoje určité pole. To je dáno tím, že mým aktuálním zaujetím místa je mé vidění omezené a já i tak vím o tom, že se za tímto zorným polem rozprostírají další vnímatelné věci, chované v neviditelném horizontu.⁹⁸ Každé pole je dáno určitým smyslovým orgánem, který daný předmět zkoumá určitým způsobem. Proto je hmatové pole, vizuální pole, atd. To se prokazuje například u nevidomých lidí. Tito lidé vnímají věci kolem sebe díky svému hmatu, a proto mají o vnímaných předmětech jiné představy, které se týkají toho, jak skutečně vypadají, proto tím mohou být velice zaskočení, kdyby se podrobili nějaké operaci očí. Dosud vnímaný svět by byl pro ně neznámý. Ponty učinil z těla subjekt vnímání také proto, že jednotlivé smysly se od sebe liší, liší se i od našeho rozumového chápání a každý tento smysl má svou jistou strukturu bytí.

Syntézu vnímání vykonává tělo a utváří se na vnímaném předmětu. Tato syntéza nastává ve chvíli, kdy pohlížíme na předmět před námi, a i když máme dvě oči, dalo by se tedy říci, že předmět bychom měli vidět dvakrát, ale my pohlížíme na předmět a vidíme jej jednou. Oči, i když jsou dvoje, pracují jako jeden orgán. Tato syntéza je dána tělem, a to se právě vším vztahuje jednomu projevu svého pohybu, části se uspořádávají tak, aby umožnili vnímání předmětu. Tato jednota je jednotou tělesného schématu. Předmět se nám jeví vždy jako transcendentní, a proto je třeba jednota vnímání. Jednota tělesného schématu se nám na tomto příkladě dvojitého vidění nejlépe ukazuje, protože tělo a jeho části a orgány nejsou vedle sebe jen tak ležící a jsoucí sami o sobě, ale představují jednotný propojený systém. A díky této synchronizaci mohu říci, že vidím zvuky nebo slyším barvy. Základem

⁹⁸ Srov., MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of perception*. 1. vyd. Great Britain: Routledge, 2005, s. 187-194

této jednoty smyslů je virtuální pohyb. K tomu Hogenová v návaznosti na Pontyho říká, že *„je třeba se dostat k celku těla, fungujícího skrz tělesné schéma jakožto pozadí, na kterém, podobně jako na filmovém plátně, vystávají jednotlivé pohybové figury v simultánní propojenosti motoriky, myšlení, vůle a pocitů.“*⁹⁹ Tím se snaží ukázat, že tělesné schéma popisuje jak jednotu těla, tak i jednotu smyslů. Tělo, jak říká Ponty, je *„společnou tkání všech předmětů a obecným nástrojem mého rozumění.“*¹⁰⁰

Ponty říká, že právě tělo dává věcem kolem nás smysl, je jejich symbolikou. Vyřčené slovo „vlhký“ se dostává do nitra mého těla a dochází k tomu, že z tělesného schématu vystupuje tělesný postoj k tomuto slovu. Evokuje to v nás to, že se začneme ošívát a je nám chladno. Ponty na tomto základě říká, že tělo není jako ostatní předměty, ale že tělo je citlivé na ostatní předměty, nějakým způsobem dokáže na ně reagovat. Stejně tak jako když někdo mluví o nějaké části těla. Já si to díky svému tělesnému schématu dokážu hravě představit, jelikož z něj ta část vystupuje na povrch.¹⁰¹

Pokud bychom se měli vrátit zpět k perceptivní syntéze, musíme ještě říci, že jednotu subjektu a objektu dává fenomén těla. A tato syntéza je především časovou syntézou, díky níž je subjektivita časovostí. To ukazuje na to, že subjekt vnímání představuje i nějakou jeho historičnost. A tak díky retencím dokážeme vidět i předměty, které nejsou ve skutečnosti před námi a i na které zaměříme náš pohled. Dokážeme si je vyvolat z paměti a přenést jak do přítomnosti, tak i do budoucnosti. Ponty říká, že *„mé tělo si přivlastňuje čas, působí, že pro určitou přítomnost existuje minulost a budoucnost, není věcí, tvoří čas místo, co by mu podléhalo.“* Dále říká, že předmět, který vnímám a pokud má být jasný a zřetelný, je možné, jen když na něj upírám svůj pohled. Tento vnímací akt se odehrává na pozadí tělesného schématu - *„určitý předmět mohu vidět jen tak, že jej oddaluji do minulosti, a sice proto, že stejně jako první dotek předmětu na mé smysly, i mé vnímání, které po něm nastává, zaměstnává a zahlcuje mé vědomí, a proto, že i ono zase pomine, není subjekt vnímání nikdy absolutní subjektivitou, nýbrž je předurčen*

⁹⁹ Společnost fenomenologické filosofie a psychoterapie. *Společnost fenomenologické filosofie a psychoterapie* [online]. Praha: Společnost fenomenologické filosofie a psychoterapie, poslední aktualizace 10. 12. 2007 [cit. 5. 4. 2012]. Dostupné na: <<http://sffp.sweb.cz/archiv/hogenova3.htm>>

¹⁰⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of perception*. 1. vyd. Great Britain: Routledge, 2005, s. 211

¹⁰¹ Srov., Tamtéž, 2005, s. 211-212

*k tomu, aby se stal předmětem pro další Já.*¹⁰² Jednota vnímaného předmětu se ukazuje s časem, a díky času dřívější zkušenosti zapadají do zkušeností budoucích. Čas je podle Pontyho jen pro subjektivitu, která se zahrnuje jak do minulosti, tak i do budoucnosti a zároveň je samotným časem. A na tom stojí celý problém smyslovosti.

2.4. Tělesné schéma

Tělo je tvořeno jeho tělesněním, vystupováním sebe samého směrem do světa. Tělesnění těla představuje základ pro porozumění našemu tělu. Tělesnění, tedy vycházení z těla ven do světa, je intencionalitou. A právě tím, je i utvořeno naše tělo, jeho tvar a ohraničení. Člověk je již nějakým způsobem svým tělem předem určen k tomu, aby ze sebe samého, ze svého těla vycházel do okolního světa. Člověk je do situací a do světa vržen, a jemu nezbyvá nic jiného, než aby do něj vstoupil. Čímž dochází ke zjevování. I Patočka pohyb těla přirovnává ke vstupu do zjevu. A Ponty říká, že tím, že můžeme být jednoduchou intencí do světa, tak pohyb vychází jako celek z pozadí, kterým je tělesné schéma. Tělesné schéma je pozadím, z něž vyvstávají složité pohybové figury jako celek. To znamená, že životní pohyby jsou ve své jednoduchosti propojeny vzájemně motorikou a myšlením. Jako když se dítě učí např. chodit, plavat nebo lyžovat. Musí si uvědomit, že se jedná o jednoduchou pohybovou figuru a mělo by tak propojit své pohyby s myšlením v jeden celek, aby daný pohyb zvládlo. Ostatně tělo jakožto Pexis se přirovnává k melodii hudby. Když hudebník slyší nějakou melodii, zvládne ji okamžitě bezchybně, bez nácviku zahrát. Ví, kam má pokládat ruce, jaký tlak prsty vyvinout, jak pohybovat smyčcem nebo jako hluboce dýchat. Jak je to možné? Je to dáno tělesným schématem, z něž vystupují pohybové figury částí našeho těla jakožto nedělitelný jednoduchý celek. A právě tato jednoduchost je dána tělesným schématem. Souznění mezi tělesným a duševním je dáno i naší řečí. Dochází k propojenosti myšlenek a pohybů těla. Myšlení je vnímání a vnímání je myšlení. Tělo vstupuje do světa a svět patří našemu tělu. A proto máme vědomí, abychom

¹⁰² MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of perception*. 1. vyd. Great Britain: Routledge, 2005, s. 215

světu kolem nás rozuměli a věděli o něm. Svět a veškeré věci v něm patří k tělu, jsme do světa vrženi a sami se ke světu vztahujeme, tak jako se vztahujeme i k ostatním věcem v něm. Je to dáno intencí do světa, zaměřeností člověka do světa. Intencionalita je podstatou tělesného schématu a to se dá pochopit jen z intencionality, z fenomenologického pojetí času.¹⁰³ Tělesné schéma je intencionálním obloukem, z něhož vyvstává ur-impresie, představuje pozadí, ze kterého vychází pohybová figura v jednoduchosti ohniskového typu, tedy z přítomnosti. Tento intencionální oblouk obsahuje retencionální a potencionální schéma a z tohoto pozadí vychází motorika a myšlení snoubeny v jednu figuru. Základem nás je tok cogitationes (myšlenkový obsah). Fází tohoto toku je čistá přítomnost. To je to, co je teď. Husserl přítomnost “být při tom“ nazývá jako ur-impresie. Zatímco předchodí vnímání, pozdržená přítomnost, byla nahrazena retencemi, jiným vnímáním. Retence jsou na sobě naskládány od nejnovější po nejstarší a podléhají variování. Z variování získáme to, co je všemu společné: invariant. Invariant nejde dále rozvíjet a stane se protencí. Jedná se o předvzpomínky. Skrz protence rozvrhujeme situace, aniž bychom o nich věděli. Protence jsou základem našeho rozvrhu světa. Tělo je celkem, který obsahuje veškeré protence a retence. A tělesné schéma je tak ohniskovou jednotou, vyjádřením tělesného a duševního v člověku, základ pro tělesnění člověka, tedy jeho existenci. Člověk sám sebe vrhá do světa. Ale ví člověk o svém tělesném schématu? Člověk se o něm dovídá až teprve tehdy, kdy se jeho tělesné schéma rozbije, protože nedokáže provádět pohyby. A to jak v oblasti sportu, tak i v oblasti sexuality. Rozbité tělesné schéma představuje rozbitou schopnost vyvstávání pohybových figur z pozadí. Tělesné schéma není funkční. Tělesné schéma, tedy celek, musí být jednotné, jinak by člověk nemohl vykonávat pohyby. Pro normálního člověka, který nemá rozbité tělesné schéma, je vykonávání pohybů naprosto něco přirozeného, spontánního, pohyby vykonává samozřejmě a bez nějakého předešlého uvažování. Tělesné schéma je intencionálním obloukem nad ur-impresí, směřující od nejbližší retence k nejbližší protenci. Tělesné schéma tak v sobě obsahuje veškerou naši minulost i naši předočekávanou budoucnost v podobě retencí a protencí, jež se promítají do existence člověka. Existenci u

¹⁰³ HUSSERL, Edmund. *Die Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. 3. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 2000, s. 16-61

Patočky představuje pohyb jakožto vstup do zjevu, u Heideggera to je zase pojem *Dasain*, tedy pobyt na světě. Tato existence je ovšem vždy zaštitěna tělesným schématem. Tělesné schéma nám skrze protence, tedy noeze, rozvrhuje svět. Tomuto světu rozumíme díky tomu, že uchopíme intence do světa. K intencím patří noema, jež jsou nesena noezemi. Představované noema je cílem, k němuž noeze směřuje. Noeze je vyvolána *ur-impresí*. Protence ukazují, že při vnímání hrají roli vždy dvoje pozadí: vnější (propojenost člověka se světem) a vnitřní (vnitřní vnímání). Tělesné schéma, je tedy základem našeho těla, vystupují z něj naše pohybové figury a představuje tak i jejich propojení s myšlením, vůlí a emocemi.

3. Filosofie pohybu

Tělo a pohyb neodmyslitelně k sobě patří. Hogenová říká, že „*pohyb těla je výrazem našeho života.*“¹⁰⁴ Tělesnost člověka vyvstává na pozadí života člověka, tím jak se člověk ve světě pohybuje. Jelikož pohyb představuje vstup do jevu, na jehož pozadí vyvstává to, co se ukazuje, tak každý pohyb vyžaduje nějaký referent, tedy něco, co se samo nepohybuje, ale díky čemu se něco může vnímat jako pohybující. Referent je zdrojem lidského životního smyslu, a i sám referent musí vystoupit z nějakého pozadí. Takové nejvyšší pozadí, které je pozadím pro vše, je Jedno. Jedno nemá ohraničení, nevyskytuje se tak v čase ani prostoru. Jedna dosahuje voják v Patočkově třetím životním pohybu, pohybu pravdy. Hogenová poukazuje na Patočkův hlavní rys tělesnosti, kterou je naladěnost, ta nás vnáší do našeho okolního světa, ladí nás na jsoucná a na svět a to podle ní je hlavní známkou kvality života.¹⁰⁵ Pohyb je pro Patočku samotným životem. Hogenová k tomu dodává, že „*existence je zakotvena v tělesném schématu, protože tělesné schéma je pozadím umožňujícím propojení motoriky a myšlení v jednotném celku, čímž vzniká figura pohybu jako výraz našeho vztahu ke světu.*“¹⁰⁶

Pohyb je jedním z nejdůležitějších fenoménů vůbec. Ve filosofii se vychází z životních pohybů motus (pohyb, který vzniká z toho, co se pohybuje) a kynésis (pohyb, který je dán zvenčí). Avšak tím nejsložitějším a nejdůležitějším pohybem je život sám. Hogenová dodává, že „*život je pohybem po cestě.*“¹⁰⁷ Lidský život by měl směřovat k nějakému účelu, k telos. Jistota při nahlížení na tělo a tělesnost člověka je zcela jasná. Tělo se nám v prostoru a času ukazuje tak, že prožívá nějakou bolest, nějaké vnější působení. Hogenová poukazuje na to, že naše já je dáno skrze naše tělo. Díky tělu víme o našem já. Je zcela nepochybné, že prožívat sebe sama můžeme jen skrze vlastní tělo. Naše jáství se ani působením a neustálým plynutím času nezmění, naše já je stejné v průběhu celého života. Prostřednictvím toku času a prostoru kolem nás, si uvědomujeme, že tělo se nevyhnutelně mění a upadá, zatímco naše já může být i na sklonku života stejné jako na jeho počátku. Tuto prostoročasovou zkušenost získáváme skrze tělesné zkušenosti, které

¹⁰⁴ HOGENOVÁ, Anna. *Kvalita života a tělesnost*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2002, s. 14

¹⁰⁵ Srov., Tamtéž, s. 7-11

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 52

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 14

zakoušíme. Hogenová dodává, že tanec je znakem návratu k počátku lidství. Tancem, tělesnou zkušeností, prostřednictvím pohybových figur, které jsou v nás hluboko zakořeněny, znovu získáváme ztracený čas minulosti. Paměť těla se otevírá pomocí hudby, říká Hogenová. Ale v dnešní době nejsme již tak spontánní, naše tělo při pohledu na druhé ochabuje, bojíme se svobodně projevit naším pohybem.¹⁰⁸

3.1. *Patočka a jeho pojetí pohybu, těla a světa*

Tělo bylo v poslední době zvěcněno, a proto je podle Patočky třeba se zabývat především fenomenologií těla. Jako subjektivní fenomén. To, že tělo pojmáme subjektivně, znamená, jak jej prožíváme, ve svém těle žijeme. Podmínkou pro jeho prožívání je, že bereme tělo nejen jako subjektivní, ale i jako objektivní. Patočka poukazuje na to, že ve větší míře byla vždy filosoficky zkoumána především duše, ne jak tělo sami prožíváme.¹⁰⁹

Než Patočka dojde k vlastnímu závěru svého uvažování, provádí historický exkurz. Problémem subjektivního těla se v malé míře zabývali myslitelé (Eleaté a Atomisti) již ve starověkém Řecku. Kde bylo společnou koncepcí jejich uvažování vnímání, na jehož základě dochází k jednotě duše a těla. Jde tak o vnější anatomický pohled na tělo, nepojímá se však tělo, které je nám dáváno tím, jak jej prožíváme. Aristoteles se dívá na tělo jako na věc z hlediska životních funkcí. Tedy i duše je podle Aristotela životní funkcí v našem těle. Duše je závislá na těle, není ji možné od těla oddělit. Je tělem. Podle Aristotela by tak tělo bez duše nebylo ničím, co připomíná tělo, protože až samotná duše dává tělu jeho funkci. Aristotelova duše je založena na čtyřech jejich mohutnostech, jsou to vyživovací, vnímání, myšlení a pohyb. Všechny funkce zaniknou, když zanikne tělo. Člověk je, na rozdíl od ostatních živočichů, obdařen navíc řečí, která vychází z jeho schopnosti vnímat řád – logos.¹¹⁰

¹⁰⁸ Srov., HOGENOVÁ, Anna. *Kvalita života a tělesnost*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2002, s. 16-17

¹⁰⁹ Srov., PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 11

¹¹⁰ Srov., Tamtéž, 1995, s. 12-13

Ovšem pohled na tělo a zároveň i duši se mění v myšlení období novověké filosofie v Descartově pojetí.¹¹¹ Oproti Descartovi se Locke pokoušel nalézt vnitřní vybudování našeho vědomí. Jde mu o obsah našeho vědomí. Protože vědomí každého člověka v sobě obsahuje celý svět. Locke toto své uvažování zakládá na své nauce o idejích, že ideje jsou jednoduché a složité. Locke jakožto empirista, tak i jeho následovníci, jako např. Hume, vychází z toho, že zkušenost je mentální zkušeností, a proto i „naše tělesnost je jeden z předmětů zkušenosti, je to těleso jako jiná tělesa, bez nějakého vyššího zájmu.“¹¹² Britští empiristé – sensualisté – se tak snaží Descartovo *ego cogito cogitatum* co nejvíce zjednodušit a převést samotné *ego* na *cogitatum*, tedy i vlastní tělesnost, čímž se tak vytrácí personální charakter Descratova uvažování o těle a vědomí.¹¹³ Oproti této tendenci stojí Kant, který klade na *ego* ještě větší důraz než Descartes. Kant se opírá o logiku, využívá metody logické analýzy. Kant však nevěnuje pozornost fenoménu subjektivního těla. „Aktivnost vědomí (já) neznamená u Kanta nic jiného než to, že nejsme ve svém prožitkovém proudu jen vystaveni náporu dojmů a idejím z nich odvozených.“¹¹⁴ Aktivnost Kant vyjadřuje tak, že subjekt dává formu poznání – receptivita poznání a spontaneita myšlení poznání. Tělo je tak pro Kanta stále předmětem, protože to, co vnímáme, musíme i myslet a smyslovost s rozumem jsou činnosti duše. Tělo podle Kanta je pouhým produktem naší zkušenosti, člověk pouze má dojem, že má tělo. Dalším německým idealistou, kterého Patočka zmiňuje, je Maine de Biran, který se zabývá personálním já. Vychází z Kantovy aktivity já, která podle Birana spočívá v tom, že člověk vynakládá jakési úsilí a úmysl provést pohyb nějakou částí svého těla. Tento úmysl vychází ze mne, z mého já. Avšak toto úsilí je omezeno tělesným působením, tedy i já je tělesné, jinak by nemohlo být chtějící a usilující. Patočka říká, že dle Birana je tak člověk tělem, sám je celým tělem. Tělo ukazuje situaci, ve které vždy jsme jak fyzicky, tak i především duševně. Díky tělu se dáváme do situace, zjevujeme se ve světě.

Dále se Patočka zabývá personální prostorovostí, kterou i rozpracoval Biron tak, že „prostorovost našeho těla prožívaná v pocitu úsilí je jiná než objektivní

¹¹¹ Srov., PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 14

¹¹² Tamtéž, 1995, s. 21

¹¹³ Srov., Tamtéž, 1995, s. 21-22

¹¹⁴ Tamtéž, 1995, s. 22

*prostorovost naší smyslovosti.*¹¹⁵ Rozdíl mezi osobním a neosobním jsoucnem se pokusil formulovat Merleau-Ponty. Osobní je závislé na neosobním jsoucnu. K neosobnosti substance se snaží dospět Spinoza, jehož univerzální substance má zcela neosobní ráz. Neosobní ráz substance je vidět ve vztahu duše a těla ve Spinozově pojetí, že to, co se děje v duši je závislé na neosobně pojatém dění substanciálního základu, tedy těla. Patočka na tomto základě uvažuje o prostorovosti člověka, jeho těla, substanciálního základu. Tato skutečnost je dána, nelze to nijak odvodit z naší zkušenosti, jsme prostoroví. Patočka poukazuje na rozdíl mezi *být v prostoru* a *žít prostorově*, nějakým způsobem se k prostoru vztahovat. Podle Patočky už jen tím, že jsme, že žijeme skrze naše tělo, nám ukazuje, že naše tělo je život, který se dělá prostorovým. Avšak nelze to ukázat na samotném osobním jsoucnu jako takovém. Osobní jsoucno je dáno tím, že se skrze něj vztahujeme ke druhým. A právě toto vztahování k jiným věcem, jsoucňům nám dává to, že se vztahujeme k sobě samému, ke světu a tak se i do něj umísťujeme. Vztahování k sobě a k druhým nám udává naše místo na tomto světě. Děje se to skrze tělo. To, že víme, kde jsme, je základem našeho života.¹¹⁶ Patočka však člověka dává do srovnání se zvířetem. Zvíře žije aktuálním vztahem ke svému okolí, které jej bezprostředně zajímá. Ale člověk se neustále zabývá svou minulostí, přítomností a budoucností. Upíná se na mnoho jiných možností. Musíme neustále nacházet, kde je naše místo právě teď. Proto podle Patočky potřebujeme nějaký horizont. Horizont je bodem ve světě kolem nás, kam směřujeme, kam musíme dojít. Horizontem je jakýkoliv předmět. Každá věc má vnější i vnitřní horizont, která nás zachycuje a vede ke zkušenostem i k jejich překrývání. Horizont zůstává stát, je stále zde. Kdykoliv se na něj můžeme obrátit, a tak zjistíme, kde právě jsme, kde se nacházíme. To, v čem se naše vědomí vyskytuje, je horizontem. Může to být tedy i já. Horizont podmiňuje naše předmětné zaměření. Danost světa je tak daností horizontovou. Svět je horizont horizontů, do nějž nás vrhá naše tělesnost. Do něj je vše zařazeno – sen, minulost přítomnost, domov, atd. To, že existujeme ve světě, kde máme horizont, je předpokladem pro samotné myšlení. *„Horizonty nejsou pouhé možnosti, nýbrž vždy jsou již zčásti realizované. Žít v horizontech znamená rozšiřovat nesmírně aktualitu, žít v možnostech jako by to byly skutečnosti.*

¹¹⁵ PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 22

¹¹⁶ Srov., Tamtéž, 1995, s. 26-28

*Možnosti už předem považujeme za realitu. Žít v horizontech je typicky lidské.*¹¹⁷ Nevědomujeme si perspektivnost věcí, dochází k přenosu aktuality. A to, co nám nemůže být dáno z předmětů aktuálně, je pro nás skutečné. Je to dané, je to již předem uloženo v naší zkušenosti. Horizont stojí na pozadí každého jevu, patří k němu, je „zjevností nezjeveného“.¹¹⁸ Horizont vyjadřuje to, co máme ve zkušenosti, ale ne jako celou věc, celou zkušenost, horizont představuje jen náznaky názornosti jevu – zkušenost, jak říká Patočka, je plná polovičních jevů – které sice chtějí na povrch naší zkušenosti, ale my je nevědomě zatlačujeme. Zkušenost, která nás zajímá, se dostává do pohybu pomocí jevů, vázaných k tomu, co děláme. Tato dynamika je spjata s tím, jak je tělo přítomno, jak si počíná. My sami si uvědomujeme, co je zde, jak se nám věci objevují. Ale naše já se nám aktivně nikdy nejeví. Základem je smyslový jev, který představuje jednotu naší aktivity, funkce prožívání. Patočka říká, že „*naš život se upíná k objektivitě, smyslový jev je pouze odpověď, která je dána na tuto naléhavou „otázku“, na tento původní prahnoucí elán naší intence, naše tělesná existence je dána jako působnost na věci.*“¹¹⁹ Naš život je pohyb. Dynamika charakterizuje prostorovost naší tělesné existence, jak je k nám prostor orientován. Jak se tělo orientuje k tomu, co se nám dává ve světě. Patočka říká, že naše bytí je „*bytí k věcem*“.¹²⁰ Na základě tohoto pohybu umisťujeme sami sebe do světa. Tělesnost naší existence je taky dána tím, že cítíme různé vášně – bolest, slast, atd. Souvisí to s naší dynamikou, tyto pocity cítíme někde v těle. Na druhou stranu dalším projevem naší tělesnosti, který se týká vztahu nás a okolního světa, je nálada. Nálada dává tělesnému prožívání předchozí naladění. Souvisí tak s naší tělesností – náš postoj dává najevo naši náladu. V náladě se, dle Patočky, setkáváme sami se sebou, cítíme, jak na tom jsme. Prožívání je podmínkou konání, které se odehrává v jistém pohybu. Tělesnost nám tak říká, kde jsme, ukazuje nám aktuální stav. Podle Patočky se nás svět zmocnil, uvedl nás do nějaké situace. Patočka předpokládá, že když něco děláme, musí tomu naše tělo odpovídat. To tělo, které nemá určité návyky, dovednosti – neodpovídá na to, co děláme – se tak stává pro nás objektem, jelikož podle Patočky vše, co děláme, vyvstává z pozadí disponování těla námi. Vlastně pohyb nějakou částí našeho těla je

¹¹⁷ PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 30

¹¹⁸ Tamtéž, 1995, s. 32

¹¹⁹ Tamtéž, 1995, s. 34

¹²⁰ Tamtéž, 1995, s. 34

dán tím, že jsme si to usmysleli, že to tak chceme. Jde o pohyb, který vede k nějakému účelu. Patočka poukazuje na Merleau-Pontyho, který o tomto našem úmyslu říká, že jde o „*jakési vzájemné krytí mezi prožitkem a skutečností.*“¹²¹ Podle Patočky je tedy pohyb vstupem do zjevu. Představuje realizaci, a to realizaci toho, co ještě není, jelikož smyslem je změna toho, co je. Já je tak horizontem ve smyslu toho, že má sebe sama objevit jako část světa.¹²²

Personální struktura naší situace na světě je dle Patočky založena na já ve vztahu k druhému, protože jeho vidím jako objekt stejně jako vidím sebe, proto máme společný svět, ve kterém žijeme. Náš dynamismus je tak obsažen i v tom druhém. To, co vidím na druhém, je základem pro vzájemné zrcadlení. Z druhého (ty) se stává druhé já. Patočka rozlišuje originální já (takové já, které je samo sebou) a plurální já, což je já pro druhé. Ty se nachází v přítomnosti. Patočka říká, že ty, které odchází z přítomnosti, přestává být ty, a stává se z něj ono nebo my/vy, a proto je zde vidět, že svět, který sdílíme s druhými, je společný svět. Díky druhým jsme zařazeni do světa. Patočka poukazuje na to, že „*struktura personálního pole je předpokladem našeho konkrétního vnímání – kontakt s objektivitou se odehrává v poli já-ty-ono.*“¹²³ Patočka říká, že díky aprezentaci (zpřítomnění) jsme schopni vnímat druhého člověka. Podle Patočky je nám druhý dán pouze jako fenomén, a ne ve svém původním bytí. Jako když se sami sebe dotýkáme, je nám naše tělo, ten pocit, že máme tělo, nějakým způsobem dán. A tak vnímáme i toho druhého a díky prezentaci vidíme i jeho život to, co nás zajímá. Oproti tomu stojí vzpomínka, která nám říká, to co vidíme, ze zkušenosti. Minulost je vždy pozdržena v retenci. Jde tedy o vědomí minulé přítomnosti. Aprezentace druhého já nám udává, čím je druhý pro mě. Jak já ho chci vidět. A právě zpřítomnění představuje přístup ke druhému. Patočka poukazuje na Heideggerův pojem *Mitsein*, který představuje soubytí, spolužití s jiným, předhánění a dohánění těch druhých. Soubytím rozumíme, že se nás ten druhý týká. Ale nejprve se musíme ke druhému nějakým způsobem dostat, musíme se mu otevřít. Pro druhého se musíme, podle Heideggera, stát objektem – neosobní jáství, které představuje další stupeň já. Podle Patočky se za tímto pojmem

¹²¹ PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 37

¹²² Srov., Tamtéž, 1995, s. 32-38

¹²³ Tamtéž, 1995, s. 58

skrývá pravá tvář našeho já, naší existence.¹²⁴ Podle Patočky „*musíme mít druhého v podobě objektu, jakožto tělo*“.¹²⁵

Patočka dále se zabývá Husserlovou fenomenologií, která vychází z tradice *ego cogito cogitatum* základní strukturou naší zkušenosti. Ale zkušenost má podle Husserla časový průběh. Husserl tedy pojímá čas fenomenologicky. Podle něj je čas inherentní v těle, které má výraz. Nejprve na počátku svého uvažování Husserl provedl transcendentální epoché, jejímž prostřednictvím se pokusil na čas pohlížet bez předsudků, jako kdyby byl malé dítě. Z čehož mu vyšlo, že základem člověka, naší existence, je myšlený obsah - vědomí – tok cogitationes. Že čas je časovým proděním jako naše vnímání, které je založeno na původní impresi, tedy na čiré přítomnosti, to, co je teď. A dále obsahuje vnímání, které bylo zadrženo a nahrazeno jiným vnímáním. Zasuté retence však můžeme probudit v nějaké situaci jako ur-impresi, čirou přítomnost, zatímco Heidegger se táže po bytí, na pohled, jakým pohlížíme na naše bytí. Podle Heideggera způsobem našeho bytí na světě, je to, že jej musíme nějak dělat, vytvářet. V tomto tkví náš život, v tom se odehrává naše bytí. Jsme tu pro něco, máme zde na světě nějaký účel, nebyli jsme stvořeni pro nic za nic. „*Člověk je tak, že je a zároveň má být.*“¹²⁶ Z takového bytí plyne určitá jasnost. Jasnost je obsažena ve vlastním bytí, když jej konáme. Bytí neustále koná, proto aby mohlo dále existovat. Dělá to, co je pro něj možné a tím se otevírají možnosti jeho dalšího bytí. S těmito možnostmi se ztotožňujeme. Heidegger říká, že to co děláme, tak tomu rozumíme, rozumíme tomu, co je kolem nás – sobě samému a věcem. A právě to, čemu člověk rozumí, v tom existuje. Proto je podle Heideggera náš život jako pobyt na světě. Skrze naši existenci je nám svět odhalen. Patočka dále poukazuje na Heideggerův zájem o vědomí, že vědomí je „*něco, co předem vzniká v té původní jasnosti jsoucna, které je nuceno vykonávat své bytí, které je zaujato svým vlastním bytím.*“¹²⁷ Heideggerovi jde o zájem jsoucna o bytí: „*Takové jsoucno, kterému běží o jeho bytí, je ustavičně vydáno základnímu charakteru takového bytí, totiž že to bytí, které musí vykonávat, na něm nezávisí plně – ono může také přestat či nerealizovat své možnosti, s nimiž se ztotožňuje. Prvotní interesovanou nedává jen fakt, že v jasnosti sebe je nejasnost, ale vyrůstá*

¹²⁴ Srov., PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 47 - 52

¹²⁵ Tamtéž, 1995, s. 57

¹²⁶ Tamtéž, 1995, s. 69

¹²⁷ Tamtéž, 1995, s. 70

*odtud tendence nevidět svoji situaci, jaká ve své vlastní povaze je. Tedy nejen nepředmětnost, nejasnost v jasnosti, ale i sebezakrývání, skrývanost.*¹²⁸ Patočka ale proti Heideggerovi namítá, že jeho uvažování o bytí nese značný rozpor. Že bytí je své bytí, je sobě vlastní, ale na druhou stranu předpokládá nějaké já, které se musí vždy předpokládat. Podle Patočky by se já mělo zachytit v odvozenosti tak, že *„původní já je bytí, které se na předmětné bytí, které se na předmětné bytí žádným způsobem převést nedá. Je třeba uchopit já v souvislosti bytí, které se vztahuje ke svému vlastnímu bytí, které si ve svém bytí není lhostejné, já jako úkol, bytí jako něco uloženého, bytí, které se přejímá a koná.*¹²⁹

Dále se Patočka zabývá tím, jak Heidegger tematizuje svět. Patočka uvádí, že Heidegger rozlišuje čtyři pojmy světa – dva ontické a dva ontologické. Ontický se týká jsoucích věcí a ontologický způsobu bytí, to čím je svět. Ontologický svět je podstatou charakteristiky bytí člověka. Díky ontologickému pojetí světa se můžeme i setkávat s jinými jsoucnými ve světě. Oproti tomu pro Husserlovo pojetí světa je důležitý horizont – to je prostor možných aktualit. Analýza přirozeného světa nutně musí tematizovat i svět, totiž onen zvláštní horizont všech horizontů. O tomto světě víme; svět je tedy fenomén. V prožívání světa by se měly vykázat všechny základní struktury, díky nim má svět smysl: Husserlovská intencionalita je kolerace, smyslu musí odpovídat příslušný prožitek v daném aktu vědomí, prožitek má svým cílem své vyplnění. Ale podle Heideggera svět není fenoménem absolutně, pouze se jím může stát. Svět představuje pozadí, na kterém dochází k setkání. Fenomén světa je podle Heideggera založen na porozumění možnostem, svět představuje prostor, kde k tomu dochází. Podle Heideggera i každá věc odkazuje na svět. Zatímco podle Husserla k věcem přistupujeme skrze vnímání. Svět je pro něj soubor věcí. Pro Heideggera je svět světem porozumění, světem, ve kterém mi jde o mé bytí, žijeme kvůli něčemu. Patočka říká, že *„Heideggerův svět je struktura, která v nerozlišenosti, ve vzájemné vnitřní souvislosti obsahuje život i jeho okolí, vztah života k mimoživotnímu jsoucnu, porozumění sobě a zároveň tomu druhému. Není to oblast, která by patřila buď do sféry subjektu, nebo objektu; je to něco, co předchází tomuto dělení, co je hlubší než subjekt-objektová struktura. Svět je relativní k porozumění sobě jakožto sféra, v níž pobyt chápe své možnosti. Pobyt*

¹²⁸ PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 70-71

¹²⁹ Tamtéž, 1995, s. 72

sobě rozumí jako uskutečňovateli svých možností. Možnosti se uskutečňují v určitém prostředí – to v čem se uskutečňují, je právě svět. Svět je podmínka možnosti porozumění nitrosvětskému jsovcu. Věci původně netematizujeme, neobjektivujeme, nýbrž s nimi zacházíme, obstaráváme je. To poukazuje na určitou strukturu našeho bytí.¹³⁰ Tato struktura vychází z bytí na světě, které rozumí svým možnostem. Pobyt je díky těmto možnostem vždy v předstihu, jsem těchto možností pán, realizuji je. Heidegger poukazuje na trojstrukturu světa: „a) jsem v předstihu, b) jsem na světě, c) v předstihu a v tom se mi otevírá to, co teď právě musím konat.“¹³¹ Heidegger tuto strukturu pobytu nazývá starostí. Ta starost, obstarávání je základem rozvrhování světa, je základem pobytu na světě. Uvádí nás do kontaktu s věcmi. Obstarávání je charakterem setkávání v rámci spolubytí na světě. Starost není žádný pocit, nálada, ale představuje vědění z nedostatku. Patočka říká, že „trojjedinost předstihu, postavení do situace a v situaci postižení toho, co se nám v ní otevírá, s čím máme v té situaci co činit.“¹³² Podle Patočky jde o časovost struktury pobytu na světě, a že jsme do toho rozvrhu pobytu vrženi, jsme do něj postaveni předem a možnosti v této situaci už můžeme pouze realizovat. Vrženost představuje předstih v situaci, které rozumíme na základě nálady. Nálada ukazuje, jak na světě žijí, mou situaci. Patočka k tomu říká, že „nálada úzce souvisí s tělesností. V náladě tkví náš postoj, který prozrazuje naši náladu. Nálada nás brzdí nebo otevírá. Postihujeme ji tělesně, pociťujeme ji na naší dynamice.“¹³³ Nálada je základním rysem naší existence, která je vržena do určité situace. To se Heidegger snaží ukázat na dvou depresivních náladách – strach a úzkost. Strach je strach z toho, co neznám, bojíme se o sebe, což ukazuje, v jaké situaci se nacházíme – tím zapomeneme na své možnosti, zapomeneme na sebe. V případě úzkosti rozumíme tomu, že strach přichází zevnitř, porozuměli jsme vlastnímu bytí. Patočka tak říká, že Heideggerův pobyt je pohybem. Pokud realizujeme své možnosti, okolí se neustále mění. Danost toho, s čím se setkáváme, je dána afekcí. Patočka říká, že „v afekci jako bychom vyházeli ze sebe, ale zároveň nás vrací zpátky k sobě jako k tomu, co už zde jest, co tu už bylo. Je to vždy výzva, v níž se ohlašuje svět, jsme

¹³⁰ PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 90-91

¹³¹ Tamtéž, 1995, s. 91

¹³² Tamtéž, 1995, s. 91

¹³³ Tamtéž, 1995, s. 59

existence, která se ve svém bytí vztahuje ke svému vlastnímu bytí.“¹³⁴ Patočka říká, co je lidského v afekci, „*je ono postavení před sebe jakožto před existenci, před bytí, které obsahuje v sobě úlohu nést své bytí, možnost pravého a nepravého způsobu tohoto bytí.*“¹³⁵

Patočka však Heideggerovu strukturu světa interpretuje jako trojjedinnost pohybů.¹³⁶ Podle Patočky lidská existence je pohybem, který je dán tělesností naší existence. To, že dokážeme vládnout našemu tělu, umožňuje porozumět našim možnostem. Patočka dochází přes Bergsonovo (důraz na prožitek pohybu, pohyb jako časová struktura) a Aristotelovo pojetí pohybu (pohyb jako proces uskutečnění, je založen na *dynamis*, která představuje základ životního pohybu, rozvrh života, dynamis je možnost, jejíž pomocí dokážu překonat problémy na cestě životem) k tomu, že „*naše tělesnost nehraje úlohu substrátu; tělo, které je základem žitého života nemá charakter objektivní věci. Je to tělesnost žitá, existenční.*“¹³⁷ Mezi pohybem objektivizovaným a pohybem našeho života, je určitá stejnost - proto můžeme tyto dva pohyby nazývat stejně. Obojí skutečně probíhá mezi věcmi, obojí je tělesné. Pohyb našeho života je ve svých nejnápadnějších složkách tělesný pohyb. Jedině na základě pohybu svého těla a v jeho souvislosti můžeme pochopit vněmový styk s věcmi.

Patočka na tomto základě, že pohyb je pohybem naší existence, rozlišuje tři pohyby lidského života: pohyb zakotvení, pohyb sebezprodlužování a pohyb sebenalezení. Každý tento pohyb vyžaduje svůj referent. Referent představuje pohyb jakožto vstup do zjevu. Referent je něco, co se samo nepohybuje, ale díky čemu se něco jako pohybující jeví. Je třeba referent reálný a takový, aby se vůči němu život mohl odstínit právě jako pohyb – referent pevný. Patočka říká, že takovým referentem je Země. Země je tak především pevná opora a podklad pro všechny pohyb, náš i jiných věcí, má také moc (je něco stálého, co má svůj obor, svou říši, ve které nemá soupeře). Země vládne nad živly a věcmi, neživými i živými, nad smrtí a životem. První pohyb je založen na tom, že hrozí to, že zapadneme do své role, ve které zakotvíme. Tento pohyb člověka představuje bytí člověka jako bytí pro druhé. Mé místo ve světě je podstatnou dimenzí. K tomuto

¹³⁴ PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 97

¹³⁵ Tamtéž, 1995, s. 97

¹³⁶ Srov., Tamtéž, 1995, s. 101

¹³⁷ Tamtéž, 1995, s. 104

pohybu se váže časovost – minulost. Tento pohyb představuje konání, jednání, orientování ve světě. Vztah člověka a světa je dán afektivně, tak že jsme vydáni světu. V rámci tohoto pohybu život přichází již do připraveného světa. Druhý pohyb je postaven na reprodukci. Jde o reprodukci svého a druhého života. Jde o pohyb práce a spoluúčasti. Tento pohyb je založen na potřebě disponování sebou a rovněž disponování jiných námi. My sami potřebujeme a sami jsme potřebováni jinými. Svůj život se neustále snažíme prodlužovat existencí do věcí, vytváření věcí. Jde o způsob předávání starosti, jak by řekl Heidegger. Život se snažíme udržovat při životě, abychom mohli pokračovat, a to znamená, že musíme být připraveni vydat se ze smyslů, být připraveni podat obět'. Tento pohyb spadá do oblasti přítomného, musíme to udělat hned, jinak budeme nahrazeni. Třetí pohyb je pohyb sebenalezení skrze sebezpoznání. V tomto pohybu si uvědomujeme své nutnosti a smrtelnosti. Vztah časovosti směřuje do budoucnosti, což představuje možnost nebytí, smrti.

Patočka říká, že k pochopení existence jakožto pohybu je třeba ji zařadit do světa. Patočka říká, že *„pochopit existenci jako pohyb znamená pojmout člověka jako světovou a světskou bytost. Bytost, která nejen je na světě, jak říká Heidegger, nýbrž která je sama složkou světového procesu. Tento pohyb, protože je právě něčím, co jest, ale ve formě pohybu existence, je bytí, které sobě rozumí; je to takové bytí, které umožňuje jasnost, porozumění, poznání a pravdu.“*¹³⁸

Patočka uvádí, že první dva pohyby jsou pod vládou země. První pohyb je dán zakotvením na zemi, rozvíjí se zde zkušenost o našich pohybových možnostech. Tento pohyb je založen na slasti, na níž je svět zaměřen a jí naplněn. Druhý pohyb představuje překonávání odporu země, proto můžeme prodlužovat fyzické životy. Referent je referentem jen do té doby, co se začne pohybovat, protože když přestane pohyb, práce již nemá smysl. A třetí pohyb představuje pokus o otřesení vlády země v nás. Dochází ke ztotožnění s referentem a v tomto momentě naše konečnost již není důležitá.

Podle Patočky *„tři základní životní pohyby dialektickým vztahem tvoří jeden, jednotu naší životní reality. Jsou k sobě vázány, vzájemně se předpokládají i zatlačují.“*¹³⁹ V rámci životních pohybů se setkáváme s věcmi, rozumíme jim. Pohyb je tak vstup do jevení, věci se nám ukazují v souvislosti našeho zájmu. Naše

¹³⁸ PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 109

¹³⁹ Tamtéž, 1995, s. 114

porozumění se pohybuje v souvislosti, ve světě. Svět je předpokladem pro zjevení věcí.

Patočka na závěr říká, že „člověk stojí svou tělesností na rozhraní mezi bytím indifferenčním vůči sobě i ostatním a existencí ve smyslu čistého vztahu k univerzu. Na základě své tělesnosti je člověk nejenom bytostí dálky, ale i bytostí blízkosti, bytostí zakořeněnou, bytostí nejen světovou, ale i světskou.“¹⁴⁰

3.2. *Kvalita života*

Problematika pohybu se však pojí i s kvalitou života, jelikož tím nejsložitějším pohybem je lidský život. Pohyb představuje vstup do zjevu, představuje změnu. Život obsahuje všechny možné pohyby, se kterými se setkáváme ve světě kolem nás a v kosmu. Jedná se o pohyb mechanický, fyzikální, chemický, biologický, společenský a duchovní. Kvalita života vychází z celku složeného z těchto pohybů, světa, cítění krásna, naladění na svět, kultivace těla atd.¹⁴¹ Nelze tedy člověka vymezit pouze mechanicky, fyzicky či chemicky, protože tím by tak došlo ke zvěcnění člověka, stal by se pouhým strojem.

Hogenová říká, že kvalita života se často chápe jako něco, co se dá pořídit či obstarat zvlášť k našemu životu, aby byl život lepší. Kvalita života je obecně brána jako neodmyslitelná vlastnost života. Nedá se omezit na přesně vymezené návody jak žít náš život a jak a co dělat či nedělat, jak máme spát, jíst, oblékat se atd. Hogenová upozorňuje, že neustálé obstarávání a obklopování se věcmi je znakem nepravé kvality života. Říká, že kvalitu života nepředstavuje inventář věcí, které si zajišťujeme pro lepší chod dalších věcí kolem nás. A jako věc nebo prostředek k tomuto způsobu života je bráno i tělo člověka. Podle Hogenové bychom neměli pohlížet na tělo pouze prostřednictvím jeho funkcí, ale měli bychom se především ptát po smyslu a cíli funkcí, ba fungování celého těla. V tom je smysl života. Hogenová poukazuje tak na to, že kvalita života je v dnešní době jako něco, co se dá koupit, co se dá obstarat jako jiné ostatní věci. Kvalita života se podle Hogenové potřebuje nějaký přesah, tvořivost, jinak by došlo k jejímu úpadku. Náš život by se

¹⁴⁰ PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 125

¹⁴¹ Srov., HOGENOVÁ, Anna. *Kvalita života a tělesnost*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2002, s. 39

tak měl vyhnout každodennosti, protože člověka, který takto žije, zajímají především prostředky k jeho bytí na světě, ale ne již cíle jeho života. Měli bychom tak tuto každodennost vyplnit nějakým přesahem, něčím k čemuž budeme směřovat a podle Hogenové s odkazem na Gadamera, že je to tázání po věcech, po problémech člověka.¹⁴² Hogenová v této souvislosti cituje Bělohradského: „*To, co činí život lidským, je výslovný vztah k celku světa.*“¹⁴³ Autorka říká, že tento celek je podle Patočky základem života a představuje ideál Areté. Areté Patočka pojímá jako něco, co je pevně určeného v odlišných situacích, představuje úsilí člověka po tomto celku světa. Dále Hogenová poukazuje na to, že výměrem kvality života je aristotelský pojem Fysis, který značí pohybovost. Život je pohybem. A podle Heideggera je život pohybem na cestě.¹⁴⁴ K životu jakožto pohybu se váží čtyři aristotelské příčiny: působící, materiální, formální a finální. Kvalitu života, tedy jeho smysl určuje to, k čemu směřujeme, tj, jaký je cíl našeho životního pohybu. Každý pohyb má však svůj počátek, a proto i životní pohyb vychází ze svého arché (příčiny působící), dále se před námi v naší cestě životem vyskytují různé možnosti, kterým směrem bychom se měli vydat (příčina materiální), následné uskutečnění nejlepší z těchto možností (příčina formální), to vše vyústí k tomu, že náš život je třeba, aby byl nějakým způsobem směřován ke svému cíli (příčina finální). Proto se ke kvalitě života pojí všechny čtyři příčiny životního pohybu.

Proto tedy nemůže být kvalita života spojována s obstaráváním věcí a brána jako funkce, jako prostředek. Takovýto charakter kvality života člověka jako funkce, jako prostředku, ba stroje vychází z Descartova pojetí člověka.

S nástupem funkcionalismu se rozrůstá zájem o kladení otázek týkajících se kvality života. Tento zájem spočívá v tom, že funkcionalismus míní, že kvalita života vystupuje a utváří se prostřednictvím funkcí těla, vzniká tedy z funkcí člověka.¹⁴⁵ Vedle funkcionalismu však na svět přichází ještě filosofie hodnot. Život člověka se tedy nemůže stát věcí, není nijak technologicky vyroben. Život není nějakým produktem, se kterým můžeme volně disponovat. Kvalita života je tedy dána tvořivostí a tím, že každý následující den může být pro člověka jiným než ten předešlý. Vybíráme si z přehršle možností a jen my máme v rukou náš osud,

¹⁴² Srov., HOGENOVÁ, Anna. *Kvalita života a tělesnost*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2002, s. 27-29

¹⁴³ Tamtéž, 2002, s. 30

¹⁴⁴ Srov., Tamtéž, 2002, s. 30

¹⁴⁵ Srov., Tamtéž, 2002, s. 33

naši kvalitu života. Kvalita života je tak fenoménem celostním. Kvalita života se netýká pouze předem daných pravidel, jak a co máme dělat, ale týká se života člověka jakožto celku, tj. týká se oblastí kulturních, politických, ekonomických aj.

4. Problematika hry

Fenomén hry je běžný v našem každodenním životě. Je základem celého našeho života a reakcí na něj. Dětská hra rozvíjí fantazii, svobodu a život samotný. Dospělí rádi pozorují děti, když si hrají, a sami vzpomínají na svá dětská léta a jejich hry. Ovšem i ve světě dospělých existují hry, které mají různou podobu. Ať už se jedná o hru v přímém slova smyslu jako divadlo, kino, televize, kde sledujeme hru zpozzdálí. Anebo se jedná o hry typu sportovního utkání a boje, společenské využití či navazování mezilidských vztahů.

Nejde však jen o hledisko relaxace a odtržení od běžného života. Hra je totiž podstatná i pro výkon výchovy a vzdělání. V této souvislosti se hrou zabýval Jan Amos Komenský, který kladl zvláštní důraz na výchovu. Výchovou se člověk stává člověkem a prvkem výchovy má být podle Komenského i hra, kterou si člověk osvojí vědomosti, dovednosti a schopnosti. *„S hrou mají být spojovány věci vážné. Znamenitou výhodou bude, když hry, které se povolují mládeži k zotavení, budou zařízeny tak, aby jim živě předváděly vážné úkoly životní a aby již přitom v nich vytvářely jakousi navyklost. Neboť příslušným nářadím mohou býti napodobována řemesla, hospodářské práce, občanská činnost, vojenské zařízení, stavitelství a jiné. (...) Tak i v ostatních cvičeních; na příklad při hře na vojáky, může býti určen velitel, plukovníci, setníci a praporečníci; v oboru občanské správy může býti ustanoven král, ministři atd., (...) takové hříčky vedou k vážnému výsledku. (...) Když budeme zaměstnávat mládež ve škole vážnými studiemi, tak aby na nich nalézali nemenší rozkoš, než kdyby celé dni mařili hrou o ořechy. Tak se teprve školy stanou předehrou života.“*¹⁴⁶

Hogenová k problematice hry, kterou připodobňuje pohybu života, říká, že *„celý náš život má podobu hry, v níž se postupně a herním způsobem“ vyhmatává“ to podstatné a důležité.“*¹⁴⁷ Jelikož je život chápán jako nejsložitější pohyb, jenž představuje pohyb na cestě, na které se člověk teprve postupně stává hotovým člověkem, tak tím podstatným našeho života je poznání sebe sama. Abychom však dokázali poznat sebe sama, musíme nejprve poznat to cizí, což je i zároveň podstatou hry. Hra pro nás je prvkem tajemnosti. Nikdy nevíme, jak hra skončí,

¹⁴⁶ KOMENSKÝ, Jan Amos. *Jana Amosa Komenského Didaktika Velká*. 2. vyd. Praha: Dědictví Komenského, 1930, s. 188

¹⁴⁷ HOGENOVÁ, Anna. *Starost o duši*. 1. vyd. Praha: UK PedF, 2009, s. 176

kam se ve hře dostaneme a co poznáme. Neznáme přesný směr hry. V této její otevřenosti všem možnostem tkví tato cizota hry. Pokud na naší cestě životem narazíme na takovouto cizotu, máme vyhráno. Právě ve střetu s ní nalézáme a poznáváme sebe sama. Tento střet, tento životní pohyb se odehrává na poli hry. Tak jako ve hře, tak ani v životě si nejsme nikdy jisti, jaké dveře možností se nám otevřou. Náš život není nikdy předem přesně nalinkován, neustále vybíráme z řady možností cizího. A stejně jako ve hře neznáme předem výsledek nebo konečný přínos našeho života. Proto je podstatou hry život, a zároveň jeho podmínkou. Jen pod samotným pojmem „život“ se nám rodí nepřeborné množství představ o tom, čím jest. Život je hra samotná. A právě pouze prostřednictvím hry se člověk setkává sám se sebou, stává se vlastním. Proto si lidé tak rádi hrají. Ve hře je člověk spontánní, na nic si „nehraje“, nepřetvařuje se, je takový, jaký je. Ve hře se člověk setkává se svým počátkem. Počátkem svého žití. Život po narození je totiž již neustále na sebe navazujícími událostmi, mezi kterými si člověk vybírá a zároveň poté nese jejich následky. Jenže to jest problémem současného člověka. Dnešní člověk musí neustále něco vytvářet, musí být pořád něčím zaměstnán a neumí již jen tak prodlévat svůj čas a tím se ani nedokáže setkat sám se sebou. Na hru už nezbyvá čas a takový člověk tak neumí ani dobře žít. To, že hra je nějakým způsobem neustále nám otevřená a tajemná, tkví v posvátnosti. Tato posvátnost představuje jakési pojítko, dalo by se říci tmel, vyrovnání člověka se světem a s kosmem jakožto celkem vůbec. Hra je zároveň i prostředím, ve kterém se spontánně rodí otázky, ale ty však nemají žádnou logickou strukturu. Tím prostředím je rozhovor a tázání přichází se strany hry. Tyto otázky představují nesmírně důležitou součást našeho života (vztahují se k bytí), jelikož z otázek se rodí celek. Tento celek je totožný s kosmem. Představuje to, čeho se nemůžeme dotknout, jelikož dotknout se nemůžeme i toho, co není předmětné nebo jen představované. Proto je možné celek sdílet jen ve hře, která představuje vhléd do podstaty střetávání. Tak dochází ke zjevování.

Mimo jiné myslitele (od Herakleita¹⁴⁸, přes Huizinga¹⁴⁹) se filosofií hry zabýval německý filosof a fenomenolog Eugen Fink, v jehož díle *Hra jako symbol světa* se zabývá otázkou problémem světa, člověka v něm a toho, co jej ke světu poutá a ukazuje jeho postavení v něm. Hra je fenoménem existence člověka jako ostatní jiné fenomény, jako je např. práce. Hru Fink chápe jako sepětí člověka a světa prostřednictvím tázání jakožto podstatného základu hry. Hra podle Finka nám zpřístupňuje svět v jeho celku, v celém universu. Hra nám otevírá přístup nepředmětným celkům, horizontům bez marga. Tyto celky jsou nám během hraní zpřístupněny. Tento celek bez hranic je ústředním pro pojetí Finkovy hry. Tento celek nemůžeme uchopovat jako předmět ležící před námi, to dokážeme pouze zpřítomněním skrze hru. Ve hře vzniká a zaniká vše, co jinak není předmětné a uchopitelné. Hra je prostorem pro kladení otázek a právě tímto kladením otázek se vyladíme na naše bezprostřední okolí tak, že zapadáme do širšího kontextu a poodhalujeme skryté, nepředmětné horizonty. Ve hře vystupují otázky, které jsou jí v dané situaci vlastní, a proto se často poukazuje na to, že hra má svůj vlastní svět. Jedná se o svobodný prostor, kde volíme činnosti a otázky vhodné pro nastávající situaci zasazenou do mnoho rozmanitých kontextů, čímž se tak rozvíjí naše fantazie. Jelikož jsou tyto kontexty a horizonty zcela neuchopitelné a zjevují se pouze skrze hru, která se vyznačuje svobodou, tak nikdy nemůžeme předvídat, jak hra bude probíhat a jak dopadne. I samotný její počátek vychází naprosto z originálních počinů, souhrou náhody. Proto je hra symbolem světa – stejně jako svět, tak i hra má svůj originální nahodilý a nenahraditelný počátek.

4.1. Člověk, svět a hra

S hrou se člověk setkává celý svůj život. Je to něco známého pro každého z nás. Představuje úsek času, kdy jsme uvolnění a spokojení. Hra se nám může jevit

¹⁴⁸ Herakleitos běh světa připodobňuje hrajícímu si dítěti. Jedině dítě není obtěžkáno starostmi jako dospělí, je obdařen tvořivostí a otevřeností ve hře. Běh světa je nahodilý, stejně jako hra dítěte. Hra podle Herakleita dává světu všechno jsoucno. Hra je vyhmatáváním světa, je vyjádřením napjatého způsobu vztahu člověka ke světu. Hra je základem celého kosmu. Herakleitos staví své myšlení na pojmu Pýr (oheň), jehož životem je životní běh člověka, jenž se společně s Bohy stává svědkem hry světového ohně. Oheň je pro něj obrazem hry.

¹⁴⁹ Huizinga pojímá hru jako kulturní jev.

jako okrajový fenomén, jelikož stojí proti vážnosti, starosti, práci, obstarávání, duševním těžkostem atd. Pod hrou si představujeme nějaké odlehčení, osvobození od každodenních starostí a neustálé práce. V životě dospělého ji nebereme vážně, tak jako v životě dítěte, kdy hra představuje naplňování jeho pobývání na světě, ale i dospělý člověk si hraje, i když je hra postupně v rámci jeho dospívání vytlačována na periferii jeho bytí. A proto se Fink ptá, zda může být hra předmětem filosofie a zda je hra i problémem kosmickým, a ne jen problémem člověka. Fink říká, že to, že hra je filosofickým fenoménem a že s ním přicházíme neustále do styku, ale nikdy na ni nepohlížíme jako na naprosto nové a cizí jsoucno, však ji známe už od dětství, sami jsme byli dětmi a hráli jsme si. O možnosti hry sami víme, toto vědění přichází z našeho vnitřku, rozumíme jí na základě horizontu, který je společný všem lidem. Ale o kosmické hře toho tolik nevíme, není fenoménem, jelikož nelze na ni nijak ukázat. Je pouhou myšlenkou a právě v tom tkví problém kosmické hry. Fink říká, že pojem „hra světa“ je ukazován jen pomocí různých symbolů a analogií k lidské hře. Šlo by o přenášení struktur způsobu života člověka na celek světa, dalo by se i říci, že by se mohlo jednat o základ fenoménu hry.¹⁵⁰

Hra však není jen problémem člověka, ale i problémem světa, protože pokud chceme porozumět hře, měli bychom i dobře znát svět. Fink říká, že svět není předmětem, ale že je „*krajina všech krajin, prostor všech prostorů a čas všech časů.*“¹⁵¹ Podle Finka nevidíme celý svět na jednou, ale vždy jen určitou část. Nemůžeme získat předmětné vědění o světě, i kdybychom promítli veškeré naše prožitky do kolektivního vědění. A ani samotný svět nepředstavuje předmět, jenž by obsahoval spojené vědomí lidstva. Svět se nemůže brát jako věc před námi. My v něm žijeme a jsme pouze orientováni na věci kolem nás, jež nám svět dává. Když tedy nemůžeme stanout před světem, jak o něm můžeme mít poznání? Dosah lidského poznání je omezený. A v případě abychom mohli něco zakusit, musíme mít apriorní vědění a porozumění o předmětech kolem nás.

Ohledně hry se dá vycházet ze dvojího tázání, a to vědeckého tázání a filosofického tázání. Vědecké tázání chápe fenomén hry jako antropologickou danost, která ustanovuje strukturu společnosti a její kulturu. Filosofické tázání by se oproti tomu zaměřilo na to, čím je hra hrou. Hra, podle Finka, se představuje jako

¹⁵⁰ Srov., FINK, Eugen. *Hra jako symbol světa*. 1. vyd. Praha: Český spisovatel, 1993, s. 29-30

¹⁵¹ Tamtéž, 1993, s. 35

„zvláštní prolínání „bytí“ se „zdáním“, je jakoby zdající se býtí a jsoucí zdání.“¹⁵² Hra v sobě nese něco neskutečného, něco zdánlivého, proto jsou hry a lidé si hrají. Fink k tomu dodává, že prostřednictvím porozumění ve hře pochopíme „postavení člověka vzhledem ke světu“.¹⁵³ Jde nejen o prostorové umístění, ale tímto je vyjádřen i hodnotový vztah ke jsoucnu.

Jak Fink vymezuje člověka? Člověk je podoben zvířeti, ale jsou tu znaky a schopnosti, které je od sebe odlišují. Jako např. vnímání. Člověk, dalo by se říci, vnímá lépe než zvíře, ale smyslové počítky mají leckteří obyvatelé říše fauny jasnější než samotný člověk. Fink ale poukazuje na to, že schopností, kterou se člověk nejvíce od zvířat odlišuje, je jeho praktická činnost, schopnost vytvářet věci, které by jinak ani na světě nebyly. Člověk je také obdařen řečí, myšlením, morálkou, dokáže rozlišit dobro a zlo a přiřadit vlastnosti k jednotlivým jsoucím věcem. Člověk se také neustále vztahuje ke svému býtí, ke světu a věcem kolem něj. Fink tento způsob býtí nazývá jako, že „člověk existuje v porozumění býtí“.¹⁵⁴ Člověk má rozumění býtí. Což je dáno tím, že člověk se zajímá o své býtí a v rámci jeho otevřenosti pro svět, má o sebe sama starost. Díky této otevřenosti se nám nabízejí fenomény, fakta a způsoby jednání. Vztah člověka ke světu je vymezen myšlením člověka. Nejde tedy o věcný vztah. Místo člověka ve světě je dáno i tím, že veškeré své vlastnosti a specifika vlastní, je jejich držitelem a zároveň dokáže vládnout věcem na zemi a přetvářet je k obrazu svému. Avšak jsou tu situace, kdy člověk nemůže nijak zasáhnout či je vzít do svých vlastních rukou. To nás nutí věřit, že na zemi jest něco většího, než je člověk. Člověk se tedy nachází na pomezí mezi zvířetem a bohem, má v sobě jisté elementy z obou a dosahuje hranice říše ducha o to víc než zvíře. Člověk je jako na houpačce, jednou inklinuje ke zvířeti, podruhé se přibližuje k božskému býtí. Jde o neustálé napětí mezi oběma hranicemi, a proto je člověk v metafyzickém obrazu, v bájích zobrazován např. jako kentaur, či jiné, na půl člověk a na půl zvíře, stvoření. Nejde tedy jen o to, že člověk stojí vedle těchto jsoucnu, on není vedle nich, ale je v nich, je součástí božského býtí a tím je dáno postavení člověka vzhledem ke světu, patří jak do oblastí světa smyslového tak i do duchovního. Fink se skrze Heideggerův pojem „bytí na světě“ dostává k tomu, že člověk jest jsoucnem buď jako „bytí ve světě“, což znamená, že veškeré

¹⁵² FINK, Eugen. *Hra jako symbol světa*. 1. vyd. Praha: Český spisovatel, 1993, s. 45

¹⁵³ Tamtéž, 1993, s. 45

¹⁵⁴ Tamtéž, 1993, s. 54

věci jsou uvnitř světa, anebo jako „bytí na světě“, kdy jde o to, že ač je člověk světskou bytostí tak se přeci jen vztahuje k celému univerzu. Jde o základní strukturu lidského pobytu na světě. Fink tento pojem nazývá jako „*existenciální pojem světa*“¹⁵⁵, jenž je založen na možnosti lidského pobytu a k němuž se vztahuje vždy určitý prožitkový svět. Pobyt na poli světa je založen na rozumění, které jest podmínkou pro ukazování se a dávání se věcí kolem nás. Fink poukazuje na to, že pro Heideggera svět jako pole rozumění bytí je „existenciál“, tedy základní určení skladby bytí člověka. Takovým existenciálem je prostor, čas, svět, porozumění bytí, tedy to, co je strukturou lidského pobytu. Tímto se dochází k tomu, že svět, který je odkrýván člověkem rozumějícího bytí, dostává prostorovost a časovost pobytu, člověk tak vstupuje do světa, je „bytím na světě“, je samotným světem.¹⁵⁶ Fink k tomu však kriticky říká, že Heideggerovu pojetí unikla moc světa jako hra individuace, na které je založena struktura bytí, a že lidskému pobytu byly přiřčeny rysy světa. Dále upozorňuje na to, že Heidegger nevysvětlil, „*jak je lidství spolu se svou existenciální strukturou „bytí na světě“ samo ve světě jakožto veškerenstvu světa*“¹⁵⁷. Ale Fink říká, že člověk, který chce být čím dál tím méně světem, tak tím více se k němu přibližuje, a že člověk který bytí rozumí, tak musí naslouchat světu, ve kterém žije. Fink, říká, že svět je svým způsobem „lidský“, je přikloněn k člověku a člověk je jeho bytostí.¹⁵⁸

Význam hry v perspektivě světa vychází z Heideggerova pojmu „bytí na světě“ a podle Finka jde především o to, že jsme otevření ke světu a dokážeme rozumět bytí. Člověk o sobě ví, má porozumění bytí a usiluje o naplnění své blaženosti. Lidské bytí na světě se buď vztahuje ke všem věcem na světě anebo přímo ke kosmu. Člověk má ve světě své místo a je jsoucnem světa, jehož se týká. Do běhu světa je člověk zasazen zcela přirozeně, od narození až po smrt. Fink říká, že člověk je „*nejvíce konečnou věcí*“¹⁵⁹. Ale co to znamená? Nejsou snad na tom veškeré věci a bytosti ve světě stejně? Veškeré konečné věci mají svůj konec, vznik a zánik. Tak to vždy bylo, je a bude. Ale Fink říká, že nejde o stejný rys konečnosti u všech věcí. Rozdílnost tkví v jejich časovosti. Ale jak je to možné, když přeci jen člověk není ve svém běhu života na světě nejdelší dobu ze všech ostatních věcí a

¹⁵⁵ FINK, Eugen. *Hra jako symbol světa*. 1. vyd. Praha: Český spisovatel, 1993, s. 62

¹⁵⁶ Srov., Tamtéž, 1993, s. 61-65

¹⁵⁷ Tamtéž, 1993, s. 66

¹⁵⁸ Srov. Tamtéž, 1993, s. 66-67

¹⁵⁹ Tamtéž, 1993, s. 71

bytostí? A jelikož člověk o svém bytí ví, vztahuje se k času. To znamená, že má vědění o své minulosti, přítomnosti a má představu o své budoucnosti. Zatímco zvíře toto vědění nemá. I svět má nějaké své trvání. Jeho trvání inklinuje k času, pomine, pokud pomine i čas. Jak to ale souvisí s hrou? Již ve starověku běh světa přirovnávali k hrajícímu si dítěti, kdy dítě má veškeré dění ve světě ve svých rukou. Vzpomeňme si na malé děti, kolem kterých se točí veškeré okolí, rodiče, širší rodina, pedagogové, atd. Veškerá pozornost je soustředěna na dítě. Jednou z aktivit dítěte je hra, hrou si osvojuje různé návyky, učí se. Hra vede k probuzení jeho jedinečnosti, a proto byl běh světa přirovnáván k hrajícímu si dítěti, jelikož prostřednictvím světa se člověk individualizuje.¹⁶⁰

4.2. *Světскost hry*

Problematika hry se tedy pojí s problémem vztahu člověka a světa, jenž zároveň představuje vztah člověka uvnitř světa vzhledem k celému universu. Jak ale zapadá lidské svobodné jednání do sféry kauzality světa a přírody v něm? Ale ani to, že člověk se skládá ze smyslové a mravní bytosti, to nedokáže vyřešit. Ale naskytá se otázka: jak je možné, že člověk může působit svým tělesným jednáním na svět a na přírodu? Člověk zanechává v přírodě po sobě stopy. Přetváří přírodu či vytváří zcela nové formy věcí ve světě. S touto otázkou souvisí hybnost světa. Jsoucnům ve světě sice rozumíme, ale nelze je nijak uchopit, a proto si s nimi pohráváme ve své mysli. Budeme-li brát pohyb světa jako hru, nelze ji vyložit pouze na základě hry lidí v něm, protože člověk ve svém bytí přesahuje až k universu a jde mu především o jeho celistvost. Lidská hra je všeobecně známá oproti hře světa, kterou můžeme uchopit pouze jako něco, co se samo ukazuje. Neskutečnost hry je další charakteristikou, kterou je nutno vyložit. Hra se vyznačuje nevážností, jakousi neskutečností a iluzijním představením skutečnosti. Fink srovnává hru s obrazem světa a zrcadlovým obrazem světa. Zrcadlový obraz odráží neskutečné skutečno. Hru dokážeme uchytit v její neskutečnosti. Protože pokud se zbavíme skutečnosti, věc není, nezbylo nám z ní vůbec nic, žádné vlastnosti, žádné

¹⁶⁰ Srov., FINK, Eugen. *Hra jako symbol světa*. 1. vyd. Praha: Český spisovatel, 1993, s. 77

hranice a ani se jí nelze dotknout. Skutečnost představuje základ bytí jsoucna, takové bytí je skutečným jsoucnem. Ukazuje tak i svůj vlastní čas a místo v prostoru. Jde o to, že nežijeme pouze v jsoucnech, žijeme i v tom, co není, v neskutečnosti, v neustále otevřených možnostech. Fink poukazuje na to, že skutečnost je pouze jedna a právě skutečnost v sobě nese i neskutečnost. Jako když si něco představujeme, tak v této představované skutečnosti vězí neskutečnost. Když si něco představujeme, může to být skutečné, ale zároveň to může být pouze myslitelné v naší mysli. Je tedy i hra neskutečná? Hra jako činnost člověka je sice skutečná, ale v rámci hry si i jen pouze něco představujeme, je tedy i zároveň neskutečná. Hra jako činnost člověka se stává skutečnou, až tehdy kdy se stává součástí lidského sebeuskutečňování skrze to, co dělá. Člověk ve svém životě neustále tápe, hledá cestičky svého žití k dosažení svého smyslu života. A právě i hra má důležitou roli v tom, že díky ní relaxujeme, zotavujeme se z tohoto životního bloudění, ze skutečnosti života. Ze hry můžeme kdykoliv vystoupit, aniž bychom tím přivodili v našem reálném životě nějakou změnu. Hra představuje zdánlivé zaměstnání, vše se hraje v modu „*jakoby*“¹⁶¹, není zde žádná závaznost a povinnost, hru můžeme kdykoliv opustit. Hra není vážná, a proto se s ní pojí rys neskutečnosti. Každé jednání člověka je předem promyšlené, ale hra takové jednání není. Hra se tedy neustále odvíjí od modu „*jakoby*“ a neskutečnost nevážnost hry dává na skutečnosti hry: „*konstitutivním rysem hry v jejím skutečném bytí je parafráze vážného života v živlu zdání*“.¹⁶² Neskutečnost, dalo by se říci zdání hry, se projevuje především v obsazování různých rolí ve hře, kdy si člověk na sebe bere různou podobu. Jednak pozorujeme hru skutečných lidí a jednak znázorněné jednání lidí světa hry. Hra nám navozuje dobrou náladu, povznáší naše žití, protože při hře máme všechny dveře otevřené, můžeme si vybírat z mnoha možností, zatímco ve svém životě se ocitáme v situaci, kterou si již nelze nijak zvolit, jsme dáni tím, co jsme již prožili a naše možnosti se čím dál tím více zužují. Takový je rozdíl mezi dospělým člověkem a dítětem, které může být vším, co si usmyslí. Ubývání možností dospělého člověka je základem pro jeho skutečnost a zároveň hra napomáhá nám tento životní úděl zmírnit. Můžeme si hrát na to, co jsme již během našeho života ztratili nebo i na možnosti, které sice byly v našem životě ostřené, ale

¹⁶¹ FINK, Eugen. *Hra jako symbol světa*. 1. vyd. Praha: Český spisovatel, 1993, s. 90

¹⁶² Tamtéž, 1993, s.91

my jsme je nechali být bez povšimnutí. Ve hře se chceme opět stát tím dítětem, které má všechny možnosti před sebou a může je svobodně zvolit. Hra nás tak přenáší do neskutečnosti, do životního zdání, jež je dáno modelem „jako by“. Ve hrách, a zvláště v těch pohybových, jako je např. sport, si uvědomujeme své tělo. Hra ve své neskutečnosti nám přináší pocit štěstí. Nejlépe se to ukazuje, když jsme diváky anebo samotnými herci v divadle. V divadle se nám znázorňuje život, osvobozuje nás od starostí a od našeho reálného života. Neskutečnost určuje ráz hry, v ní tkví veškerá hra. K problému neskutečnosti se pojí vytváření ničeho. Nic spočívá ve zdání hry. Fink k tomu říká, že „*zdání hry není jen v lidské duši, nýbrž je uprostřed věcí, a přece je od všech ostatních věcí odděleno. Je objektivní – a přece to není objekt mezi objekty; těsně sousedí se svým okolím, je zvláštním způsobem omezeno, zarámováno a v sobě „uzavřené“*“.¹⁶³ Fink však říká, že pokud chceme tomuto vztahu neskutečnosti a skutečnosti hry lépe porozumět, měli bychom nejdříve pochopit Platónovy úvahy o zrcadlení. Hru si Platón představuje jako nápodobu skutečnosti (mimésis), tedy odkouzlení hry. Platón pracuje s pojmy jako je stín, odlika a zrcadlení v rámci smyslových věcí. Věc se odlišuje od vlastního stínu, či obrazu a naopak. Stín a zrcadlení jsou závislé na skutečné věci, bez ní by nebylo žádného stínu ani zrcadlení. Platón se snaží pomocí těchto pojmů vyložit problém smyslové věci jako smíšení bytí a nicoty. Neskutečnost hry však představuje nápodobu skutečného života, tedy zrcadlení. Zrcadlením jest neskutečná věc, která je vnímána jako skutečná, jde o zdání, odlika skutečné věci. Když se nějaká věc odráží ve vodní hladině, vnímáme ji jako skutečnou odlika, jako skutečný obraz skutečné věci. Fink skrze Platóna říká, že „*zrcadlový obraz rozevívá oblast zvláštního „bytí“ a působí na nás spíše jako „okno“ do neskutečné, ale viditelné země, jde o „zrcadlení skutečnosti v sobě samé“*“¹⁶⁴. Veškerý zrcadlový svět se otevírá v nekonečných možnostech tomu, kdo do něj pohlíží, nelze však do něj vstoupit. Zrcadlový svět je však dán svým nositelem, je třeba skutečného nositele obrazu, který dá konkrétní zrcadlovou podobu obrazu. Takový skutečný obraz odrazu však může vytvářet odraz, i když se už v současnosti nevyskytuje. Takový odraz však vytváří obrazu skutečné věci v té době, kdy byl pořízen, jako např. fotografie. Fink se ale ptá, jak je to tedy s hrou, jakým je obrazem? To, že hra

¹⁶³ FINK, Eugen. *Hra jako symbol světa*. 1. vyd. Praha: Český spisovatel, 1993, s. 99

¹⁶⁴ Tamtéž, 1993, s. 104

je neskutečná, je jiný název pro ni jako odlika, jako mimésis. Pro Platóna touto mimésis je zrcadlo: „Zrcadlo je podobenstvím malíře a malíř je podobenstvím básníka.“¹⁶⁵ Jako když obraz na vodní hladině v sobě má cosi neskutečného, i když je odrazem skutečného předmětu. Vše, ať už malba či básnické dílo, je podle Platóna vytvořeno člověkem, jenž oplývá určitým techné. Techné ve hře se projevuje kreativností, fantazií, a zároveň rozkrývá její neskrytost. Každý člověk vytváří to, k čemu má rozvíjené schopnosti a dovednosti. Platón se tímto obrací na „všeuměla“, který dělá věci ve světě tím, že otáčí zrcadlem tak, aby se od něj odrážely. Tak vytváří nejen věci umělé, ale i přírodní. Produkuje neskutečné věci. Jde o pouhé zdání. To, co se objevuje v zrcadle, jsou totiž jen pouhé obrazy. Tak jako když malíř a básník vytváří pouhé obrazy něčeho neskutečného. Proto tento člověk, manipulující zrcadlem, je podle Platóna obdařen technités, je tedy člověkem, který je obdařen nějakou technikou, nemá techné jako řemeslníci, např.: švec nebo krejčí, kteří vytvářejí skutečné věci. Proto Fink označuje zrcadlový obraz jako „odlika odliky, mimesis miméseós.“¹⁶⁶ Platónovi však při vysvětlování fenoménu zrcadla nejde o smyslové ideje, ale o jednostranný výklad původní skutečnosti, že ukazuje přesný počet toho, co je ve skutečnosti. A pokud se díváme na odraz v zrcadle, zcela si uvědomujeme zdánlivost a neskutečnost věcí uvnitř obrazu v zrcadle. To neskutečné, co se zjevuje v obraze zrcadla, však směřuje ke skutečným věcem, které stojí před zrcadlem. A neskutečné představuje svět zrcadla uvnitř něj. Tento svět zcela jasně a zřetelně vidíme, ale pouze to, vstoupit do něho nemůžeme. Pro nás je pouze viditelný, a přes to ani neexistuje skutečně. Jde o pouhé zdání.

Fink však proti Platónovi vystupuje a ve své kritice proti platónskému modelu zrcadla vychází z prohlášení, že hra je jako mimésis. Ale je možné toto napodobování brát jako rys jsoucnosti a bytnosti? Je možné jej aplikovat na hru? Podle Finka hra není jen otrockou imitací, jako odražený obraz v zrcadle. Nehrajeme si jen v té situaci, kdy konáme vážně, a do hry se promítá tato vážnost. Zrcadlení ať už v zrcadle či pouze na vodní hladině představuje prolnutí dvou časů. Nositel obrazu přesahuje zrcadlový obraz a svět v obraze zase sleduje ideální čas. Protože obrazy v zrcadle tu jsou jen po tu dobu, kdy před zrcadlem stojí jeho

¹⁶⁵ FINK, Eugen. *Hra jako symbol světa*. 1. vyd. Praha: Český spisovatel, 1993, s. 111

¹⁶⁶ Tamtéž, 1993, s. 114

nositel, jinak obraz zaniká. Proto malířský obraz interpretuje skutečnost, zatímco obraz v zrcadle ji znázorňuje. Obraz přetrvává, interpretuje nám skutečnost, která kdysi byla. Ale obraz v zrcadle je pomíjivý. Ze zrcadla se vytrácí hravost, člověk nic nekoná, pouze díky hře světla se odráží jeho obraz, opakující skutečnost. Fink poukazuje na to, že základem hry je výklad hry jako mimésis: „*Ve hře vytváříme obraz života, hra „parafrázuje“ vážné lidské bytí, naše chování je chování v modu „jako by“, v němž existujeme hravě a úsměvně, nikoli v existencionální tíži života.*“¹⁶⁷ Svět hry dle Finka není reálný, nepředstavuje reálnou situaci a lidé si v ní na sebe berou různé role. Hra obsazuje hráče do rolí. Představuje zdánlivost skutečnosti. Ačkoliv svět hry vykazuje jistou podobnost se „světem obrazu“, tak „*nemůže nikdy existovat sám pro sebe, vždy je odkázán na skutečnost hráčů a jejich pomůcek.*“¹⁶⁸ Svět hry je podle Finka zasazen do reálného času a reálného prostoru, jinak by se nemohl projevit. Zároveň je podobným „oknem“ jako je svět obrazu v zrcadle. Fink upozorňuje na to, že „*hraní jest jako produkování zdaje světa hry.*“¹⁶⁹ To znamená, že si hrajeme jen tehdy, kdy tvoříme svět hry. Tato tvorba světa hry se týká především člověka. Člověk neustále vytváří a vztahuje se k různým rolím a neskutečným situacím. A proto není ke hře analogický obraz v zrcadle. Hra člověka není dána pouhým otrockým zrcadlením světa skutečného, není opakováním věcí skutečných.

Vše, co se děje ve světě, je světské. Veškeré děje, vztahy, chování, který svět naskýtá, vše, co se v něm vyskytuje, je světské. Světskost nejen že zahrnuje i aktuální skutečnost věcí, ale i otevírání dveří do dalších možných situací. Svět tak zahrnuje veškeré změny věcí, jejich přibývání a ubývání, změny místa v prostoru. Ve světě se i jednotlivé věci uskutečňují na úkor konce jiných věcí. Být světským znamená bytí uvnitř světa. Svět obemyká veškeré věci v něm a zároveň mu všechny věci náležejí. Jak ale vysvětlit tuto hru světa? Je snad možné, že svět je něčím vyšším, něčím mocným? Jaká by ale pak byla jeho hra? Jde snad o falešnou hru nějakého hráče? Pokud chceme zodpovědět tyto otázky, musíme se nejprve zabývat světskostí lidské hry. Pojem „světskost“ by se mohl rozlišit podle čtyř významů. První význam míní nitrosvětskost všech konečných věcí. Nitrosvětskostí rozumíme způsob bytí věcí uvnitř světa. Druhý význam světskosti nás přivádí na myšlenku o

¹⁶⁷ FINK, Eugen. *Hra jako symbol světa*. 1. vyd. Praha: Český spisovatel, 1993, s. 126

¹⁶⁸ Tamtéž, 1993, s. 126

¹⁶⁹ Tamtéž, 1993, s. 128

vládnutí světa. Třetí význam se vztahuje k bytostnému rysu člověka, jenž je do světa situován a vztahuje se k němu díky tomu, že má rozumějící bytí. A proto je člověk nejvíce světskou bytostí ze všech jiných věcí na zemi. Jedině člověk se vztahuje uvnitř světa ke svému bytí. Vztahujeme se k ostatním věcem ve svém okolí a právě toto vztahování nám udává naše místo ve světě. Poslední význam světskosti vypovídá o odvrácení od boha, i když se zdá, že tyto inteligibilní bytosti jsou více se světem spojeny. Fink říká, že pokud se popírá úloha světa, tak se popírá i úloha lidské hry, a proto je hra světskou záležitostí. A v případě lidské hry se jedná výlučně o nitrosvětský děj díky tomu, že člověk jakožto jsoucnost se vztahuje k tomu, co je uvnitř světa.¹⁷⁰ Ale jak chápeme člověka uvnitř světa? Jako substanci? Jak člověk patří do světa? Lidská hra nemůže být zároveň světskou, jelikož nevládne nad světem, tak jako samotný svět. Fink říká, že „*lidská hra je dočasný nitrosvětský způsob činnosti nitrosvětského jsoucnosti*.“¹⁷¹ Lidská hra není světská, ale v případě pokud si hrajeme, veškeré typické role se nahrazují jinými, a jelikož člověk se vztahuje ke světu, k věcem v něm a především k sobě samému díky porozumění, nazýváme člověka jako zoon logon echón, bytost obdařená řečí. Odtud je teprve lidská hra světská. Hra chápající niternosti ve světě, díky bytostnému rysu rozumění. Hra je světská tím, že do sebe vztahuje to, co je radostné, slastné, ale zároveň i to, co je zlé a špatné. Při lidské hře si ale člověk nebere do rukou jiná jsoucnosti, ale vztahuje se k nim jako hračkám. Ze společné hry vychází neskutečný svět, který je dán právě v ten daný moment. Jak je ale možné, že se ze skutečných účastníků hry, hraček a míst stávají neskutečné hry? Jak dochází k tomuto zdání? Hra je pouhou odlikou skutečného světa, pouhou parafrází věcí ve světě. V rámci mytologického vysvětlení se naopak od metafyzického pojetí hra vykládá jako sepětí s božstvím, jako vztah ke jsoucnosti. Ale hra se nám ukazuje i jako vztaženost lidského pobytu ke světu. Jak je tedy možná hra bez hráče? Tím, že člověk je bytostně určen možnostmi hry, tak se ve hře člověka odehrává extáze našeho pobytu ke světu. Ve hře totiž člověk přesahuje sebe samého, překračuje hranice, ve kterých se uskutečnil. Člověk má tak možnost hrát si na něco jiného, než sám doopravdy je. Člověk se ve hře stává přirozenější, než normálně vystupuje. Odhazuje svou historii, svou skutečnost, ve hře se dokáže člověk oprostít od všech

¹⁷⁰ Srov., FINK, Eugen. *Hra jako symbol světa*. 1. vyd. Praha: Český spisovatel, 1993, s. 239-245

¹⁷¹ Tamtéž, 1993, s. 246

každodenních věcí a svých starostí. Má možnost volby. Nepřebernou svobodu při výběru možností hry. V této svobodě volby pokaždé sebe sama určuje jako jedinečného člověka. Zatímco ve skutečném životě mimo hru pokaždé volíme takovou možnost, jak se budeme zde uskutečňovat, díky hře můžeme nezodpovědně volit z možností bez očekávání nějakého fatálního důsledku. Život se nám tak jeví jako bez ohraničení a my jsme prostřednictvím hry otevřeni životu. Od svobody nás hra osvobozuje, dalo by se říci neskutečným způsobem a právě tato neskutečnost představuje bytostný vztah člověka a světa, jenž je dán právě hrou. Ve hře se vzájemně proplétají jinak neslučitelné oblasti, a proto i vztah člověka a světa se dává tím, co je v něm spojeno. Hra není nijak ohraničena a zároveň bourá následnost účelnosti činností a jednání. Hra jako činnost je naprosto odlišná od účelných jednání člověka, z těchto jednání a činností se hra sama vyděluje, oprošťuje a vytváří si vlastní prostor, vlastní scénu odehrávání hry. Dokonce i ve hře panují vlastní pravidla času a prostoru, které platí pouze pro hru a s časem a prostorem skutečného života se nijak nemísí. Svět se jeví jako bez důvodu, bez účelu a bez cíle stejně jako hra. Člověk jakožto jsoucnost ve světě je světský a tím má právo na to, že je hráčem ve světě. Fink k tomu říká, že „*lidská hra je symbol světa*.“¹⁷² Hra v sobě spojuje skutečnosti i neskutečnosti světa. A díky tomu si dokážeme ve světě hrát, díky tomu, že máme rozumění a že jsme otevřeni pro svět, víme o bezdůvodnosti, bezúčelnosti, která prostupuje hrou. Každá lidská hra má své hráče, má je ale i svět hry? Mohlo by se uvažovat o všemoci hry světa? Všemocnost hry světa se však nedá vložit do rukou nějaké bytosti nebo člověka. Hra světa vyplývá z rysů samotné hry člověka, která se nám předkládá jako odvozená od vlády světa. Je snad svět bezdůvodné vládnutí, anebo je podoben hře? Svět, ve kterém se odehrává hra světa, je zjevem této události. Dochází tak k fenomenalizaci, ke zjevování, k přicházení jsoucnosti do naší přítomnosti, která je u nás. A svět je právě tímto zjevováním.

¹⁷² FINK, Eugen. *Hra jako symbol světa*. 1. vyd. Praha: Český spisovatel, 1993, s. 261

ZÁVĚR

Descartes vystavil svou otázku týkající se vztahu těla a duše tak, že se stala podnětnou pro celou řadu filosofů. Pojímá člověka jako součet dvou substancí, a to těla a duše. Člověk je především věcí myslící a tělo je k němu pouze připojeno. Tělo je podle Descarta dělitelné, což si dokážeme i hravě v naší mysli představit. Je prostým mechanismem, zatímco duše má schopnost myšlení, a proto to jsou dvě rozdílné substance. Descartes poukazuje na úplnou různost všech funkcí těchto dvou substancí, a proto na sebe nemohou vzájemně působit, jsou od sebe naprosto odlišné a existují v různém časoprostoru. Ale i když je každá složka jiná a rozdílná od druhé, přece jen tvoří dohromady nedělitelnou jednotu těla a duše. A právě na tomto dualistickém pojetí je postavena dnešní věda a celkový pohled na svět, tedy i na tělo. Na tělo se v dnešní době pohlíží jako na předmět, jako na pouhou věc, se kterou můžeme jednat, jak chceme, a kterou můžeme dle vlastní vůle přetvořit jakkoliv podle svých představ. Každý současný vědec je bez nějakého svého úmyslu kartesiánem. Za vážné bere jen to, co je jasné a ohraničené, tedy to, co má tvar, je předmětem, či představou. Ale my si musíme uvědomit, že kolem nás nejsou pouze věci, které mají tvar a jasně dané hranice. Ve světě se setkáváme i s tím, co existuje i bez nějakého předem určeného tvaru. Jako je např. sám svět nebo i abstraktní pojmy jako je duše, svoboda, láska aj. Zaobíráme se pouze vnější stránkou těla, jeho podoby a tvarů (Soma). Ale zapomínáme na to, že se naše tělo neskládá pouze z masa a orgánů (Sarx), tělo se totiž skládá ještě z jedné složky, a to těla oduševnělého (Pexis), těla, prostřednictvím něhož existujeme, tělesníme. Tělo bez existence nemůže být, jedno je podmíněno druhým. Předmětné tělo, jenž je takto pojímáno díky karteziánskému dualismu, představuje Soma a Sarx, ale tělo, které dává výraz a je podmíněné vnějšími předpoklady, dávající tělu bytí, jest tělo jakožto Pexis - tělo nepředmětné. To znamená, že není dáno jednoduchou představou, která má okraje. Pexis není objektivní, nedá se měřit, nedá se jednoduše představit, a tak pro mnohé neexistuje vůbec. Tělo jako Pexis se pojí s prožíváním času, který můžeme popsat jen fenomenologicky. Z tohoto pojetí času vystupuje na povrch tělesné schéma. Tělesné schéma je pozadím, z něž vyvstávají složité pohybové figury jako celek. To znamená, že životní pohyby jsou ve své jednoduchosti propojeny vzájemně motorikou a myšlením. Tělesné schéma je

intencionálním obloukem, z něhož vyvstává ur-impres. Představuje pozadí, ze kterého vychází pohybová figura v jednoduchosti ohniskového typu, tedy z přítomnosti. Tento intencionální oblouk obsahuje retencionální a protencionální schéma a z tohoto pozadí vychází motorika a myšlení, jež jsou snoubeny v jednu figuru. Čímž je tak možné provádět několik různých pohybů najednou, nebo i takové pohyby, které jsme do té doby nikdy neprováděli, a které vyplynuly naprosto spontánně.

Okolní svět k nám neodmyslitelně patří a zároveň se pojí i k tělu jako Pexis, to nejlépe poznáme vnímáním. Vnímání je čistě individuální, nejen že každý z nás vnímáme stejné věci jiným způsobem, ale také si vybíráme, co chceme a co nyní potřebujeme vnímat.

Merleau-Ponty se pokusil ve svém fenomenálním díle Fenomenologie vnímání ukázat, že vnímané věci, ke kterým přistupujeme, nejdou nijak předpokládat; v jejich poznávání vycházíme pouze z vnímání. Naše vnímání se odehrává na poli světa kolem nás, bez něhož by žádné vnímání ani nemohlo být. Vnímaný svět je tedy předpokládaným základem našeho vnímání, našeho života zde. Vnímání je podle Pontyho celkové a zaujaté a již brzy strukturované řeči, to znamená, že dítě dospívá k předmětům jen prostřednictvím slov, které si postupně osvojuje. Vnímaný svět představuje soubor vnímaných věcí a věcí, které zahrnují všechny věci. Skrze své tělo získávám i zkušenost vnímání druhého člověka. Ten druhý se dostává do mé subjektivity, vstupuje do mého perceptivního pole. Nikdy nezískám takové poznání svého těla, tak jak jej získává věda o lidském těle. Nemohu vidět dovnitř vlastního těla. Od vnějších věcí se tělo odlišuje tím, že není mnou přístupné neomezenému pozorování mnou samou. Nemohu změnou postavení svého místa vidět strany svého těla, které jsou mi skryty. Skutečné tělo je tak na mé straně skryto před pozorováním. Tělo nemůže být vnějším předmětem, jelikož se vždy vrhá do světa, spojuje se světem. Vlastní tělo poznám i podle toho, že nám dává dvojité počitky. Jako když se jednou rukou dotýkám druhé a ta druhá se dotýká nějakého předmětu. První ruka cítí druhou, druhá cítí nejen svíraný předmět, ale i dotýkající se ruku. A zároveň věci, které kolem sebe vnímám, vnímám přímo. To znamená, že tělo, jehož prostřednictvím vnímám, netvoří tak mezi vnímajícím já a vnímaným předmětem žádné bariéry. Podle Pontyho je duše propojena s tělem, konkrétně přímo s mozkiem. Toto propojení se projevuje

v případě fantómovy končetiny, kdy postižený člověk vnímá, že chybějící končetinu má, i když ji nemá. Je to tak proto, že tělo jako Pexis představuje jednotu těla a duše, která je založena na pozadí, tedy na tělesném schématu člověka. Podle Ponytho je tělo nositelem bytí ke světu, protože tělo nás spojuje s okolním prostředím. A vědomí o světě nám dává zase naše tělo. A tak se problém fantómové končetiny přibližuje k problému vytěsnění. Jelikož se jeví, že mohu zacházet s fantómovou končetinou, ale doopravdy tomu tak není. Tělo je také bráno jako sexuální jsoucno. Tělo je vnímáno jako intimnější předmět, které zaujímá i intimnější vnímání. A to poukazuje na to, že tělo je viditelné díky tomu, že vystupuje z individuálního sexuálního schématu. Jde o to, že vnímání se zaměřuje skrze mé tělo na jiné tělo. Díky sexualitě se tělo stává dvojznačným fenoménem. Podle Merleau-Pontyho je teorie těla teorií vnímání. Díky tělesné zkušenosti dokážeme uchopit jednotu vnímaného předmětu. Dokážeme shrnout všechny vnímané perspektivy v jeden předmět. Tělo tvoří společně se světem jeden systém, jelikož víme, že díky pohybu či změny místa mého těla vidíme skryté skutečnosti vnímaného předmětu. Zároveň každý máme vědomí svého vlastního těla, což se projevuje různými fyzikálními působeními. Teorie tělesného schématu je teorií vnímání. My jsme tělo. A toto tělo je v neustálé naší přítomnosti, a proto jej dokážeme poznávat a s ním i svět, do nějž se dostáváme právě skrze naše tělo.

Jedním z nejdůležitějších fenoménů je pohyb. Pohyb a tělo k sobě patří. Patočkův hlavní rys tělesnosti je naladěnost, ta nás vnáší do našeho okolního světa, ladí nás na jsoucna a na svět. I podle Patočky musíme na tělo pohlížet jako na subjekt a ne jako na objekt, protože tělo jako subjekt nám dává možnost jej prožívat a ukazuje nám, jak jej prožíváme. Díky vztahováním se k jiným jsoucňům se vztahujeme k sobě samému, ke světu a tak se i do něj umísťujeme. Vztahování k sobě a k druhým nám udává naše místo na tomto světě. Děje se to skrze tělo. To, že víme, kde jsme, je základem našeho života. Jelikož se člověk neustále upíná na rozmanité možnosti svého žití, tak pro ukotvení potřebuje nějaký nehybný horizont. Horizont je bodem ve světě kolem nás, kam směřujeme, kam musíme dojít. Projevem naší tělesnosti, který se týká vztahu nás a okolního světa, je nálada. Nálada dává tělesnému prožívání předchozí naladění. Souvisí tak s naší tělesností – náš postoj dává najevo naši náladu. V náladě se, dle Patočky, setkáváme sami se sebou, cítíme, jak na tom jsme. Prožívání je podmínkou konání, které se odehrává

v jistém pohybu. Tělesnost nám tak říká, kde jsme, ukazuje nám aktuální stav. Podle Patočky lidská existence je pohybem, který je dán tělesností naší existence. To, že dokážeme vládnout našemu tělu, umožňuje porozumět našim možnostem. Rozlišuje tři pohyby lidského života: pohyb zakotvení, pohyb sebezprodlužování a pohyb sebenalezení.

Z pohledu filosofie se hra jeví jako něco neskutečného, něco co má rys zdání. Ve hře je vše „jako by“. Ve hře se ukazuje celý svět, lze tedy díky ní pochopit postavení člověka ve světě. Hra jako všechna jsoucna je dána diskursem časovým, prostorovým a pohybovým. Každý člověk má nějakou zkušenost s hrou. Hra každodenního života je součástí hry kosmické, je tedy stejnou analogií jako mikrokosmický model našeho světa, ve kterém se zrcadlí makrokosmos. Kosmická hra je tedy metaforou lidské hry, ale i metaforou lidského života. Porozumění hře předpokládá porozumění člověka světu a sobě samému. Z fenomenologického hlediska se hra zjevuje v charakteru jsoucna s určeným kosmologickým charakterem zjevování se v diskursu času, pohybu a prostoru. Nelze upírat hře svébytný neskutečný charakter fantazie a imaginárna, ale je důležité si uvědomit, že cíleně je hra neskutečná, aby mohla odrážet skutečnost. Charakter hry umožňuje napodobovat skutečný život a zahrnovat do sebe celek světa symbolickým způsobem. Člověk na základě účasti na hře může pochopit svou vlastní existenci mezi ostatními jsoucnými v celku světa.

POUŽITÁ LITERATURA

DESCARTES, René. *Dopisy Alžbětě Falcké*. 1. vyd., Brno: Petrov, 1997. 144 s. ISBN 80-7227-014-1

DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*., Praha: OIKOYMENH, 2003, 535 s. ISBN 80-7298-084-X

DESCARTES, René. *Vášeň duše*. 1. vyd., Praha: Mladá Fronta, 2002. 184 s. ISBN 80-204-0963-7

FINK, Eugen. *Hra jako symbol světa*. 1. vyd. Praha: Český spisovatel, 1993, 272 s. ISBN 80-202-0410-5

HUSSERL, Edmund. *Die Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. 3. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 2000, 132 s. ISBN 3-484-70127-7

KOMENSKÝ, Jan Amos. *Jana Amosa Komenského Didaktika Velká*. 2. vyd. Praha: Dědictví Komenského, 1930, 314. s

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of perception*. 1st pub. London: Routledge classics, 2005, 417 p. ISBN 0-203-98113-8

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Primát vnímání a jeho filosofické důsledky*. 1. vyd. Praha:Togga, 2011, 81 s. ISBN 978-80-87258-72-9

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Svět vnímání*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2008, 79 s. ISBN 978-60-7298-287-5

PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1995, 203 s. ISBN 80-85241-90-0

REINHARDT, Karl. *Poseidonios*. München: Beck [BRD], 1921, 474 s.

Sekundární literatura:

CARMAN, Taylor. *Merleau-Ponty*. 1st pub. London: Routledge, 2008, 261 s. ISBN 978-0-415-33981

HOGENOVÁ, Anna. *K filosofii výkonu*. 1. vyd. Praha: EUROLEX BOHEMIA s.r.o, 2005, 576 s. ISBN 80-86861-35-X

HOGENOVÁ, Anna. *Kvalita života a tělesnost*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2002, 304 s. ISBN 80-7184-580-90

HOGENOVÁ, Anna. *Starost o duši*. 1. vyd. Praha: UK PedF, 2009, 224 s. ISBN 978-80-7290-393-1

KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Prolínání světů*. 1. vyd. Praha: Herrmann a synové, 1991, 124 s.

MACANN, Christopher E. *Four phenomenological philosophers: Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty*. London: Routledge, 1993, 221 p.

NAKONEČNÝ, Milan. *Psychologie XX. století*. 2. vyd. Praha: Karolinum, 2003, 295 s. ISBN 80-246-0300-4

Společnost fenomenologické filosofie a psychoterapie. *Společnost fenomenologické filosofie a psychoterapie* [online]. Praha: Společnost fenomenologické filosofie a psychoterapie, poslední aktualizace 10. 12. 2007. Dostupné na: <http://sffp.sweb.cz/archiv/hogenova3.htm>

VÁGNEROVÁ, Marie. *Základy psychologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2007, 356 s. ISBN 978-80-246-0841-9