

FILOZOFICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY

Ústav filosofie a religionistiky

Diplomová práce

obor: filosofie

Název: „*Punctum caecum*“

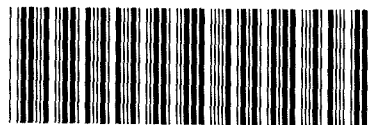
Autor: Radim Ondráček

Vedoucí práce: Doc. Miroslav Petříček, Dr.

Rok odevzdání: 2006

F-14/2007

Dp-9524



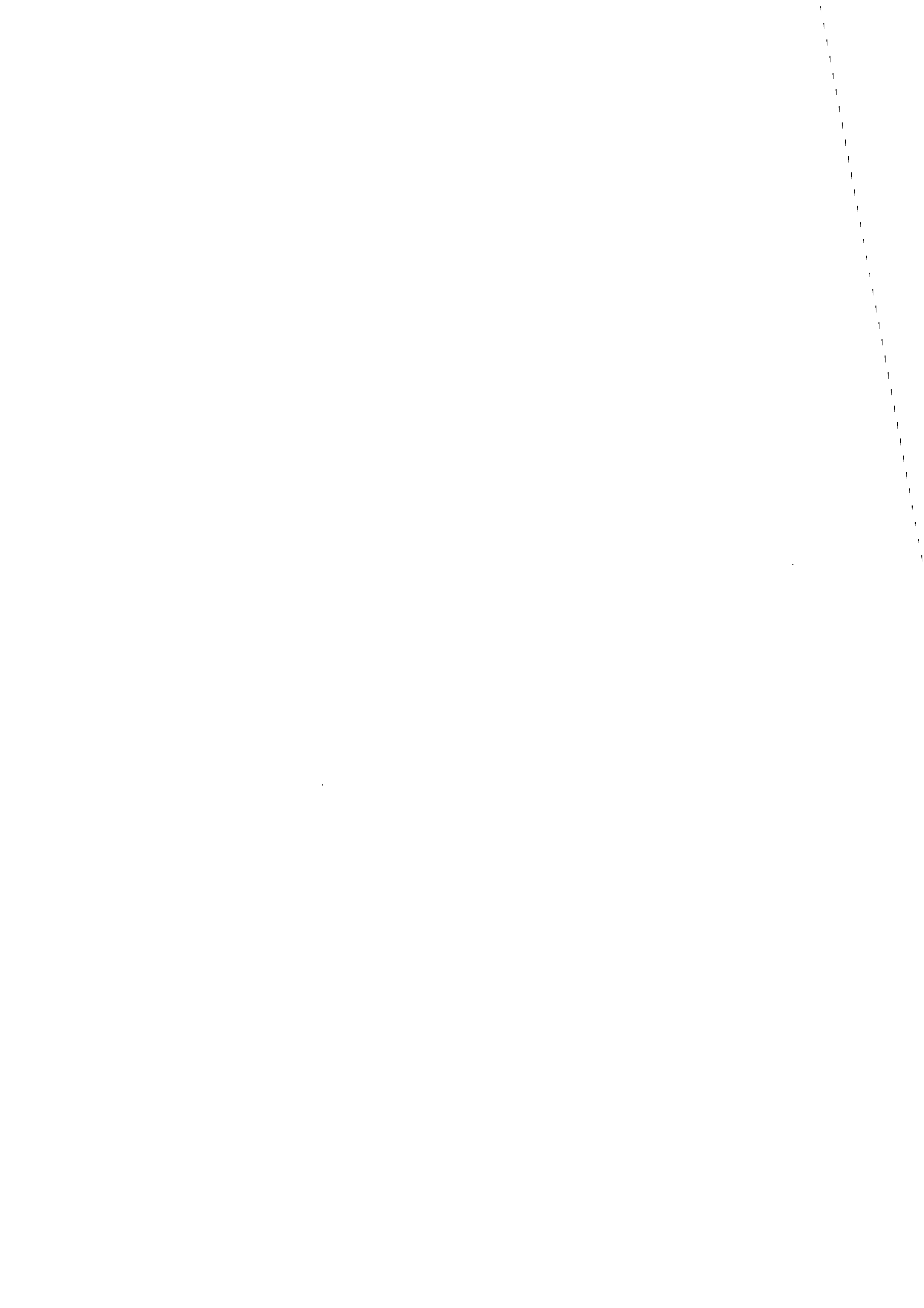
2551139835

Univerzita Karlova v Praze
Katedra Filozofie FF

**Filozofická fakulta
Univerzity Karlovy v Praze**

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně s využitím pouze citovaných pramenů a literatury.

A handwritten signature in cursive script, appearing to read "Radim Procházka".



Obsah:

Úvod

Kapitola první: Fenomén a reflexe

§ 1. *Aporie*

§ 2. *Epoché*

§ 3. *Stromy, střechy a kosmotheóros*

§ 4. *Zdvojení a reflexe*

§ 5. *Ego a svět, intencionalita*

§ 6. *Smysl a čas*

Kapitola druhá: Myšlení a řeč

§ 7. *Atomismus, pravidla, místo*

§ 8. *Matrice*

§ 9. *Gramatika*

§ 10. *Melodie*

§ 11. *Aspekt*

§ 12. *Myšlení a řeč*

§ 13. *Proud*

Kapitola třetí: Punctum caecum

§ 14. *Obraz mého já*

§ 15. *Zrcadlo věci*

§ 16. *Reverzibilita*

§ 17. *Punctum caecum*

Závěr

Bibliografie

Seznam použitých zkratk

Résumé

Úvod

Tato diplomová práce má za úkol načrtnout s pomocí níže uvedených autorů hranice reflexivního myšlení a ukázat principiálně neukazatelné a neviditelné. Tím se částečně ocitá, jak již ostatně dokazuje předchozí věta, v oblasti jisté nelogičnosti a aporičnosti.¹ K tomuto kroku nás ale opravňuje samotná fenomenologie vnímání - nezbytné apriori veškeré fenomenality. V duchu Husserlova imperativu „k věcem samým“ klademe především důraz na fenomén sám a jeho možnosti uchopení. Jedním z takových pro nás významných fenoménů, který by nás mohl přivést na samou hranici (ne)myslitelného a (ne)viditelného, je fenomén *slepého bodu*, na jehož uchopení by se mohla „demonstrovat“ hranice fenomenality i reflexivity v jedné z jejích nejčistších podob. Chtěli bychom tedy položit snad tu nejdůležitější otázku, jak fenomenalizovat a reflektovat náš slepý bod?

Význam zvoleného tématu je zásadní pro reflexi (západního) filosofického myšlení a myšlení jeho hranice, a to nehledě na výsledky, které by tato práce mohla či měla přinést. Téma samo není nové. Inspirujeme se u velmi renomovaných myslitelů, jak ostatně ze seznamu odborné literatury jistě vyplývá. Důvodem výběru tohoto (ne)tématu *slepého bodu* je pokus tyto hranice načrtnout s cílem problematizovat ohraničování a diferencování jak na obecných a známých problémech a pojmech, tak na jedné bezprostřední zkušenosti, která se nám zdá nepřilíš zmapována.

Metodikou v běžném slova smyslu by mohla být konfrontace i harmonizace s myšlením námi vybraných autorů a snad bychom mohli říci, co se týče našeho ústředního problému, že metodikou je i fenomenologie, která je ostatně i neustálým hledáním a vytyčováním své metody a možnosti. Otázkou metody se ostatně v několika kapitolách, hlavně v té poslední, zabýváme. Pravou metodou je samo hledání metody pro tento nelehký úkol a tedy otázka metody samotné. Možná, že jakákoli metoda je právě to, co nás při plnění vytyčené úlohy může brzdit a jako nejlepší metoda by se mohlo ukázat její odhození. Znat metodu pro dosažení určitého cíle totiž znamená znát, tj. definovat – ohraničit cíl. To je u našeho tématu více než problematické. My tematizujeme samotnou možnost definování a ohraničování. Naším cílem je tematizovat nedefinovatelné a neviditelné, právě proto by mohla být předem stanovená metoda překážkou našeho snažení. Chceme naopak najít místo žádnou metodou nezatížené, na kterém každá metoda při snaze jasně určit své prostředky a cíl, ztroskotává, neboť na něm spočívá. Jak již bylo řečeno, naše práce krouží kolem námi vytyčeného klíčového problému a pojmu *slepého bodu*. Tento fenomén je nám průsečíkem hlavních problémů, kolem kterého se pohybují také naši vybraní autoři, ale hlavně je nám nově formulovanou výzvou, úlohou, kterou jsme se snažili snad originálně přispět k zásadní otázce filosofické reflexe. Tato originalita spočívá také v přenesení plné odpovědnosti za řešení této úlohy na čtenáře, jak „se“ v posledním paragrafu „ukáže“.

Práce je dělena pro přehlednost do tří tematických kapitol a jejich pododdílů značených paragrafy. Jsou to načrtnuté oblasti, které jsou v pohybu - v něčem se překrývají, podmiňují navzájem, anebo může být jedna oním *neviditelným* pro oblast druhou. Tak například pro fenomenologii Husserlovu, kterou se částečně zabýváme v prvním kapitole, zůstává neproblematická a tedy do jisté

¹ Maruce Merleau-Ponty, *Viditelné a neviditelné*, nakl. OIKOYMENH 1998 (VaN), str. 154: „Toto universum nás o tom, co prožíváme, může poučit pouze nepřímou, totiž svými mezerami a aporiemi, v nichž se ocitáme.“

míry neviditelná oblast řeči, která je zdánlivým nestranným prostředníkem jeho i našich úvah o fenoménu. Všechny oblasti mají ale určitě jedno společné, každá z nich má svůj *slépý bod*.

Kapitola první

Fenomén a reflexe

§ 1. Aporie

Největší obtíž při uvažování o vědomí, čase, jazyku, pravidlech, bytí, principech myšlení a zkušenosti tkví podle nás v apriori nepřekonatelné aporii, paradoxu, že se toto uvažování vždy odehrává v nějakém časovém vědomí, na nějakém fenoménu, v jazyce a jeho pravidlech, v bytí, možnostech a zkušenosti. Tato lehce vyslovitelná leč nenahlédnutelná skutečnost se dá přirovnat k oku, které vidí, ale sebe sama nezahledne, k jazyku, větě, která hovoří sama o sobě, k myšlení principů myšlení podle těchto principů a tímto myšlením, či k ideji já, obrazu sebe sama, který vždy mívá obrazotvůrce. Chtěli bychom tedy položit snad tu nejdůležitější otázku: Jak se (jazykovou) hrou dostat mimo tuto hru, za předpokladu, že nelze být a myslet bez předpokladů? Tedy jak se v rámci a prostřednictvím jejích pravidel dostat za tato pravidla sama a ukázat na ně? Jak v rámci (rozumových) možností hovořit nezávisle a z vrchu o těchto možnostech?² Jak např. vysvětlit ukazovací zájmeno „toto“, jak ukázat ukázání?³ Může to být vůbec možné nebo účelné? Není právě účelnost narozdíl od koherentnosti, logičnosti tím, co dává jazyku jeho srozumitelnost, víceznačnost a hloubku? A není pak otázka po principech našeho myšlení analogicky snahou zahlédnout svůj pohled, své vidění? A můžeme-li se přesto tázat a rozumíme-li této snaze i přes její snad jen počáteční nesnáze, neznamená to, že člověk musí být schopen vyklonit se mimo jsoucí a pravidelné do či z hlubiny skryté nicoty, že je světlinou, že má nejvlastnější možnost možnost nemít a že je tak neustále mimo (představu) sebe i svět, aby (v něm) byl svoboděn.

Máme totiž dojem, že tato pravidla světa, myšlení, jazyka jsou přeci právě tím, co stojí vždy předem a v pozadí řídí naše myšlení a přece jsme kdesi ztratili pravdu a úplně „nevulgární“ rozumění, pravdu, abychom ji hledali a mluvili o ní.⁴ Ale není to snad výsledkem neoprávněného předpokládání jistých apriori, které třeba nepřicházejí před či po zkušenosti, neboť se již stále dějí a řídí neviditelně naše myšlení nad těmito řádky?⁵ Neboť vždy myslím v řeči (řečí) a vypovídám řečí o ni samé – je tak autentickou aktivitou, prožitkem, myšlením samým právě tak, jako vždy musí být

² M. Heidegger, *Principy myšlení*, OIKOYMENH 1993, str. 163 českého překladu: „Dostáváme se vůči zákonům myšlení do zvláštní situace. Kdykoli se totiž pokoušíme mít je před sebou, jsou nevyhnutelně tématem našeho myšlení – a jeho zákonů. Zákony myšlení jsou tak vždy již za námi, stojí nám jakoby v zádech a řídí každý krok našeho přemýšlení o nich. Tato okolnost je zřejmá na první pohled.“

Bašja v Kena Upanišad, 9-11; A.W.Watts, *Cesta zenu*, Votobia 1995, str.50: „Neboť on je ten, kdo ví, a ten, kdo ví, může znát jiné věci, ale nemůže učinit sám sebe objektem svého vědění, stejně jako může oheň spálit jiné věci, ale nemůže spálit sám sebe.“

³ Ludwig Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*, nakl. Filosofický ústav AV ČR, 1993 (dále jen FZ), §9: „Tak se zajisté děti učí používání prvních pěti nebo šesti základních číslovek. Učí se ukázáním také „tam“ a „toto“? – Představ si, jak asi by se mohlo učit způsobu jejich používání! Ukazuje se přitom na místa a věci, - ale tady k tomuto ukazování dochází přece i při použití oněch slov, a nikoliv jen při učení toho, jak jich používat.“ FZ, §501,502: „Účelem řeči je vyjadřovat myšlenky.“ – Tak je tedy zajisté účelem každé věty vyjadřovat nějakou myšlenku. Jakou myšlenku vyjadřuje tedy např. věta „Prší“? –

Otázka po smyslu. Srovnej:

„Tato věta má smysl.“ – „Jaký?”

„Tato řada slov je větou.“ – „Jakou?”

⁴ Pokud máme za pravdivý Heideggerův axiom o předporozumění a základní mýtus hinduismu, že svět je Bohem, který si hraje na schovávanou sám se sebou.

⁵ FZ, §120: „To, že při svých vysvětleních týkajících se řeči musíme už používat plnou řeč (nikoli snad nějakou přípravnou, předběžnou), ukazuje už také, že o řeči mohou vypovědět jen cosi vnějškového.“

nástrojem a výrazem – znakem. Je to paradoxní - otázky po předchůdnosti a podmíněnosti jsou také (řečovou) hrou, která má svá pravidla. Můžeme z ní vystoupit? Možná jen tak, že se pokusíme hrát jinak a na této hranici – diferenci poznáme její ambivalentní funkci, její místo i všudypřítomnost. Jedno se zdá odporovat druhému, je to však dáno jistou konvencí. Uvědomíme si předpoklady a pohyblivou relativnost pojmů, o které bychom se chtěli opřít.

Mohu se například snažit přesně určit⁶ každý z pojmů, který jsem až dosud užil: Co přesně míním jazykem? Je to jen pojem a omezím se tak na něj? Ale co pak míním pojmem? Nepotřebuji něco více než jen pojem, abych byl schopen porozumět pojmu pojmu? Možná se tak dostanu až k zenovské „metodě“ koanu. Pro začátek je však příhodnější hra myšlení zvaná logická argumentace. Problém by ale mohl opět nastat ve chvíli, kdy se uvědomíme, že to vše děláme neustále v jazyce, vědomí, čase a ty naše přítomné myšlení a tyto řádky nesou. Jazyk, vědomí, svět však třeba není přísně ohraničenou entitou – ať už jako samotný řečový akt, zkušenost či jako abstraktní pojem (všech pojmů), nebo snad dokonce jako ono neviditelné, které tušíme a míníme za touto virtuózní virtualitou slov. Neměli bychom se nechat zlákat obrazy a koherentními ideály a pak zjišťovat, že se jim naše konkrétní řeč, myšlení nepodobá, že běžný význam musí být naopak vágní a syrový, tělesný, aby byl dostatečně přesný a mohl fungovat.⁷

§ 2. Epoché

Fenomenologie je motivována pokusem vyrovnat se s paradoxem vědomí a vnímání. Tento paradox je artikulován na rovině reflexe.⁸ Velice dobře ho formuluje Maruce Merleau-Ponty: „Dotazujeme se zkušenosti právě proto, abychom pochopili, jak nás otevírá pro to, co nejsme my;“⁹ i Renaud Barbaras: „Vlastní nesnáze filosofie vnímání spočívá právě v tom, jak být práv tomuto fenoménu, prožitku určité autonomie a určité preexistence skutečna, aniž bychom jej nicméně naivně zakládali na nějaké preexistenci reálné či přirozené.“¹⁰ Merleau-Ponty i Barbaras velice dobře ukazují, jak jsou empirismus i jeho zdánlivý protipól intelektualismus poplatní metafyzice plného bytí - metafyzice vidění, které bytí a tak i vnímání vysvětluje z pozice nadhledu na předmět, který je vždy (předem a rozumově) plně určen a tím je mimochodem vyloučena jakákoliv indeterminace a ústup, tak jak jej samozřejmě v naší každodenní zkušenosti zažíváme.¹¹ Vše začíná u teorie počítku či určité hylé, na které obou myšlenkové proudy staví a končí u konstrukce dvojího světa jako originálu a jeho

⁶ tj. ohraničit, přidělit jedinečnou funkci každému z nich

⁷ FZ, §107: „Čím důkladněji pozorujeme skutečnou řeč, tím silnějším se stává rozpor mezi ní a naším požadavkem. (Krystalická čistota logiky nevyplývá z mého poznání; nýbrž byla požadavkem.) Rozpor se stává nesnesitelným; je tu teď riziko, že požadavek se stane čímsi prázdným. – Ocitli jsme se na náledí, kde chybí tření, kde tedy podmínky jsou v jistém smyslu ideální, ale kde právě proto také nejsme s to jít. Jít chceme; pak tedy potřebujeme tření. Zpátky na drsnou půdu!

⁸ i když jsme přesvědčeni, že je již netematicky přítomen v předreflexivní rovině a my ho jen artikulujeme, neboť samozřejmost vnímání není nikdy úplná, musí tu vždy existovat nějaká mezera, pochybnost, nejasnost a pohyb, což by znamenalo, že reflexivní rovina musí již existovat v rovině předreflexivní a naopak; to zjevná a vědomá kontradikce; je ale jen produktem našeho rozlišení reflexivní a nereflexivní, který už na první pohled vyvolává rozpaky – pojem nereflexivního, či předreflexivního je jistě pojmem reflexe, která tak chce reflektovat svůj počátek, protipól, jedním slovem své hranice; kamkoliv ale dohlédne, je oblast reflexivního, toho, co je schopna reflektovat, svoji hranici není tudíž reflexe svými prostředky schopna uchopit; ať už se jedná o vědomé versus podvědomé, reflexivní versus reflexní, je nemožnost či neschopnost reflexivního myšlení vymezit své hranice jeho jedinou hranicí reflexivního myšlení

⁹ VaN, str. 156

¹⁰ Renaud Barbaras, *Vnímání, ESEJ O SMYSLOVĚ VNÍMATELNÉM*, (dále Vn), str. 26 českého překladu; 2002 nakl. Filosofického ústavu AV ČR, FILOSOFIA

¹¹ Vn, str. 20-24

otisku v případě empirismu, či rozumově interpretované jednoty v případě tr. idealismu - intelektualismu. Ve skutečnosti je teorie počítka důsledkem předsudků, než skutečným počátkem. Nebudeme zde parafrázovat argumenty o nenalezitelnosti počítků, které mají základ v tvarové psychologie, a filosoficky jsou pak rozvedeny u našich autorů Barbarase i Merleau-Pontyho, pro něhož se v počátcích tvarová teorie stala základním východiskem. Jakou jinou instanci bychom chtěli pro vnímání hledat než naše vnímání vlastní? Za evidentní – každý může takové nahlédnutí provést sám – a tudíž dostatečně prokázané pokládáme, že teorie počítka je intelektuální konstrukcí a vnímání se musí pokusit o návrat k jeho bezprostřednosti. Hlavní otázkou pro nás ale stále zůstává, zda-li a jak je takový návrat vůbec možný a do jaké míry mu stačí naše dualistické pojmosloví. Na obou myšlenkových proudech je totiž dobře patrné, jak reflexe ztroskotává, chce-li se navrátit k počátkům, aniž by do vnímání a bytí nevkládala něco, čím ono samo není.¹²

Zmíněné nesnáze chtěl Husserl odstranit pomocí *epoché*, jejíž možnost a podobu rozpracovával celý život. Je to metoda jak odhalit všudypřítomnost vědomí ve všem jsoucím, je i reakcí – artikulovanou fascinací na tuto zkušenost transcendentality všeho jsoucího. Jejím důsledkem je ontologická diference vedoucí přímo k intencionalitě. Každé jsoucí je zákonitě jsoucím pro vědomí.¹³ Toto revoluční nazření inspirované bezpochyby Brentanem, není ovšem ničím úplně novým, i když nás o tom různé autority i Husserl sám skálopevně přesvědčují. Dalo by se říci, že epoché a intencionalita jsou nové pojmy obnovující velmi stará nahlédnutí. V západní myšlení nám na myslí vytane především Descartes a Kant. Ostatně Husserl sám to na mnoha místech sám nepřímou přiznává. Jako ilustrace nám může posloužit § 26-27 v *Krizi evropských věd*, kde se Husserl zabývá Kantovou filosofií, jež se dle něj plným právem zaslouží být nazývána fil. transcendentální pro svůj obrat k subjektu: „je to filosofie, která se vrací k poznávající subjektivitě jako originálnímu původu všech objektivních formací smyslu i platnosti bytí.“¹⁴ Již na počátku *Kritiky čistého rozumu* čteme: „Veškeré myšlení se však musí, ať přímo (directe), či nepřímou (indirecte) prostřednictvím určitých znaků vztahovat nakonec k názorům, a u nás tedy ke smyslovosti, neboť jinak nám nemůže být žádný předmět dán; ...že věci jakožto jevy nemohou existovat samy o sobě, nýbrž jen v nás. Jak se to má s předměty o sobě a odděleně od veškeré této receptivity naší smyslovosti, nám zůstává zcela skryto.“¹⁵ V tomto smyslu tedy Husserl navazuje také na Kantovu tr. fil. i přes Husserlovu kritiku jejího nedostatečného radikalismu. Ale o co více je šokující, když zjistíme, že buddhismus, taoismus a všechny jeho podoby tímto nazřením vždy začínají? „Kde je objekt, tam vzniká myšlenka. Je potom myšlenka jednou věcí a objekt druhou? Ne, to, co je objekt, právě to je myšlenka. Kdyby byl objekt jednou věcí a myšlenka druhou, existoval by o tom dvojitý stav myšlenky. Tak je právě objekt sám myšlenkou.“¹⁶

Bytí vědomí a bytí věci se po epoché definitivně spojuje i diferencuje, i když jedno nemůže být nikdy bez druhého, svět se již navždy soustředí kolem transcendentální subjektivity, která ovšem pro svoji význačnou roli udílení smyslu, která je tak jednostranná, zákonitě ztroskotává na problému

¹² VaN, str.153: „...máme téměř nepřekonatelný sklon konstruovat vnímání na základě vnímaného a náš kontakt se světem vysvětlovat z toho, co víme na základě tohoto kontaktu.“

¹³ Vn, str. 28: „Uzávorkovat takto existenci světa znamená umožnit obrácení pohledu k tomu, co sice bylo od počátku přítomno, ale přesto zůstávalo nepostřehnuté, totiž k jevení či fenomenalitě světa, k jeho dimenzi bytí-pro-mě. *Epoché* v jistém smyslu narušuje fascinaci, jakou vědomí pociťuje vůči světu, a to tím, že odhaluje, že vědomí je samo podmínkou této podívané, kterou je zaujato až do té míry, že uvěří ve svoji závislost na ní.“

¹⁴ E. Husserl, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, Academia, Praha 1996, § 26-27, str. 122

¹⁵ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, OIKOYMENH, 2001, str. 53 a 69

¹⁶ Upanišady, nakl. Dharmagaia, Praha 2004, str. 295, komentář Šankary ke Kathépanišad VI: „Žádná představa o bytí či nebytí není možná bez vnímajícího vědomí.“

Sikšasamukkaja, 234,; Conze (2), s. 163; A.W.Watts, *Cesta zenu*, Votobia 1995, str. 66

druhého a jinakosti. I pro Husserla je vnímání primárním aktem, *originárně dávajícím názorem*. Každá představivost či významový akt musí v posledku odkazovat k tomu, co si vědomí, subjektivita nemůže dát sama. Je tedy zároveň poslední instancí našeho poznání, tím, k čemu bychom podle hesla *k věcem samým* měli nakonec dojít. Tento fakt Husserl nedocenil. Husserlův přínos spočívá v tom, že co se týká vnímání, nepodléhá plně předsudku plné přítomnosti předmětu, které by se měl zkopírovat do subjektivity, či rekonstruovat v ní. Věc je pro mě dána jen částečně, v nástinech, vždy z určité perspektivy v nekonečném horizontu možných variací. Věc se tedy nastiňuje a její podoba je nikoliv definitivním invariantem.¹⁷ Co zde lze Husserlovi možná až příliš jednoduše a ve zkratce vyčíst, je přeci jen konstrukce vnímání z již hotové věci. Konstituce předmětu dávaného v nekonečném horizontu různých aspektů a perspektiv syntézou se v naší bezprostřední zkušenosti velice těžko reflektuje a dokazuje. Jinými slovy mohu se jen marně pokusit nalézt něco, co by ještě nebylo něčím, předmětem a vysledovat to, jak z jeho nástinů stává věc sama. Nalézt něco, co ještě není něčím – pouhý zvuk – hluk, bod - skvrnu je skutečně marným pokusem plynoucím ze snahy „konstruovat vnímání na základě vnímaného a náš kontakt se světem vysvětlovat z toho, co víme na základě tohoto kontaktu.“¹⁸

Zpět k základnímu paradoxu vnímání, jak jej formuluje Renaud Barbaras inspirovan nepochybně Merleau-Pontym. Při analýze vnímání jsem fascinován tím, že se při styku se světem dotýkám *jinakosti* a tyto doteky jsou přitom vždy *mými* doteky, v nichž se tedy současně kloubí cizí i vlastní zároveň. To by podle nás nebylo ještě tak fascinující jako onen fakt, že rozlišení na vnější a vnitřní, mé a cizí, dotýkající a dotýkané, ideální a předmětné je vždy více než problematické.¹⁹

Vnější svět i druhý mi musí být vlastní, abych byl schopen jej „chápat“ a přitom cizí, aby nebyly mnou. Tato transcendence v každé imanenci a imanence v každé transcendenci, všudypřítomná intencionalita, která však jen stěží delineuje své dva póly - hranice vnějšího a vnitřního, cogita a cogitans - je základem naší fascinace a rozpaků plynoucích z potřeby nalézt universálního apriori vnímání v dualistickém způsobu myšlení. Na jedné straně předpokládáme rovinu koincidence pouhého zření, jejíž hranicí je splynutí s vnímaným a na druhé rovinu transcendence a reflexivity, jež se vrací sama k sobě, aby se mohla motivovat – pohybovat, rozhlížet a hlavně rozlišit sama sebe od předmětu. Musíme souhlasit, že vnímání je především pohyb, vyčleňování oblastí bytí, jež jsou „modalitami našeho přístupu k němu.“²⁰

Tak jako Heidegger počítá při analýze bytí s jistým předporozuměním bytí, kterým se nechá vést, právě tak je již u dítěte latentní abstraktní myšlení²¹ a v pouhém pohledu otázka²². Geneze a

¹⁷ E. Husserl: „Karteziánské meditace“ - § 17, str. 41 českého překladu vydaného nakl. Svoboda, 2. vydání, Praha 1993, dále jen „KM“

¹⁸ VaN, str. 153

Vn, str. 41: „Protikladnost i spojenectví empirismu i intelektualismu se v nitru transcendentálního vědomí zvnitřňují v podobě v posledku nepochopitelné duality a jednoty látky a formy; Husserl se tím však vystavuje obvinění z nedůslednosti, poněvadž *rekonstruuje jevení se z toho, co se jeví*, vytváří vnímání z vnímaného – a na tom nic nemění ani fakt, že toto vnímané je „vnitřním předmětem, tj. prožitkem“; dále str. 42 „...tím, že situujeme vnímané za událost jeho jevení...“

¹⁹ VaN, str. 114: „A kdyby se potom, co jsme odmítli rozlišení faktu a podstaty, někdo otázel, čím je toto neurčité prostředí, v němž se nalézáme, musíme odpovědět, že právě to je prostředí našeho života a našeho poznávání.“

VaN, str. 154: „Nechceme do našeho popisu vnášet ani pojmy vzešlé z reflexe, ať psychologické či transcendentální: často to jsou jen koreláty či protipóly **objektivního** světa. Zprvu se tedy musíme vzdát pojmů, jako jsou "akty vědomí", "stavy vědomí", "hmota", "forma" a dokonce i pojmů "obraz" a "vněm".

²⁰ Vn, str. 57, 58 „Abstraktní dualitu počítka nahrazuje originární jednota světa a dimenzí počítování.“

²¹ VaN, str.22: „V tomto živelném myšlení tedy fungují již velmi záhy motivy i kategorie velice abstraktní, jak o tom svědčí mimořádné anticípance dospělého života v dětství; lze dokonce říci, že zde je již celý člověk. Dítě

výklad je jen způsob, jak poznat, rozdělit a upřednostnit jednu z rovin, které k sobě náleží a navzájem sebou procházejí. Tato aporie dvou rovin se také vyjeví po redukci, po rozhodnutí závorkovat, vyřadit naivní objektivismus – naturalismus i solipsismus, tzn. předem nevkřádat do světa žádný smysl a odhalit tak transcendentální jako způsob bytí všeho jsoucího. Transcendentální subjektivita není myšlená jako další položka vedle objektů - psychosubjektů. Jaký má však statut, se nikdy definitivně nedovíme. Husserl má sen, který nakonec prohlásí za „abgetraut“, totiž, že pole transcendentální subjektivity je samo pro sebe transparentní a tudíž dokáže samo sebe vysvětlit.

Husserl si přeje pomocí epoché diferencovat a odhalit noesis a noema nezátíženě žádným předem daným smyslem – obrazem či schématem tohoto předpredikativního světa. Jeho motivace nezakryje svůj pozitivismus. Chce založit vědu na definitivní a dokonalé evidenci, jejíž korelát je čistá pravda. Ač by tak měl odhalit tuto vydanost bytí prostou všeho výkladu, dochází opět k danostem transcendentálního uzávorkovaného vědomí. Fenomenalizují a suspendují bytí světa na význam „svět“ pro mne, abych tak v sobě jako úplně čistém trans. vědomí odhalil jeho pozadí – tedy to, co a jak dává mým intencionálním předmětnostem být. Variuji zkušenost k jejímu gramatickému - pojmovému eidos jako tomu, bez čeho být nemůže. To pak označím za eidos vnímání, světa. Na základě toho (re)konstruji *gramatické* modely tohoto fungování, které se pak jeví jako podstatné a tedy i předchůdné pro jakoukoliv mojí zkušenost.²³ Na jedné straně například předpokládám subjekt a na druhé objekt – cogito a cogitans, abych se pak snažil vysvětlit, jak k sobě vůbec mohou přesahovat, i když jsou nerozlučně a přesto přísně odděleně spjaté.²⁴ „Redukce na první pohled úplně odděluje svět jako úplnost věcí na jedné straně a vědomí jako subjekt redukce na straně druhé.“²⁵ Husserl tak sice nastoluje intencionalitu jako jedno z pravidel všech myslitelných aktů vnímání a vědomí, ale bohužel ne do té míry, aby tím rozdíl i neodlučnou spojitost vědomí a vědomého dostatečně vysvětlil. Důvodem je nedostatečná reflexe intencionality. „Proč se (zde) fenomenologie neujala, má principiální důvod v nedostatku teorie reflexe.“²⁶ To je to naivní, nekritické schéma o způsobu, jak paprsek dochází k sobě samotnému, jak se k sobě navrácí.“²⁷ Z naivního objektivismu tu zůstala představa, že obojí – jak předmět, tak vědomí - lze klást vedle sebe, rozdělit je hranicí, kterou vedeme

velmi dobře chápe i to, co nedokáže vyslovit, odpovídá dobře i tam, kde není schopno definovat, a nejinak je tomu i s dospělým člověkem.“

²² VaN, str. 102

²³ VaN - kapitola *Tázání a názor*: „A je též zřejmé, že ani Husserl sám nedokázal provést jedinou *Wesenschau*, aniž by se k ní později znovu zase nevracel a dále na ní pracoval, ale nikoli proto, aby ji popřel, nýbrž aby ji přiměl říci to, co zprvu sama neřekla; bylo by tedy naivní hledat pevnou oporu v nějakém nebi idejí anebo v nějaké půdě smyslu: setrvalost není ani nad jevy ani pod nimi, nýbrž je v jejich skloubení, je to vazba skryté propojující jednu zkušenost s jejími variantami.“

²⁴ VaN, str. 52 : „Důsledná reflexe, která před ducha jako ohnisko vší jasnosti klade svět redukovaný na jeho inteligibilní schéma, ztrácí ze zřetele každou otázku, týkající se jejich vzájemného vztahu, který je teď čistou korelací: duch je to, co myslí, svět je to, co je myšleno, a je nemožné uvažovat o tom, že jedno zasahuje do druhého, o směřování jednoho s druhým, o přechodu od jednoho k druhému anebo o jakémkoli styku mezi oběma: jedno se má k druhému jako vázané k vázajícímu, jako naturatum k naturans, jsou zcela koextenzivní, takže jedno nemůže předcházet druhému, a jsou nezrušitelně odlišné, takže jedno nemůže zahrnovat druhé.“

²⁵ Jean Francois Lyotard: „*Fenomenologie*“, str. 18

²⁶ i jazyka, ve kterém a v kterém se veškeré analýzy odehrávají

²⁷ Jan Patočka, „Úvod do fenomenologické filosofie, OKOYEMENH 1993, str. 67; str. 62: „Nepostuluje Husserl určitou předmětnost tam, kde máme před sebou pouze vyplnění určité obecné intence, ale nikoliv specifický názor? Vypadá samozřejmě, že k vědomí se mohu obrátit jako k věci, že mluvím o myšlení....“; str. 66: „Jsem jinak než předmět. V tomto východisku ale není obsaženo, že moje já je reflexivně prozkoumatelná půda útvarů zachytitelných ve zvláštní zkušenosti. Co je já, to se takto zkušeností nezachytí“; „Husserl reflexi od počátku předpokládá a na tomto předpokladu je celá transcendentální fenomenologie vystavěna.“; str.99: Transcendentální fenomenologie ustavičně usiluje o to, aby ze sum udělala cogitatum, aby je učinila předmětem pro pohled.“

reflexivním pohledem. Tomu ale stále uniká, že rozdíl tu není přede mnou jako dvě vedle sebe ležící a navzájem se lišící útvary, barvy, znaky, je kvalitativní, předmětně neviditelný a nepostihnutelný. Vztah vědomí a předmětu není logického rázu, nemohu mezi ně klást funkční znaménka, neboť se jedná o různé a přece k sobě náležející a sebe překrývající roviny, kde nás chápání a vysvětlování toho, jak do sebe přesahují, vždy vede k upřednostnění jedné z nich, k vysvětlení jedné prostředky druhé a to vše stále na pozadí první.²⁸ Aporie tkví právě v tom, že tyto roviny jsou zároveň v sobě, aniž jsem schopen je definitivně spojit, či rozdělit, neboť vím o současné *reflexivní diferenci* i *fungující jednotě* obou – svět a vědomí, viditelné a neviditelné, existenciální a kategoriální, podstata a fakt, to vše jsou hotové obrazy snažící se zachytit akt malby, mé nepojmenovatelné bytí a zkušenost, která vždy předchází snaze ji kategorizovat. Ale malba sama je zachycením a výrazem aktu malby, nepotřebuje další vysvětlení tak, jako mé vidění nepotřebuje nic vědět o optice. Ještě větší zmatení pochází z toho, že mé vidění tohoto aktu je opět aktem.²⁹

§ 3. *Stromy, střechy a kosmotheóros*

Když nyní chci jen popisovat a ne vysvětlovat mou zkušenost, zjišťuji, že buď se dívám na předmět (dívám se a zajímá mě právě proto, že ho chci poznat a má reflexivní přítomnost ustupuje do pozadí, aby se opět vracela a hledala lepší perspektivu), či tento pohled, tuto mou všudypřítomnost tematizují, můj pohled se od naivního zření předmětu obrací na sebe sama, či v „extrémní filosofické“ rovině reflektují ono kladení smyslu jakéhokoliv bytí pro mne a ztrácím tak zcela ze zřetele onu věc, prostředek, „*pře-dmět*“ - předmětem zájmu se stalo samo „vnímání“ předmětu, utváření jeho smyslu, z předmětu zůstal jen význam *předmět*. To je smysl *epoché*.³⁰ Vnímání věci není tedy již tím, čím bylo před tím a popisují teď něco úplně jiného, jen ne vnímání samo, neboť to, jak se zdá, nemůže vědět nic o svém popisu – o reflexi. V pozadí je sice stále předmět, jehož se držím a na němž ukazují jeho gramatiku, ta je však významem, který nespočívá ve znaku, jeho materialitě, ale v jeho gramatice – významu, který pro mne má. „Jako mám možnost vidět tento strom, střechy v zimním hávu, a potom se obrátit a vidět stěnu, atd., tak mám také možnost odvrátit pohled od věci tohoto druhu zachytit věc jiného druhu, zachytit svoje vnímání. Jenže abych se mohl obrátit od okna ke zdi apod., to přirozeně předpokládá, že je tu určitý způsob, jak si zjednám jednu anebo druhou zkušenost. Tento způsob je dán tím, že obrátím hlavu, tělo. Ale jak se obrátím od těchto věcí zde někam úplně jinam? Na základě čeho?“³¹ „Husserl se snažil zodpovědět dvě otázky: 1. Co je půda, na které se člověk může setkat s objekty; 2. Jak se s nimi setkává, jak k tomu setkání dochází. To se snažil Husserl rozřešit na půdě absolutní danosti, domnělé samodanosti vědomí.“³² I když Husserl tuto půdu absolutní danosti naivně reflektuje a popisuje, zůstává mu nicméně zásluha toho, že tematizuje *neviditelné* tím, že předvádí nemožnost takového způsobu tematizace. Stále nás ovšem zajímá, co je půda onoho setkání a jak ji a zdali vůbec můžeme uchopit. Musíme se ptát, z jakého místa sledujeme onu myslící substancí či

²⁸ Maruce Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, str. 51: „Obraz konstituovaného světa, v němž budu se svým tělem jen jako objekt mezi jinými (empirismus), a idea jakéhosi absolutního konstituujícího vědomí (transcendentalismus) tvoří ve skutečnosti protiklad jen zdánlivý: v obou je vyjádřen předsudek naprosto explicitního univerza o sobě.“;

Renaud Barbaras: „ESEJ O SMYSLOVĚ VNÍMATELNÉM“, str. 20: „Intelektualismus má platnost pouze v protikladu k empirismu, což znamená díky němu.“

²⁹ VaN, str.22:

³⁰ Jean Francois Lyotard: „*Fenomenologie*“, str. 25: „Redukovat totiž v zásadě znamená transformovat každou danost v to, co-je přede-mnou, udělat z ní fenomén a takto vyjevit podstatné rysy Já: radikální či absolutní základ, zdroj veškerého významu či konstitutivní výkon, intencionální pouto k objektu.“

³¹ Jan Patočka, „Úvod do fenomenologické filosofie, OKOYMENH 1993, str. 63

³² Jan Patočka, „Úvod do fenomenologické filosofie, OKOYMENH 1993, str. 68

transcendentální vědomí a z jakého místa sledujeme onu věc, resp. její aspekt? A kdybychom toto místo nakonec nemohli přímo sledovat a tudíž nalézt, neboť je nepředstavitelné, jak to, že o něm přesto mluvíme? Můžeme takové místo konstatovat, tušit jej, když právě myslíme a právě tohoto myšlení se má ona jistota týkat? Znamená to předpokládat vyšší pravdu, zhlížení z jejího místa na jistotu vědomých myšlenkových procesů. Tento problém místa, ze kterého můžeme sledovat a myslet nezávisle a popisně intencionální akty, nám otevírá Husserl a jeho epoché. Je vůbec možné někam poodstoupit a nezúčastněně sledovat tok myšlení a vnímání?³³ Nepředpokládá to místo vně myšlení, které ovšem přísně vedená intencionální analýza nemůže dovolit, neboť by z myšlení vždy dělala myšlené a z procesu jeho výsledek?³⁴

§ 4. Zdvojení a reflexe

Je zřejmě nemožné udělat z vnímání „předmět“ vnímání – reflektovat jej tak, abych zůstal plně u věci tak jako v původním zaujetí.³⁵ Pojem „původního zaujetí“ je nutným výsledkem takového myšlení, které odděluje vnímání od reflexe, aspekt od celku, cogito a cogitans a to paradoxně především tím, že postuluje jejich neoddělitelnost. To je první závažná námitka proti reflexi vnímání. Co totiž znamená ona „epoché“, která mi dovolí udělat z každé věci „vnímání věci“, z každého aktu „intencionální akt“, nebo syntetický výkon, tedy vlastně jakoukoliv další transcendentální podmínku vnímání? Děje se tak na gramatické, logické rovině, nebo je zde již nějaká ještě verbálně neartikulovaná zkušenost tohoto zdvojení, kterou jen vynáším na světlo, artikuluji? Opravdu něco vidím – podstaty (kde?), nebo vidím prostřednictvím podstat, zákonů a ještě k tomu toto zření samo jakoby zdvojeně vidím? Ocitáme se tedy v jakémsi novém podivuhodném zdvojení, které se opírá o předmětnosti, představy, myšlenky, zkušenosti, jejichž variováním z nich vyčítá jejich gramatiku a je si nepřilíš jasně reflexivně vědomo této činnosti, aby ji pak osvětlilo a ještě méně pak jejich principů, nástrojů tohoto uchopení, tj. jazyka.³⁶ To vše teď opět nahlížíme z nadrovinu autonomního vědomí - *byť pro sebe*, které vše pozoruje z nadhledu na *byť o sobě* tohoto neutěšeného stavu³⁷, nebo konstruujeme toto nahlížení, které pak přestává být nahlížením – zkušeností, která je přímá a přesvědčivá a zůstává myšlenkou, která hledá oporu pro svou verifikaci. Anebo snad toto zdvojení, tuto reflexi sebe sama jako vnímajícího „něco“ již známe a můžeme ho konstatovat právě proto, že ho provádíme naprosto běžně?³⁸ Možná, že tuto sebereflexi - introspekci vnímání provádím neustále: změna perspektivy, sebeuvědomění je implicitní v každém pohledu, není to výdobytek „epoché“.

Jestliže si chci tento stůl prohlédnout z druhé strany, nestačí ho otočit jen v mé mysli (to se děje vždy již od tělesné perspektivy odvozeném základě, nebo modelu; „není nic v rozumu, co nebylo ve smyslech vyjma rozumu samého), musím si uvědomit v jaké relaci jsem vůči němu tělesně a obejít

³³ VaN, str.153: „...máme téměř nepřekonatelný sklon konstruovat vnímání na základě vnímaného a náš kontakt se světem vysvětlovat z toho, co víme na základě tohoto kontaktu.“

³⁴ Van, např. str. 79, 107

³⁵ VaN, str.51: „Zkoumání podmínek možnosti přichází z principu až po aktuální zkušenosti, z čehož plyne, že byť i vzápětí přesně určíme ono *sine qua non* této zkušenosti, nikdy nelze smýt tuto původní poskvrvnu, totiž že toto vše bylo odhaleno teprve *post festum* a že se nikdy nemůže stát tím, co pozitivně zakládá tuto zkušenost.“

³⁶ VaN, např. str. 109

³⁷ VaN, str. 28: „Vždy tu tedy funguje ona vněmová víra ve věci a svět. Protože v nás budí přesvědčení, že je možné dospět k tomu, co jest, z nějakého absolutního nadhledu, aplikujeme ji na člověka stejně jako na věci, a následkem toho myslíme to neviditelné na člověku jako nějakou věc. Rovněž psychologie se tedy staví do pozice absolutního pozorovatele.“

³⁸ Jean Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg, 1993, str. 21

ho. Znamená to, že přes všechnu koncentraci na předmět, je tu neustále přítomná reflexe situace z této situace a perspektivy³⁹ – jedním slovem je tu *tělo* jako reversibilita, jako viděné i vidoucí, jako fungující identita i reflexivní diference obou rovin, tělo jako možnost a pozadí vnímání, jako jeho hybný střed i horizont (možných zkušeností) a naopak tělo jako objekt mezi objekty schopný receptivity a objektivní kausality; tedy souhrnně tělo jako ona osa, kolem které se duality vně a uvnitř převrací a zároveň dotýkají, jako možnost pohybu bez něhož by věci nebyly strukturovány; tělo, které je středem vidění i (reflexivním) viděním (hmatáním) kolem tohoto středu a tím jeho negativním sebeuvědoměním; tělo jako podmínka jakékoliv hybnosti a perspektivy.⁴⁰ Tento pohyb a tato reverzibilita je přítomna na všech tematizovaných rovinách – její gramatika - transcendence proplétá všechnu zkušenost a každá zkušenost je touto reverzibilitou.⁴¹ I po epochě jsme tedy neustále v „přirozeném postoji“ (nemůžeme přestat dýchat) a i v přirozeném postoji vykonáváme běžně epoché⁴² (nemohli bychom nic vynalézt, abstrahovat, strukturovat, jít odněkud někam, měnit perspektivu). „V tom je skutečný význam uzávorkování: obrací totiž pohled od vědomí na sebe sama, mění směr tohoto pohledu a tím, že dočasně vyřazuje svět, nadzvedá závoj, který zahaloval já jeho vlastní pravdu;“⁴³ jeho horizont, plátno, na kterém se vše odehrává, jeho bytí a smysl, který vidí všude kolem sebe a přitom ze sebe - skrze něj, jeho slepý střed – nullpunkt, světlinu. Tato možnost „uzávorkování“ tu musela být nějak přítomná, možná a já o ni musel nějak vědět, abych ji byl nyní schopn odkrýt. Vyčleňujeme a vymezujeme vždy jen část této hutnosti vidění, která obsahuje obě roviny zároveň. Jedna rovina však na první pohled vidět není, je to rovina nedefinovatelného bytí, které je pozadím každého jsoucího i každého myšlení jsoucího, jsme-li ještě stále nakloněni myšlení a bytí od sebe oddělovat. Mé tělo je jak pociťovaným předmětem, tak středem tohoto pociťování. Nemohu ho nikdy plně vlastnit, neboť je mi zároveň vnější i vnitřní; nárokuje si svět právě tak jako on mne.

§ 5. *Ego a svět, intencionalita*

Jestliže je pravda, že každé cogito má své cogitatum, jak by bylo možné toto pravidlo odkrýt, jak a z jaké pozice by bylo možné je od sebe oddělit? K faktickému ani teoretickému oddělení by právě pro toto eidos intencionality všeho myslitelného nemohlo dojít. A pakliže jsou cogito a cogitatum rozdílné, co je spojuje natolik, že nelze myslet jedno bez druhého? Jedná se tu o analogii problému identity $A=A$, kde vedle sebe stavím to, co ze svého principu vedle sebe rozlišeno a

³⁹ Maruce Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, str. 52. „Možná jsme skutečnou funkci soudu ve vnímání ještě nepochopili. Analýza kousku vosku by znamenalo ne to, že se za přírodou skrývá nějaký rozum, nýbrž to, že rozum je v přírodě zakořeněn; „nahlížení ducha“ nebude pojem, který sestupuje do přírody, ale příroda, která se pozvedá k pojmu.“

⁴⁰ Vn, str. 52. „Je-li totiž organismus vskutku totalitou, je třeba připustit, že pohyb a pociťování nejsou než určité její modalities, jejichž jednota předchází a zakládá jejich diferenci. Vždyť bytost, která by se nemohla vzdalovat nebo přibližovat tomu či onomu místu světa, by nemohla smyslově vnímat; neexistuje zkušenost, jež by nebyla včleněna do určitého pohybu, jenž ji přesahuje

⁴¹ VaN, str. 141: „Reverzibilita, jíž se definuje tělesnost, existuje i v jiných oblastech, je zde dokonce nesrovnatelně intenzivnější, protože je s to navazovat mezi těly vztahy, které okruh viditelná nejen rozšiřují, nýbrž i s konečnou platností překračují. Mezi mými pohyby jsou i takové, které nikam nemíří - a které ani nemají svůj protějšek či archetyp v jiném těle: to jsou pohyby tváře, mnohá

⁴² VaN, str. 167: „Veškerá negace světa, avšak právě tak i každý neutrální postoj k existenci světa má svým bezprostředním důsledkem to, že se mýjme transcendentálnem. Epoché smí být neutralizací pouze s ohledem na svět jako faktické bytí o sobě, jako čistou exterioritu: musí dovolit subsistenci fenoménu tohoto faktického bytí o sobě, této exteriority...“

⁴³ Jean Francois Lyotard: „Fenomenologie“, str. 21

odděleno být nemůže.⁴⁴ Intencionalita je jeden ze způsobů jak si uvědomit neustálou přítomnost mého vědomí ve všem, co dělám, vidím i myslím. Znamená to ale, že veškerý smysl a jeho „konstituci“ mohu přisoudit egu? A jestliže tak činím, jedná se o gramatickou či zkušenostní větu? A čím je toto ego? Pravým nepostihnutelným *brahmanem*, nebo zpronevěřeným objektem? Je to sice vědomí mé přítomnosti ve všech vnímaném, ovšem tato přítomnost není přímo ukazatelná, je vykazatelná jako x , průsečík všech rovnic, jako *to*, *bez něhož* by svět ani vnímání nebyly možné. To mne ovšem nezavede k nějakému konkrétnímu bodu, k poslednímu apriori. Naopak. Toto já je gramatika a její jednota – ta však není ukazatelná. Samo ukazování je gramatikou. Když hovořím o egu, spoléhám na to, že naleznou společnou řeč o tom, co každý chápe samozřejmě, ale co je absolutně gramatické, přesto, že běžně používané. Na ego jako takové neukážu. Přesto o něm mohu mluvit jako o „něčem“. A dále: Uvědomuji si sice zpětně mou přítomnost ve všech aktech a uvědomuji si neustále širší pole této pojmově uchopené přítomnosti: subjektivitu, čas, horizont, svět – předmětný pól, tedy vesměs jednotlivé pojmy označující a diferencující něco, co je naopak ve zkušenosti vklíněné, zavinuté – tedy jednotné a rozdílné zároveň. A přeci něco ztrácím: Svět a můj přirozený postoj v něm nemohu popřít poté, co jsem zjistil, že ke mně, ať už jako horizont a podmínka uchopení jednotlivého, či naopak právě jednotlivé jako jeho výsek a podmínka „vědomí o“ – jako podmínka intencionality, neodlučně patří. To mě zpětně nutí s epoché ani nezačít. Budu se nyní jen marně snažit explikovat smysl světa (v imanenci všeho vědomého), který tu předpredikativně neustále funguje, aniž by byl rozdělen takovými pojmy, které ho právě pro svoji snahu ohraničit *neohraničitelné* mívá. V pojmu „Lebenswelt“ se nám vrací to, co jsme v epoché na straně „předmětu“ přísně škrty a nahradili „předmětným smyslem“. Kdyby se vnímání předmětu původně konstituovalo v imanenci všeho vědomého, nebyl tu zřejmě žádný motiv prozkoumávat svět, obcházet věci a hledat to, co se skrývá za jejich fenomenalitou – to, co jako před-mětné nikdy zcela neuchopujeme.⁴⁵

Cosí materiálního, jinakého, a přesto se nás dotýkajícího se a známého, nás nutí přetvářet naše názory a zkušenosti, které si nedostačují, a které nemáme plně v moci. Pro důkaz není nutné chodit daleko, stačí se jen zaposlouchat a rozhlédnout. Kdybychom byli absolutním duchem, epoché by nebyla problémem, ale naše vědomí je nesené tělem, které plně vědomě a racionálně neovládáme. Je nám vlastní a přítom tolik neracionální, cizí – reflexivně vzdálené, probíhají v něm procesy, o kterých nic vědomě nevíme⁴⁶, a přesto jsme to my zde, kteří to vše činí, toto tělo je naší perspektivou, je „místem“ bez prostoru prostor rodící, je místem slasti a bolesti, jsme to my a ne vždy a úplně jako vědomí, nebo čistě reflektivní. Proto je absolutizace všeho vědomého odsouzena k nezdaru jako marný pokus ovládnout tělesné, fungující a kvalitativní racionálním, kvantitativním a statickým, přetáhnout smysl plně na stranu kalkulu myšlení – logu na úkor růstu, ovládnout plně sebe sama. V technice není místo pro emoce a přesto je to křečovitě počínání, neboť vyrůstá ze strachu. „Fungující tělesnost předchází fenoménu tělesnosti - tělo, tělesnost nese Husserlovu intencionalitu a předchází jí - fenomenologie je odkázána k základu,

⁴⁴ M. Heidegger: „Principy myšlení“, str. 169 českého překladu; OIKOYMENH 1993

⁴⁵ VaN, str. 36: „Má-li si filosofie osvojit a pochopit tuto původní otevřenost pro svět, která nevyklučuje jeho možnou neprůhlednost, nemůže se spokojit jeho popisem, musí říci, jak tu jest tato otevřenost světa, aniž by tím bylo vyloučeno jeho zastření, jak je toto zastření vždy možné, třebaže přirozeně jsme nadáni světlem. Filosof musí porozumět, jak je to možné, že se tyto dvě možnosti, jež jsou ve vněmové víře obsaženy vedle sebe, navzájem neruší. Toho však nedosáhne, jestliže se bude pohybovat na jejich rovině a bude přecházet od jedné možnosti k druhé, jestliže bude jednou tvrdit, že moje vidění je u věci samé, a podruhé že moje vidění je "mé" anebo "ve mně". Musí se vzdát obou těchto perspektiv...“

⁴⁶ Paul Foster, *Beckett a zen*, MLADÁ FRONTA 2002, str. 127: „Povrchnost tohoto vědomí je zřejmá už z toho faktu, že nemůže regulovat a nereguluje dokonce ani lidský organismus. Kdyby totiž mělo kontrolovat činnost srdce, dýchání, funkci nervů, žláz, svalů a smyslových orgánů, muselo by zběsile pobíhat kolem těla a starat se o jednu věc po druhé a nemělo by čas dělat cokoli jiného.“

který sama není schopna tematizovat a legitimovat, tzn., že tedy ne všechno je možné vysvětlit na bázi noesis versus noema. Intencionalita vědomí není poslední půda, zdá se být nesená a přesahovaná fungující tělesností a ta přesahuje i pojem subjektivity, pasivně fungující tělesnost přesahuje hranice pojmu individuální identity - to jsou implikace z Husserla rozvedené u Maruce Merleau-Pontyho.⁴⁷

Reflexivní snaha pochází z předsudku, že cosi racionálního, neboť racionálně určitelného a ovládnutelného, řídí naši zkušenost a pořádá tento vnímaný svět. Rozum se tímto snažením zbavuje nepříjemné myšlenky – že koneckonců neví nic o svém původu, účelu a ani podmínkách svého uvažování a o principech vidění a vnímání. Brání se představě, že cosi nerozumného, neboť neuchopitelného může pořádat, předcházet a podmiňovat jeho akty. Zákony kauzality jsou evidentní, ale tato kauzalita se najednou rozplývá v únavě, po požití alkoholu, v sugesci. Je tedy jasné, že cosi nejasného ovládá naše jasné myšlení a rozum není schopen ovládnout sám sebe, když mu v tom tělesné funkce brání. Není nezávislý a odkazuje k tělesnosti. „Pokusme se nyní ukázat, že nás Husserlova reflexe sama vede k potřebě *překročit* reflexi a opustit Husserlovu reflexivní metodu, jež vykládá epoché jako úvod k redukci „světa“ na čisté vědomí a za úlohu filosofie považuje „konstituci“ vši předmětnosti v zákonitých strukturách vědomého prožívání. Ale sahá vskutku reflexe do hloubky prožívání? Dá se prožívání veskrze postihnout uvědoměním, je nakonec rovné vědomí?“⁴⁸

Husserlova metoda *k věcem samým*. Jsme svobodní, a proto můžeme požadovat hlubší objasnění toho, co by tento imperativ měl lingvisticky znamenat a jaký je jeho kontext. Ale to je právě to, z čeho nás má tato věta vyvést. Pojďme k věcem samým! Musíme tedy naoko předstírat, že u nich nejsme a podřít se hře na schovávanou věcí. Jakou metodu zvolit pro porozumění věty, slovu?

Racionalismus chce ovládnout strach z nemožnosti vyjádřit paradox vnímání a myšlení, kdy nelze popsat vnímající a myslící přímo a tudíž musí modelovat před svými očima něco, co zůstává vždy na straně myšleného, tedy předmětnosti. Právě proto nebudeme nikdy schopni explikovat pravidla myšlení a vnímání, jimiž se sami řídíme, neboť nemůžeme podstoupit z našeho myšlení do nadmyšlení. Má vůbec smysl se nadále snažit poukazovat mimo či za fenomény, ptát se po jejich podmínkách? Vždyť právě fenomenologie je rozhodnutí nevidět za fenomény fyzikální fakta, atomy, svět věcí o sobě.

Pro myšlení je důležitá jeho předmětnost, intencionalita, nelze myslet myšlení, nebo vidět vidění a přiznejme si, ego se vždy bude vnímat jen zprostředkovaně, neboť je oním vnímáním a nezúčastněný popis vnímání je snem každé reflexivní filosofie. Můžeme se samozřejmě spokojit s pojmy a sémanticky určovat jejich vztahy, pak můžeme prohlásit, že ego, či myšlení jako pojem bez obtíží myslet lze. Tento pojem bude vždy nevěrný procesu právě probíhajícího myšlení, který na těchto řádcích vykonávám (jako právě čtoucí). Intencionalita má dvě strany, přičemž jedna a tou je myšlení, je natolik přítomná, že ji nelze pojmenovat, neboť jejím pojmenováním převádím ono myšlení na stranu myšleného, pojmenovaného a ne pojmenovávajícího, viděného a ne vidoucího.

Už se nikdy nemůžeme dovědět, jaký první důvod byl dát věci takovíto smysl, neboť už ho známe, aniž jsme ho vědomě dali, je tu odjakživa. Dokonce vůbec nevíme, jestli je termín „udílení smyslu“ oprávněný. Provádíme retrospektivní konstrukci a podstatě či původu se budeme vzdalovat o to více, o co se k ní budeme chtít přiblížit. Nesmíříme se s představou, že onen apriorní důvod našeho vnímání je příliš přítomný a vlastní, než abychom byli schopni od něj ustoupit a pojmenovat ho. Jestliže jsem dospěl k bodu B, nemůžu se již v čase vrátit k bodu A tak, abych o bodu B nevěděl a tak

⁴⁷ Přednáška Miroslava Petříčka, školní rok 1998/99 „Fenomenologie po Husserlovi“

⁴⁸ Jan Patočka: „Kacířské eseje o filosofii dějin“

nikdy se nikdy nedovím o skutečných motivech, které mě vedli k bodu B, když jsem u něj ještě nikdy před tím nebyl. Tzn. – tato interpretace bude hledat zkusmo důvody a směr, který již zná a bude vedena poznanou ideou – modelem fungování, která uniká totálnímu pochopení, neboť v sobě nevlastní plně svůj důvod.⁴⁹

Do jaké míry je možné vnímání uchopit reflexí a do jaké míry je tento reflexivní popis věrný popisovanému?⁵⁰ Popisy vždy značí to, že plně neovládají, či neznají věc, kterou popisují- jejich snaha tkví právě v tom ovládnout popisované – učinit ho srozumitelnějším, ale na druhou stranu mají jisté povědomí o této věci, od které vycházejí, aby se k ní neustále vracely. Jak je to ale s popisem vědomí, které není žádnou popisovanou věcí, neboť věci naopak vnímá a popisuje? Vědomí znamená, že jsme plně zde a tady, ač nedokážeme vysvětlit důvod a princip této existence, tohoto zde-vnímání. Proto se o ego - vědomí dá hovořit jen pojmech majících určité referens (žádné jiné neexistují). Mluvíme předmětně o pólu, jenž předmětně právě teď generuje a je i věděním jakéhokoliv pojmového rozdvojení. Veškeré pojmy jsou vždy jen jakousi obměnou této snahy o ovládnutí.⁵¹

Co nám vůbec dovoluje oddělit vědomí od věci, prožívané od prožitku, pohled od viděného, věc od jejího uchopení, perspektivy? Vztah vědomí a předmětnosti, noesis a noematu nejsem nikdy schopen postihnout s prostého důvodu - vždy si ji znázorním jako něco jednotného a předmětného před mým (duševním) zrakem, za čím bude opět tento pohled a tento čas mého vědomí, který každý pokus o výklad jeho zmrazením v příklad na papíře motivuje. Jeho statický předpis mine tuto podvojnost vědomí a vědomého, jež jsou ve skutečnosti jedním i dvojím zároveň. Tuto dynamiku mého pohledu, tento dech jež za ní stojí, tuto situaci, která pro mne má vždy nějaký specifický nádech, nikdy tam ven nedostanu. Ono totiž není žádné úplné *tam venku a zde uvnitř*. Vědomí nelze zpředmětnit – vše, co vnímám, je jen jeho stvrzováním. Vztah vědomí a vědomého znázorněný přede mnou v knize či na tabuli jako spojnice dvou bodů je stále držen jednotou mého „právě teď“ vědomí, které tuto předmětnost vztahu na tabuli nese a tudíž by místo pojmu vědomého mělo být zrcadlo

⁴⁹ VaN, str.119: „Je-li ono splynutí ztraceno, není to náhoda; je-li Bytí skryto, pak právě to je rysem Bytí a žádné odhalování nám to neumožní pochopit. Ona ztracená bezprostřednost, kterou je tak obtížné restituovat, by nesla v sobě i tehdy, pokud by se jí podařilo obnovit, sediment kritických postupů, jimiž byla objeována, a tedy by nebyla bezprostředností. Má-li být bezprostředností, nemá-li mít v sobě žádné stopy výkonů, jimiž jsme se k ní přibližovali, má-li to být Bytí samo, pak ovšem od nás neexistuje žádná cesta k tomuto Bytí, Bytí je nám z principu nedostupné. Viditelné věci okolo nás spočívají v sobě samých a jejich přirozené bytí je plně tak, jako by zahrnovalo i jejich bytí vnímanými, jako by se naše vnímání těchto věcí odehrávalo v nich samých. Jestliže ale vyjadřuji tuto zkušenost a říkám, že věci jsou na svém místě a my do nich vstupujeme, pak možnost této zkušenosti vzápětí popírám: čím víc se totiž věci blížím, tím více přestávám sám být; pokud jsem, není věc, nýbrž pouze její dvojnák v mé "temné komoře". Jakmile se můj vněm stane čistým vněmem, věcí, Bytím, sám hasne; jakmile se rozněcuje, nejsem již věcí.“

⁵⁰ VaN, str. 40: „Reflexivní filosofie vychází z toho, že naše rodné pouto se světem může pochopit jen tak, že je rozváže a potom převáže, tedy jen tak, že je bude konstituovat, vytvářet. Domnívá se, že jasno získává analýzou, to jest ne-li v nejjednodušších prvcích, tedy alespoň v nejzákladnějších podmínkách, implikovaných v holém výsledku, v premisách, z nichž vyplývá jako důsledek, v prameni smyslu, odkud je odvozen.“

⁵¹ VaN, str.119: „Právě hloubka tedy působí, že věci mají tělesnost: to jest že před můj prohlížející zrak kladou překážky, odpor, jenž právě je jejich realitou, jejich "otevřeností", jejich *totum simul*. Pohled není s to hloubku přemoci, obchází ji.“

„To, co vědomí nevidí, to nevidí z principiálních důvodů; co nevidí, nevidí právě proto, že je vědomím. To, co nevidí, je právě to, co v něm připravuje vidění toho ostatního (tak jako retina je slepá v bodě, odkud se šíří vlákna, která dovolují vidět). To, co vědomí nevidí, je právě to, co mu dává vidět, totiž jeho vazba k Bytí, jeho tělesnost, existenciály, jimiž se svět stává viditelným, tělesnost, z níž se rodí před-mět. Je nevyhnutelné, aby vědomí bylo mystifikováno, aby bylo převrácené a nepřímé, neboť z principu vidí věci z druhého konce, z principu nepoznává Bytí a dává před ním přednost objektu, to jest takovému Bytí, s nímž zpřetrhalo své svazky a jež klade mimo tuto negaci, poněvadž tuto negaci popírá - Neví o tom, že je v něm ne-skrytost Bytí, *Unverborgenheit*, nezprostředkovaná přítomnost, která není nic pozitivního, nýbrž která je bytí dálky.“

odrážející punctum caecum. Tuto podvojnost již schopen znázornit nejsem, neboť jsem ponořen do světa a jestliže jsem si vědom sám sebe, je to vždy v rámci možností změny toho přede mnou. Právě tak čas a prožitek není znázornitelný, probíhá, nezachytíme ho, vždy nám uteče mezi prsty, je pod vším, co si jsme jen schopni představit. Vždy tu mezi dvěma subjekty vztahu musí existovat jistá identita – rod, druh, aby byly schopny navázat vztah, něco, co je spojuje, ale přitom musí být individuálně rozdílné.

Je prožitek viděného (protože především zkušeností, zakoušením, prožitkem je naše vidění) sdělitelný a sdílitelný - popsateľný v jeho originalitě? Jak je možné nahlížet vidění, hovořit o rozumu? Oko nevidíme, okem vidíme. Rozum nemyslíme, myslíme rozumem. Nikdy nemůžeme myslet rozum rozumem, oko vidět tím samým okem. Druhým okem nikdy nevidíme vidící oko, jiným rozumem rozum v průběhu a vědomí jeho myšlení. Musí tu být překážka - cizí, nevlastní hmota, tedy bytí, s kterým jsem přetrhal svazky a je nyní objektem vědomí jako protisíla - něco cizího a diferentního a přitom ne absolutně cizího, neboť mezi ním a mnou musí být něco společného pro naše dotýkání, vzájemné vědění, vidění - nějaká společná látka, řeč. „Viditelné mě tedy může takto vyplnit a zaujmout jenom proto, že já, který je vidím, je nevidím na pozadí nicoty, nýbrž jakoby z jeho středu, poněvadž já, který vidím, jsem rovněž viditelný; váhu, hutnost, tělesnou látku každé barvy, každého zvuku, každé hmatatelné tkáně přítomnosti a světa tvoří to, že každý, kdo je uchopuje, má pocit, jako by se z nich vynořoval zavřením do sebe či zdvojováním, jako by byl s nimi v podstatě stejného rodu, jako by byl touto smyslovou věcí, jež přichází k sobě, anebo jako by smyslová věc naopak byla v jeho očích jeho dvojníkem či prodloužením jeho těla; Prostor, čas věcí jsou kusy jeho samého, jeho zprostorování a jeho zčasování; není to mnohost synchronně a diachronně rozložených individuí, nýbrž reliéf současného a postupného, prostorová a časová dřev, v níž se individua utvářejí rozlišováním. Věci zde a tam, teď a jindy nejsou v sobě, na svém místě a ve svém čase, nýbrž existují jen na konci těchto paprsků prostorovosti a časovosti, které tajně vysílá mé tělo, jejich pevnost není pevností čistého objektu, nad nímž se vznášejí duch, nýbrž zakouším ji i zevnitř, poněvadž mezi těmito věcmi jsem a poněvadž věci se spolu stýkají skrze mne jako věc, která pociťuje.“

Nejsem proto schopen adekvátně popsat jakoukoliv událost, jedině snad, kdybych to znovu prožil - ale prožít to samé není matematika, součet 2+2 bude řekněme vždy stejný, ale počet těchto výpočtů se bude načítat pro toho, kdo žije v ireversibilním čase k smrti.

Zkusíme-li se však přesto všechno přiblížit prožitku jako takovému, zjistíme, že v sobě nese jistý prvek pasivity – jakási nehybná paměť, do které se vše nenávratně otiskne. Je tu něco v pozadí, čeho se děj vůbec netýkal, byla tu určitá jasnost či stálost, díky které jsme schopni si něco i z těch nejdramatičtějších momentů vybavit.

Jak je to matoucí, že prožitek a jeho artikulace se navzájem podmiňují. Bolí mě ruka. Kde mě tato ruka bolí? V mém vědomí, v mé hlavě, v tomto prostoru v této ruce, kterou vidím, nebo mě prostě jen bolí ruka a všechna bližší určení bolesti se jí vlastně vzdalují? Vněmová víra mimo jiné také znamená, že pocit či bolest, který cítím je bolestí či pocitem této ruky a ne mé mysli v hlavě či dokonce v „oduševnělém“ vakuu. Ne, je to bolest ruky, i když ji vnímám kdekoliv a čímkoliv - ve zřetězení neuronů, v jejich úhynu, v jejich vyústění - je to neodmyslitelně bolest této ruky, slast tohoto orgánu, který samozřejmě cítím jen díky celkovosti a neizolovatelnosti pocitu, receptoru od celého těla. Je nasnadě říci: vědomí je bolestí v ruce.

Tuto tělesnou, předrozumovou, předpredikativní půdu chápeme každou noc, kdy spíme a nevíme. Reflexe přitom není, chce u toho být a jakmile u toho je, její světlo zhasne tmou našeho temene, na kterou chce vidět. Každý pokus pochopit - uchopit předpredikativní rovinu je odsouzen

k nezdaru, neboť už v ní neustále a původněji jsme a nereflexivně ji známe, ona nese naši vědomou reflexivitu, jsme jí sami - sice v žilvu tělesnosti - ale to je také druh porozumění. Vědec by řekl druh reakce. Způsob, jak předpredikativní rovinu uchopit, je neuchopit ji, tedy nemyslet kauzálně, ale pohroužit se do neangažovaného uvolněného satori.

Člověk se běžně neustále vtěsnává a přizpůsobuje vnitřně určeným pravidlům a právě v těchto okamžicích kvalitativně jiného vědomí ztrácí kontrolu, stálou podvědomou i vědomou autocenzuru, která nás neustále svazuje a nutí filtrovat pro nás podstatné, které je spíš podstatné pro život ve společenství, než pro odhalení posledních pravd, které nejsou neodhalitelné pro svoji absolutní transcendenci, nedosažitelnost či skrytost, nýbrž pro svoji generující přítomnost v pozadí promítaného na popředí. „Důležitou charakteristikou hypnotického transu je samovolnost až automaticnost toho, co se děje. Hypnotizovaný má obvykle malou potřebu pokoušet se něco dělat záměrně nebo se pokoušet o plánování dalšího děje. Prožívá stav „právě to probíhá, právě se to děje“ a „probíhá to zcela samo bez mého úsilí“⁵²

Na této hranici hladiny smyslu a nesmyslu přestáváme najednou mluvit a myslet srozumitelně, a možná právě proto opravdu „vidíme“. V tomto stavu nejsme schopni redukovat, tzn. vše má stejný význam, není nejmenší důvod něco privilegiovat, nevidíme výsek, ale sebe jako stále redukující, vysekávající a vybírající kvůli a v naší starosti o naše bytí. „Jedinec uvedený do transu je obvykle zcela ponořen do prožitku, a tak je vzdálen toho, aby se zabýval racionálními obsahy své mysli. Je mnohem schopnější prožívat „věci tak, jak jdou a jaké jsou“, než aby logicky a pojmově analyzoval prožitek. Typické je to, že myšlenkové procesy jsou méně kritické, méně hodnotící, méně abstraktní a slovní a stávají se naopak popisnějšími, založenými na obraznosti, více smyslovými konkrétnějšími. Tento prožitkový proces umožňuje vystoupit schopnosti propojovat hlubším způsobem nevědomí zdroje.“⁵³ Chápání v pasivním perceptivním smyslu tu neexistuje a ono totiž neexistuje pasivní vnímání vůbec. Ale ani aktivní, rozlišení aktivní X pasivní je tomto stavu bezpředmětné. S nadsázkou by se dalo říct, že *vnímání* tu neexistuje. V tomto zintenzívnění se to ukáže naprosto zřejmě. Nejde být klidný a to tak, že jsme touto nervozitou a otevřeností, propojením a odhalením „absolutních“ souvislostí jakoby přikování k plovoucímu univerzu, přikování k věčnému propadání a cukání bez záchytného bodu. Jsme neklidní, musíme ale mlčet a spočívat v nehybném bodu všeho zdánlivého dění, která by nás jinak osvobodilo a uvolnilo spontánním svodem energie ze sevření nekonečné otevřenosti a roztržštěnosti. Najednou je jasné, že podstata je neustále tu, neboť není před námi, jsme ona sama, a proto se jí s celým nasazením celý náš všední život snažíme odkládat a ulehčit si od ní. Ne na ní přijít, neboť to nejde, protože chceme přijít na „něco“, tedy jsme odsouzeni v našem chápání k intencionalitě, ony podstaty a esence, které chceme tolik odkrývat však nejsou „něčím“, jsou naopak tímto „plozením“ něčeho a „chtěním“ odhalovat, jsou *neviditelným*.

§ 6. Smysl a čas

Jestliže již alespoň částečně či předchůdně chápeme smysl věcí, neboť je vnímáme, měli bychom přece vědět něco o tom, jak je možné, že je (takto) vidíme a měli bychom tuto naši částečnou vědomost schopni rozvést k úplnému nahlédnutí, neboť ona vede k něčemu, co je ve své úplnosti takové, jaké to je – plně určené. Tak zní počáteční tázání a směr cesty, kudy bychom se měli vydat pro odpověď. Máme dojem, že je možné jít k počátku toho, co je stvořené. A pakliže o žádné konstituci či

⁵² PhDr. Jiří Zítka: „*Hypnóza není spánek*, str. 32, 33

⁵³ PhDr. Jiří Zítka: „*Hypnóza není spánek*, str. 32, 33

předchůdné genezi explicitně nevíme, jak to, že tento smysl vnímáme. Proč nemohu dekonstruovat jeho utváření, reflektovat jeho průběh? Tato otázka předpokládá mnohé. Na pozadí nicoty mého vědomí odhaluji věci tak, jak jsou, nebo je případně konstituuji a modeluji z amorfní hýlé, která tu přede mnou sama o sobě čeká. Jejich smysl je tedy vždy něco vnějšího a výsledného, ne tedy něco, do čeho bych byl již vždy včleněn a něco, čím bych naprosto přirozeně vládl a vnímal. Tato otázka je již také postojem, který předpokládá, že jsem něco udělal a nevím co, že je tu nějaký predikativně utvořený svět, který musím vyřadit, abych viděl, jak ho utvářím a vidím. A v neposlední řadě je tu měřitelný čas a kauzalita, jejíž idea zákonité podmíněnosti řídí naše kroky k tomu, abychom odkryli řadu sukcesivního podmiňování z minulosti.

Ale lze reflexí vůbec postihnout předreflexivní? Zřejmě se nemůžeme vyhnout tvoreni nového zážitku v domněni, že rekonstruujeme ten původní. Co nám dává důkaz o rekonstrukci, co je jejím kritériem? Vědomí plyne, nestojí na místě, jak správně Husserl postřehl. Pravým smyslem bytí je časovost, každé tázání po bytí „je samo charakterizováno dějinností“, jak píše Heidegger v SuZ.⁵⁴ Jak tedy ale můžeme fixovat něco, co plyne tím, co plyne nezbytně také? Kde nalezneme pevný bod a měřítko pro změření onoho měřeného. Čas lze znázornit jen nevěrně jeho neuchopitelné podstatě, tedy jako fixovaný předmět a jeho přemísťování v prostoru, jež se ovšem opět děje na pozadí neuchopitelného a všudypřítomného autentického času. Času, který bude vždy něco mezi rytmem (začátek versus konec) a plynutím (nefragmentovanost, návaznost, jednota, kvalita, heterogenita), která poukazuje k nehybné přítomnosti – představě esence, matrice. Čas zřejmě bude odolávat jakémukoliv pokusu ho apodikticky definovat a to nejen pro paradox, že tato definice musí mít časový rozměr.

Ano, ale toto vše řečené, ať už jakkoliv „trefně“, přeci svědčí o povědomí gramatiky – logiky věcí, ať už jakkoliv neuchopitelné. Musíme přeci uznat, že nějak víme o logice, která nespočívá ve faktech a o faktech, které pořádáme a z nichž něco musí být nezpochybnitelné, aby bylo o co opřít onu delineaci amorfního „bytí o sobě“. Jde ale obě strany myslet skutečně odděleně? Není význam i smysl vykazatelný vždy jen v jeho použití a fenomenalitě? Svědectví bychom mohli najít např. ve „Filosofických zkoumáních“ L. Wittgensteina ale i pojetí řeči a znakovosti M. Heideggera i M. Merleau-Pontyho. Neoddělitelnost významu od zvuků či tvarů a naopak marné pokusy založit jazyk na logických axiomech, či principu, např. ostenzivním, konstrukce a násilné vkládání počítačových dat do výkladu našeho vnímání, je v podstatě redukcionismem - chtěním chápat celek jeho částmi - složitě jednoduchým; tedy vědomé jako odraz světa a na druhé straně svět jako úplnou transcendenci vědomí, které se však vždy musí mít o co opřít, co si znázornit a jít cestou konsekvencí k důvodům. Nechota uznat onu nutnou neurčitost v každé určitosti, význam, kterým vnímáme a ne až následně udílíme, je produktem evropského stylu myšlení a vědy, která klade rozum nad a tím mimo svět, který původně obývá.⁵⁵ Smysl je i něco předreflexivního, něco co je neustále tu, co je mým více či méně (ne)vědomým výkonem, ale i pasivitou, o které mluví Merleau-Ponty⁵⁶ a ne aplikovaným předpřítomným či následně konstituovaným pravidlem. Bytí a smysl každé reflexi „předchází“, ba dokonce ji umožňuje, aby se mohla k něčemu vztahovat. Je nedefinovatelný, neboť je definující.⁵⁷

⁵⁴ Haz, str.69: „Podle Heideggera čas „jest“ dříve než každá subjektivita a objektivita, neboť představuje podmínku samotné možnosti tohoto „dříve“.

⁵⁵ FZ, §75; str. 290: „Nejtěžší je tu dát neurčitosti správný a nefalšovaný výraz.“

⁵⁶ Van, str. 215

⁵⁷ Van, str. 105: „Aby se oddělila od všeho Bytí, hledá si filosofie určitá jsoucna - "počítky", "představy", "myšlení", "vědomí" či dokonce zlomyslného génia. Kdyby chtěla dostát svému slibu radikalismu, musela by se zaměřit právě na onu pupeční šňůru, jež ji vždy již váže k Bytí, na onen nezczizitelný horizont, kterým je vždy již obklopena, na onu prvotní iniciaci, k níž se marně snaží navrátit, nesměla by již popírat ani pochybovat, nýbrž

Představa fenomenologa je předsudečná a to takto: věci kolem mne mají určitý smysl, který jsem jim nevědomky udělil.⁵⁸ Na to jsem přišel, když jsem provedl zkusmo fen. redukci a odhalil pole fenoménů a jejich ontologickou diferenci. Tento smysl je genetický, tzn. je postupně konstruován v návaznosti různých aspektů věci. Neumím si představit, že by tu byl vždy, předpredikativní a předreflexivní. Můžeme si tento problém smyslu ukázat na hledání zákona řeči. V čem spočívá tento předsudek kontrolované aktivity?

Co je to rytmus, kde se v nás to cítění, to vědění, kdy přesně udeřit v takovém a takovém intervalu, bere? A jak vůbec určujeme přesnost intervalu - i když ji odměříme tím nejpřesnějším metronomem, bude to přesnost relativní, jen v jistém rozměru - žádný strojový rytmus, kterému vlastně vůbec nerozumíme, když v něm nenacházíme naše spontánní účast. Jak to, že jsme schopni vytvářet a následovat rytmus? To vše souvisí nějak s jazykem, hudbou, melodií, časem, informací, artikulací. Souhra, přitakání, srozumění je závislé na rytmičnosti - pro rozumění je důležitý rytmus, tedy opakování - řeč, slova mají svůj rytmus (život také). Jsou však neviditelná ve své služebnosti - jsou to prostředky smyslu.

pouze ustoupit, aby spatřila svět a Bytí, anebo je dala do uvozovek, jako se to dělá s promluvou někoho druhého, nechala je mluvit a začala naslouchat..“

⁵⁸ VaN, str. 50: „Reflexivní filosofie mění skutečný svět v transcendentální pole a pouze mne znovu klade na počátek toho, co vidím a co bych nikdy nemohl mít před očima, kdybych to sám, aniž bych si toho byl vědom, neorganizoval. Reflexivní filosofie tedy pouze působí, že jsem vědomě tím, čím jsem vždy byl nevědomovaně, že dávám jméno oné dimenzi za mnou, hloubce, z níž vždy již fakticky vyvstává mé vidění. Já, ztracené ve vněmech, objevuje skrze reflexi znovu sebe sama, protože vněmy odhaluje jako myšlenky.“

Kapitola druhá

Myšlení a řeč

Ten, jenž pobývá v řeči,
ale je odlišný od řeči,
jehož řeč nezná,
jehož je řeč tělem
a jenž ovládá řeč z nitra,
to je tvé já, vnitřní vládce,
nesmrtelný.

Upanišady

§ 7. Atomismus, pravidla, místo

Narazili jsme již při předchozích úvahách na problém mnohdy zdánlivě neproblematického a neviditelného prostředníka. Je jím jazyk. Mnohdy jsme byli rozpačití nad tím, na jaké rovině se vlastně při našich úvahách o reflexi, fenoménu, času pohybujeme a zda je jazyk skutečně tak nestranným a neproblematickým nástrojem naší reflexe. Nebyla nám především jasná jeho role, zda je pojem věci skutečně tak nestranný a neovlivňuje náš pohled na ni. Nebo zda by věc bez pojmu vůbec mohla apriori existovat a pojem věci by tak byl jen jistým nutným druhem artikulace smyslu, který by bez této jazykové či jiné artikulace nemohl být. Také nás předběžně napadá, že tak, jako je problematické uchopit fenomén a vědomí ve vědomí a fenoménu, čas v čase, je také problémem uchopit sám jazyk jazykovými prostředky. Skoro na všech rovinách, ve všech obecných pojmech, tak jak bylo řečeno v první kapitole *Aporie*, nacházíme tento zásadní rozpor, který by ovšem mohl pocházet z jistého paradigmatu našeho uvažování a zaslepenosti pro to, co nám umožňuje vidět, myslet, být.

L. Wittgenstein ve Filosofických zkoumáních často mluví o gramatice a zkušenosti, a i když gramatika ve FZ již nemá konstitutivní prioritu jako v kalkulu určeném jasnými pravidly, dalo by se nicméně říci, že tato gramatika je nyní neviditelně činná v jazykových hrách, s kterými a kterými člověk roste, a které nemohou být zdůvodněny jako nějaký nezávislý systém s určitým počtem znaků a s předem danými pravidly, do kterého by člověk mohl skočit bez jakékoliv analogické zkušenosti. Tato gramatika tu není předem, je činná. Představa logického atomismu vypadá asi takto: Slovo, které slyším poprvé musí mít jednoznačný význam a nezaměnitelné místo mezi ostatními, je jedním průsečíkem v pravidelné síti, mřížce, již nahlížíme skutečnost. Je to zřejmý objektivismus, neboť svět se tu skládá z předmětů, jednotek, entit a jmen k nim přiřazených, tedy opět jakýchsi zástupných předmětností. Je to nečasová prostorová představa skutečnosti, již nahlížíme seshora. Neřeší dostatečně vlastní genezi a paradoxně se spokojí s faktem existence, který je tu samozřejmě pouhým výskytem. Ale slova se učíme většinou analogicky k jiným a i pouhé ukázání, které je tak vzýváno, je metafora s mnoha způsoby výkladu. Slova mohou zaujímat v různých kontextech (jazykových hrách) různá místa, a jak říká G. Deleuze, jednoduchý pojem neexistuje, každý má nepravidelné hranice daný artikulací – dělicí čarou, kterou v různých kontextech různě vedu. Nemusí mít tedy jednoznačné či dokonce žádné objektivní místo, tím se ostatně vyznačují všechny slovní druhy kromě podstatných jmen, ale i velice abstraktní slova jako *já*, *vědomí*, *nicota*. Jazyková pravidla nejsou nezávislým a neměnným pozadím řídícím naše myšlení, jeho logiku i motivy. Nestojí *za*, *nad*, v říší neměnných

idejí. Jsou přinejmenším v pohybu, jsou pragmatická.⁵⁹ Přesto snad ale prostřednictvím gramatických vět, které ozřejmují množství příkladů, Wittgenstein mří tak jako v Tractatu k nevyslovitelnému, aby léčil jazyk z jeho neduhů, předsudků poněkud drsnou metodou: nárazem na skleněné hranice řeči. Co jsou tyto hranice, co je tato gramatika a jak o ní lze hovořit? Je to pokus vyslovit nevyslovitelné.

Logický atomismus věří v řeč jako magickou schopnost reprezentace. Méně jasnosti má pak o obou stranách rozdělených slovem. Zdá se a jak se však mohou pak tato slova a znaky týkat věci na jedné a prožitků samých na druhé straně a zároveň je i nějakým způsobem zprostředkovávat, vyvolávat – reprezentovat? Prožitek a výklad je tu samozřejmě vždy něčím sekundárním, skutečnost zabarvujícím, něčím, co by se mělo odstranit, nahradit elementárními větami, zrcadlicími stav světa. Stále ovšem postulujeme dvě roviny. Tedy rovinu skutečnosti a rovinu reprezentace, obrazu. Tak je např. možné, že slovo „ostrý“ má pro nás specifický význam, který nikdy není daleko od jeho skutečného prožitku a je schopen v nás vyvolat takové pochody, které se jinak odehrávají v přítomnosti „věci“, *ostrosti* samotné. Znak se tradičně (pozitivisticky – v analytické fil.) pojímá jako zrcadlicí reprezentace – zprostředkování či zpřítomnění nějaké atomárního senzuačního faktu. V tom je řeč, dalo by se říci, stále ještě magií; duševní i duchařskou činností zároveň. V krajním významu by totiž „říkat pravdu“ znamenalo dosáhnout toho, aby se „duch“ evokované věci zhmotnil v onu věc samu, aby se zažité objevilo jako nezažité s jeho znovuprožitím. Problémem je, kde se tato originální verze světa nachází a zda-li se řeč po „odhalení“ jejího závoje zprostředkování sama nevytratí. Je to ale skutečně primární funkce řeči? Dá se vůbec o řeči, kterou tu promlouváme, hovořit jakoby zvnějšku, nahlédnout ji jako entitu o sobě, jako odraz v zrcadle? Hlavním úskalím je tu zdvojování světa, které je přítomné v empirismu, tak idealismu. Na to reaguje Bergson svou teorií obrazu a fenomenologie svou intencionalitou – chce zůstat u věcí samých. V její klasické podobě však neřeší jazykové pozadí – např. reflexí *možnosti jazyka* tuto skutečnost popisovat – řeč, i reflexe zkušenosti je zde neproblematická. Je však možné se ptát na statut řeči v tomto tázání samotném a pak, jaké je pozadí, nejzazší podnět, přání, motiv a zároveň možnost mluvit a mluvit o řeči samotné – její gramatice. Je tedy nutné se ptát, zda-li je řeč vůbec schopna vyjádřit to, o čem mluví? Nebo zda to již nedělá dokonale (ve své nedokonalosti)? A také je třeba se ptát na to, co je leitmotivem této práce, zda lze řeč tematizovat touto řečí. Naše myšlení se hýbá díky rozporu. Marnost počínání spočívá v tom, že onu spornost nemohu uznat jako princip myšlení, neboť je to nenápadný pokus, jak onen spor rozsoudit a tak ho zahladit. K tomu, abych viděl, nepotřebuji nic vědět o optice, k tomu abych věděl, nepotřebuji nic vidět o logice.

Třeba se ani řečené od referens nedá tak oddělit, jak se na první pohled zdá, třebaže nám to právě řeč - jazyk dovoluje. Je to jen otázka adekvace, či je otázka adekvace již důsledkem ontologických předpokladů bytí na jedné a myšlením na druhé straně? Tyto předpoklady, které se podobají ad hoc stanoveným hranicím, nám tu zprostředkovala opět řeč, či je dokonce nahlížíme řečí – jazykem samotným, neboť v něm vždy již myslíme. Není snad tedy něčím, co může samo sebe mást a z principiálních důvodů toto zmatení nevidět?⁶⁰ Ve skutečnosti se zřejmě slovo a vyslovené (referens) nemohou neshodnout, neboť jejich vzájemný vztah není vztahem dvou entit – vztahem logického rázu.⁶¹ Ten je snad v systému řeči jako z vrchu nahlížené gramatice, ne však v řeči, ve které něco vyjadřujeme, něco vyvoláváme. Podoba slova je arbitrární, a právě proto je každé slovo, či znak

⁵⁹ FZ, §206: „Právě společný lidský způsob jednání je oním vztažným systémem, pomocí něhož si vykládáme nějakou cizí řeč.“

⁶⁰ Zde vzniká opět paradox, má-li to být pravdivé, pravdivé to být nemůže

⁶¹ Ale tento princip, o kterém mluvím, je tu opět skrze řeč a přítom v řeči. Kde by bylo místo – instance, ze kterého bychom to mohli nahlédnout? viz FZ, §293

naprosto přesným a dokonalým vyjádřením toho, co jsme se shodli, že bude vyjadřovat. Otázka, do jaké míry svobodně, kdy a kde se toto dohoda odehrává opět míří k nějaké význačné události, jako jedinému důvodu. Každé slovo i věta jsou tak výstižné, jak silně pro nás (samotné i ostatní) vystihují a v nás něco evokují, nás rozněčují, jak silně jsme k nim sociálně – morálně, emotivně i logicky vázáni, jak často a silně jej pronášíme.⁶²

§ 8. Matrice

Pozitivizmus je nespokojen s mnohoznačností jazyka - výrazů, které nemají jednoznačný denotát.⁶³ Snaží se zaplnit všechny mezery pochybností. Od kontextu chce sestoupit k jeho atomům - axiomům, které se dají počítat a skládat, ze kterých se odvodí celý logický systém. Ten jsme objevily, byl tu celý a dokonalý ukrytý našemu nedokonalému rozumu, přesto či právě proto řídí vše až po tuto větu. Ani se nemůže týkat našich příliš mnohoznačných gest umazaných od afektivních vždy s tělem spjatých výrazů, nemůže se týkat našeho časového vědomí, které zapomíná a není schopné naráz projít všechny axiomy, implikace systému, všechny tabulky pravdivostních hodnot, jejich kombinace. To jsou jen odchylky od jeho středu – jak to, že je připustí? Axiomatický systém ovšem nikdy nevysvětlí celek (tvar), který je víc, než součet jeho částí - vzájemnou podmíněnost celku a jeho navzájem se prostupujících částí, kterým dává tvar, vyznění, smysl, tón, barvu. Nikdy nevysvětlí „neurčitost“, které je nejtěžší dát ten „správný a nefalšovaný výraz.“⁶⁴ (Ne)určitost – barev, které se navzájem vymezují a určují, výrazy, které nikdy neztrácí kontext. Tvary a podoby, které jsou vždy v „pohybu“ rozdělí a filtruje na jasně stanovené, ohraničené a nezávislé jednotky, které mají své jednoznačně vymezené, nezaměnitelné místo. Tato míra ovšem vždy něco přeskočí a vynechá, něco jemného a pro celek důležitého unikne jejímu sítu – i když i tento problém se snaží řešit teorie chaosu fraktály. Slova ale užíváme v mnoha významech, někdy až opačných a nelogicky protichůdných, záleží na kontextu, situaci⁶⁵, nonverbálních projevech, vzájemných určeních - praxi. (Bylo to strašně krásný. To jsem opravdu nadšen. Někoho poslouchat. Učí se dobře, to nemohu říct. Mrak překryl hrad. Něco popsat.) Mnohdy záleží jen na přírazu, tónu, rytmu, postoji, znaménkách - snadno přehlédnutelných nuancích jako zde ve slově přehlédnutelných. Snadno přehlédnout zde může znamenat, že je to jednoduché a přehledné, nebo naopak nepostřehnutelné. To vše je třeba vyjasnit. Kdo, nebo co nám ale dá návod pro správnou interpretaci? A co je jejím kritériem, kde je instance její správnosti?⁶⁶ Nemáme matici řeči,

⁶² VaN, str. 123: „Omyl sémanticky orientovaných filosofů tkví v tom, že uzavírají řeč do sebe, jako by mluvila jen o sobě samé: řeč však žije pouze z ticha; vše, co podáváme druhým, uzrálo v této velké němé zemi, která nás nikdy neopouští. Protože ale filosof v sobě zakusil potřebu mluvit a toto zrození mluvy, jež jako bublina vystupuje z hloubky jeho němé zkušenosti, právě proto lépe než kdokoli jiný ví, že prožitek je prožitek vyslovený, že řeč, zrozená v této hloubce, není maska zakrývající Bytí, nýbrž.....“

⁶³ FZ, §75: „Co to znamená: vědět, co je hra? co to znamená, vědět to a nebýt schopen to říci? Je toto vědění jakýmsi ekvivalentem nějaké nevyslovené definice? Takže kdyby ta byla vysloven, mohl bych ji uznat za výraz mého vědění? Není moje vědění, můj pojem toho, co je hra, cele vyjádřen právě v těch vysvětleních, která bych byl s to podat?“

⁶⁴ FZ, §75; str. 290: „Nejtěžší je tu dát neurčitosti správný a nefalšovaný výraz.“

⁶⁵ VaN, str.116: „Každá promluva má tedy plnou účast na významech stejně jako tělo má plnou účast na viditelnosti, promluva je stejně jako tělo vztahem k Bytí skrze jsoucí a stejně jako tělo je narcistická, erotizovaná a nadaná přirozenou magií, takže do svých sítí vtahuje ostatní významy tak, jako tělo, jež pociťuje sebe sama, pociťuje svět. Vlastně spíše než paralela či analogie je mezi obojím solidarita a vzájemné proplétání: jestliže mluva, která je jen určitým oborem inteligibilního světa, může být rovněž jeho útočištěm, je tomu tak proto, že mluva tuto sounáležitost těla a bytí jakož i tělesnou příslušnost všeho jsoucího, jak mi ji jednou provždy dosvědčuje viditelnost a jejíž idea vyzařuje z každého intelektuálního názoru, prodlužuje do neviditelnosti tak, že sahá až do sémantických aktů.“

⁶⁶ FZ, §377

chování, vidění – přesto vidíme a mluvíme. A i kdyby takový vzor - návod existoval, byl by k němu i nad-návod k jeho interpretaci?⁶⁷ Vše záleží na pravidlech hry, která (ne)jsou samozřejmá⁶⁸, neboť jsou v pohybu - je to *naše* stále *dešifrující* a interpretující myšlení, které rozhoduje a koná (opět podle pravidel), co je správné – tato gramatika ovšem neurčuje to, co je reálné – to je zase pojem, který nám jako *gramatika* pomáhá v delineaci a orientaci.⁶⁹ Dešifrování a interpretace je náš pojem pro to, co samo od sebe funguje a nepotřebuje žádný výklad. Výklad nepotřebuje výklad ve svém průběhu. Akt tvorby nepotřebuje být tvořen. Existuje tu jen vzájemnost praxe a zákon.⁷⁰

§ 9. Gramatika

Gramatika výrazu pro pocit⁷¹: Mluvíme zde o něčem, o čem se mluvit nedá, ale dá se o tom mluvit jen nepřímo. To *nepřímo* je jedna z největších záhad, je to *neviditelné, zrcadlo*. Tedy *gramatika* jsou pravidla použití, logika věci. Pravidelnost je něco, na co se lze spolehnout. Pravidla však v sobě neobsahují výklad. Je to průsečík praxe, který odhalí pravidelnost – něco, k čemu se lze vrátit a konstatovat to. Hrajeme zde jednu her na výklad, tak jako hrajeme jednu z řečových her: doznávat motiv svého činu.⁷² My zde také hledáme motivy a důvody pro to, proč mluvíme takto a jak se naše mluva může týkat našich prožitků. Co očekáváme? Nevysvětlíme řeč nejlépe tím, že spolu budeme mluvit (to by byl zen)? Myšlení tím, že budeme myslet – viz. Wittgensteinovi příklady. Bude nám lhostejné, zda s nějakým jednoznačným výsledkem. Slovům se člověk neučí jednoznačným určením, ale vzájemným vymezováním – a to především vůči jiným pojmům, ne pojmům o sobě. Analogie s určováním barvy jako nějaké atomární vlastnosti, vlnové délky oproti skutečnému vidění barvy, jež je vždy v nějaké konstelaci k jiným barvám, jež je vždy na nějakém povrchu, nebo nějak strukturována.⁷³ Příklad s délkou a určováním, s motivem a činem.⁷⁴ Wittgenstein na straně 246 FZ říká: „Tuto ilustraci můžeme však jednou jako tuto věc a po druhé jako jinou věc také vidět. Interpretujeme ji tedy a vidíme jí tak, jak ji interpretujeme.“ A právě tak myslíme.⁷⁵ Myslíme, vidíme tak, jak interpretujeme a naopak. Myslíme a mluvíme a použití obou výrazů se protíná, navzájem si vypomáhá. Jedno prochází druhým a naopak. Nejsou tu předem dané významy slov a činů, předem vytýčené hranice. Pravidla určují řeč a řeč určuje pravidla. Řeč je výrazem, artikulací viděného právě tak, jako je viděné výrazem řeči, jisté artikulace – viděné tu nestojí samo o sobě před našima očima,

⁶⁷ FZ, §84. „Ale jak vlastně vypadá hra, která je pravidly všude ohraničena? Její pravidla nepřipouštějí žádnou pochybnost, ucpávají všechny díry, které by si mohl najít? – Nemůžeme si myslet určité pravidlo, které řídí používání pravidla? A pochybnost, kterou takového pravidlo odstraňuje – a tak dále?“

⁶⁸ FZ, §68: „Ale pak nemá používání tohoto slova žádná pravidla; „hra“, kterou s ním hrajeme, je bez pravidel.“ – Není pravidly omezena všude, ale zrovna tak neexistuje přece žádné pravidlo např. na to, jak vysoko nebo jak silně se smí v tenisu míček vyhazovat, ale tenis je přitom hra a má také pravidla.“

⁶⁹ FZ, str. 289: „Matematika je ovšem v jistém smyslu určitá teorie, - ale přece je zároveň i určité *konání*. A „nesprávné tahy“ se mohou vyskytovat jen jako výjimka. Neboť kdyby se to, co tak nyní označujeme, stalo pravidlem, ta by tím byla zrušena hra, v níž právě jsou nesprávnými tahy.“

FZ, str. 287: „Druh jistoty je druhem řečové hry.“

⁷⁰ VaN, str.184: „Mluvíme a rozumíme slovům mnohem dřív, než nás Descartes poučí o tom (anebo než sami objevíme), že naší realitou je myšlení. Učíme se rozumným způsobem zacházet s řečí, do které vstupujeme, dávno předtím, než si prostřednictvím lingvistiky osvojíme (pokud jazykověda vůbec o něco takového usiluje) racionální principy, na nichž „spočívá“ náš jazyk a všechny jazyky. Naše zkušenost pravidlého, kterou nelze bezprostředně redukovat na zkušenost viděné věci, se zprvu neodlišuje od napětí, vznikajících mezi druhými a námi, a od rozřešení těchto napětí.....“

⁷¹ FZ, §293

⁷² FZ, str. 286

⁷³ VaN, str.128-129

⁷⁴ FZ, str. 286

⁷⁵ FZ, str. 269: “Je takové vysvitnutí dívání se + myšlení? Ne. Mnohé z našich pojmů se tu navzájem kříží.“

ale má smysl artikulovaný řečí, řečí která svádí k tomu být ohraničenou abstraktní entitou naproti neprostupné, neměnitelné síle viděného, kterou jen kopíruje či dosvědčuje. Mluvíme však především tělesně, to je velmi prostý, avšak nejpodstatnější argument, který je tu jen proto, že opět poukazuje k tomu, proti čemu se obrací.⁷⁶ Neustále tu vskrytu bojujeme se subjekt objektovým předsudkem, kdy subjekt a jeho myšlení je něco skrytého, interního, neviditelného, nehmotného, vědomého si něčeho, zatímco objekt leží vždy před, alespoň potenciálně celý, odkrytý, předmětný a hmotný.⁷⁷ Kritériem je tu vždy nějaký poukazatelný důsledek, který vyvrátí či potvrdí naše „skryté“ předpoklady.⁷⁸ To že zde nejsou jasně daná pravidla, kategorie, neznamená, že jsme se ocitli v chaosu, přestože žádné přesné hranice nebyly stanoveny.⁷⁹ Pravidla nejsou všude, aby se něco mohlo hýbat a jsou tu, aby se něco jako hýbající mohlo vnímat a popsat. Jednoduše můžeme mluvit a žít, aniž bychom znali všechny podmínky jazyka a vykazatelně věděli všechno (předmětně) o našem těle. Znat má pro nás příliš *definitivní* a *abstraktní* význam. Víme, co je přesné, neboť víme, co je nepřesné. Hra na přesnost – axiomatický systém, je jednostranným a ohraničeným systémem, který nevysvětlí (neohraničí sám sebe). Něco vědět a nebýt schopen to říci (FZ 75, 50) znamená, že vědění je vysvětlování, je to proces a praxe. L. Wittgenstein: „Nejtěžší je dát neurčitosti správný a nefalšovaný výraz.“ Vyslovuji myšlenku a myslím toto slovo. Na jaké straně nyní stojím? Nemožnost soukromého jazyka ve FZ je komentářem k základnímu a naivnímu zmatení, které odděluje slovo pronesené do objektivního světa od jeho neviditelné gramatiky – myšlenky, neviditelné subjektivity. Co nás ale nutí myslet dvojité svět? Fungující a osvědčená praktičnost onoho „se“. Ale myšlení není jednotné a solipsistické. Druhý je schopen narušit a negovat suverenitu mé logiky, je schopen přerušit můj monolog. Zaměřit pozornost na slova jako zvuky i na jejich významy a logiku. Je schopen odhalit lež, která zní konzistentně, je schopen nepochopit evidentní. Druhý je oním štěpem, který uvádí kola do pohybu. Vždy s ním již počítám. Můj jazyk, jak říká Wittgenstein, není nikdy plně soukromý, i když zní jen v mé hlavě.

Je zajímavé, jak ona neviditelná abstrakce drží náš společný svět pohromadě. Jedině funkce – a \neq a, atp. – je sdělitelná na rozdíl od zkušenosti. To, co si říkáme, co si předáváme a o čem jediné mluvíme, je srovnávání a pořádání našich jedinečných a nepřenositelných zkušeností, které dávají materii virtuální realitě našeho společného světa. Jeho virtualita spočívá v jeho funkční, ale nikdy ne ověřitelné konkrétní pravdivosti. Mluvíme o tom samém jen proto, že nemluvíme o ničem jiném; v tom spočívá jistota reálného sdíleného spolusvěta. Nikdy se nedozvíme, o čem to vlastně mluví ten druhý, nikdy nesplyneme s jeho zkušeností, nezakusíme svět jeho očima. Jen vylučovací metodou dosahujeme porozumění. Vždy se tedy jedná o funkce, které se dají vyjádřit nekonečně mnoha způsoby, variacemi rovnic se společným axiomem. Dosazování do jejich proměnných může už jen každý z nás. Je to neviditelná a pravidelná síť na předpokládaných věcech umožňující jejich vidění – členění, ale nikdy ne je samé – jejich neformální zkušenostní podstatu. To je ovšem opět předsudečná představa něčeho o sobě, co formujeme. Je to nevyjádřitelné. Vždy jsme totiž již u zformovaného, spíše v praktickém ohledu fungujícího světa a jazyka.

⁷⁶ FZ, §339: „Myšlení není žádný netělesný pochod, který mluvení dává život a smysl a který by bylo možno od mluvení oddělit, tak asi jako když ďábel sebere ze země Schlemihlův stín. – ale jak to: „žádný netělesný pochod“? Znam tedy nějaké netělesné pochody, ale myšlení není jedním z nich? Ne; ke slovu „netělesný pochod“ jsem se uchýlil ve své nesnázi, když jsem chtěl význam slova „myslet“ primitivním způsobem vysvětlit.“

⁷⁷ FZ, str. 287: “Neptej se: “Co se v nás děje, když jsme si jisti, ...?”, nýbrž: Jak se projevuje “jistota”, že tomu tak je” v jednání člověka?”

⁷⁸ FZ, §307: „Nejsi přece jenom zamaskovaný behaviorista? - Mluví-li o fikci, pak o fikci gramatické.“

⁷⁹ FZ, §68: „Co je ještě hra, a co už hra není? Můžeš uvést, kde je hranice? Ne. Můžeš nějakou hranici *stanovit*: neboť žádná ještě stanovená nebyla. (Ale to ti ještě nikdy nevadilo, když jsi slovo „hra“ používal.“)

Slova ani vjemy nemají gramaticky jednoznačný význam, přestože nějaký význam v praxi mít musí, abychom si rozuměli. Záleží ovšem na způsobu. Jestliže vyvolají správný způsob projevu a reakce, fungují-li, mají požadovaný význam. Významy se delineují navzájem. Vylučují se, překrývají se a doplňují. To je důvod toho, proč hledáme správný výraz a správné vidění určité věci, faktu, myšlenky porovnáváním, hledáním, pozorováním reakcí.⁸⁰ „To, že se hovoří o *výstižném slovu*, nijak *nesvědčí* o existenci jistého „cosi“, které“⁸⁰ by sídlilo v říši idejí, jako nějaký vzor, kterému se naši nedokonalou mluvou blížíme. Vidět něco jako něco, neznamená stále tápat, i když jsme na nepostřehnutelné hranici připraveni naši strukturaci měnit. Neboť mi teď Z-K hlavu vidíme *jako něco*, co lze vidět dvojitým způsobem, i když momentálně vždy jedním – tento náhled lze měnit, ne překrýt. To je naše jednota vidění Z-K hlavy. Jednota vidění versus vědění o aspektech a jejich obměna (výměna). „*Tímto způsobem* viděná hlava nemá také s hlavou viděnou oním *způsobem* sebemenší podobnost – i když jsou shodné.“⁸¹ To je náš výchozí paradox. Záleží na tom, do jaké hry právě vstupujeme, co se snažíme říci, co se snažíme udělat. Může to být to, co *právě* vnímám, nebo *jako co* to právě vnímám, když už vím o této podvojnosti či *nekonečnosti* výkladu, nebo *co* je to, aneb *jak* pojmenovat onu podvojnost nepřevoditelného vjemu Z-K hlavy jeden na druhý. Můžu volně přecházet mezi těmito kontexty, můžu objevovat nové. Z jakého neprostoru se odrazím, abych se mohl hýbat? Kde jsou mezery mezi aspekty pro náš pohyb myšlení a vidění, co mají společného a kde je hranice přechodu mezi nimi?

Chtěli bychom zachytit nezachytitelné: ono ustupování pravidel jazyka do pozadí FZ paragraf 129, když má něco sdělit, je to o zbavování se předpokladů - předpoklad reference, znakovosti jazyka, předpoklad jazyka jako takového, tedy něčeho, co se dá ohraničit a nahlédnout - ale čím ohraničit? Není toto ohraničování právě výkonem jazyka, idejí, které jsou něco jako oštitkované navzájem se prostupující a obsahující množiny, opět je tu však v pozadí něco, co nám je dává vidět - Wittgensteinův příklad pozornosti zaměřené tu na tvar, tu na barvu, tu na obsah, nebo příklad s Z-K hlavou: Co se při takové „mentální“ činnosti odehrává nemůžeme zpředmětnit, neboť jestliže se o to pokoušíme, ono nahlížené je opět produktem strukturalizace, o jejímž pozadí opět nemůžeme nic vypovědět tak, aby pozadím nepřestala být, je odpovědí mentalistický přístup, který bere jazyk jako nástroj neuchopitelných a nevykazatelných myšlenek, aby jim dal výraz?

Co je gramatika pro Wittgensteina? Wittgenstein je si vědom, že se vždy již pohybujeme v jazyku, neanalyzuje určité jevy, ale pojmy a jejich užití, které potom uvádí na pravou míru. Zároveň je ovšem (možná pravým a jediným) fenomenologem v tom smyslu, že jen poukazuje na to, jak se jaký pojem používá.⁸² Nikdo nám neukáže, co se v něm odehrává, ale i my sami sobě ukazujeme a identifikujeme naše stavy gramatickým způsobem, ne zkušenostním. Zkušenost tu zůstává vždy skryta. „Musíme se ptát, nikoli co jsou představy, nebo co se tu děje, když si někdo něco představuje, nýbrž: jak se slovo „představa“ používá.“⁸³ Kolísáme tak mezi přírodovědeckým, tím co by se dalo nazvat empirickým, co mohu nahlédnout jen já a gramatickým, tím co nám dává pravidla, instance, ono jak, onen popis nepopsatelného.⁸⁴

⁸⁰ FZ, str. 71,72, §377

⁸¹ FZ, str. 248

⁸² FZ, §383

⁸³ FZ, §370

⁸⁴ FZ, str. 267: „Co vlastně vnímá ten, kdo pociťuje vážnost určité melodie? – Nic, co by se dalo sdělit reprodukcí slyšeného“

„Kritériem pochopení zůstává způsob jeho použití.“⁸⁵ Keonnen je příbuzné s *kennen*. Vědění je dovednost a schopnost. Tudíž má nejasné hranice. Ano definice pojmu je invariantem schopným jít do nekonečna.⁸⁶ „Tj. hra s těmito slovy, jejich používání v řečové komunikaci, již slouží za prostředky, je komplikovanější - role těchto slov v naší řeči je jiná, než jsme v pokušení si myslet. Pávě tuto roli musíme pochopit, abychom rozřešili filosofické paradox. A proto obvykle jediná definice nestačí...“

§ 10. Melodie

Naše chápání určitého výrazu a vidění určitého aspektu osciluje mezi jednoznačným okamžikovým viděním a věděním v čase, které umožňuje aspekty – různost náhledů a použití. Různost použití je dána kontextem. FZ, str. 279: „Oním prvním úsudkem to právě *není* vyřízeno, neboť tím, co rozhoduje, je *pole* příslušného slova.“ Druh hry. Tak, když vidím Z-K hlavu obklopenou zajíci, zřejmě budu mít tendenci vidět zajíce.⁸⁷ Různé kontexty v sobě obsahují *jednoznačný* způsob vidění věci. Potlesk v divadle a ten samý potlesk v lese znamená zajisté něco jiného (i když za jistých okolností samozřejmě nemusí – a je tu další aspekt).⁸⁸ Co nás vede opustit jeden kontext, či jak je možné přecházet z jednoho do druhého? Jde o plynulý přechod, či o skok? Wittgenstein tento přechod či změnu popisuje na str. 249: „Můj zrakový dojem se změnil; - jaký byl předtím, jaký je teď? – Zobrazím-li ho přesnou kopií – a cožpak to není dobré zobrazení? - , tak se žádná změna neukáže.“ Chci zde nyní ukázat, co se *neukáže* – totiž to, co ukázat nelze – gramatiku, horizont, pozadí, plátno vědomí, ono neviditelné, na němž v němž myslíme a vidíme. FZ, str. 267: „Co vlastně vnímá ten, kdo pocítuje vážnost určité melodie? – Nic, co by se dalo sdělit reprodukcí slyšeného.“ FZ, str. 147: „Co znamenají slova „*tato* představa“? Jak se ukáže na nějakou představu?“ FZ, str. 150: „Chceš se rozhlédnout kolem sebe a říci: „Jedině já mám přece TOTO.“ – K čemu tato slova? Nejsou k ničemu použitelná.“ Chtěl bych vyzdvihnout to, co mají tyto příklady společné. Nechci ukázat něco, co by mělo být skryto a proti čemu se Wittgenstein na posledních stranách FZ obrazí. Každá myšlenka musí mít svůj výraz – ve slovech, gestu, výrazu a radikálněji řečeno, je tímto slovem, gestem, výrazem, jenže za něj není zaměnitelná, je stále něčím navíc, co se vymyká vykazatelné definici. Gesto, věc, slovo nespočívá v sobě samém, jeho zopakováním nekopírujeme jeho význam a smysl. Ten je kdesi za ním, i když je na něm závislý. Je tu něco, co se objeví srovnáním, v čase, kontextem, zkušeností, výcvikem. To je něco, co není zástupné hned napoprvé jedním evidentním znakem.

To, co se snažíme ukázat prstem na těchto řádkách, není možné odečíst z prostého zírání na ukazovák. Nelze z něj vysledovat koncepci jazyka. Ukazující prst je právě tím, na čem ten pokus ztroskotává - na prstu, který se odmítá stát jazykovou entitou, který sám není pouhým znakem (snad až na posledním místě): Svým pohybem míří, ukazuje a tím znaky vyvolává. Ono gesto, kterým to dělá, není pochopitelné lepším popisem – ten ztrácí jedinečnost a rozmnožuje nepochopení o další znaky, zasluhujících si další opis. Není pochopitelné reprodukcí - snad jen, když chceme něco zopakovat, abychom to lépe viděli. Není v onom pohybu - je v něm, ale sám tento pohyb si opět nedostačuje. Je nepředmětný, je tu, je to aspekt, význam. Není to především žádný vnitřní předmět.⁸⁹ Důležitý a

⁸⁵ FZ, str. 146

⁸⁶ FZ, str. 182

⁸⁷ FZ, str. 248

⁸⁸ FZ, str. 248: „*Tímto způsobem* viděná hlava nemá také s hlavou viděnou *oním způsobem* sebemenší podobnost – i když jsou shodné.“

⁸⁹ FZ, str. 249, str.269: „Především nezačni myslet: „Co se tu asi děje v oku nebo v mozku?“

určující je způsob⁹⁰, ne definice a proto si tato věta protiřečí, i když je pravdivá, záleží na tom, jakým způsobem ji chápeme. I když bychom si měli jen dokázat poradit s pojmovými nejasnostmi⁹¹, ukazují nám tyto příklady neukazatelné – gramatiku, organizaci, logiku, která, když má být ukázána, musí být použita. FZ, str. 265: „Jeden druh aspektů by bylo možné označit jako „aspekty organizace“. Jestliže se aspekt mění, tak k sobě patří ty části obrazu, které k sobě předtím nepatřily.“

§ 11. Aspekt

Jak je možné použít slovo jinak? Použít *slovo* jinak, nebo použít slovo *jinak*? Tedy jakékoliv *slovo* jinak, nebo použít právě slovo *jinak*?⁹² Vidíš teď v této větě zajíce nebo kachnu?⁹³ Z této předcházející věty teď především vidím, že onu první lze vnímat nejméně dvojím způsobem. Takže vlastně trojím? Připočti totiž i vnímání tohoto rozdvojení. Příklad Z-K hlavy je tu analogie – důkaz, že již víme o aspektu. Jak je ale možné použít analogie, která je označujícím, přehlíženým prostředkem, přesto však předmětem - označovaným samým? Kde se bere možnost porovnávat fakta – odstoupit o nich a pak je srovnávat a přirovnávat? Nemůže žít pak tato metafora, znak vlastním životem? Stát se opět faktem. Co je například komiksový hrdina?⁹⁴ Je znázorněním něčeho lidského, odkazem k němu. Je v jistém smyslu také konkrétní bytostí se svým charakterem a životem. Dítě ji tak jistě vnímá, tak jako ostatně všechny svoje hračky - jako živého tvora ve světě svých zatím ještě příliš libovolně vytknutých pravidel. Ostatně my na ně také občas zapomeneme, necháme-li se strhnout vyprávěným příběhem.⁹⁵ Nemůže být tedy obojím? Zdálo by se, že nás musí zajímat jen jeden, někdy shodou okolností i druhý ze způsobů chápání věty, leč již je tu třetí, čtvrtý, další. Např. ona první věta může být vyslovena jako nesouhlasné tázavé zvolání a odmítnutí použití termínu „jinak“, nebo se tu může poukazovat k jazykové hře, kde do sebe slova musí zapadat podle určitých pravidel: slovní fotbal. To vše aspekty téhož.

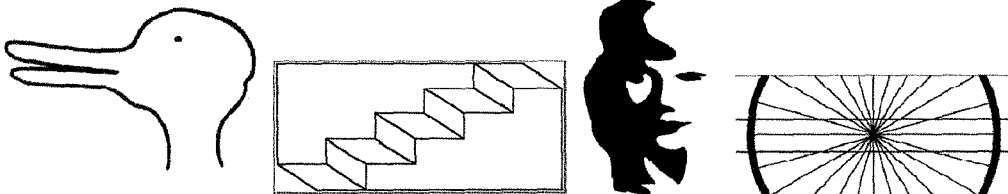
Mohu se to pokusit vysvětlit tím, že ukážu - popíšu, co se děje, když přecházím od jednoho vjemu, aspektu k druhému. Budu při pozorování vyslovovat určitá slova (vyjadřovat, co vidím), abych poté zákonitě zkoumal, co jsem jimi mínil a jestli postihují to, co jsem viděl a co si myslím, že se dělo. Zároveň mi budou pomáhat k vyvolání události, takže budu jakoby vidět jejich prostřednictvím, což je buďto zkreslující pohled, nebo pohled na věc. Mohou totiž toto vidění fixovat, změnit, v nejlepším jen popsat, ale zároveň mi možná umožní ho reflexivně uchopit. A budu tak u stejného problému na jiné úrovni, v jiné hře. Budu u problému dvojího světa – události a jejího popisu, i když vím, že události se již vždy vyjadřují, budu tedy u problému reprodukce a vysvětlování události – u problému zprostředkování či zamlžení reflexivními popisy a úvahami. Mohu však toto rozdělení rozpoznat jako

⁹⁰ FZ, str. 281: „Dej se o významu slov poučit způsoby jejich použití!“

⁹¹ FZ, str. 262, 267

⁹² FZ, str. 245: „Dvojí použití slova „vidět“. Jedno: „co tam vidíš?“ - „Vidím *toto* (následuje popis, kresba, kopie). Jiné: „Vidím v těch dvou obličejích určitou podobnost“.. Závažné je tu: kategorický rozdíl obou „objektů“ vidění.“

⁹³ FZ, str. 246; Jastrow: „Fact and Fable in Psychology“



⁹⁴ FZ, str. 247

⁹⁵ FZ, §365; FZ, str. 247, 262-263

násilné a řeč chápat jako nedílnou součást viděného, které by beze smyslu, který při vidění vyjadřujeme ať už jakýmkoliv způsobem, nebylo oním viděním.

Teď bych například řekl, že vždy, když vnímám Z nebo K (o kterých již teď vím, že mohou být tím druhým – to však nevidím naráz, ale vím), musím přejít k jistému výrazu, který pro mne obličej má, a tento výraz se soustředí vždy kolem určitých míst – u kachny nalevo u zobáku, u oka. Zajíc se dívá zcela nahoru, má malou pusku napravo. Řekl bych, že u obu je dominantní oko – oči. Mohu se soustředit jen na oko – spíše oči, řekl bych, neboť výraz oko je redukcí výrazu očí - na jejich výraz, který utváří s ostatními konturami. Takto je přechod od Z k K a naopak nejrychlejší a snad i jedině možný.⁹⁶ Bez výrazu, který se soustředí kolem očí (ne oka, neboť nevidím oko, ale pohled, i kdyby měl Z-K jedno oko, viděl bych oči – neměl by jedno oko, protože tu vycházíme od pohledu, který se dívá), bych nikdy zajíce nebo kachnu nikdy nemohl vidět. Obraz má vždy nějaký nádech, výraz, rozpoložení do kterého relativně hluboko vnikám. Je nepochybně utvářen v komunikaci mého rozpoložení s rozpoložением Z-K, navzájem se ovlivňujeme. Nechtěl jsem tím ovšem Z či K dělit na části. Všechny části jsou stejně důležité, pokud jde o výraz. I ty nejvíce vzdálené mohou posunutím změnit jeho celkové vyznění a smysl.

Co jsem ale přesně myslel tím okem? Onu geometrickou tečku, která ke všemu ani není uprostřed?⁹⁷ Bylo jasné, že jsem sám hledal správný výraz a byl jsem sto se opravovat.⁹⁸ Například konstatování, že „výraz obličej a jeho apriorní vazba k možnosti viděného vůbec“⁹⁹, tu opět může znamenat veliké dilema a pojmové i faktické nejasnosti. Mohu toto vůbec tvrdit? Nemohu to tvrdit takto, ale jinak ano? Je můj náhled špatný skrze jeho gramatiku, špatnou volbu slov nebo se prostě jen mýlím? Nepoukazuji tu opět na něco *za*, neodděluji příliš přísně gramatiku od zkušenosti, mínění - výraz a prožívání? Co když ale přece jenom existuje předem jakýsi neutrální obličej bez jakéhokoli výrazu, který interpretuji? To by mohla být jak otázka zkušenostní – zkouším si to představit, tak gramatická - něco postrádá něco na základě zkušenosti s tváří, kterou jsem zatím vždy viděl s určitým výrazem, a proto se jedná o abstrakci apost. Jenom díky tomuto srovnání a negaci jsem byl schopen to uvážit, i když na základě mých předchozích vjemů. To vše svědčí o tom, že slova mohou poukazovat i mimo sebe, pakliže je bereme gramaticky, ale jenom jejich prostřednictvím jsem si schopen něco takového uvědomit. Není to paradoxní? Zkušeností a vjemem jsem opět schopen mířit ke gramatice slov. Ta slova jsou na druhou stranu ale vždy vyslovená, šeptaná, úderná. Změna aspektu Z-K hlavy

⁹⁶ FZ, str. 265: „Jeden *druh* aspektů by bylo možno označit jako „aspekty organizace“. Jestliže se aspekt mění, tak k sobě patří ty části obrazu, které k sobě předtím nepatřily.“

⁹⁷ Umění malovat je v tom, nevidět čáry jako čáry. Znamená to, být srostlí s tvary a malovat vždy výrazy. Nesoustředit se na jednotlivé body, ale malovat skrze výsledný smysl. Jako když nehraji jednotlivé tóny, abych je sečetl, ale vyjadřuji náladu - hraji melodii a tóny jsou jen jejím slabším odleskem. Nemusím znát každý tón, abych byl schopen přehrát melodii. Vypadlý tón se zrekonstruuje z celkového vyznění, které předchází a zastřešuje tóny. Když myslím, je tu celkový smysl, který vyjadřují slovy, které opět nesčítám s výsledným smyslem na konci – jsou mu podřízena od samého počátku jako nyní. Opakem je nerozumění, jehož příznakem je vystupování jednotlivých slov. I jednotlivá nevhodně volená slova ovšem mohou můj záměr a smysl posunout jiným směrem jako špatně volené tahy – ty ovšem jako slova kreslí a vyjadřují něco jiného, ne však omylného an sich. Omylné tu existuje vždy ve vztahu k celku, který je neomylný.

⁹⁸ FZ, str. 278-9: „Jak nacházím „pravé“ slovo? Jak volím mezi slovy? Někdy je to zajisté, jako kdybych je navzájem srovnával podle jemných rozdílů jejich vůně: *Toto* je příliš ..., *toto* je příliš ..., - tohle je to pravé slovo. – Ale nemusím vždycky posuzovat, vysvětlovat; mohl bych často pouze říci: „prostě to ještě nesouhlasí.“ Jsem neuspokojený, hledám dál. Konečně se dostaví určité slovo: „Tohle je ono!“ *Někdy* mohu říci proč. Takto tu právě vypadá hledání, a takto nalezení.“

⁹⁹ FZ, str. 251: „Cožpak by někdo nemohl tvar, který se před ním vynoří a je pro něho neznámý popsat zrovna tak *přesně* jako já, když tento tvar je pro mne něčím důvěrně známým? A není toto hledaná odpověď? – Obecně tomu ovšem takto nebude. Také bude jeho popis znít zcela jinak. (Já řeknu např.: „to zvíře mělo dlouhé uši“ – on: „Byly tam dva dlouhé výčnělky“ a pak je nakreslí.)“

mi dala pocítit nejednoznačnost skutečnosti na všech úrovních – gramatické, vjemové, ale přesto jsem viděl Z nebo K. Nejasnost přinesl můj pokus najít nutné podmínky tohoto vidění.

Musíme se mít ovšem na pozoru před další variací známé figury zdvojeného světa naší zkušenosti. Zdá se, jakoby se v nás něco odehrávalo, co poté neutrálně popisujeme. Ale onen popis je právě tímto prožíváním samým, je jeho členěním a bez něj by žádné prožívání neexistovalo. Prožívání je také *tento* popis určitého stavu, se kterým by ovšem měl být na jisté úrovni jednotný, aby byl jeho popisem. Může se nám tu objevit paradox na druhou: Prožívání může být popis, který je opět prožíván. Co by pak bylo prožívání samotné – nějaký nedefinovaný pocit bez výrazu (jako jeho popisu, znaku)? Asi jako když chceme ukázat umrtvenou rukou? Právě proto se Wittgenstein ptá: „Jak by to bylo, kdyby lidé slovo, které mají na jazyku, nikdy nenacházeli?“¹⁰⁰ Co tu chceme popsat je fiktivní rozdvojení světa na skryté a viditelné, na popis a popisované, na znak a smysl.

§ 12. Myšlení a řeč

Necháváme se povolat spolu s Heideggerem tím, co je ve všem přítomném nepřítomné. Jde nám o to ztratit víru v řeč, která nezávisle a přesně popisuje události a vjemy, jakoby se jich vůbec netýkala, jakoby tu byla nezávisle a předchůdně - sama o sobě a nade vším. Jde o to, obrátit pozornost k fungování řeči, která sice není o nic méně či více kvalitní artikulací smyslu, než např. umění, literatura, ale má tu mnohem lepší předpoklady odhalit ono nepřítomné, onen temný kout, střed a rozdíl, který každé slovo neslyšně doprovází. Jakou metodu zvolit, když naším cílem není nic menšího než úplná sebereflexe? Jaká řeč odpovídá nejlépe našemu záměru? Kde vezmeme jistotu pro určitou deklarovanou formu diskurzu? A kdybychom nakonec chtěli jít k úplnému počátku, neboť jedině on nám může dát jasnost o původu a fungování všech pojmů, jako je např. „forma, diskurs, instance“ a být tak instancí úplné evidence a čistoty jazyka jako neviditelného a dokonale fungujícího prostředníka, kdybychom tedy chtěli jít k nulovému bodu myšlení bez jakýchkoliv předpokladů, kdy ještě není nic míněno a pojem není ničím zatížen, kde a u čeho by ona cesta měla začít? Kam by např. časově měla směřovat? Aktuální myšlení si sotva může činit nárok na to, že začíná prvním slovem na první stránce. Kam jinam, než k vlastnímu pochopení a vysledování geneze každého smyslu pro každého z nás. Jsme ale schopni se oprostit a zapomenout důvody takového návratu, tak aby ono znovuoobjevení smyslu nebylo zatíženo žádným motivem, o kterém jsme tenkrát zřejmě nic nevěděli?¹⁰¹

Řeč *de facto* nevypovídá nic o věcech samých, ale o našem vidění věcí – dává na srozuměnou. Vypovídá nevýslovně o všem zároveň – o svém tělesném původu (můj hlas či tento inkoust), který ji nese, o svém neviditelném smyslu, skrze který je, o svém úmyslu i motivech, o promlouvajícím, jeho stárí, jeho bytí - je jeho výrazem, který mu plně nepatří, neboť je srozumitelný ve světě, je výrazem bytí i tímto bytím zároveň. Zároveň je také zodpovědná za uzákonění naší naivity – skrytého objektivismu, který zapomíná na své vidění, motivy a ono „původní“ ticho, které vše vskrytu doprovází a z jehož středu k nám řeč promlouvá. Je tu jisté zapomnění na vidění a řeč, která je běžně průhledným prostředkem našeho styku se světem. Tento objektivismus je ovšem možná podmínkou řeči a představivosti – naše myšlení, mluva i vědomí neustále probíhají v objektivaci. Představuje si samo sebe a předměty jako dvě strany téže mince a není schopné si uvědomit a vyjádřit kvalitativní

¹⁰⁰ FZ, str. 280

¹⁰¹ VaN, str. 39-41

propast, která dělí cogito od cogitans. Chceme-li uvažovat a mluvit o principech našeho vědomí, myšlení a řeči, nezbyvá nám nic jiného, než tyto neviditelné principy objektivizovat.¹⁰²

Jisté je tu reversibilita – ale je to spíše jen její představa, jednu stranu mince nikdy neuvidíme. Vědomí není nepřístupné jen pro druhé, vědomí jako pozadí je nepřístupné i pro nás samotné. To je velice důležité zpochybnění naivního nahlížení subjektivity a vědomí. Je to obraz já, který nejsme schopni ukázat. Je to vše kolem a přitom nic z toho. Skrytost existuje jen potud, že může být odkryta, ale vědomí nemůže být odkryto, neboť odkrývá. „Kdybych hovořil nahlas sám k sobě nějakou řečí, které přítomní nerozumějí, tak by jim byly moje myšlenky skryty,“ přestože by byly odkryté. FZ, str.282-3. Stačí se navrátit ke slovům, která jsou neviditelná – je to nejen *bytí, smysl, logika*, ale i *krása, emoce, harmonie, vážnost, nádech*. Všechna slova v sobě obsahují větší či menší část *neviditelného i viditelného*.

Heidegger se dotýká tématu zrodu řeči. Jakou podobu má rozumění ještě před výslovnou-řečovou artikulací? Heidegger říká, že srozumitelnost je ještě před artikulací už učeněná, zdá se proto, že struktura a gramatika řeči by měla odrážet to primární a originární předartikulační rozumění pobytu.¹⁰³ Otázkou je, zdali se takováto korespondence nenabízí jako příliš snadné řešení. Předpokládá se, že řeč vyslovuje to, co je již předem učeněno. A také se musíme ptát, co tuto srozumitelnost člení, pokud to není artikulace, či je tu již sama o sobě učeněná? A na druhou stranu, kdyby neexistovalo předchůdná uspořádanost, artikulace by neměla žádné vodítko. Neopomíjí Heidegger to, že artikulaci smyslu provádím již artikulovanou řečí, která jako hotový formalizovaný systém může stejně tak svádět člověka na scestí a generovat slova a věty neodpovídající žádnému rozumění. Lze vůbec srozumitelnost myslet bez její artikulace a nemusí to být právě artikulace výslovná. Hudba je například takovou artikulací. Mnohdy je skutečnost - situace vystižena - artikulována mnohem lépe a výstižněji jednoduchým gestem. Nicméně zůstává pochybnost, zda-li tu tato srozumitelnost před tímto gestem již nebyla, či se naopak gestem samotným utváří, proč srozumitelnost není učleňována a tvořena artikulací?

Jazyk je rovněž zcela přirozeným domovem jazykových chimér. Vznikají třeba tak, že se substancializuje vlastnost a oddělí se od svého nositele. Např. bělost papíru. Výraz „bělost“ je formálním určením substantivum a ve větě tedy přirozeně zaujímá místo substantiva a jazyk ho také podle pravidel syntaxe zpracovává a učleňuje. Bělost sama o sobě se tak může stát tématem řeči. Můžeme se ptát v čem spočívá esence bělosti, zda-li existuje sama o sobě, jestli je to jazyková chiméra, nebo eidetická variace. Přitom ji nikde, ani v představách nenalzáme. Je tam jen záblesk asociace, jako slovo, proměnná- mnohoramenný poukaz k různým obrazům bílých věcí, které se ovšem jako bílé ukazují vždy ve stínohře, ve spektru či středu okolních barev, v perspektivě našeho pohybu. Bělost v posledku odkazuje k rozumění bělosti, je to jistý druh neviditelné bytnosti a rozvrhu,

¹⁰² M. Heidegger: „Principy myšlení“, str. 163 českého překladu; OIKOYMENH 1993: „Dostáváme se vůči zákonům myšlení do zvláštní situace. Kdykoli se totiž pokoušíme mít je před sebou, jsou nevyhnutelně tématem našeho myšlení – a jeho zákonů. Zákony myšlení jsou tak vždy již za námi, stojí nám jakoby v zádech a řídí každý krok našeho přemýšlení o nich. Tato okolnost je zřejmá na první pohled.. zdá se, jako by tím byl jednou ranou znemožněn jakýkoli pokus, který by chtěl o zákonech myšlení přiměřeně uvažovat“. Dále pak str. 169, 175, 177

¹⁰³ BaČ, §34 *Bytí tu a řeč*: „Řeč je existenciálně stejně původní jako rozpoložení a rozumění. Srozumitelnost je i před osvojujícím výkladem vždy učeněná. Řeč je artikulace srozumitelnosti. Je tedy přítomna již v samých základech výkladu a výpovědi.... Slova však nejsou věci, která bychom opatřovali významem.... „K výslovnému mluvení patří jako možnosti naslouchání a mlčení.... Mluvení je značící učleňování srozumitelnosti „bytí ve světě“, k němuž patří spolubytí a jež se vždy odbyvá v určitém způsobu obstarávajícího „bytí spolu“. V něm mluvení slibuje a odpírá, vyzývá, varuje, vyslovuje se, rozmlouvá a přimlouvá se, „činí výpovědi“ a řeční. Mluvení je řeč o... to, o čem je řeč, nemá nutně, ba ani většinou charakter tématu nějaké určující výpovědi.“

který sprádáme na společné cestě. Je to odkaz k všudypřítomné neviditelné gramatice, rozumění, světlině, která bělost nese a zároveň se od ní může odvrátit.

Gesto v zenu: V zenu nemá slovní výklad vůbec místo a to právě proto, že odváání pozornost od ukazujícího prstu, tedy od pozornosti samotné. Když se žák přijde ptát mistra, co je to Budhova přirozenost, mistr vykřikne, či ho praští holí a neboli jakkoliv jinak neortodoxně, aby ho probudil ze snění o hře na otázky a odpovědi. Gesto výkřiku, nebo pohybu ruky působí nepatřičně, neboť je odmítnutím konvenční komunikace, nepřipouští žádnou další diskusi. Je to zcela zvláštní „ne-znak“ neříkající nic a přece vytrysklí z největší hloubky všeho významu. Je to znak poukazující na sebe sama a proto rušící veškerou konvenci označování a směřování *k*.

Veškerý jazykový projev má v sobě metaforičnost (poukaz – poukazuje na něco, čím sám není) i konkrétní obsah. Když tlesknu, něčeho se dotknu, pak vždy, když mluvím o této události neopakuji tuto událost, ale tvořím novou (v tom spočívá její nosnost obsahu), a přesto vím, že se to této události týká (v tom spočívá její gramatičnost). Zároveň je sám přítomnou a tělesnou událostí, stojí na hraně minulého, přítomného a budoucího, je částí všech a jeho místo je proto pomíjivé. To je zázrak jazyka. Jak se řeč může týkat prožitého, aniž je schopna zopakovat prožité? Jednoduchá úvaha říká, že kdyby jej zopakovala, nebyla by tu diference mezi prožitkem a jeho popisem a tudíž myšlení prožitého by neexistovalo. Co je ona diference? Ona hrana, která spojuje a zároveň rozděluje. Spíše bych teď jen řekl, že řeč je více metafora, než výraz a gesto, výkřik bolesti je více výraz, než metafora. Výraz leží na cestě mezi abstrakcí a intencí. Intence mu dala výraz a materii, abstrakce mu dala znak a prostor srozumitelnosti na cestu k druhému, ten této materializované abstrakci dává opět intenci.

Samozřejmé věci, prostředky jsou tu, dokud fungují, jestliže selžou, nemůžeme jimi dále uchopovat, sami se stanou tématem - něčím, co je třeba uchopit a pochopit, co je takovýmto selháním v případě atomistického, referenčního přístupu k jazyku? Kde je místo onoho selhání? Je to místo, kde chceme ukázat na jazyk samotný, jeho fungování mimo jednoduchý rámec pojmenovávání, který počítá jen s jistým slovním druhem. To je právě pozice W. ranného období. Ztroskotá v momentě, kdy místo na věci samotné chce ukázat na ono pojmenování. Jak ukázat ukázání?

Myšlení je pohyb, který se marně snaží fixovat tzn. znehybnět sebe sama, ale čas námi vládne a kdesi v asubjektivním proudu vynášejícím naše já jsme on sám, takže náš běh je tolik všudypřítomný, dějící se z jednoho středu, takže defacto stojíme na místě. Vědění fixuje, funguje jen intencionálně, je to prostředek, který nemůže uchopit sám sebe, je to nástroj, kterým jsem já právě teď píšící a myslící.

Mohli bychom jít ještě dále a prohlásit, že nikdy (plně) nerozumíme sami sobě. Mohli bychom zkoumat onu přesnou hranici doteku zkušenosti a její artikulace, která ač je čitelná a tedy abstraktní, nepostrádá temnou, nepřenositelnou, nevysvětlitelnou stránku zkušenosti, a její artikulaci, gramatiku která ji přivádí na světlo. Chceme-li ovšem tuto temnotu osvětlit, přestává být neartikulovanou živelnou temnotou, ale osvětleným výsekem, tudíž jsoucnem. Přesto se tu nelze vyhnout dualismu. Ona hranice mezi zkušeností a její artikulací musí být myšlena rovně, oddělující přísně oba nekomunikující světy. Jak ale pak fungují společně a dokonce do té míry, že se neobejdou jeden bez druhého?

§ 13. Proud

Není třeba hledat pravé významy slov. Slova nic nefixují. To, co jimi působí, je jejich naléhavost - ta navazuje na jejich syrovost a tělesnost. Artikulace je vždy tělesná. Řeč zprvu není uvážlivě hledání správného vyjádření. Slova nejsou klíče, které by odemykaly významy, které by jim byly předchůdné. Není tu žádný odstup, který by nám odhalil jejich adekvaci, neboť ony jsou samotným měřítkem adekvace, jsou tu a diktují a odhalují, jak to je. Jsou onou adekvací a učí nás tomu, co to adekvace je. Vhodné jsou, jestliže fungují a ona vždycky fungovala. Řeč je proud, v němž se zvuky, zvolání, šepoty, výkřiky a vlastně každé gesto mohou proměnit ve znaky, pakliže je tu gramatik, který jej ze svého nullpunktu vynáší a zároveň vidí. Ale to jenom proto, že už jim vždy nějak rozumíme, tedy není tu nejdříve znak anebo naopak (jeho) smysl, tak jako by tu mělo být nejdříve cogito a pak cogitans.¹⁰⁴ Je tu obojí současně jako dvě strany téže mince. Opakováním, rigidností se ztrácí naléhavost, objevuje se znak, který nás zpět odkazuje k jeho zapomenutému významu a který byl vždy nesen tímto znakem. Při osvojování si pravidel jazyka během procvičování správné výslovnosti se vzdaluje a zároveň se potenciálně přibližuje primární naléhavost, s jakou slovo vyráží a přivolává pozornost. Hlas se přimyká a přiléhá, zmocňuje se svého obsahu, spolu s pozorností se samozřejmě a neomylně zaciluje. Jeho forma dává obsahu smysl i obsah (tón = síla, barva = frekvence). Slova nejsou pouze nástrojem artikulace, mají další aspekty. Nekonečné možnosti tvárnění zvuku je právě to, co mi umožňuje vyjadřovat se různě o jedné věci. Vnímání aspektu souvisí s neurčitostí. To, jestli se nám to vyjeví tak, či onak, závisí na interpretaci pravidla obdobnému: „Zdržuje se přibližně tady.“ A opět to není definovatelné a vymahatelné právo. Co zde děláme není nic jiného, než že se snažíme vymáhat a definovat nevymahatelné. To je náš paradox a úkol k ztroskotání.

Vnímáme smyslem, významem, který není na nějakém amorfním předmětu. Zvuk má vždy nějaký smysl, jinak bychom ho neslyšeli.¹⁰⁵ Zrovna tak je tomu s myšlením a jazykem jako jeho výrazem. Jazyk – slovo není druhotným, následným a nezávislým výrazem myšlení a myšlení není samostatná činnost nezávislá na jazyku. Zkusme zformulovat myšlenku bez jazykových výrazů, či výrazů vůbec (pakliže jsme nakloněni řeč nechápat příliš lingvisticky), myslet v logických znaménkách, aniž bychom si je překládali.¹⁰⁶ Ale i vlastní řeč si překládáme, význam jakoby plave mezi nekonečným množstvím možností jeho výrazu a my se ho snažíme ohraničit viděným, gestem, slovem – to vše dohromady a v čase splétá síť významů. Slova nejsou štítky na skutečnosti. Navzájem se vymezují, co určuje jejich význam je jejich použití, které tak negativně určuje použití dalších.

¹⁰⁴ VaN, str.184: „Řidič taxíku v Manchesteru mi řekl (ale porozuměl jsem mu až po několika vteřinách, protože jeho slova byla velice živě "zabarvena"): mám se zeptat na policii, kde je *Brixton Avenue*. A podobně to bylo i s větou jisté ženy z prodejny tabáku: *Shall I wrap them together?*, které jsem také porozuměl až po pár vteřinách, a **naráz** - srv. poznání nějakého člověka podle určitého popisu, anebo rozpoznání nějaké události na základě schematického odhadu: jakmile je tu smysl již dán, znaky nabývají plné hodnoty "znaků". Avšak je nezbytné, aby byl již předtím dán smysl. Jenže: **jak** je tedy dán? Pravděpodobně je identifikován nějaký kus slovního řetězce a projektuje smysl, který pak zpětně dopadá na slova.“

¹⁰⁵ BaČ, §34 *Bytí tu a řeč*. Jazyk: „Na základě tohoto existenciálně primárního „moci naslouchat“ je možné něco takového jako slyšení, které je samo fenomenálně ještě původnější než to, co se zprvu jako slyšení určuje v psychologii, totiž vnímání tónů a zvuků. I slyšení má způsob bytí rozumějícího naslouchání. Nikdy neslyšíme napřed hluky a komplex zvuků, nýbrž skřípající vůz, jedoucí motocykl...; Že však zprvu slyšíme motocykly a automobily, je fenomenálním dokladem toho, že pobyt jakožto „bytí ve světě“ se již vždy zdržuje u nitrosvětsky příručních jsoucen, a zprvu vůbec ne u „počítků“, jejichž změř by musela být napřed zformována, aby tak vytvořila odrazový můstek, od něhož by se pak subjekt odrazil, aby se nakonec dostal ke světu. Pobyt je jakožto bytostně rozumějící primárně u toho, čemu rozumí.“

Jak je ale možné, že tomu explicitně nerozumím? Neviditelná neartikulovaná gramatika.

¹⁰⁶ FZ, §335: „Kdyby mi nyní někdo položil otázku „Měl jsi tu myšlenku předtím, než jsi měl ten výraz?“ – co by se tu muselo odpovědět? A co na otázku: „V čem spočívala ta myšlenka, tak jak tu byla před oním výrazem?“

Pravidla jsou v pohybu, významy slov jsou v pohybu jako plankton, částičky si navzájem určují svá místa, často je mění a prohazují, přesto však tvoří, či jsou tvořena celkem smyslu, který jim dává být.¹⁰⁷ Nejen, že Wittgenstein vyvrací tradiční představy o řeči jako sekundárního výrazu myšlení, je si zároveň vědom, že je-li něco rozděleno na dvě strany: myšlení, duševní činnost na jedné a výraz, znak, tělesný projev na druhé straně, nestačí k nápravě protiargumenty, možnost otočení implikace, neboť se opět ocitneme ve stejném omylu. Je třeba jít před ona zmatení, před ono rozdělení, vrátit pojmům jejich běžný význam, ukázat důvod tohoto zmatení.¹⁰⁸ Tak je třeba použít pojmu netělesný versus tělesný pochod v zájmu překročení obou a ukázání jejich užití. Pojmy jsou dialektické – delineují, oddělují, rozlišují, pojmenovávají. Řeknu-li, že mám hlad, znamená to, že nejsem sytý.¹⁰⁹

Významy jsou vždy výrazy a naopak. Jak mi druhý může rozumět, když řeknu: „To bolí“? Nikdy to není tak, že bych se musel nejdříve zabývat předem daným slovem – amorfním atomem a zvukem (definovat jeho frekvenci) a vycházel z něj pak k nějakému významu (následnému vyznění) jako soukromému dojmu, subjektivní predikaci. Význam, který je dán jeho užitím - je totiž jiný druh porozumění, nedefinovatelný, neuzákonitelný. Je to jakási ozvěna, hladina, které může být zvednuta, vychýlena a rozvibrována na dvě strany – stranu aktu a stranu konsekvence. Jsoucno, ke kterému bychom došli jako k důvodu, má další důvod. Vždy je čeho se chytit, a i když neznáme přesný překlad, přesto nám tón a dikce prozrazuje to, o čem je řeč. Ve slovech, lépe řečeno slovy vždy již odhalují nějaký význam, nebo je mi nějaký odhalen. Je celkem lhostejné zdali řeknu „au“, „to bolí“, či jen zkrívím tvář – vše je součástí situace, které vždy nějak rozumím. Nejsou tu atomární fakta a neutrální slova a jejich vzájemné přiřazování. Nejsou tu oddělené výrazy, které poté sčítám a identifikuji jako identické s nějakým významem. Tělesný projev - verbální projev, jeho gramatika i materializace. Vše je předem harmonizováno, zasazeno v celku, který je vždy segmentován aposteriori. Ilustrací mohou být fyziologické poruchy, které Merleau-Ponty popisuje ve *Fenomenologii vnímání*:

„Již na elementárním stupni smyslové citlivosti lze vytušit vzájemnou spolupráci jednotlivých stimulů a součinnost senzorického systému se systémem motorickým, jež ve variabilní fyziologické konstelaci uchovává počítka konstantní, a nepřipouští proto definici nervového procesu jakožto pouhého přenosu dané zprávy. V případě poruchy zrakové funkce působí bez ohledu na místo poškození též zákon: nejprve se porucha projeví u všech barev ztrátou sytosti. Potom se zjednoduší spektrum, dochází k redukci napřed na čtyři, později jen na dvě barvy, nakonec se dostaví monochromatická šed', patologická barva, kterou vlastně nelze nikdy ztotožnit s žádnou barvou normální.“ FZ, str. 247: „Člověk také to, co u stolu poznává jako přívbor, za přívbor nepokládá“; zrovna tak jako se normálně při jídle nepokouší nebo nesnaží pohybovat ústy.“ Přívbor je rovnou přívbor. Hned ho tak vidím, vidím to není následkem nějaké úvahy nebo interpretace, žádné další varianty neproblematizují spontánnost, s jakou vidím (používám) právě přívbor. Stejně tak není nutné přidávat úsilí k tomu, co se děje samo od sebe (pohyby úst). V tomto bodě se dá vysledovat geneze určitých filosofických otázek, které přežívají právě díky své neřešitelnosti, či nesprávnému užití pojmů. Když totiž přestanu vidličku používat k jídlu a tehdy jsem jí uchopil a tedy pochopil – poznal jako to, čím se jí a začnu ji zkoumat, problematizovat, pokládat za vidličku, vidět ji jako něco, jako by vidličkou byla až poté, co jsem ji tak interpretoval, vyvstanou otázky, které jsou typické pro filosofii.

¹⁰⁷ FZ, §224: „Učím-li někoho, jak používat jednoho slova, tak se tím učí i použití druhého.“

¹⁰⁸ FZ, §341; FZ, §345: „Jsme tu v pokušení chápat tu nesprávně logiku našich výrazů, nesprávně pojímat způsob použití našich slov. Rozkazů bývá někdy neuposlechnuto. Jak by to ale vypadalo, kdyby rozkazů nebylo nikdy posloucháno? Pojem „rozkaz“ by ztratil svůj účel.“

¹⁰⁹ FZ, §344

Např.: Jeli vidlička výsledkem interpretace, co je tím, co je interpretováno. Paralelně k příkladu s obrázkovým předmětem se bude mluvit o obrazu vidličky a konkrétním uskutečňování konkrétní vidličky apod. Vytváříme si tak problémy – hry, jejichž pointa spočívá v čase. Minulé tu může existovat bez nás a my ho tu objevujeme. Tak zní axiom všech neřešitelných problémů. Konsekvantní myšlení vede k aporiím z tohoto důvodu: spočívá na axiomech o vyloučeném třetím a zákonu sporu, hledá příčiny a důsledky, neumí si představit, že něco je jen tak, staví nás do pozice kosmotheorosa.

A proto se můžeme nakonec ptát: Co je vidlička o sobě? Je vůbec něco, co může být interpretováno? A je vůbec něco, co není interpretováno? Amorfní hmota, ke které nemáme přístup? Může tu být identifikováno *něco*, které se stává vidličkou a jak nám bylo předtím, než jsme vzali *vidličku* poprvé do ruky? Není aspekt a vidění *něco jako něco* – analogie, apriorní podmínka vidění podobnosti i rozdílnosti. Obličej¹¹⁰ ve FZ na str. 247 je nějakým znakem pro skutečný obličej, ale „vtip“ spočívá v tom, že tato samotná hlava má svůj výraz, stejně jako hlava reálná. Dalo by se říci, že každá realita má svou zástupnost (nejednou jsem viděl podobnost s jeho otcem) a každá zástupnost svou realitu, aby mohla být vnímána. Uděláme další znak? Kde to skončí? Když řekneme *znak*, který něco označuje, musí být na jednu stranu viděn a zároveň jistým způsobem „neexistovat“; být průhledný, aby jím (skrže něj) bylo možno vidět označované. Znak není kategoricky odlišný o toho, co označuje. Ke znaku nemám výrazně jiný vztah než k tomu, co označuje. Otázka, jestli dokážeme přesně určit, co označuje, nás vede ke kruhovému důkazu, vztah znaku a jeho smyslu označíme. Je ovšem pravda, že pracujeme s jistou abstraktností – redukcí, kterou znak vykonává. Průsečík, invariant – jenže v invariantu je variant. Takže jednotlivý člověk mě vždy osloví jako on sám, ale i jako člověk. Podoba, jež je neuskutečněným požadavkem na výsledný invariant, není jeho konkrétní variací, načrtnutou podobou tohoto člověka s jiným (byl by to další člověk a varianta této podoby); podoba je neviditelná, gramatická, nelze na ní ukázat, lez ji postřehnout „vedle“ či „nad“ a svádí k tomu říci, že „nikde“. Podoba nemá své místo, je gramatikou místa. Časová i prostorová identita obou mi umožní mu odpovědět jen jednou.

Proč předpokládat, že slovu „prší“ předcházelo nějaké myšlení, které následně vyústilo ve slovo prší? Nepodobá se více šumění deště? Není ten, kdo říká „prší“ spíše hlasem deště?¹¹¹ Deskou, na kterou déšť padl a rozezvučel ji? „Prší“ patří k dešti jako zvuk dopadajících kapek.¹¹² Snažit se být racionální, tzn. objektivisticky odtažitý kosmotheoros, soustředit se jen na vztah znaku a významu a objektivizovat ho, což znamená zapomenout na toho, kdo jej vyslovuje a izolovat jej co do gramatiky nebo pravdivostní hodnoty, znamená potlačit prvotní dotek světa, který se podivuhodně kondenzuje do zvuků, slov. Ale jak toto vysvětlit někomu, kdo si zakládá na tom, že myslí? Jeho reakce bude poplatná karteziánskému předsudku „cogito“: Myšlení vládne světu, je v sobě nezpochybnitelnou jistotou a proto musí ovládat i řeč. Proč myšlení proudí z nezajistitelného, má ukázat tato práce.

110



¹¹¹ Lao C': *Tao Te Ting – Kniha o cestě a síle*, 21. kapitola: „Být úsporný ve slovech – dpovídá přírodě. Prudký víchtr netrvá po celé ráno, prudký déšť netrvá po celý den. Kdo způsobuje tyto věci ? Nebe a země. Když ani nebe a země se nemohou projevovat bez přestání oč méně pak člověk !

¹¹² VaN, str. 150-151: „V jistém smyslu je řeč, jak říká Valéry, vším, protože její hlas nepatří nikomu, protože je to sám hlas věcí, vln a lesů.“

Kapitola třetí

Punctum caecum

Ten, jenž pobývá ve zraku,
ale je odlišný od zraku,
jehož zrak nezná,
jehož je zrak tělem
a jenž ovládá zrak z nitra,
to je tvé já, vnitřní vládce,
nesmrtelný.

Upanišady

§ 14. Obraz mého já

Řeč *vyvolává, vytváří* obrazy věcí, lidí, pocitů, obecností – fungování jazyka, světa, mozku. Zároveň je výrazem našeho myšlení, vidění, chtění, cítění. Je živlem, do kterého vrůstáme, který nás přesahuje, jsme fascinováni jeho mocí, kouzlem, melodičností, využíváme ho a trpíme, ztrácíme řeč, která se k nám opět vmluví. Touto řečí jsme ovšem také my sami a difference mezi znakem a označovaným, mezi myšlením a jeho výrazem, nositelem je jen nedostatečný obraz – redukující schéma fungujícího, lépe řečeno živého a rostoucího bytí, které si nachází svůj výraz, aby se dosvědčilo. Je to bohužel opět jen jedna z mnohých představ o fungování řeči. My bychom chtěli ukázat na nemožnost takové definitivní a pravdivé představy. Ta se hodí všude jinde, jen ne na sebe sama. Chce vyjádřit *já*, jeho vědomí, jeho řeč, principy jeho myšlení, ale nevytvoří nic víc, než jeho zpředmětnění – obraz. A tento obraz zůstane vždy krok pozadu za tím, co chce zobrazit – za zobrazujícím, promlouvajícím bytím. Řeč tu přece mluví o sobě samé. Je to obdobné jako s fotografií, ze které vyčteme dynamiku, přesto, že běžec *je exponován* na místě. Vyčteme z ní náladu a myšlenky, i když mohou být zcela opačné, než si představujeme.¹¹³ Téměř ani nedokážeme spatřit realitu fotky – dvojrozměrné skvrny. Neumíme na ní hledět nezúčastněně jako na dvojrozměrný shluk skvrn – to by byla konstrukce a právě o to se teorie – věda, která zůstane vždy schematická, snaží - o model fungování.¹¹⁴ Dojímáme se tedy snad sami? Rozhýbáváme snad něco, co je ve skutečnosti statické? Nechceme tu tvořit další obraz. Rozumění světu se nedá zpředmětnit - upřednostnit jeden jeho moment, věčnost na úkor času, upřednostnit cogitans na úkor cogito znamená neexistující opěrný bod bez perspektivy. Cogito nemůže být označeno, a přitom zůstat cogitem. Zřejmě to měl Wittgenstein na mysli, když tvrdí, že některé filosofické obrazy jsou nepoužitelné. „Jedině já mám své pocity“ nepoukazuje na nic. Je to čistě kognitivní věta, která by nemohla opustit ústa, která ji pronesla, měla-li být pravdivá. Co nás tedy ale opravňuje mluvit o vědomí, egu, světě, myšlení – jak to, že jsme si vědomi tohoto paradoxu? Myšlení se snad skutečně nevyčerpává představováním. Zajímá nás a jsme snad schopni mluvit o tom, co zůstává neustále přítomno a spojuje proměnlivé fenomény na pozadí světa¹¹⁵, co neustále zůstává přítomno ve všech fenoménech jako jejich průsečík.¹¹⁶ Je to jakási

¹¹³ FZ, str. 72: „Vidím určitý obraz: představuje starého muže, který stoupá po příkré cestě opřen o hůl. – A jak to? Nemohlo by to takhle vypadat, také když by v tomto postoji klouzal po cestě dolů?“

¹¹⁴ FZ, str. 271

¹¹⁵ E. Husserl: „Karteziánské meditace“ - § 31, str. 65 českého překladu vydaného nakl. Svoboda, 2. vydání, Praha 1993, dále jen „KM“

nezpředmětnitelná transcendence, nekategoriální bytí – existence, plátno, do nějž se vše zapisuje, které je však *neviditelné*. Jeho místem je ono „nemísto“. „Kde je druhý člověk v tomto těle, které vidím? Je (stejně jako smysl věty) imanentní tomuto tělu (nemůžeme jej od něj oddělit, abychom jej postavili vedle něj), a přesto je víc než suma znaků či významů, jejichž jsou tyto znaky nositeli. Je tím, čeho jsou tyto znaky a významy vždy jen částečným a neúplným odrazem - a co se přesto v každém z nich cele dosvědčuje. Stále v pohybu neukončené inkarnace - Mimo objektivní tělo právě tak, jako smysl obrazu je vždy mimo plátno.“¹¹⁷

Jestliže začneme chápat různé pokusy, teorie, výklady a zdánlivě neutrální popisy našeho vnímání a myšlení jako obrazy – metafory tohoto vnímání a myšlení, mnohé začne být jasnější. Především to, že vše s čím se setkáme, jsou modely – nákrasy tohoto fungování, které poté odolávají námitkám, pokusům a měřením, avšak nikdy neukáží toto fungování samo. Kritériem je tu fenomén sám v jeho originaritě, to je něco, s čím bez výhrady souhlasíme, ale u čeho zároveň zůstaneme. Neboť ten vždy potvrdí či vyvrátí naše představy o jeho fenomenalitě. Proč se svou originalitou neposkytne návod – matici této originarity? Důvodem a jeho výkladem proč fenomén nedává současně výklad své fenomenality, je nástin; nemožnost popsat – nahlédnout z nadhledu vcelku tento proces, neboť jeho součástí by musel být onen vidoucí, který to vše má právě nahlížet, lépe řečeno nahlíží. Právě proto již matici své orinarity neviditelně obsahuje. Vše tu, nic není skryto. Mohl pak by tento právě provedený nákras nahradit originál? Zajisté ne. Může ho popsat. Ano, ale vždy s vědomím toho, že se jedná o neadekvátní, přesto se originálu týkající metaforu. Týká se ho do té míry, do jaké ho mívá. Jinak by ho překryl a stal se jím samým. To je bod, kde se oba stýkají. Je to *punctum caecum*.¹¹⁸

¹¹⁶ „KM“ - § 32, str. 65, 66

¹¹⁷ VaN, str. 204;

dále VaN, str.79, (str. 81): „Filosofie, jež zaujímá pozici čistého vidění, panoramatického nadhledu, se nemůže setkat s druhým člověkem: pohled, který ovládá, může vládnout pouze věcem, a jestliže dopadne na člověka, mění jej na figurinu, která se hýbe pouze pružinami. Z výšky věží Notre-Dame se nemohu, ať bych chtěl sebevíce, cítit v jedné rovině s těmi, kdo se sevření v těchto zdech věnují svým titěrným, nepochopitelným úkolům. Vysoká místa přitahují ty, kdo chtějí shlížet na svět pohledem orla. Vidění přestává být solipsistické jen zblízka, když někdo jiný obrací proti mně paprsek světla, jímž jsem ho zachytil, upřesňuje toto tělesné pouto, jež jsem vycítil ve hbitých pohybech jeho očí, nesmírně rozšiřuje ono slepé místo, jež jsem tušil v samém středu svého suverénního vidění a protože ze všech stran vniká do mého pole, vtahuje mne do vězení, které jsem mu chystal; jakmile je zde přede mnou, jsem neschopen samoty. Jak bychom v solipsismu či v odcizení mohli kdy na konci našeho pohledu nalézt nějakého ducha, cosi neviditelného? A jestliže by i druhý byl čistým viděním, jak bychom mohli vidět jeho vidění?“

viz. dále str. 81 - paradoxnost takovýchto obecných tvrzení o druhém: „Singular, v němž se vyjadřuje (bytí pro sebe, bytí pro druhého), naznačuje, že chce mluvit jménem všech, že jeho popis má implikovat tuto schopnost mluvit za všechny, a přitom tuto schopnost jeho popis popírá. A tedy jen zdánlivě vycházím ze své zkušenosti - z mého bytí pro mne a z mého bytí pro druhého, jen zdánlivě respektuji radikální původnost bytí druhého pro sebe a jeho bytí pro mne. Již proto, že ve zdi svého solipsismu otevírám skulinu, kterou prochází pohled druhého člověka, nejde zde již o dichotomii - o dichotomii "pro sebe" a "pro druhého" -, nýbrž běží teď o systém, který má čtyři členy: mé bytí pro mne, mé bytí pro druhého, bytí druhého pro sebe a jeho bytí pro mne. Prázdnota, kterou jsem chtěl rozprostřít na horizontu mého univerza, abych v ní situoval původce mého studu a jeho nepochopitelný obraz, který má o mně, není, uvažuji-li teď, žádné prázdnno, není to jednoduchá či bezprostřední negace mne a mého universa: už proto, že ji ohraničuji (a třeba jen tečkovanou čarou), je vymezena v mém universu, moje universum a universum druhého člověka se protínají.“

¹¹⁸ VaN, str. 208: „Inteligibilní svět nikde není, jest pouze svět smyslový. (Jenže co znamená toto "jest" smyslového světa a přírody?) Smyslové je právě ono médium, v němž se takto může dávat bytí, tak, že je není třeba klást; smyslový zjev smyslového, mlčenlivá přesvědčivost smyslového jsou jediný způsob, jak se Bytí může manifestovat, aniž by se stalo nějakou pozitivitou, aniž by přestalo být mnohoznačným a transcendentním. Sám smyslový svět, v němž bloudíme a který utváří náš vztah k druhým, protože díky němu je druhý pro nás, není, a to právě jakožto smyslový, "dán" jinak, než v nepřímých poukazech - Smyslový svět je toto: ona možnost být tiše zjevný, být tím, co je spoluminěno, takže ona údajná pozitivnost smyslového světa (jakmile jdeme až k jeho kořenům, jakmile překračujeme vše smyslově-empirické i sekundární smyslovou dimenzi našeho

§ 15. Zrcadlo věcí

Chtěli bychom tedy jen dosvědčit a přeformulovat to, o čem Merleau-Ponty mluví jako o tkání¹¹⁹, nullpunkt¹²⁰, bewegen, pozadí, latenci a možnosti věcí, jasném zrcadle věcí¹²¹, diferenciaci, reverzibilitě, ose, zavijení, vertikalitě, bytí, neviditelném, to, co jej podle našeho názoru v jeho i našem myšlení skrytě motivuje, neboť uniká. To, co mají tato slova společné, *kam nikam* míří, na co neukazatelného se snaží ukázat je *punctum caecum*, *nullpunkt*, tedy bod, který není ukazatelný právě proto, že každé měření a ukazování z něj vyrůstá. Bytuje „mezi“ identitou a diferencí viděného a vidoucího, mezi zvratností dotýkajícího se a dotýkaného těla - rukou narcismu, který je současně touhou směřující k *objektu* své touhy a zároveň je jejím *subjektem*. Je mezi, nezměřitelným měřítkem všeho. Je pohledem, který se vidí v zrcadle za pohyby očí v jejich výrazu a tuší, že mezera, která rozevívá tyto dvě přináležející strany, sídlí ve středovém slepém bodu retiny, kde opravdu nic nevidím – nevidím tenký pruh světla, i když je přímo ve středu mého zorného pole. Přivádí nás to k něčemu paradoxnímu, leč živnému a neuchopitelně podstatnému. Jedním slovem, chceme psát o *neviditelném*, jež není opakem, negací a nepřítomností viditelného, ale jeho aktuální možností, horizontem, středem a pohybem, na jehož pozadí se viditelné dává, jež je vlastně vším kolem a přitom či právě proto ničím z toho. Viditelné, jak píše Maruce Merleau-Pontyho, je těhotné neviditelnem.¹²² Není ovšem žádným plátnem, jež by opět odkazovalo k jakési věci za věcí. Je to „*punctum caecum*“. Je to cosi, které není něčím a každé „je“ (jako popis bytí) i cosi (předmětnost, smyslovost) umožňuje. Samozřejmě tím není vyloučeno, že je tomu i naopak. Je to mé tělo – já, který abych mohl vidět, musím být též viditelný a abych byl viditelný, musím vidět - být nadán sensibilitou. Vždy už sice musíme s něčím pracovat a od něčeho se odrazit, vůči něčemu se vymezit, do něčeho vplout, k někomu promlouvat, abychom byli vůbec sto něco vyjádřit a něco rozlišit a především být – nacházet se v nějaké situaci jako konkrétně vnímající a vnímání. Musíme být sto podřídit se pravidlům, která spontánně přijímáme a podle nichž uvažujeme a to již předpokládá druhého, který je již vždy akceptoval, který skrze své tělo vyznačuje gramatiku a inteligenci, která k nám skrze viděné a předmětné promlouvá a živý naši vněmovou víru, která zamlčuje transcendenci všeho jsoucího, nevidí a nemůže nahlédnout ve svém vidění pravé a nepopsatelné vědomí a ne vědomí jako důkaz a logický protiklad positivity všeho jsoucího (tak, jak ji tematizuje tradiční metafyzika) - univerza bytí o sobě. Abychom vůbec mohli vyjádřit svůj nesouhlas, je tu předpoklad moci i bezmoci, ovládnutí i vládnutí. A je tu zároveň všechno předem sladěno a hra musí obsahovat, ohraničovat pravdu a nepravdu - podmínky správnosti a nesprávnosti, aby je poté posunula, porušila, zrušila. Jistá předzjednaná harmonie, zároveň však mezera, kterou je možné z ní vystoupit a nesouhlasit – být mimo její rytmus. Tato mezera není vidět, je to mezera v našem zorném poli – bytí, *sorge*, vzpoura, *vzmach*, perspektiva a *punctum caecum*; hladina, které se nepřiblížíme,

"představování", jakmile odhalujeme Bytí Přírody) se osvědčuje právě jako **neuchopitelnost**: viditelný v plném smyslu je pouze onen celek, v němž se smyslový svět vyděluje. Myšlení je jen o trochu vzdálenější vzhledem k *visibilia*.

¹¹⁹ VaN, str. 129

¹²⁰ VaN, str. 254

¹²¹ VaN, str. 139

¹²² VaN, str. 210: „Smysl je **neviditelné**, avšak neviditelné není opakem viditelného: viditelné v sobě samém nese členitost neviditelného a ne-viditelné je skrytým protějškem viditelného, vyjevuje se pouze v něm, je to ono *Nichturpräsenitierbares*, jež se mi ve světě prezentuje jako takové - nelze je v něm vidět a každá snaha vidět je působí, že mizí, třebaže leží v linii viditelného, je jeho virtuálním centrem, je v něm (jakožto drobnokresba) vepsáno - **Srovnávání** mezi neviditelným a viditelným (**oblast, směr** myšlení..) žádná **srovnání** nejsou (Heidegger), nýbrž jen naznačují, že viditelné je těhotné neviditelným; máme-li tedy plně pochopit viditelné vztahy (dům), je třeba dospět až ke vztahům viditelného k neviditelnému; mé viditelné je neviditelným druhého....“

neboť zde před námi neexistuje, je gramatikou viděného, jen ji překonáme na cestě tam a zpátky, neboť rozděluje a spojuje dva identické světy. Jeden podmíněně viditelný, druhý neviditelně podmiňující.

Snažíme se neustále uchopit něco, co toto „něco“ umožňuje. Ukázat na čas-bytí, který teprve jakékoli bytí ukazování v čase podmiňuje. Ukázat principy našeho myšlení naším myšlením. Říci, co je Tao¹²³, nedisponovatelná událost, bytí, neviditelné, punctum caecum, znamená vždy říkat to, co není. Jako bychom vráželi do dokonalého zrcadla, které lze určit a popsat jen nekonečnou mnohostí odráženého. Toto zrcadlo ale není žádným předmětem, tímto zrcadlením jsem já, zrcadlo samo není vidět, aby dokonale odráželo, lépe řečeno: nechalo vyjevit. Tato dokonalá a nehmotná průhlednost, do jejíhož středu nelze pohlédnout, je právě to, co gramaticky umožňuje a zjevuje, samo pak zůstává ve své skrytosti a netematizovatelnosti, neviditelnosti, aby bylo viditelné vidět, myslitelné myslet. „Bytí“ „uniká“ ve prospěch bytí *jakožto jsoucna*.¹²⁴ Je to právě to, o čem nelze mluvit, ačkoliv, nebo právě proto, že je to od samého počátku neustále tu a promlouvá. Tato světlina je absolutně čistým neviditelným zrcadlem, je gramatikou a možností viděného, které, když umožňuje vidění, není vidět.¹²⁵

Problémem ratio je snaha o zjednodušení a privilegování jednoho aspektu a zmatení z toho, že jeho nepravda nespočívá v něm samotném - ve vidění a myšlení je vždy myšleno něco a tedy je tu pozitivita každé negativy - , ale protože je samotný, oddělen a privilegován. Takovým pojmem může být universum, celek, svět, bytí, nullpunkt, všechny tyto „celkové a abstraktní pojmy“ zamlčují svého nositele a negátora v podobě intencionální přítomnosti a dýchající zkušenosti, která tento smysl a abstrakci neviditelně nese. Takže homogenní universum je tak v samotném středu rozříznuto. Právě tak je každá jednotlivost obklopena horizontem a dalšími recipročními a delineačními vztahy. Tento vnitřní rozpor jakoby řídil a hýbal světem, jakoby se v něm zjevovalo samo bytí.¹²⁶

Heidegger v „Co je metafyzika“ říká. „Tak jistě jako je pravda, že celek všeho, co jest, nikdy sám o sobě absolutně nezachycujeme, tak jisté je na druhé straně, že se ustavičně shledáváme postavenými do středu tohoto celku, který je nám nějak odhalen.“ Tímto není jen otevřena otázka perspektivy jako něčeho centrálního a přece jinak, než geometricky uprostřed mezi dvěma body jsoucího, nejen otázka horizontu, na jehož pozadí se nám jednotlivá strukturovaná jsoucna odhalují a jehož převod na jsoucí v celku je ex definitione nemožný, ale poukazuje především k neviditelnému a na žádný obraz převoditelnému a zobrazitelnému bytí, které je perspektivním, ze starosti o své bytí

¹²³ Lao C': *Tao Te Ting – Kniha o cestě a síle*, 21. kapitola: Tao - co do své povahy -je neurčitelné a nepostižitelné. Nepostižitelné a neurčitelné - v němž spočívají všechny tvary ! Neurčitelné a nepostižitelné - v němž spočívají všechny věci ! Temné a neproniknutelné - v němž spočívá jádro veškerosti !

¹²⁴ Hans-Peter Hempel, „Heidegger a zen“, nakl. MLADÁ FRONTA, Praha 2001 (dále jen HaZ), str. 42

¹²⁵ VaN, str. 240: „Když tedy říkám, že všechno viditelné je neviditelné, že vnímání je ne-vnímání, že vědomí má jisté „punctum caecum“, že vidět je vždy vidět víc, než vidíme - pak to nelze chápat jako nějaký **rozpor** - Nesmíme si představovat, že k viditelnému, jež by bylo veskrze definováno jako bytí o sobě, připojují něco neviditelného (které by nebylo nic než objektivní absencí) (to jest: objektivní přítomností **někde jinde**, v nějakém **jinde** o sobě) - Třeba pochopit, že ne-viditelnost obsahuje viditelnost sama –,

¹²⁶ M. Heidegger: „Principy myšlení“, str. 169, 171, 179 českého překladu; OIKOYMENH 1993

Hans-Peter Hempel, „Heidegger a zen“, nakl. MLADÁ FRONTA, Praha 2001 (dále jen HaZ), str. 111

VaN, str. 129: „...prostá barva a obecně cokoli viditelného vůbec není kusem absolutně tvrdého a nedělitelného bytí, nabízející se v celé své nahotě pohledu, který může být buď úplný, anebo není pohledem, nýbrž cosi jako úžina mezi vždy již rozevřenými vnitřními a vnějšími horizonty, cosi, co se zlehka dotýká různých oblastí barevného či viditelného světa a zdálky je rozeznává, jistá diferenciací, prchavá modulace tohoto světa, nikoli tak barva či věc, nýbrž spíše rozdíl mezi věcmi a mezi barvami, okamžitá krystalizace barevného bytí či viditelnosti. Mezi barvami a údajně viditelnými věcmi bychom objevili tkáň, která je zdvojuje, nese, živí a která sama není věcí, nýbrž možností, latencí a *tělesností* věcí.“

vycházejícím rozuměním – interese o toto bytí a právě proto „bytí“ jako světlna, která osvětluje vše kromě sebe sama, otevírá „jsoucí“, takže všechna snaha o jeho i svou kategorizaci je jeho snahou a produkuje něco, co bych nazval „selfreferenčním paradoxem.“ To je pravý důvod toho, proč existence předchází esenci a také toho, proč je tato věta důkazem opaku toho, co říká. Aniž by chtěla, je definicí, esencí, podstatou, a tedy má-li být pravdivá, pravdivá být nesmí. Je opět znázorněním, vysloveným (ne vyslovujícím) aspektem, který se snaží zasáhnout jádro svého vzniku a tvoří vždy jen obraz této původní otevřenosti pro vnímání jakéhokoliv aspektu a obrazu. Tomuto nahlédnutí odpovídá závěr Heideggerova *Bytí a času* i mistra Čuanga následovníka Lao-c'. „Proč se bytí „chápe“ právě „především“ ze jsoucna výskytového, a nikoli příručního, které leží ještě blíže? Proč se toto zvěcnění vždycky znovu prosadí? Jak je bytí „vědomí“ pozitivně strukturováno, že zvěcňovat je je nepřiměřené? Stačí vůbec „rozdíl“ mezi „vědomím“ a „věcí“ k původnímu rozvinutí ontologické problematiky?“¹²⁷ „Věci vznikají kolem nás, ale nikdo neví proč. Vycházejí odněkud, ale nikdo nevidí odkud. Všichni lidé si cení tu část vědění, která je známa. Nevědí, jak využít Nzenámého, aby dosáhli poznání. Není to zavádějící?“¹²⁸

Znamená to, že celek všeho nikdy nezobrazíme a to ne proto, že je to objektivně nemožné – že bychom neměli tolik výkonných prostředků na takovýto úkon - , ale obraz celku by byla ohraničená figura, která by musela mít pozadí (horizont), jehož okraje - hranice a jeho střed by do tvaru zobrazeného nemohli být zahrnuti. Předpoklad vnímání je perspektivnost, *punctum caecum* jako něco, co není viditelné, neboť vidí, co není myslitelné, neboť myslí a definovatelné, neboť definuje. Tato otevřenost pro bytí není na způsob distance, to by nás opět vedlo k představě dvou souvisejících objektů. Jedná se o jasnost, která není objektivní, ale existenciální, neustále se děje.¹²⁹ Jakékoliv pojmenování je nanejvýš problematické, neboť „tato jména jsou spíše opakovaný odkaz a setrvalá připomínka tajemství právě tak známého jako nevysvětleného světla, jež osvětluje vše ostatní samo neopouští svou původní temnotu.“¹³⁰ „Každá z bytostí nese na svém týle temnotu a v náručí objímá světlo. Životodárný dech je uvádí v harmonii,“¹³¹ neboť to, co je skryté, je skryto v principu.¹³² To, co je nám skryto, není ani uvnitř ani za závojem, ale v chronické absenci. Tak jsme se dostali od toho, kdy něco bylo schováno v něčem ke skrytosti o sobě, k transcendenci a apriorní jinakosti, která nás neustále motivuje a nese.

Pohled se nikdy nesnaží obrátit na sebe sama, tudíž k tomu bodu, z něhož se zorné pole rozevírá, tedy k oku. Myšlení ano. Nedostane se ovšem dál, než k fyziologii vidění, místo skutečné introspekce se pohybuje stále ve vnějškovosti, nicméně je to krok, k sobě jako tělu. Právě smyslové tělo je místem, neurčitým předělem, kde se přechyluje vnitřek a vnějšek, vnímající a vnímané. Merleau-Pontyho zavíjení. Lebnizovský mlýn. Představa vnitřního, skrytého neviditelného živlu úzce souvisí s představou objektu - tělesa - těla, které má svůj vnitřní i vnější prostor. A když zamítneme představu objektivního vnitřku, který je mimochodem paradoxem, jeli vnitřek odhalitelný, je vlastně vnější a viditelný - přinejmenším o něm víme, tak se ničím neliší od vnějšku, snad jen souřadnicemi, v jejichž průsečících uvízne jen vnější. Když zamítneme tuto představu, zůstává tu jen metafora - obrazné přirovnání, pouhý opis, který má vyjádřit něco abstraktního, nepostihnutelného, nepředstavitelného. Lze v řeči abstrahovat od metafor a analogií, od sítě a jejích vztahů, skrze kterou myslíme a vnímáme? Lze abstrahovat od abstrakce tak, abychom jednou s konečnou platností a bez

¹²⁷ BaČ, str. 471

¹²⁸ Čuang-c'; A.W.Watts, *Cesta zenu*, Votobia 1995, str. 31

¹²⁹ Jan Patočka, „Úvod do fenomenologické filosofie, OKOYMHENH 1993, str. 110

¹³⁰ VaN, str.127

¹³¹ Lao C'; *Tao Te Ting – Kniha o cestě a síle*

¹³² VaN, str. 119: „je-li Bytí skryto, pak právě to je rysem Bytí...“

návratu pronikly do čistého a nekonečného světa faktu na jedné a myšlení na druhé straně? Lze myslet bez imaginace – představivosti, opěrných bodů tvořených z hmatatelných nekvantifikovatelných prožitků? Představme si myšlení jako dokonalou kopii skutečnosti tak, jak si to přejí objektivisté. Jak bychom ovšem věděli o jejím duplikátu, kdyby byl dokonalý? Naše názorné myšlení je plné aporií, které vznikají aplikací rozumových pravidel na něco, co je mimo jejich dosah, jak by řekl Kant, a my dodáváme, neboť to, co je mimo jeho dosah, je právě to, co ho nese ve svém stínu, ve své světlině, ze které čerpá svou sílu a do které se v cyklech navrácí. Přiznat se i na tomto místě k metafoře, znamená pochopit, že v každé řeči promlouvá ve skrytu básník a ten opět nechává promlouvat bytí samo, které se ztratilo, je na cestě hledání.

Proč a jak tedy mluvit o neviditelném, když je to nepoznatelné, neboť je to ono poznávající? Je to spíše proměnná, která není nikdy dosazena, která nám pomáhá v orientaci a k tomu, aby naše výpočty fungovali. Naše výpočty a představa onoho neforemného se ho principiálně a paradoxně netýká a nedotýká. Jen jej nenásilně a dočasně formuje, aby jme jej tímto nevěrným popisem stvrdili a nepostihly. Je ovšem pravda, že jedině skrze tuto formu jsme si čehokoli vědomi, reflektujeme něco a jedině skrze tuto formu může působit naše konkrétnum – vnímající světlna. Např. jen proto, že jsem se narodil jako člověk, můžu dosvědčovat ono nenalezitelné a nevykazatelné já, jímž částečně jsem právě tady a teď. Proto je nutné si položit otázku, zda toto učleňování není samotnou podmínkou existence, její reflexivity – neboť onen základní existenciál starosti si musí být vědom sám sebe jako starosti a svých možností, aby mu stálo za to být.

Lze vůbec hovořit o dotýkajícím a dotýkaném a jeho rozlišení?¹³³ Dotýkám se něčeho, nebo se ono dotýká mě. Nepředpokládá reverzibilita u Merleau-Ponty již předpoklad reflexivního diferenciaci. Merleau-Ponty se snaží, jak sám říká, mluvit o nepojmenovatelném¹³⁴, ale to nelze jinak, než dialekticky, tedy na rovině sémantických protikladů. My však s ním přesto zkusíme hovořit o tom, co tomuto rozštěpení předchází. O zkušenosti a bytí, o tomto světě, který je právě nyní přede mnou. M. Merleau-Ponty i Heidegger chápe, že tato blízkost a neskrytost je vlastně bytím dálky, kterou principiálně nemůžeme učinit pozorovatelnou. Neskrytost není viditelná právě proto, že je neviditelnou neskrytostí. Otevírá diferencii vidění, není pozitivní ani negativní, je jen obnažeností toho, co je okolo. Je to prostá vydanost bytí.

Jsme tedy nejen schopni onu možnost reflexe napadnout, ale zároveň paradoxně zpochybňujeme ono napadnutí, neboť reflexivita, tak jak jí částečně chápeme, se zdá být nutnou podmínkou těchto vět. Víme, že o neviditelném, o cestě nelze nic vypovědět. Chceme chránit a dosvědčovat její neukazatelnost a být si stále vědomi intimnosti a nepatřičnosti jakékoli vědecky se tvářící analýzy.¹³⁵ Nullpunkt, bewegen – kde tedy je onen vidoucí?¹³⁶ Je právě tam, kde se *kde* nalézá – to znamená obojí. Je to nalézání jako pohyby a vidění vůči čemu. Snad jen z důsledné analýzy geneze pojmů -

¹³³ VaN, str.148: „..., potom je třeba odmítnout každé bezprostřední a dualistické rozlišování viditelného a neviditelného...“

¹³⁴ VaN, str.143 „Co nazýváme tělesností a co je touto látkou, jež zevnitř pracuje na sobě samé, to nemá jméno v žádné filosofii. Jako prostředí formující subjekt i objekt není tělesnost nějakým atomem bytí, tvrdým bytím v sobě, které vzdoruje na nějakém jedinečném místě a v nějakém jedinečném čase: o svém těle mohu říci, že není nikde, ale nemohu říci, že je **zde** a **ted** v objektovém smyslu;

¹³⁵ VaN, str. 248: „Dotýkání se a dotek je třeba chápat jako rub jednoho i druhého - Negativita, jež je obsažena v dotýkání (a již nesmím minimalizovat: právě ona totiž působí, že tělo není empirický fakt, že má význam ontologický), nedotknutelnost dotýkání, neviditelnost vidění, nevědomí vědomí (jeho ústřední **punctum caecum**), tato slepota, jež je základem vědomí, tj. nepřímého a **obráceného** uchopování všech věcí), je **druhou stranou** neboli **rubem** (či jinou dimenzionalitou) smyslového Bytí; nelze říci, že je **tady**, jakkoli zcela jistě existují body, kde **není** -“

¹³⁶ VaN – str.129,254

skrytost, neviditelnost, atp. - , která by se nezříkala toho, zabrousit do primitivnějších a naivnějších dějin jejich používání, by vykrytalizoval určitý obraz, který by nám pomohl odpovídat na otázku: „Jak je možné mluvit o neviditelném a vnímat, že narážíme na hranice myslitelného?“

„Avšak nepředstavitelné v žádném případě není i nemyslitelné - je-li dáno, že se myšlení nevyčerpává představováním.“¹³⁷ Nevyčerpává-li se myšlení představováním, jak si to pak představit? A je to právě tato otázka, která by to mohla rozhodnout. Je to dáno, či ne? Proč ohraničovat myšlení danostmi. Bytí řeči předchází jakékoliv její definici, kterou naopak umožňuje. Zároveň tu má vždy svého nositele – podoby, ve kterých se uskutečňuje, jsou to znaky, zvuky, impulsy, které si právě představují. Proč na druhou stranu ohraničovat představování řečí? A jaká je vůbec naše představa představy myšlená myšlenkou? Čemu se na těchto rádcích tak trochu vysmíváme? Představě myšlení a myšlení představy jako něčeho odděleného, fatálního, předem a navždy učeného. Vše záleží na prvotním rozvržení pravidel, proměnných (které nejsou ničím jiným než naší svobodnou prázdnotou), do kterých poté dosazujeme a obměňujeme ono skutečné – již artikulované a vyčleněné, které dává tento smysl. Pravidla můžeme měnit, můžeme je tzv. otočit, negovat – kdo prohraje vše, vyhrává. To, co nám stále uniká, je podstata, kterou si neumíme představit a představa, kterou odmítáme uzнат podstatou. Nevidět a přesto si být vědom neviditelného ve viditelném, podstatného a v představovaném, znamená odpoutat mysl od zdánlivých daností vnímaného a předmětného - fenomenálního. Neznamena to vidět nic – nějaké nedefinovatelné prázdno, ale konečně poprvé pohlédnout a být citlivý vůči gramatičnosti všeho jsoícího a jsoucnosti všeho gramatického.

Z přítomnosti nám uniká minulost i budoucnost, ke kterým upíráme svůj zrak, naději a veškerou představivost, neboť odmítáme setrvat na místě v přítomnosti. Přítomnost je již ovšem také výsledkem delineaace času na tři proměnné a přítomností se zde spíše snažíme vyjádřit bytí, které všechny dimenze pojmově zahrnuje, neboť jediné, co lze bezprostředně vykázat je naše přítomnost. Odsud sprádáme všechny fantastické představy, žádnou jinou zkušenost nemáme. Jak to, že se však svět vlní a roztahuje do tří časových dimenzí? Jak je možné, že se hýbe? Vždyť přítomnost by měla být nehybná? Ale to je právě prostor oddělující, který chce s elementu (přítomnosti mezi minulostí a budoucností) učinit universum zahrnující všechny pojmy. Tyto pojmy jsou však komplementární, reciproční a jeden bez druhého nemají význam. Těžko najdeme někoho, kdo rozumí jednomu bez znalosti oněch dalších. Jsme z budoucnosti jen proto, že nám přítomnost (pojmově) uniká a v přítomnosti proto, že nás neviditelně nese a drží zároveň.

§ 16. Reverzibilita

Dotýkání se doteku, vidění svého vidění je jako myslet myšlení a mluvit o řeči. Je to zvrtná činnost, která je schopna si v této zvrtnosti *uvědomit* či *pocítit* - vhodný termín neexistuje, neboť nepocítíme nikdy nic předmětného, pojmového a jestliže ano, jsme již příliš na jedné z obou rovin. Musíme si uvědomit nemožné - tenkou neviditelnou hranici, osu mezi vidoucím a viděným, jež se zavíjejí, mezi myslícím a myšleným, mezi významem a znakem, jejichž dělení je vždy násilné, abstraktní a aposteriorní. Tato hranice je skoková, čistě kvalitativní a přitom působící, je pomlčkou u Z-K hlavy¹³⁸, neviditelnou skokovou hranicí mezi oběma tvary a smysly. Dotýkat se rukou své vlastní

¹³⁷ citace Heideggera v HaZ str. 105

¹³⁸ FZ, str. 246; Jastrow: "Fact and Fable in Psychology"

ruky, dotýkat se dotýkání znamená přeskakovat z jednoho pole, z jedné dimenze do druhé při nepřijemném vědomí identity obou. Jsou to aspekty téhož – vůle a její objektivace, jak by řekl Schopenhauer, aspekty, které jsou i nejsou převoditelné a zaměnitelné. Zapomínáme na onu osu, kolem které se všechny k sobě náležející a duální protikladné pojmy převrací. Tato osa je rozštěpením a zároveň návratem před jakékoliv rozlišení, neboť to není osa, na kterou bych mohl ve světě ukázat.¹³⁹ Jazyk je plný předpokladů a my je, neboť jimi vidíme a myslíme, nemůžeme nahlédnout, museli bychom ho nějakým způsobem zneprůhlednit, nerozumět, abychom pohledli do jeho pozadí – apriori, bez jeho pomoci bychom mu však nerozuměli. Poukážeme na jeden způsob myšlení-jazyka, např. pojmenování, zástupnost a chceme z něho udělat základ veškerého myšlení, toužíme po atomárních skutečnostech, věcech, axiomech, ze kterých poté poskládáme svět, kterému budeme dokonale rozumět, chybí tu však stále ono neviditelné, na jehož pozadí a v jehož odrazení se vše děje a jež je příčinou toho, že s výsledkem nejsme nikdy spokojeni.¹⁴⁰ Ona hybná svoboda mé perspektivy vyloučí vždy jakýkoli statický závěr, neboť zde jde o konsistenci, kterou nelze z principu nahlédnout vcelku a okamžiku, ale perspektivně a v pohybu a čase.

Jak jinak znázornit pohyb, než pohybovaným předmětem, či indexem – značkou pohybu? A přesto víme, že pohyb není součtem atomárních dat, objektem o sobě na cestě mezi dvěma body, není vlastností x předmětu, není ovšem ani invariantem, čistou ideou, kterou bychom jako čistě vědomí předměty nahlíželi a diferencovali.str. 129. Pohyb, aniž bychom se kdy pohybovali, bychom nikdy z žádného eidos pohybu nepochopili. Je perspektivou, která je možná jen díky hybnosti této perspektivy, je to vi(ě)doucí pohyb. Je nekvantifikovatelnou kvalitou, kterou lze jen zakusit. Právě tak jako objektivně měřitelný čas chápeme jen díky (na pozadí) naší individuálně z budoucnosti se časící starosti, je pohyb nějakého objektu viděn jen díky mé hybné perspektivě.¹⁴¹

Ale i kdyby byl tento jednostranný závěr platný, úkolem by bylo najít podmínky platnosti, tedy opět něco neviditelného ve viditelném. Ona optická průhlednost, na jejímž rubu je hutnost a viděný předmět se pro myšlení stává pravou neprůhledností. V tom možná spočívá reverzibilita senzibilního a inteligibilního. A toto neviditelné je gramatikou všech věcí, neboť abych mohl vidět jako vždy tělesná perspektiva, musím být viděn a to patrně platí i pro svět, který je v základu bytím, se kterým jsem ovšem zpretrhal svazky.¹⁴² Jak ale mluvit, o něčem, co nelze myslet? Jak to ukázat? Je možné se vyvázat z bytí?¹⁴³



zkusme zároveň vidět nalevo kachnu a napravo zajíce,

nebo u jednotlivé Z-K hlavy zkoumat přesný moment přechodu od jednoho vidění k druhému

¹³⁹ VaN, str. 144

¹⁴⁰ VaN, str. 214: Prostřednictvím transcendence ukazují, že viditelné je neviditelné, že vidění je z principu to, co mě svým zjevem, jenž je vždy již zde, přesvědčuje o tom, že není třeba hledat nějaké bytí blízkosti - vněm: to, co mi dává jistotu o nepostřehnutém (o skrytém-odhaleném: průzračnost, přesahování) Toto neviditelné viditelného mi pak dovoluje objevit v tvořivém myšlení všechny struktury vidění a myšlení radikálně odlišit od zacházení, od logiky.

¹⁴¹ VaN, str. 235: „všechny vněmy jsou implikovány v mém aktuálním "já mohu" –,

¹⁴² VaN, str. 241: „Slepota (*punctum caecum*) "vědomí, květen 1960; To, co vědomí nevidí, to nevidí z principiálních důvodů; co nevidí, nevidí právě proto, že je vědomím. To, co nevidí, je právě to, co v něm připravuje vidění toho ostatního (tak jako retina je slepá v bodě, odkud se šíří vlákna, která dovolují vidět). To, co vědomí nevidí, je právě to, co mu dává vidět, totiž jeho vazba k Bytí, jeho tělesnost, existenciály, jimiž se svět stává viditelným, tělesnost, z níž se rodí před-mět. Je nevyhnutelné, aby vědomí bylo mystifikováno, aby bylo

Všimnul jsem si, že když jsem se předtím pokoušel popisovat jen čistě mé přechody a vnímání Z-K hlavy, nevyhnul jsem se přesto výkladům. Jakoby výklad, mezery, pochybnosti patřil k neustále pátrajícímu a těkajícímu pohledu. Jakoby moje pochybnost nad přesným výrazem mého vjemu Z-K hlavy byla pochybností výrazu Z-K hlavy samotné. Jakoby se hlava zjevovala skrze mne a já jí dával nazpět vědět čím je, jako bych byl já ta hlava, její výraz se objevoval na mém obličejí.¹⁴⁴ Jakoby se tu nejednalo o dvě strany, ale jakési vzájemné zavíjení, které se strukturuje.¹⁴⁵ Jakoby ani nezáleželo na slovech, ale na dorozumění, ve kterém jsme odjakživa a jehož způsob jsme víceméně ochotni měnit.¹⁴⁶

§ 17. *Punctum caecum*

Je slepý bod oka náhodná okolnost orgánového uzpůsobení našeho těla, jistá nedokonalost či principiální apriori veškerého vidění a dále i vnímání? Záleží opět na tom, v jakém žánru tuto otázku klademe. Ve fyziologicko-naturalistickém, metafyzickém, fenomenologickém, sémantickém? Jestliže bychom např. ve fyziologickém došli k tomu, že je to jen okolnost daná evolucí, přesto by slepý bod zůstal alespoň dobrou analogií a příkladem toho, co chceme v „metafyzickém“ smyslu říci o *bytí*. Jsou tu tedy přinejmenším dvě východiska počátečního tázání a hledání odpovědi na tuto otázku:

Převažující objektivistické a fyziologické hledisko: Nechme se zkusmo přesvědčit o tom, že slepý bod je výsledkem nedokonalosti našeho oka, která je kompenzována a ošetřena dalšími kontrolními instancemi – druhé oko, které poskytuje neustále jiný úhel pohledu a tak se slepý bod obou očí navzájem eliminuje, mozek, který bod nahrazuje nejpravděpodobnějším obrazem jeho okolí, a že by orgán již dokonale vyprojektovaný, takovýto defekt neměl. Toto vysvětlení se nám neustále vnucuje jako velmi ladné a jednoduché. Pomůže nám ale s naším vnímáním a zkušeností slepého bodu? Stále musíme mít na paměti, že takový argument pracuje s již hotovým a utvořeným světem o sobě a s našimi vjemy jako jeho pasivními otisky. Můžeme jen do jisté míry přistoupit na metodu objektivního, evolučního a fyziologického zdůvodňování. Můžeme objektivně zkoumat orgán(y) vnímání a to, co tuto jeho částečnou slepotu uprostřed (přesně trochu na straně) všeho vidění způsobuje. Můžeme zkoumat vývoj očního orgánu, monokulární i binokulární vidění, zkoumat příbuznosti, rozdílnosti, především pak jeho návaznost na mozkovou činnost a to, jak tato mozková činnost nahrazuje onu trhlinu jejím bezprostředním okolím, aby vznikl co nejpravděpodobnější obraz. Už tímto ale oscilujeme mezi materiálním a psychologickým tázáním a v psychologickém pak mezi objektivním (behavioristickým) a fenomenálním, neboť se nevyhneme jak analýze oka jako orgánu vidění, tak experimentování se samotným viděním a dotazování se subjektu vidění. Fungování oka nás mimochodem přivádí před problém vnímání a fungování celého těla, které je celkem a jednotlivě

převrácené a nepřímé, neboť z principu vidí věci z **druhého konce**, z principu nepoznává Bytí a dává před ním přednost objektu, to jest takovému Bytí, s nímž zpřetrhalo své svazky a jež klade mimo tuto negaci, poněvadž tuto negaci popírá - Neví o tom, že je v něm ne-skrytost Bytí, *Unverborgenheit*, nezprostředkovaná přítomnost, která není nic pozitivního, nýbrž která je bytí dálky“

¹⁴³ VaN, str. 118: Žádné tázání nejde až k Bytí: již tím, že je bytím tohoto tázání, je ve styku s ním a vrací se od něj nazpět. Stejně jako je vyloučeno, aby otázka zpřetrhala své reálné svazky s Bytím, byla žitou nicotou, stejně tak je vyloučeno, aby je zpřetrhala ideálně, byla absolutně čistým pohledem na zkušenost, redukovanou na její význam anebo na její podstatu.

¹⁴⁴ FZ, str. 123: „Pomysli na rozpoznávání výrazu *obličej*. Nebo na popis výrazu obličej – popis, který nespočívá v tom, že by se udávaly obličejové míry! Pomysli také na to, jak je možno obličej nějakého člověka napodobit, aniž se přitom vlastní obličej vidí v zrcadle.“

¹⁴⁵ FZ, str. 261: „Člověk si položí otázku: Jak je možné, že oko, tato *tečka*, se dívá určitým směrem? – „*Podívej, jak se dívá!*“ (A přitom se člověk sám takto „dívá“.)

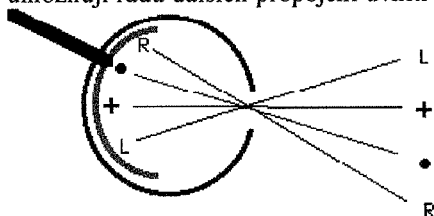
¹⁴⁶ FZ, str. 182-183; str. 251; str. 279: „Onen slovní výraz nevjadřuje nakonec víc než jisté chování beze slov.“

smysly jsou orgány jeho dotyku se světem, takže analýza těchto orgánů sama o sobě nás nikdy nepřivádí před onu zastřešující totalitu jednotlivých orgánů jako modů vnímání a dotýkání se světem.¹⁴⁷ Tento a také jakýkoli jiný obrázek fyziologického průřezu okem je podle nás ale *slepým bodem* slepého bodu.¹⁴⁸ Jedná se totiž o analogii Leibnizovského mlýna, žádná percepce není vysvětlitelná mechanicky - objektivně. Samozřejmě, že pohledem na náčrt oka nespátříme slepý bod a tedy ani žádnou ostenzivní lokalizaci, ukázáním fyziologického slepého bodu tento bod nějak neodhalujeme. Tzn., že například modelace toho, jak vidí včela je bezpředmětná, neboť tento originární náhled jakési polygonové sítě, která zřejmě ani není vnímána jako síť, je nám apriori odepřen. Problém vidění a jeho slepého bodu nás nutně vede před otázku našeho vnímání a naše vnímání nás vede k otázce otázky vnímání. Je možné ji z fenomenologické pozice našeho vnímání vůbec klást? Tento problém reflexe našeho vnímání byl již otevřen v první kapitole, zejména v paragrafech *Epoché; Stromy, střechy a kosmotheóros; Zdvojení, podstata a fakt; Ego a svět, intencionalita*.

Fenomenologické hledisko: Nicméně na konci objektivně fyziologického i naivně psychologického, tj. objektivistického zkoumání stejně zjistíme, že je tu nepřítomné vnímání samo a to, o čem chceme především hovořit: ono *jen naše* vidění a jeho *jen naše* mezera. Proto nastupuje hledisko čisté „empirie“ a fenomenologie, která klade otázku a hledá odpověď u samotného aktu, názoru tohoto mého (ne)vidění.¹⁴⁹ Slepý bod ale není fenomén ve vlastním smyslu, je to spíše

¹⁴⁷ Vn, str. 49

¹⁴⁸ Vrstva fotoreceptorů na sítnici je něco jako vrstva filmu uvnitř fotoaparátu. Má však v sobě otvor. V jednom místě, které se nazývá optický nerv, se sbíhají výběžky neuronů a procházejí sítnicí. S. Silbernagl, A. Despopoulos, *Atlas fyziologie člověka*, Grada Avicenum, Praha 1993, str. 300: „Vnitřní stěna bulbu je až k pupilárnímu okraji duhovky vystlána sítnicí (retina). Výjimku tvoří místo, kde zrakový nerv opouští bulbus. Naproti pupilárnímu otvoru je retina lehce prohloubena. Sítnice obsahuje světločivé receptory – tyčinky a čípky. Na ně jsou napojeny tzv. bipolární buňky, jejichž výběžky mají spojení s gangliovými buňkami retiny. Jejich neurity opouštějí bulbus jako n. opticus. Horizontální buňky, amakrinní a interplexiformní buňky umožňují řadu dalších propojení uvnitř sítnice.“



¹⁴⁹ Pro nahlédnutí slepého bodu je nutné zavřít levé oko a dívat se přímo ze vzdálenosti 20 až 30cm na křížek pravým okem. Černý bod napravo mizí. Nebo naopak zavřít pravé oko a dívat se přímo ze vzdálenosti 20 až 30cm na černý bod levým okem, kříž vlevo mizí. Je nutné najít správnou polohu jemným přiblížováním i oddalováním, jemným posouváním perspektivy ze strany na stranu. V případě pravého oka bod na pravé straně mizí, neboť fyziologicky řečeno, jeho obraz dopadá přesně na místo sítnice, ve kterém se sbíhají nervová vlákna a vzniká optický nerv vedoucí zrakový vjem dále do mozku, a které tudíž neobsahuje žádné fotoreceptivní buňky. Je mimo jiné také zajímavé experimentovat s otevíráním druhého oka, které svým úhlem pohledu slepý bod okamžitě eliminuje. Který pohled je pravdivější?

kvásifenomén, o němž víme právě díky tomu, že se ne-jeví, a který pokaždé, má-li být vystaven pohledu, uniká ohnisku jasnosti. Onen tmavý bod napravo od křížku (viz. předchozí poznámka pod čarou) mizí. Není to otázka fenomenologie času, v němž fenomény přicházejí a odcházejí ani prostoru, či měnící se perspektivy. Slepý bod nás neviditelně provázal a provází neustále od doby, kdy jsme poprvé pohlédli. To tedy znamená: Není-li něco vidět, nemusí to být nezbytně nepřítomné, zakryté, pomíjivé, průhledné, mimo naše zorné pole. Jak ale fenomenalizovat nepřítomnost, která by měla být přítomností?

Fenomenologie ztroskotává již na problematice uchopení tohoto fenoménu z něho samotného, není vidět! Nemá odkud začít, čeho se chytit. Ano, jejím úkolem je na fenomenálním (viditelném) postihnout to, co na první pohled nevidíme a co toto fenomenálně řídí a je jeho takřkajíc odvrácenou stranou, kterou ale v principu fenomenalizovat lze – např. eidosem vidění je v jistém smyslu horizont a perspektiva, dávání se v nástinech, které variováním mé zkušenosti odhaluji. Co když ale máme co dělat s fenoménem, který na „první pohled“ ze skutečnosti nepovšimnutě odkrajuje její (podstatnou) část a to způsobem, kterého si nikdo nevšímá. Ale nejen to. Nic se tu neodkrajuje apod., není to pozadí, horizont, gramatika zkušenosti – tento bod tu byl a je neustále, je v samém středu naší zkušenosti, naučili jsme se ho jen obcházet ve prospěch onoho pozitivního jsoucna, neboť bytí a vše, co připravuje viditelnost ustupuje a „uniká“ z principu do pozadí ve prospěch jsoucího včetně *slepého bodu* samého. Samozřejmě zkusíme neustále tuto trhlinu zviditelnit, fenomenalizovat.

Všimněme si dvou důležitých věcí. Za prvé mezera mého vidění ve *slepém bodu* není žádnou „mezerou“, jakýkoli pojem je neadekvátní. Mé zorné pole kontinuálně navazuje, i když v něm něco, co zdá být „objektivně“ přítomno evidentně mizí, proto zde označení jako mezera, bod, díra nejsou výstižné. Tyto pojmy tedy označují neustále něco *viditelného* a *ukazatelného*. Za druhé, vše co následně provádím ve své reflexi této události je modelem fungování a ne výklad fenoménu z něho samotného. Sám fenomén bez sofistikované výpomoci – sítě, do které ho ulovíme, testu, který mu ušijeme na míru, bychom slepý bod vůbec „nenahlédli“, přesto že jej (ne)vidíme neustále. V pohledu na kontinuální, nestrukturovaný obraz (nebe) je naprosto neodhalitelný. Při pohledu obou očí je neodhalitelný. Ono mizení je znázornitelné jen na figuře v jisté velikosti při nějaké perspektivě se znalostí hledaného. Můžeme jistě namítnout, že tento test je také jistý druh fenomenologické variace, jejímž výsledkem je onen průsečík slepého bodu a jeho existence by se dala úspěšně zařadit do eidosu vnímání - vidění. Budeme souhlasit bezvýhradně s jedinou podmínkou, chceme tento eidos nahlédnout. Jsem schopen si uvědomit horizont, perspektivu, ale uvědomit si něco, co tu je a přítom



není? Musíme tedy snad minimálně uznat, že tento náhled otrásá naši představou a kontinuálním a jasným zorným poli, a potažmo evidenci, v jejímž středu může být od samého počátku neviditelný slepý bod. Jak tedy tento (ne)fenomén pojmenovat, tak abychom mu byli právy? V mém zorném poli mizí věci v místě, ve kterém „objektivně“, či z jiného úhlu zůstávají? To nás přivádí před druhou otázkou:

V jakém smyslu lze tedy vůbec hovořit o tom, že nějaký slepý bod existuje? Je možné ho zahlédnout a identifikovat? Z pozice čisté fenomenologie, tedy metody, která se z principu spoléhá jen na jevíci se, tedy ne na (re)konstrukci či modelaci viděného, jistě žádný slepý bod nenalezneme a neuchopíme. Musíme přiznat, že nás k této otázce přivedla již znalost slepého bodu a při samotném originálním vidění by nás samotné vůbec nenapadlo něco takového hledat.¹⁵⁰ Jestliže experimentuji s mým zorným polem a slepým bodem, vím co hledám, nicméně nenacházím nic než mezeru, která mezerou není, negativní bod, který nemá jasné kontury a o jehož neexistenci ani existenci nevidím a tudíž bych ji neměl ani reflektovat. A přece tu jistým způsobem tato „mezera, bod“ „je“ – „(ne)existuje“. Protože k němu docházím oklikou, odhaluji ho překážkami, které mu kladu, reflektuji jeho přítomnost v jeho (viditelné) nepřítomnosti, jsem schopen k němu dojít jen negativním vymezením nepřímou. Viditelné je ve slepém bodu jakoby neohraničeně vyřízlé. Nelze však říci v něm, neboť on se nejeví jako *nějaký prostor*, který je *dodatečně* zaplněn. Skutečnost, o které vím, že by tu měla být v mém pohledu, neexistuje a také v něm samotném nic nenaznačuje jeho nepřítomnost. Její nepřítomnost se projeví vždy nepřímou, zprostředkovaně a následně. Skutečnost je tu v přítomnosti celá a bez trhlin jako obvykle, přesně tak, jak nás o tom učí geometrie a optika. Proto vše, co nás ke jménu fenomenálně neuchopitelného a nepojmenovatelného dovedlo, bylo buď objektivní (anatomie oka), či negativně vymezující (optický klam, na jehož stopu narazíme jen ve chvíli, kdy mu klademe překážky pro jeho vyjevení apost), dohromady reflektivní a analogické a přesto všechno tu tento můj pohled zůstává čistý, pravdivý a bez trhlin a to i tehdy, jsem-li si již reflexivně vědom nutnosti této trhliny a to přímo při pokusu se dvěma body - to je na tom nejvíce podstatné. Rozum je klamán v jeho přítomnosti a poučenosti. Je to jako trik, který nikdy nepochopíme. Víme pouze, že něco tu na jistém místě mizí, ale to je vše, co se dá při tomto pokusu popsát. Měla by tu být trhlina v prostoru, černá či snad nepředstavitelně nicotná díra. Nic takového ovšem nevidím. Pozitivní vymezení tohoto (ne)fenoménu možná není apriori možné. Proč?

Síla (ne)názornosti slepého bodu je v tom, že se tu nejedná o myšlenkový obrat, či neřešitelný paradox, ale o (ne)viditelnou demonstraci slepého bodu jako *neviditelná* par excellence; *neviditelná*, na jehož pozadí se veškeré vidění a potažmo myšlení teprve odehrává. Veškerá argumentace tu musí přicházet až po tomto nahlédnutí, kterým ovšem nic nenahlížím, v tom také spočívá jeho *neskrytá* tajuplnost. Je to čistá, jasná a neustále přítomná demonstrace neskrytosti a vydanosti bytí. Argumenty typu defektu, nedokonalosti a náhodného klamu našeho vidění vycházejí z předsudku objektivní existence světa - naturalismu, který model fungování klade před toto fungování samo a vidění nahrazuje optikou. I když bychom mohli uvést příklad periferního vidění a jeho hranice – to, co je za zády, je za hranicí zorného pole a tudíž je to svého druhu také slepý bod, je slepý bod oka (téměř) v samém středu mého vidění. To, že je eliminován různými způsoby, je opět vysvětlení apost. Muselo by tu být něco, co jsem poté eliminoval a musel bych být schopen se před tuto eliminaci – ať už jak říkají přírodovědci, neurologové, před ono „mozkové“ doplňování, či optickou kompenzací druhým okem - vrátit. Já ovšem nevím a nevidím nic, co by mělo či mohlo být eliminováno. „Co se při

¹⁵⁰ Nemá se to tak se všemi reflexivními analýzami, které usilují o návrat před ona rozlišení a strukturování skutečnosti k jakémusi nerozlišenému živlu, perceptivní víře, ale nemohou už nikdy zcela zapomenout to, co už znají?

povrchním pohledu zdá být iracionálním, má svou vlastní hlubokou logiku, která odpovídá právě podstatě věci.¹⁵¹ Je ale nutné také přiznat, že toto (ne)odhalení přichází také apost a je v zásadě rozumové. To se zvláště odhaluje při pokusu popisu. Vracíme se reflexivně k předreflexivnímu a zároveň areflexivnímu, které tu ovšem není jako minulá příčina, ale pozadí, sítnice. Fenomenologie ztroskotává z důvodu své metody, neboť není schopna tematizovat to, co se tematizací vymyká, neboť není uchopitelným fenoménem. Přivádí nás to k důležitému nahlédnutí. Skutečnost, svět není jednotou, ke které má sice každý z mých smyslových orgánů z jistého úhlu a na jisté úrovni jedinečný přístup; jednotou, která by předcházela mému styku se světem. Proto také obě oči vidí více než oko jedno, a to ne proto, že mají kvantitativně vyšší přístup ke světu o sobě, ale proto, že jednota je tu na způsob strukturační a reverzibility smyslového, které není atributem subjektivity mající přístup k objektivitě, ale které ve své komunikaci a zavíjení skutečnost teprve tvoří a tvoří tak i pojmy a představy o subjektivitě a objektivitě na základě tohoto původního a reflektivně těžko rozlišitelného živlu.

Tato následující krátká úvaha je jen variací Husserlovského zjištění, že věc by se musela dávat v „nástinech“ dokonce i bohu. Je ilustrací toho, kam je až naše myšlení ochotno v imaginaci dojít, aby si zachovalo představu světa o sobě. Bylo by to vůbec myslitelné takové vidění, které by se dívalo do všech stran zároveň? Vidělo by vůbec něco? Není částečná „fyziologická“ i „artikulační“¹⁵² slepota mého vidění, nutnou podmínkou vnímání? Fyziologická slepota je poplatná naturalismu. Nachází ji v objektivním světě, tj. v měřitelných fenoménech. Fyziologickou slepotou bychom mohli tedy nazvat nejasné a nedefinovatelné hranice mého zorného pole, tedy to, co je za nimi, můj týl, dále pak slepý bod, dále pak fyzikální frekvenční rozsah mého vidění, biologické uzpůsobení těla a oka zvláště – je zřejmé, že některé druhy mají širší zorné pole, lepší i horší (jiné) vidění adaptované na jiné podmínky (tmu, dálku apod.), dané fyziologickým uzpůsobením orgánů. Artikulační slepota, je slepotou smyslu. V mém pohledu vždy něco upřednostňuji na úkor něčeho jiného, dále nejsem schopen vidět vše do detailu a jsou tu tedy potenciality perspektivy do a ze všech stran, mikro a makro rozměru, potenciality zpřesnění vidění, nebo naopak jeho rozostření. Zkusme si tedy představit vidění, které se dívá se svého středu do všech stran i dimenzí, neboť je schopno se nekonečně a současně zvětšovat i zmenšovat; vidění, které nemá žádný slepý bod ani týl, žádnou hranici svého zorného pole. Je schopné naráz pohlédnout ze všech perspektiv. Je to samozřejmě nemyslitelné, natož nahlédnutelné. Takové vidění by nic nevidělo z prostého důvodu – nebylo by. Z naší úvahy vypadl čas, jako nutná podmínka perspektivu měnicího pohybu. Váže v sobě všechny podmínky dimenzí a je v kontaktu i s naší nekonečnou představou, avšak opět jen potenciálně. Je schopen privilegovat tento okamžik a zúžit perspektivu – viditelné spektrum není jen vnější fyzikální pojem, je to vnitřní podmínka viditelnosti. Všechny tyto podmínky probíhající v čase, který ovšem není spočítatelný a fyzikálně lineární. Není ani intelektuální formou, neboť ta by ho také uzákonila. Je všem uchopujícím snahám unikající, vnitřně sporný a přitom vždy a všudypřítomně fungující neviditelný společník našeho pobývání.

Víme, že je to příliš troufalé, přesto se nemůžeme ubránit vyjádřit toto neskromné přání: Chtěli bychom, aby se *punctum caecum*, tento (ne)fenomén stal svého druhu novou *epoché*, metodou pro probuzení k citlivosti vůči neviditelnému, světlině, bytí, tao, brahma, zenu. Mohla by to snad být tajná chodba vedoucí za diktát dualistického rozumu přímo k fascinaci nad nepojmenovatelným. „Zrak

¹⁵¹ Daisetz Teitaro Suzuki: „Velké osvobození“; edice světové duchovní proudy, 8. svazek, Cad Press 1998; tamt. str.24: „Co je však toto třetí oko, které vidí hůl a přece ji nevidí? Jak dosáhneme tohoto antilogického postoje k věcem?“

¹⁵² provizorní rozlišení v provizorní úvaze, neboť ve skutečnosti jedno přesahuje do druhého, či jinak řečeno, oba pojmy jsou výkladovým rubem a lícem naší skutečnosti, variantou téhož, záleží na tom, zda stojíme na straně empiristického naturalismu (fyziologie) či transc. intelektualismu (fenomenologie)

tam nedohlédne, řeč ani mysl nedosáhne. Nevíme, neznáme, jak o tom poučit,¹⁵³ a přesto to tušíme za tímto pohledem, přesto snad existuje cesta, jak (po)odhalit tuto neodhalitelnost. „Pocit je všechno, jak říká Faust, žádná teorie nepostihne skutečnost. Avšak pocit musí zde být chápán ve svém nejhlubším smyslu a ve své nejčistší formě. Jestliže může někdo říci „toto je ten pocit“, není to Zen. Zen se vysmívá každé pojmovosti.“¹⁵⁴ Lépe i hůře to vyjádřit nelze. Lépe, neboť *punctum caecum* je skutečně místem ztroskotání pojmové analýzy, je nedisponovatelnou událostí.¹⁵⁵ Hůře, neboť toto zde je stále jen pojmová analýza. Jak to ovšem na těchto řádcích jinak vyjádřit? Dveře ke slepému bodu byly snad otevřeny. Vejít už musí každý sám.

Když jsem poprvé spatřil svůj slepý bod, udeřilo mě to. Když nás Mistr Zenu udeří do tváře při odpovědi na otázku po Buddhově přirozenosti, značí nám tím skutečnost – zkušenost, která se nedá vyjádřit. Právě tím je náš pohled „na“ *neviditelné*, „na“ *slepý bod*. Vymyká se pojmovosti už jen tím, že nás okamžitě láká ho artikulovat a vysvětlovat jako pohled „na“, přetvářet ho v objekt, kterým nikdy není a nebude, on je však právě tímto pohledem, je vysvětlitelný, tj. nahlédnutelný prostřednictvím toho, co není a tak nakonec nevidím nic, na co bych mohl ukázat, nemůže mít pozitivní definici.¹⁵⁶ Musí být vyznačen(a) výčtem toho, co není, podobně jako sochař zjevuje svou představu tím, že odsekává kusy kamene z kvádrů.¹⁵⁷ Ještě větší troufalostí nyní bude vyjádřit přání, aby se *punctum caecum* stalo *koanem*, který si každý může uložit sám. „Duch může vyrůst sám ze sebe, ponecháme-li právě přírodě, aby dosáhla vlastních cílů.“¹⁵⁸

Mohlo by se zdát, že koany jsou svého druhu tajenky či hádanky s nanejvýš pochybnou pointou. Ovšem v tomto případě, více než kdy jindy, záleží na tom, jak se k těmto koanovým výroky postavíme. Odmítnout je mávnutím ruky je jedna možnost, možnost úplného nepochopení. Kdybych to ovšem udělal se správnou razancí, tj. pochopením a prožitkem, o žádné odmítnutí se pak vlastně nejedná. Jednalo by se o druhý přístup. Ten nemá žádné vnitřní zábrany před jejich zdánlivou exotičností a nelogičností, neboť ví, oč v nich jde a svět koanu bere přirozeně za svůj.

Koan není jen záležitostí východu. Jeden takový nacházíme například u Kafky v aforismu „O podobnostech“.¹⁵⁹ Abychom se co nejučinněji vyhnuli podobnostem, metafoře, či se nakonec stali

¹⁵³ Upanišady, nakl. DharmaGaia, Praha 2004, str. 298

¹⁵⁴ Daisetz Teitaro Suzuki: „Velké osvobození“; edice světové duchovní proudy, 8.svazek, Cad Press 1998, str.8

¹⁵⁵ HaZ, str. 201: „Vždy, když chci tuto *nedisponovatelnou událost* nějak nazvat, provádím *přisvojení* a *omezení* – takže ji nepojmenovávám.“

¹⁵⁶ VaN, str. 241: „To, co vědomí nevidí, to nevidí z principiálních důvodů; co nevidí, nevidí právě proto, že je vědomím. To, co nevidí, je právě to, co v něm připravuje vidění toho ostatního (tak jako retina je slepá v bodě, odkud se šíří vlákna, která dovolují vidět). To, co vědomí nevidí, je právě to, co mu dává vidět, totiž jeho vazba k Bytí, jeho tělesnost, existenciály, jimiž se svět stává viditelným, tělesnost, z níž se rodí před-mět. Je nevyhnutelné, aby vědomí bylo mystifikováno, aby bylo převrácené a nepřímé, neboť z principu vidí věci z druhého konce, z principu nepoznává Bytí a dává před ním přednost objektu, to jest takovému Bytí, s nímž zpřetrhalo své svazky a jež klade mimo tuto negaci, poněvadž tuto negaci popírá - Neví o tom, že je v něm ne-skrytost Bytí, *Unverborgenheit*, nezprostředkovaná přítomnost, která není nic pozitivního, nýbrž která je bytí dálky.“

¹⁵⁷ Cz, str. 17

¹⁵⁸ Daisetz Teitaro Suzuki: „Velké osvobození“; edice světové duchovní proudy, 8.svazek, Cad Press 1998, str.38

¹⁵⁹ Franz Kafka, *Popis jednoho zápasu*, Odeon, 1991, str. 229: „Mnozí si naříkají, že slova mudrců nejsou pořádkem než podobnostem, jenže ta jsou k ničemu ve všedním životě – a my nemáme než ten. Řekne-li mudrc: „Jdi na druhou stranu,“ nemyslí, že by se mělo jít na skutečnou druhou stranu, což by člověk koneckonců ještě dokázal, nýbrž má na mysli jakousi mýtickou Druhou Stranu, cosi, co my neznáme, co ani on sám blíž neoznačí a co nám tedy zde nijak nepomůže. Všechna tato podobnostem chtějí vlastně jen říci, že nepochopitelné je nepochopitelné, a to jsme už věděli. Jenž to, s čím my se den co den moříme, to jsou jiné věci. Na to pravil jeden: „Proč se bráníte? Budete-li následovat podobnostem, sami se stanete podobnostem a už tím budete zproštěni denních

podobenstvím samým, předkládáme přímou zkušenost nepochopitelného přítomného přímo ve všedním životě. *Punctum caecum* může být právě onou nejpřímější výzvou pro náš rozum a reflexi, nad kterou rukou mávnout nelze. „Zkušenost Ničeho, o které hovoří zen, je totožná s velkým probuzením, při kterém nezbude ani nejmenší stín nevědomí. Zároveň tvoří v plné jasnosti prožitý, ze sámadhi – ponoření - vyrazující stava vědomí, v němž jsou subjekt a objekt neodlučně sjednoceny. Zenové nic tedy také nepředstavuje prázdný, objektů zbavený prostor, který by se nacházel vně mé osoby, nýbrž je to můj vlastní stav ničeho, totiž mého já, které je ničím. Pokud ale v zenovém Nic nic není, pak nutně nemůže nic být ani ve mně.“¹⁶⁰

Taková je tedy situace: koan prostoupil celou mysl a celého člověka, protože jsme vzali vážně možnost, že existuje otázka, která je pro nás životně důležitá a jejíž zodpovězení nám může dát nejen dílčí řešení, ale rovnou rozřešení všech otázek. Koan rozehrává vnitřní drama řeči vyhnané do krajnosti, kdy jediné slovo, například „Mu“, možná říká vše, možná nic, možná vůbec nesouvisí s otázkou, anebo ani nemusí být slovem. Na takto nejistou půdu se dostáváme při zenové zkoušce řeči koanem, přičemž nejde o nic menšího než zjistit, kde jsou hranice řeči a jaký je jazyk probuzení.

Koan svým jedinečným minimalistickým způsobem staví do vzájemného vztahu řeč – zvuk – mlčení – ticho. A když jsou okolnosti příznivé, dokonce může vyprovokovat a vybudit změnu vědomí, satori. Tato změna vědomí není nějakým přechodem odněkud někam, jsme neustále na stejném místě, neboť nám není a nebylo nic skryto. Je to spíše kvalitativní změna, které každý musí dosáhnout svou vlastní cestou. Cesta *slepého bodu* je cestou, která nás staví před neviditelné, které není skryto. Toto nahlédnutí, které protirečí logice a všem navyklým a „přirozeným“ představám, musí každý učinit sám, pokud se koanem vážně zabývá. Slepý bod je *vidět*, neboť „od prvopočátku nebylo ti nic upřeno. Všechno, co chceš vidět, leželo po všechen čas před tvými očima a jen ty sám jsi zavíral oči před pravdou.“¹⁶¹ Možná, že právě toto je cesta k satori, které je „jakási duchovní katastrofa, ke které dojde, když se nashromáždilo mnoho látky v pojmech a důkazech. Toto nakupení dosáhne hranic únosnosti, celá budova se zřítí a hle, pohledu se otevře daleké nové nebe.“¹⁶²

starostí.“ Druhý pravil: „Vsadím se, že i to je podobenství.“ První pravil: „Vyhrál.“ Druhý pravil: „Jenže bohužel pouze v podobenství.“ první pravil: „Nikoliv, ve skutečnosti; v podobenství jsi prohrál.“

¹⁶⁰ HaZ, str. 203; str. 153: „V zenové meditaci zakoušíme ono „prázdno, ono Nic, které ruší veškeré dualismy...; str. 205: „Já sám jsem to, v čem je nikde něco“

¹⁶¹ Daisetz Teitaro Suzuki: „Velké osvobození“; edice světové duchovní proudy, 8.svazek, Cad Press 1998, str.34 HaZ, str. 197: „Paradox zenu přítom opět spočívá v tom, že už teď máme v rukou vše, co jmse teprve chtěli získat.“

¹⁶² tamt., str. 36

Závěr

Částečným přínosem této práce může být rozpracování různých souvisejících myšlenkových a tematických okruhů, které se pohybují „okolo“ svého i našeho *slepého bodu*, aby ho tak mohli negativně vymezovat a přinutit ho říci něco podstatného o *bytí*. Naším hlavním cílem ale bylo, dojít k jisté nezastupitelné zkušenosti, která nemůže být žádnou tezí, žádným důkazem, ale otevřeností pro vnitřní spornost¹⁶³ a nepojmenovatelnost, úkolem je tedy *podívat se* a ukázat *neukazatelné*. Chtěli jsme dospět k (ne)prostoru mezi tezí i antitezí, k otevřenosti pro zkušenost, ze které každá teze i antiteze vychází. Je to zkušenost osy, tak jak o ní píše Merleau-Ponty, která není žádným pozitivně či negativně určeným jsoucnem, ale otevřeností pro jakékoliv jsoucnost. Je proto legitimní nechat „závěr“ v rukou čtenáře, pakliže je náš problém dobře nastíněn, neboť se nedá žádnou tezí shrnout či pojmenovat. Tato práce k němu snad otevřela dveře a také je i otevřela pro nám ne příliš vlastní zenový typ myšlení, který možná v něčem lépe odpovídá na výzvu našeho *slepého bodu*.

¹⁶³ reflexivně nahlíženo

Bibliografie:**Seznam odborné literatury:**

E. Husserl, *Karteziánské meditace*

Jan Patočka, *Úvod do fenomenologické filosofie*, OIKOYMENH 1993

Jan Patočka: *Kacířské eseje o filosofii dějin*

M. Heidegger *Principy myšlení*; OIKOYMENH 1993

M. Heidegger: *Bytí a čas*; OIKOYMENH 1996

Hans-Peter Hempel, *Heidegger a zen*, nakl. MLADÁ FRONTA, Praha 2001

Maruce Merleau-Ponty, *Viditelné a neviditelné*, nakl. OIKOYMENH 1998

Maruce Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*

Jastrow, *Fact and Fable in Psychology*

S. Silbernagl, A.Despopoulos, *Atlas fyziologie člověki*, GradaAvicenum, Praha 1993

Jean Francois Lyotard, *Fenomenologie*

Renaud Barbaras: *Vnímání (Esej o smyslově vnímatelném)*; nakl. FILOSOFIA, Praha 2002

Ludwig Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*, nakl. Filosofický ústav AV ČR, 1993

Stefan Silbernagl, Agamemnon Despopoulos: *Atlas fyziologie člověka*; Grada Avicenum, Praha 1993

Lao C': *Tao Te Ting – Kniha o cestě a síle*

A.W.Watts, *Cesta zenu*, Votobia 1995

Upanišady, nakl. DharmaGaia, Praha 2004

Daisetz Teitaro Suzuki: „Velké osvobození“ ; edice světové duchovní proudy, 8.svazek, Cad Press 1998

Paul Foster, *Beckett a zen*, MLADÁ FRONTA 2002

Franz Kafka, *Popis jednoho zápasu*, Odeon, 1991

Seznam použitých zkratk:

VaN - Maruce Merleau-Ponty, *Viditelné a neviditelné*, nakl. OIKOYMENH 1998

FZ - Ludwig Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*, nakl. Filosofický ústav AV ČR, 1993

HaZ - Hans-Peter Hempel, *Heidegger a zen*, nakl. MLADÁ FRONTA, Praha 2001

BaČ – Martin Heidegger, *Bytí a čas*, nakl. OIKOYMENH 1996

Vn - Renaud Barbaras, *Vnímání, ESEJ O SMYSLOVĚ VNÍMATELNÉM*; 2002 nakl. Filosofického ústavu AV ČR, FILOSOFIA

Cz - A.W.Watts, *Cesta zenu*, Votobia 1995

Résumé

Tato diplomová práce má za úkol načrtnout i s pomocí několika renomovaných autorů hranice reflexivního myšlení a ukázat principiálně neukazatelné a neviditelné. Tím se částečně ocitá v oblasti jisté nelogičnosti a aporičnosti. Zabývá se především jedním z význačných fenoménů, který nás přivádí na samou hranici (ne)myslitelného a (ne)viditelného. Je jím fenomén slepého bodu, na jehož uchopení se "demonstruje" hranice fenomenality i reflexivity v jedné z jejích nejčistších podob. Klade tedy podstatnou otázku: Jak fenomenalizovat a reflektovat náš slepý bod? Úkol to není snadný. Výsledkem je analýza jisté nezastupitelné zkušenosti, která nemůže být žádnou tezí, žádným důkazem, ale otevřeností pro vnitřní spornost a nepojmenovatelnost. Závěrem je, že to, co tato práce přinesla, tj. slepý bod jako zkušenost i metaforu, musí nahlédnout čtenář sám, neboť se nedá žádnou tezí shrnout či pojmenovat. Tato práce k němu snad otevřela dveře a také je otevřela pro nám ne příliš vlastní zenový typ myšlení.

The goal of this dissertation is to adumbrate – with the help of few renowned philosophers – the limits of reflexive thinking and to show the fundamentally invisible. Herewith it partially ends up in area of certain non-logicalness. This work primarily deals with a very important phenomenon, which brings us to the limit of (non)thinkable and (non)visible. It is the phenomenon of blind spot that enables to demonstrate the margin of phenomenology and reflexive thinking in one of its cleanest forms. We ask one important question: How to reflect and phenomenise blind spot? It is not a simple task. The result is the analysis of non-substitutable experience which cannot be replaced neither by any thesis nor by any objective proof. It is just openness to inner disputableness and inability to describe the experience. The conclusion is not a proposition but an appeal to the actual readers. They should take a close look themselves and try to determine their blind spot. This work has tried to open the door for this phenomenon and also for another way of thinking which is not so typical of us, for the zen.