



Fantómy

Taťána Ospálková
Richard Zika



„Vězte tedy, že gangréna přechází v nekrosis čili zmrtoení a že končetina je zcela a veskrze mrtvá, pakliže má černou barvu a je na dotek chladnější než kámen, aniž je příčinou tohoto chladu mrazivý vzduch; pakliže je končetina natolik změkklá, že pokud ji stlačíte prstem, už nevystoupí zpátky vzhůru, nýbrž zachovává otisk stlačení; pakliže skrze kůži vystupuje maso pod ní; pakliže z ní vystupuje tak velký a silný puch [...], že přítomní jej nejsou s to ani snášet ani vydržet; pakliže odtud vytéká vlhký,

vazký, zelený či černý hnis a pakliže je zcela bez pohybu a bez citu, i když za ni taháme, tlučeme do ní, lámeme ji, pícháme do ní, pálíme ji anebo řezeme. V této věci pak nabádám mladého ranhojiče, aby se nenechal zmýlit ohledně ztráty či zbavení citlivosti takového údu. Vím totiž, že mnozí se nechali oklamat; trpící lidé, které do této části těla píchneme, říkávají, že pociťují velkou bolest. Tento pocit je ale často klam, protože pochází spíše ze silné povědomosti o prudké bolesti, jež v této končetině kdysi byla, než z nějaké pozůstalé schopnosti pociťování. Nejjasnější a nejnápadnější důkaz tohoto nepravdivého a klamného smyslu se ukazuje tehdy, když byl nějaký úd amputován, neboť velmi dlouho potom si trpící budou stěžovat na onu část, která je odříznuta. To je vpravdě věc zázračně zvláštní a udivující, jež by byla stěží uvěřitelná, kdyby nebylo těch, kdo na vlastní oči viděli a na vlastní uši slyšeli trpící, kteří mnoho měsíců potom, co

jim byla uříznuta noha, hořce nařikali, že přesto pocítují značnou bolest této amputované nohy.“

Ambroise Paré (1510-1590)¹

Titulem *fantóm* se v medicíně označuje chybějící část těla, již člověk pocítuje jako existující.² Nejobvyklejšími a nejlépe popsányi *fantómy* jsou *fantómové končetiny*,³ nejnápadnějším a z medicínského hlediska nejdůležitějším fantómovým pocitem je *bolest*.⁴ – Autorem prvního dochovaného popisu fantómové bolesti (1551) je Ambroise Paré; jeden z prvních teoreticky významných výkladů fantómů či fantómových končetin⁵ se nachází v *Meditacích o první filosofii* René Descartesa (1641), konkrétně na jejich konci, v Šesté meditaci (*O existenci materiálních věcí a o reálné odlišnosti myslí od těla*).⁶ – Předkládaná práce nejprve stručně předestře povahu Descartesova výkladu v jeho specifické reduktivnosti, v navázání na to se dotkne karteziánských rysů současných medicínských výkladů – a poté se bude věnovat možnostem, jež pro porozumění povaze fantómů zjednáva fenomenologie.

I. Fantóm na provazech

V Šesté meditaci se Descartes mj. pokouší o vysvětlení *všech* dojmů (pocitů či počitků), jimž neodpovídá trpění příslušné části těla.⁷ Ke splnění této úlohy mu postačuje vyzdvihnout obecnou přirozenost lidského těla coby tělesa: „...pozoruj, že tělo má takovou přirozenost, že žádná jeho část nemůže být pohnuta jinou trochu vzdálenou částí

¹ Srv. A. PARÉ, *Les Oeuvres d'Ambroise Paré*, liv. XI, chap. 28, G. Buon, Paris 1585, s. 486. – Tento francouzský chirurg, jenž zdokonalil techniku amputací tak, že pacienti tento zásah přežívali, sledoval pacienty po amputaci a zaznamenával jejich reakce. Všiml si pozoruhodné shody mezi pocíťováním píchání do mrtvé končetiny a pocíťováním končetiny, která již byla amputována.

² Jako první použil k označení sledovaného fenoménu tento termín lékař S. W. Mitchell v článku *Phantom limbs* (1871). Srv. např. J. HERMAN, *Phantom Limb: From Medical Knowledge to Folk Wisdom and Back*, *Annals of Internal Medicine*, vol. 128, 1998, s. 76-78.

³ Vedle fantómů končetin existují i fantómy jiných chybějících orgánů (mléčné žlázy, genitálie, konečník, zuby...). Srv. J. TICHÝ, *Fantómová bolest*, *Bolest* 4, 2005, s. 199-209, zvl. s. 199 (dále F.B.).

⁴ Někteří autoři zdůrazňují odlišnost fantómové bolesti od čistého fantómu (např. R. ROKYTA, *Fantomová bolest. Role mozku při vnímání bolesti*, *Vesmír* 79, 2000, s. 490-492), jiní vyzdvihují blízkost těchto fenoménů, k níž poukazuje především nemožnost stanovit ostrou hranici mezi pouhým fantómem a fantómovou bolestí: „Ve vnímání neexistující končetiny lze pozorovat plynulý přechod od někdy jen intermitentního nevizuálního pocitu existence končetin přes chvění, svědění, brnění, škrábání, píchání, bodání, pocitu chladu, pálení, elektrického proudu až po někdy trvalou, těžko snesitelnou bolest.“ J. TICHÝ, F.B., s. 200.

⁵ Nejde přitom o výklad fantómu jako takového (ten není vůbec zmiňován), nýbrž o výklad obecné deficiencie lidského těla, jež může fantóm (či fantómovou bolest) zapříčiňovat. Srv. dále.

⁶ R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, AT, VII, 71-90 (dále *Meditationes*).

⁷ Jde o dílčí úlohu objasnit povahu mylných smyslových dojmů při udržení myšlenky *Boží pravdivosti*.

tak, aby nemohla být stejně pohnuta každou z těch, které jsou mezi nimi, i kdyby ta vzdálenější třeba nedělala nic.“⁸ V dalším výkladu pak využije představu tažení za provaz jako procesu, při němž může být poslední část provazu uvedena do stejného pohybu tažením za kteroukoli jinou část⁹ a dále – při odvolání se na své fyzikální znalosti, tj. na vlastní mechanistickou fyziku – již jen vyvozuje příslušné důsledky z výše naznačené koncepce tělesnosti: „...vnímám-li smyslově bolest nohy, fyzika mě učí, že onen smyslový vjem vzniká prostřednictvím nervů roztroušených v noze, které se odtamtud jako provazy pnou až k mozku, a táhne-li se za ně v noze, táhnou také za niterné části mozku, k nimž přiléhají, a probouzí v nich pohyb, který je od přirozenosti zaměřen na ovlivňování mysli smyslovým vjemem bolesti, jenž existuje jakoby v noze. Ale ježto tyto nervy musí procházet holení, stehnem, bedry, [/] zády a krkem, aby došly z nohy k mozku, může se stát, že i když se třeba nic nedotkne části ležící v noze, ale jen některé z prostředních částí, vznikne v mozku zcela stejný pohyb, jaký vznikl v noze vystavené nepříznivým olivům, a podle něj bude mysl nutně smyslově vnímat stejnou bolest. A totéž je třeba předpokládat o kterémkoli jiném smyslu.“¹⁰ Descartesův výklad fiktivních pocitů či počitků – a tedy i fantómů – je tak srozumitelný v kontextu jeho pojmání lidského těla jako složitého stroje¹¹ a obecněji v kontextu jeho mechanistické, *matematoidní* interpretace materiální přírody jako *res extensa*, tj. jako subsistující rozlehlosti, která je spojitá (v níž neexistuje prázdno) a jejíž části neustále cirkulují v procesu nahrazování („vytlačování“) stejného stejným.¹² Tento výklad je v posledku výrazem descartesovského rozštěpu na *poznávající subjekt uznávající jen jisté* (tj. ve vztahu k tělesné přírodě jen *matematoidní*) vědění a na *jím poznávaný objekt, hypostazovaného* v konceptu reálné distinkce *mysli* jako ducha – tj. primárně jako subsistujícího rozumu – a *materie* (k níž náleží i *tělo*).¹³ – Pozoruhodné, ale zcela

⁸ R. DESCARTES, *Meditace o první filosofii*, přel. P. Glombíček, T. Marvan a P. Zavadil, Oikoymenth, Praha 2003, s. 77 (dále *Meditace*). – „Adverto [...] eam esse corporis naturam, ut nulla ejus pars possit ab aliâ parte aliquantum remotâ moveri, quin possit etiam moveri eodem modo a quâlibet ex iis quae interjacent, quamvis illa remotiora nihil agat.“ R. DESCARTES, *Meditationes*, AT, VII, 86.

⁹ „Ut, exempli causâ, in fune A, B, C, D, si [/] trahatur ejus ultima pars D, non alio pacto movebitur prima A, quam moveri etiam posset, si traheretur una ex intermediis B vel C, & ultima D maneret immota.“ R. DESCARTES, *Meditationes*, AT, VII, 86-87.

¹⁰ R. DESCARTES, *Meditace*, s. 77-78. – „...cùm sentio dolorem pedis, docuit me Physica sensum illum fieri ope nervorum per pedem sparsorum, qui, inde ad cerebrum usque funium instar extendi, dum trahuntur in pede, trahunt etiam intimas cerebri partes ad quas pertingunt, quemdamque motum in iis excitant, qui institutus est a naturâ ut mentem afficiat sensu doloris tamquam in pede existentis. Sed quia illi nervi per tibiam, crus, lumbos, dorsum, & collum transire debent, ut a pede ad cerebrum perveniant, potest contingere ut, etiamsi eorum pars, quae est in pede, non attingatur, sed aliqua tantùm ex intermediis, idem plane ille motus fiat in cerebro qui fit pede male affecto, ex quo necesse erit ut mens sentiat eundem dolorem. Et idem de quolibet alio sensu est putandum.“ *Meditationes*, AT, VII, 87.

¹¹ S ohledem na sledovanou problematiku srv. zvl. R. DESCARTES, *l'Homme*, AT, XI, 133, 141.

¹² Srv. zvl. výklad povahy materie ve druhé části *Principů filosofie*.

¹³ K objasnění srv. především postup prvního Descartesova rozsáhlejšího spisu, *Pravidel pro vedení ducha*, kde od akcentování univerzální lidské racionality (Pravidlo I) a požadavku vědění jako jistoty (Pravidlo II) dospívá autor přes myšlenku *mathesis universalis* jako nauky o pořádání a měření (Pravidlo

srozumitelné je pak to, že celé vysvětlení přesouvá Descartes na stranu mechanisticky koncipovaného těla: duch sám o sobě ve své substanciální rozumovosti chybovat nemůže (nanejvýš může „hřešit“ – svévolně zaměňovat své domněnky za vědění) veškeré poruchy v něm mohou být vyvolány jen intervencí materiální stránky člověka.

Descartesův „výklad fantómů“ vyplývá z jeho konceptu materiálního jsočina (a je smysluplný v souvislosti s korelativním konceptem ducha) a ve své určitosti s tímto pojetím jsočina stojí a padá. – Současné medicínské výklady fantómů a fantómové bolesti nejsou *descartesovské* – jsou situovány v kontextech či horizontech smyslu nynější fyziky a biologie, opírají se o rozsáhlou kasuistiku, a jsou tedy nesrovnatelně propracovanější než jednoduchý mechanistický výklad v Šesté meditaci –, avšak stále jsou do jisté míry *karteziánské*. Míru jejich kartezianismu lze naznačit stručným předvedením obecně sdílené koncepce, v jejímž rámci jsou jednotlivé (stále jen *hypotetické*) výklady vypracovány. Jde o myšlenku tzv. *tělesného schématu* (*body schema, body shape*). Tělesné schéma charakterizuje Jiří Tichý jako „*abstraktní obraz – podvědomou i vědomou představu o našem vlastním těle a jeho součástech, jejich existenci, tvaru, poloze i funkci. Tento soubor paměťových vzorců je uložen ve strukturách mozku [...]. Základem je geneticky naplánovaná struktura včetně její funkce a jejím doplněním pak je smyslová zkušenost a vyváženost aktuálního toku informací z nich.*“¹⁴ Obecným rámcem současných medicínských výkladů fantómů je tedy koncepce člověka, v níž je jeho *představa o vlastním těle* redukována na *soubor paměťových vzorců uložený ve strukturách mozku* – a celý další interpretační postup je takto situován do oboru materiálního jsočina (ostrý descartesovský dualismus – tak jako tak vylučující *res cogitans* z vysvětlení fantómu jako *poruchy* – je tak nahrazen *redukcí* „myslí“ na diferencovaněji koncipovanou materii). Otázkou, již medicínské výklady fantómů a fantómové bolesti řeší, je pak – zjednodušeně vyjádřeno – otázka po změnách v příslušných strukturách mozku vyvolaných absencí či modifikací podnětů z chybějících či zčásti chybějících orgánů. Tento postup je bezpochyby zcela legitimní a naznačená redukce je metodologicky smysluplná a heuristicky účinná, avšak svou reduktivností nepřímo vybízí i k jiným způsobům zpřístupnění povahy fantómů. K výkladům, které postupují jinak než naznačené materialisticko-medicínské interpretace (aniž jsou s nimi nutně v konfliktu), náleží některé interpretace psychiatrické či psychologické – a v jistém odstupu od terapeutické praxe i výklady *fenomenologické*.

IV) až k naznačení konceptu reálné distinkce *ducha* coby ve své substancialitě subsistujícího rozumu a *materie* coby matematoidní rozlehlosti (Pravidlo XII).

¹⁴ J. TICHÝ, *F.B.*, s. 204.

II. Fantóm jako „scholastika existence“

Jeden z alternativních přístupů k fantómům nabízí Bernard Waldenfels ve své knize *Das leibliche Selbst*.¹⁵ Problematice fantómů se zde věnuje proto, aby vymezil hranice psychofyzického dualismu – za jehož představitele považuje René Descartesa – a současně aby nabídl jiné rozumění člověku v jeho psychofyzické přirozenosti. Waldenfelse zajímá problém spojení psychických a fyzických procesů, pro jehož vysvětlení nabízí Descartesovo myšlení jednu ze tří základních tezí, tzv. teorii vzájemného působení (*die Wechselwirkungstheorie*): duchovní vůle ovlivňuje tělo a naopak materiální příroda působí při percepci na ducha.¹⁶

Descartesovská analýza fantómu je podle Waldenfelse analogická k jeho pojetí halucinací. Fantóm je pro Descartesa jakési *zmatení*, kdy cítím nohu, tu však ve skutečnosti nemám, podobně jako při halucinaci vidím předmět, který neexistuje.¹⁷ Autor namítá, že touto teorií vůbec není vysvětleno, jakou funkci fantóm v souvislosti s amputací přebírá, jak a proč se vlastně fantóm vynořuje – nejedná se přece pouze o jakési zmatení, ale o jev, který vystupuje v určitém místě s určitou funkcí.

Waldenfels se však nevyrovnává jen s Descartesem. Svě kritice podrobuje i některé novější výklady fenoménu fantómu. Fyziologická vysvětlení fantómu nejsou podle něj nijak dostatečná. Proti pojetí fantómu jako důsledku poškození periferních nervových drah lze namítnout, že tento fenomén nemusí vyřadit ani anesiesie a že se cosi jako fantóm objevuje také u jistých poruch mozku, aniž by byla končetina amputována. Námitkou proti vysvětlení, jež redukuje fantóm na stopy v mozku, je pak zjištění, že se na vzniku tohoto fenoménu podílí i emocionální situace a že jeho vystoupení závisí i na kulturních rozdílech, rozdílech věku, atd.¹⁸ Fantóm tedy není čistě fyziologickou záležitostí, ale pouze psychologická vysvětlení rovněž nedostačují. Potom by bylo možné odstranit fantóm domluvou, poučením, vysvětlením omylu... Waldenfels

¹⁵ B. WALDENFELS, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Suhrkamp, Frankfurt a./M. 2000 (dále L.S.). Problematiku fantómů sleduje autor v oddíle „Der Leib als Körperding; das Beispiel des Phantomglieds“, s. 22-30.

¹⁶ Další dvě pojetí označuje jako *paralelismus* (Leibniz) – tělo a duše jsou hodiny, seřízené božským hodinářem – a *teorii identity* (Spinoza) – příroda i duch jsou dvě stránky téže substance. B. WALDENFELS, L.S., s. 24.

¹⁷ Halucinací se Descartes v *Šesté meditaci* rovněž zabývá; v autorizovaném francouzském překladu je přitom užit termín *fantóm*: „...si quelqu'un, lorsque je veille, m'aparassait tout soudain et disparassait de même, comme font les images que je vois en dormant, en sorte que je ne pusse remarquer ni d'où il viendrait, ni où il irrait, ce ne serail pas sans raison que je l'estimerais un spectre ou un *fantôme* [prol. T.O., R.Z.] formé dans mon cerveau, et semblable à ceux qui s'y forment quand je dors...“ R. DESCARTES, *Méditations touchant la première philosophie*, AT, IX-1, 71.

¹⁸ Vysvětlení, s nimiž se zde autor vyrovnává, tedy představují jednodušší varianty výše naznačené nynější výchozí pozice medicínského výkladu fantómu.

upozorňuje na pokusy heidelbergského lékaře Herberta Plüggese,¹⁹ jenž vyzýval své pacienty, kteří pociťovali např. ruku, jež jim byla amputovaná, aby přistoupili těsně ke zdi, a kladl jim nepříjemnou otázku, zda když natáhnou ruku a dotýkají se tak koncem pahýlu zdi, mají konec své ruky ve zdi. Pacienti odmítali takovouto interpretaci a obhajovali své pocity tím, že se jedná o zcela jinou záležitost. Byli si zcela vědomi toho, že ruka nemůže projít zdí, a že jim nepochybně chybí, avšak toto vědomí a uznání svého matoucího pocitu nestačilo k tomu, aby se pocit ruky vytratil.²⁰

Podle Waldenfelse se tak na fantómovém pocitu zcela nepochybně podílí jak tělo, tak i psychika. Zde odkazuje na Maurice Merleau-Pontyho, na pojem vědoucího nevědění, čili vědomého ignorování upomínající termín potlačení.²¹ Pacient bere svoje postižení za fakt, který chce ale současně popřít, chce se v něm mýlit. Proto nemůžeme mluvit o pouhém omylu, zmatení nebo fyzické poruše, je to problém zasahující naše *Leib* (žitě tělo), a ne pouhé *Körper* (tělo jako těleso),²² vystupuje tu tělesná deficiencie spojená se změnou motoriky, jež v sobě zahrnuje ztrátu mnoha životních možností, jak jednat a orientovat se ve světě. Tato deficiencie těla probíhá v souladu s proměnou světa samotného. Autor připodobňuje zásadní proměnu světa s jeho možnostmi (následkem amputace) ke ztrátě blízké osoby. Dává k dobru známou příhodu o Johannu Sebastianu Bachovi. Když mu zemřela žena, ptali se ho lidé na to či ono, o co by se v této chvíli měl sám starat. Ve svém zoufalství si nevěděl rady a vykřikl: „Zeptejte se mé ženy!“ Bach ještě nedokázal ztrátu zpracovat a uvědomit si, že jeho žena tu již není. Z toho vyplývá, že ztráta není fakt v tom smyslu, že ta či ona věc, člověk, končetina tu je a nebo není, ztráta se vymyká těmto distinkcím, je to spíše proces ve svém průběhu podobný zapomínání.²³ – Waldenfels poukazuje na výjimečnou časovou strukturu, jež se v tomto fenoménu ztráty odhaluje – běžnému řádu vymykající se přítomnost (okamžik ztráty) potlačuje všechny aktuální přítomnosti, ztráta tedy není akceptována. Pacient žije ve světě „jako-by“ (*Als-ob-Welt*), který již neexistuje. Změní se celý způsob existence postiženého, nejde jen omyl dotýkající se jeho aktuálních možností. Člověk, jehož zasáhla ztráta, žije dál, aniž by reagoval na naléhání reálné přítomnosti.

¹⁹ Autor odkazuje k Plüggesevě knize *Der Mensch und sein Leib* (1967). B. WALDENFELS, *L.S.*, s. 27.

²⁰ Čistě psychologické vysvětlení, jež přisuzuje tělu jen primární podnět, je vlastně jen výsledkem (metodické) redukce výkladu fantómu na *res cogitans*, a potud je rovněž „kartezianismem“.

²¹ Srv. dále.

²² V případě *Leib* nejde o to, že své tělo mám, že jím disponuji, pociťuji nebo pohybuji: já jsem svým tělem, svým dýcháním, svou bolestí... Zkušenost žitého těla a rozlišení *Leib* / *Körper* osvětluje např. Ludwig Binswanger, který používá Heideggerovy terminologie, když říká, že tělo jako *Körper* je mé tělo (*Leib*) ve smyslu toho, co je k ruce či co se vyskytuje, tedy ve smyslu určitého „prostředku“ či určitého předmětu – předmětu vnímání, zkoumání, pozorování... V tomto kontextu je pak možné v němčině říci, že „trénuji“ anebo „ničím“ své tělo – *Körper*, nebo mluvit o částech těla jakožto *Körperteile*. To, co němčina označuje jako *Körper* patří do souvislosti odkazů ve světě. L. BINSWANGER, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Ernst Reinhard, München / Basel 1964, s. 469.

²³ Podobně jako Freud mluví o práci truchlení (*Trauerarbeit*).

Své rozpracování problematiky fantómu uzavírá autor tezí, že právě tento extrémní příklad odhaluje zásadní nedostatečnost descartesovského dualismu. Osmóza mezi psychickým a fyzickým, již umožňuje pojem těla jakožto *Leib*, je znemožněna pokud od sebe odtrhneme mechanicko-biologické procesy a psychicko-reflexivní procesy vědomí. Proti tomu vposled naznačené chápání „*vrací tělesnému životu (das leibliche Leben) jeho zasazenost do světa, jeho vztaženost k sobě samotnému i k jinému.*“²⁴ Tělo (*Leib*) v této souvislosti explicitně vystupuje jako můj způsob bytí na světě jakožto tělesný: nikoli to, co pozoruji a s čím zacházím, nýbrž to, co jsem jakožto tělesný, co „žiji“ (prožívám) v modech tělesné existence.

Waldenfelsovo zpracování fantómu se sice explicitně odvolává na „merleau-pontyovský“ výklad, ovšem ten je zjevně velmi zestručněn a přizpůsoben intenci samotného autora. – Podíváme-li se na analýzu fantómu přímo u Merleau-Pontyho²⁵, zjistíme, že pojmy tělo a duše u něj ustupují ve prospěch pojmu *vtělené vědomí*. V existenci nelze tyto dvě „složky“ oddělit a tím je dána dvojznačnost našeho bytí na světě. Jako vtělené vědomí člověk tenduje jednak k individualitě a současně k anonymitě. V krajních případech je možné, že jedna z těchto tendencí převáží, avšak není schopna zcela potlačit tu druhou. Jakkoli jsme individuální existence s individuálním časem, zasahujeme prostřednictvím těla do časovosti neosobní (např. rytmus přírody, noc a den...). Živá bytost však současně sama rozvrhuje normy svého okolí, tj. jednání není kauzálně podmíněno prostředím, situace, v níž se ocitá je otevřená. Ponty nemluví o determinaci okolím, ale o výzvě okolí.²⁶ Reflexy nelze chápat jako zcela slepé procesy, i ony nějak odpovídají smyslu situace, protože jen z ní se ukazuje to, co má pro nás smysl. Reflexy nevycházejí z popudů, ale spíše se obracejí k podnětům, proto lze mluvit o před-objektivním vidění našeho bytí ve vztahu ke světu. Není to totéž co vidění ve třetí osobě (tedy modus *res extensa*) ani vidění v osobě první (*cogitatio*).

Vydeme-li z předpokladu neoddělitelné korelace bytosti a prostředí při uchopení problematiky fantómu, pak je zjevné, že ani fyziologická, ani čistě psychologická interpretace zde nedostačuje. Fantóm²⁷ nelze vysvětlit ani jako přetrvávání interoceptivních podnětů (jako důsledek kauzality), ani jako pouhou představu o tom, co není, tedy jakousi *cogitatio*.

²⁴ B. WALDENFELS, *L.S.*, s. 30.

²⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, přel. R. Böhm, Walter de Gruyter a co., Berlin 1966 (dále *Ph.W.*).

²⁶ Srv. výzvy, nároky jiného in B. WALDENFELS, *Znepokojivá zkušenost cizího*, přel. J. Čapek, Oikoymenh, Praha 1998.

²⁷ Ponty pro přiblížení fenoménu fantómu uvádí příklad anosognosie, tj. popírání nemoci. Nemocný, který např. nemůže hýbat rukou, se podvědomě vyhýbá činností, v nichž by tuto ruku musel používat, a nemusí tak být konfrontován se svou nemocí přímo. Nemůžeme mluvit o pouhém ignorování, nemocný o nemoci ví, ale současně se vyhýbá situacím, v níž by o ní musel vědět tematicky; nemocný ví, co nechce vnímat.

Podle Merleau-Pontyho je fantóm fenomén dvojznačný. Nemocný je schopen popsat přesně pocity, jimž trpí, ale současně není schopen reflektovat to, že mu končetina chybí. Pro pochopení problému je podstatné položit si základní otázku, jak může fantóm vůbec vyvstat? Fantóm se může objevit při otřesu, tedy v situaci, již se nelze vyhnout, ale kterou člověk není schopen „ustát“.²⁸ Než by tedy člověk tuto situaci přijal, raději rozloží objektivní svět kolem sebe, který mu dále zabraňuje konat to, co doposud mohl a hledá jakési symbolické uspokojení v magickém aktu.²⁹ To vše podporuje vznik iluze fantómové končetiny.

Autor osvětluje fenomén fantómu jednak pomocí anosognosie a jednak pojmem potlačení, neboli vytěsnění.³⁰ Ve všech případech, ať jsou jakkoli odlišné, člověk v duchu stále popírá skutečnou překážku, a proto není schopen zpracovat trauma, jež mu brání v konání, stojí stále na místě (aniž by si to uvědomoval) a otevírá se (neexplicitně) nemožné budoucnosti. Setrvává tak v přítomnosti, v přítomně byvším světě, jenž učiní formou celého svého života. Časová struktura existence se zásadním způsobem proměňuje; traumatická přítomnost, v níž člověk nezpracoval svoje trauma, se nestává minulostí a zbavuje tak ostatní přítomnosti jejich smyslu. Osobní čas se zastaví. Preferovaná byvší „přítomnost“ nemá podobu události (protože je vytěsněná) a nelze na ni proto vzpomínat, nelze ji datovat, ztrácí svou substanci a stává se jistým zabarvením, stylem existence, jež se někdy přetvoří v neurčitou úzkost. Propadnutí typice, stylu, který potlačuje jedinečnosti, jež přinášejí nové okamžiky, je projevem vpádu neosobna. Nové přítomnosti přinášejí nové pocity, nové obsahy zkušenosti; ty však mají stále stejnou strukturu danou neosobním časem, v němž se člověk ocitá; existování v první osobě se proměňuje ve „scholastiku existence“. Potlačení má tedy podobu trvání na přítomně byvším světě, jenž člověk neexplicitně učiní formou celého svého života.

²⁸ Srv. dále s pojmem potlačení.

²⁹ Srv. J.-P. SARTRE, *Nástin teorie emocí*, in *Vědomí a existence*, přel. J.Čapek, Oikoymenh, Praha 2006, s. 53-81. – V první řadě Sartre odkazuje na Kurta Lewina a jeho pokusy týkající se aktu náhrady či substituce (*Ersatz*). Pokusná osoba, místo, aby úkon provedla, tak si ho jen v duchu představuje (co by, jak by, kdyby...) a promýšlí jednotlivé postupy. Jedná se o ireálné, symbolické úkony, které nahrazují nemožnost splnit úkol. V dalších pasážích je magický akt základním pojmem, který nabývá v textu mnoha významů. Souvisí s takovým výkladem emocí, jež jsou chápány jako proměna světa, který nám klade svým determinismem překážky a zabraňuje nám tak v jistých situacích jednat. Proto jej začneme prožívat tak, jako by vztahy věcí k jejich potencialitám nebyly řízeny determinismem, ale magií. Emoce je náhlý vpád vědomí do magična, iracionální syntéza spontaneity a pasivity. V tomto světě působí předměty na vědomí bezprostředně a my tento svět také můžeme bezprostředně proměňovat. Např. tvář za oknem vzbuzuje hrůzu bezprostředně a není potřeba, aby bylo okno nejprve otevřeno. Okno není to, co je třeba nejprve otevřít (hrůza není možná v deterministickém světě prostředků), ale to, co tvoří rámec hrůzy. Emoce je to, jak vědomí rozumí svému „bytí ve světě“.

³⁰ To, co bylo člověku již jednou umožněno (v lásce, v práci...) je náhle nedostupné. Chybí zde síla překonat překážku, která nám brání v další cestě a současně chybí i síla zřít se své touhy pokračovat v cestě. Člověk pak v duchu překážku ignoruje a uvázne tak ve skutečnosti na místě.

Neosobno ve formě typičnosti je momentem, který je podmíněn i naší tělesností. Živel neosobnosti je vždy přítomen na okraji naší existence, v rytmu těla, v jeho neosobním čase (noc a den...), v primární představě o fungování těla jako celku, v němž nevnímáme zvláště každou z končetin. Pokud přijdeme o jednu z končetin, můžeme ji dále cítit, stejně jako můžeme cítit přítomnost přítele, který zemřel. Naše tělo je vehikulum bytí ve vztahu ke světu, jsme se světem propojeni, máme v něm své záměry a setrvale na nich pracujeme. Svět, jak jsme na něj zvyklí, v nás probouzí obvyklé situace s výzvami naší ruce – na jedné straně tedy toto chybění skrývá a na straně druhé je odhaluje. V tom spočívá dvojznačnost fenoménu fantómu. Předměty tohoto světa se na nás obracejí z hlediska své manipulovatelnosti a dotazují se ruky, kterou již nemáme. „*Tak se v celku mého těla otevírají oblasti mlčení. Nemocný ví o tom, že chybějící ruku přehlíží tím, že ji ignoruje, a ignoruje ji tím, že ji přehlíží.*“³¹ V těle, jež má dvě vrstvy – aktuální a habituální – nastává situace, kdy habituální rovina překrývá onu aktuální. Manipulovatelnost předmětů není již „pro nás“, ale předměty jsou stále manipulovatelné „o sobě“, jak jsme byli zvyklí, a abychom je takto mohli chápat, musíme uchopovat tělo v jeho neosobním bytí (tělo vůbec, tělo o sobě, má vždy dvě ruce). Fantóm je tedy pro Merleau-Pontyho srozumitelný z perspektivy našeho vztahu ke světu, z našeho bytí ve světě (*zur Welt-sein*). Neuznání nedostatku je rubem naší příslušnosti ke světu – máme fantóm ruky, jsme stále otevřeni pro praktické pole konání ve světě, k nimž tuto ruku běžně používáme. Popíráme-li ztrátu ruky, tak proto, že tato ztráta protičeří našemu projektu, našemu bytí ve světě.

„Žádné dějiny fyziologie pahýlů by nebyly úplné bez určitého výkladu smyslových přeludů, kterým podléhají osoby v souvislosti se ztrátou končetiny... Téměř každý, kdo přišel o končetinu pociťuje setrvale nebo čas od času fantóm chybějícího údu, smyslový přízrak, často velmi nepříjemně přítomný; fantóm, který je většinou slabě, avšak vždy může být vyvolán úderem, dotekem nebo změnou větru.“

Silas Weir Mitchell (1829-1914)

³¹ M. MERLEAU-PONTY, *Ph. W.*, s. 106.