

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Katedra Elektronické kultury a sémiotiky

Bc. Hana Černá

Člověk v prostoru, prostor v člověku

Diplomová práce

Praha 2013

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Katedra Elektronické kultury a sémiotiky

Bc. Hana Černá

Člověk v prostoru, prostor v člověku

**Procházka městem jako manifestace prostorovo-pobytového celku,
chápaného za pomoci principu dějinného vědomí.**

Diplomová práce

Vedoucí práce: **Mgr. Martin Švantner**

Praha 2013

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval/a samostatně a použil/a jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně UK a prostřednictvím elektronické databáze vysokoškolských kvalifikačních prací v repozitáři Univerzity Karlovy a používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem.

V Praze dne 28. června 2013

Hana Černá

Poděkování

Na tomto místě bych ráda poděkovala mému vedoucímu práce Mgr. Martinu Švantnerovi za odborné vedení mé diplomové práce.

Obsah

Abstrakt.....	8
Úvod.....	10
1 Prostor.....	14
1.1 Kant o prostoru.....	15
1.2 Heidegger v prostoru.....	17
1.2.1 Heidegger o Kantovi.....	17
1.2.2 Heideggerovo přítomnění.....	20
1.3 Člověk v prostoru, prostor v člověku.....	24
1.3.1 Objektivizovaný a subjektivizovaný prostor.....	25
2 Pohyb.....	29
2.1 Tělo v prostoru.....	29
2.2 Pohyb jako možnost.....	31
2.3 Pohyby existence.....	40
2.4 Pohyb jako sebepoznání.....	44
3 Procházka.....	52
3.1 Místa a ne-místa.....	52
3.2 Procházka.....	54
3.3 Paměť versus vzpomínka.....	58
4 Utvářet a utvářet se.....	63
5 Princip dějinného vědomí.....	67
5.1 Hermeneutické rozumění.....	68
5.1.1 Před-sudek.....	70
5.1.2 Revize metody humanitních věd.....	73
5.2 Princip dějinného vědomí.....	76
6 Sjednocení prostoru a pobytu pomocí principu dějinného vědomí.....	85
6.1 Prostorovo-pobytový vztah jako podmiňující se celek.....	85
6.2 Prostorovo-pobytový celek chápaný hermeneuticky otevřeným vědomím.....	86
6.3 Prostorovo-pobytový celek chápaný hermeneuticky otevřeným vědomím za pomoci principu dějinného vědomí.....	88
Závěr.....	90
Seznam použité literatury.....	94
Obrazová příloha.....	97

Anotace

V rámci této práce je kladen důraz na vztah člověka a prostoru, jež je utvářen momentem jejich setkání. Cílem práce je vystižení vztahu prostoru a člověka v existenciálním rozměru vzájemného utváření a utváření se, které se děje nepřetržitě v podobě hermeneutické spirály. Výsledkem této práce je pokus o smazání potřeby objektovo-subjektové terminologie, v rámci problematiky vztahu člověka a prostoru, za pomoci aplikace principu dějinného vědomí. Na příkladu procházky pražskou ulicí je manifestován pojem žitý prostor, ve významu vztahu člověka a prostoru, ve kterém člověk a prostor nefigurují jako oddělené jednotky, ale jako neustále se měnící celek.

Klíčová slova

člověk, hermeneutický kruh, objektivismus, pohyb, princip dějinného vědomí, procházka, prostor, subjektivismus, vzpomínka, vztah

Annotation

This Thesis will be focused on relationship of human and space, formed by moment of their encounter. The main aim of work is to express relation between human and space in existential dimension of their mutual formation. This process is continuous and it is embodied in hermeneutical spiral. Result of this Work is the attempt to erase subject-object terminology in the context of relationship of human and space by applying principle of historical consciousness. Concept of lived space is manifested on example of Prague city walk, in which there are human and space mutually formed as a continuously changing complex, not the separate units.

Key words

human, hermeneutic circle, objectivism, move, principle of historical consciousness, walk, space, subjectivism, memory, relationship

Úvod

Je prostor spíše konstruktem člověka nebo člověku předchází? Je spíše subjektivním výtvořem nebo objektivní daností? Utváří člověk prostor nebo prostor utváří člověka? A co bylo dříve, člověk nebo prostor? Otázky, na které se pokusím v této práci nalézt odpověď.

Již na úvod mohu prozradit, že budu vycházet z přesvědčení, že se v případě prostoru a člověka nejedná o dvě jednotky, které lze jakkoli oddělit. To, co považuji za podstatné je VZTAH člověka a prostoru, který se vytváří díky jejich SETKÁNÍ. Tento vztah je tím, co vystihuje pojem žitý prostor, tedy prostor pro člověka, který jej utváří a je jím utvářen. Tento pohled na situaci mi napovídá, že objektivizovaný a subjektivizovaný prostor jsou nadbytečné kategorie, které by bylo užitečné zcela smazat. Inspirací mi bude Husserlovo vnímání času, Heideggerovo hermeneutické rozumění, Patočkovovo pojetí pohybu a tělo v podání Anny Hogenové. Ti všichni mi dají základ k pochopení prostoru, jako žitého celku. Tedy prostoru pro člověka, který se v něm může bez zábran pohybovat, žít. A tento člověk je neoddělitelnou součástí žitého prostoru, stejně tak, jako je prostor součástí člověka. Jsou si podmíněné, neoddělitelné, vytvářejí se navzájem v momentě setkání. Setkání, jež umožňuje pohyb, a to pohyb ve smyslu existence, který zahrnuje veškeré další tělesné i duševní pohyby, které člověk dokáže vykonat. Tento Patočkou definovaný pohyb počítá s elementem cizího a jiného, se kterým se střetává právě ten, který má dostatek odvahy a síly tento pohyb vykonávat. Odměnou je mu schopnost nadhlédnout nad situací, s níž je neoddělitelně spjat, rozšířit si vlastní horizonty, vidět dosud neviděné a poznat dosud nepoznané. Je mu dána možnost potkat sebe sama, poznat se skrze druhé a věci, jež se mu v prostoru zjevují, zprvu jako cizí, poté jako zrcadla sebe samého. To je moment setkání, které umožňuje vytvořit vztah člověka a prostoru, jako žitého celku s existenciálním rozměrem sebenalezení. Pohyb existence nás odpoutává od každodenního zjednávání, ale měl by se stát spíše jeho součástí. Součástí našich životů, neoddělený od praktického života práce a rodiny. Proto se snažím ukázat, jak v naprosto běžné a obyčejné situaci, jakou je procházka po ulici, můžeme výše popsané prožít. Bezcílná chůze, či dokonce bloudění lze považovat za klíč k sebezpoznání a existenci. Doslova.

První kapitola bude věnována prostoru. Nejprve se pokusím definovat prostor u Immanuela Kanta a poté jeho teorii konfrontuji s pojetím Martina Heideggera, který se sám ke Kantovi podrobně vyjadřuje. Tato pojetí prostoru mi budou sloužit jako základ k dovršení mého cíle v této kapitole, a to představit prostor, jako prostor žitý, pro člověka. Přikloním se spíše k Heideggerově definici prostoru, založené mimo jiné na pojmu přítomnosti. Nejprve však představím teorii objektivizovaného a subjektivizovaného prostoru, jakož se budu snažit ukázat, jak problematické se toto rozdělení stává i pro ty, jež je užívají. Výsledkem této kapitoly by mělo být tvrzení, že prostor a člověk tvoří vztah, který je potřebné vnímat jako celek. Co je však spojnicí tohoto celku? Odpověď nalezneme v pohybu.

Druhá kapitola o pohybu se odrazí od Patočkova pojmu prostorovosti, který mi pomůže překlenout objektovo-subjektové rozdělení prostoru a člověka, a to díky tělesnění těla. Takto fenomenologicky pojaté tělo představím za pomoci teorií Jana Patočky a Anny Hogenové. Dále v rámci teorií Aristotela a Bergsona zdůrazním, jak důležité je vnímat pohyb také jinak, než mechanicky, tedy například pohyb jako změnu, a neustálou podmíněnost možnosti a skutečnosti. V tu chvíli by měly být otevřené dveře pro výklad pohybu existence u Jana Patočky, jež se stane základem pro pochopení pohybu jako sebepoznání. V rámci této kapitoly také zazní pojmy jako situace, nálada, horizont a intencionalita, o jejichž výklad se pokusím. Veškeré teoretické výklady výše zmíněných autorů mi připraví půdu pro konkrétní příklad žitého prostoru, chápaného jako celek a pohybu, jako změny, možnosti, existence.

Ve třetí kapitole se vydám na procházku pražskou ulicí. Nejprve představím teorii míst a ne-míst Marca Augé, na nichž ukážu důležitost možnosti zanechání vzpomínky, a tím stopy na tváři města. Díky procházce propojím již nerozlučitelné: člověka a prostor a upozorním na to, jak zvláštní spirálovou povahu jejich proměnlivý, avšak stále se podmiňující vztah nese. V tomto přesvědčení, že vztah prostoru a člověka je neustálou vzájemnou změnou a tedy otázka, zda člověk utváří prostor nebo naopak, ztrácí na své opodstatněnosti, mě utvrdí ve čtvrté kapitole Michal Ajvaz a jeho teorie člověka a prostoru, jež se utváří a utváří. A to neustále.

A v ten okamžik se ocitnu v přelomovém bodě práce. Z výše naznačených závěrů vyplývá, že vztah prostoru a člověka je vztahem, který podléhá neustálé změně, a to díky pohybu, jako existenciální možnosti. Tento měnlivý celek se vyvíjí jako spirála, neboť podléhá momentu setkání s cizím a jiným. Takové setkání poté mění oba účastníky, a to nenávratně. Proto o jejich vzájemném vztahu nelze mluvit, jako o bludném kruhu, protože

se oba již nikdy nevrátí na stejný výchozí bod. Každé setkání je mění, a to navždy. V takovém principu rozpoznáváme hermeneutickou spirálu rozumění. Díky ní můžeme vztah prostoru a člověka již bez větších problémů chápat jako zcela neoddělitelné. Problém nastává ve chvíli, kdy však zjistím, že sice vím, jak chápat, člověka a prostor, otevřela jsem jim hermeneuticky vědomí, ale protože jako člověk, jako situace sama, jsem zabředlá v této situaci, není vůbec jednoduché nahlédnout vztah prostoru a člověka jako celek. A v tu chvíli mi přichází na pomoc H. G. Gadamer a jeho princip dějinného vědomí. Gadamer tento princip aplikuje časově, tedy historicky, v rámci revize metody humanitních věd. Já si však dovolím si tento princip od něj vypůjčit pro vlastní záměr, a to smazat úvodní otázky týkající se objekto-subjektové problematiky člověka a prostoru, jako redundantní. V páté kapitole bude proto potřebné představit princip hermeneutického rozumění u Martina Heideggera a poté princip dějinného vědomí u H. G. Gadamera.

Šestá, závěrečná kapitola, bude souhrnem všech mých dosavadních tvrzení a především aplikací principu dějinného vědomí na vztah prostoru a člověka, chápanými jako měnlivý celek. Jejím výsledkem by mělo být přenesení pozornosti z člověka nebo prostoru na jejich vzájemný vztah, který je váže dohromady, jako neustále se měnící, ale neoddělitelný celek. Tento vztah je umožněn setkáním, které má existenciální rozměr ve smyslu sebenalezení a sebeutváření. Dimenze existence je umožněna díky pohybu, který je zásadní a nutný pro střed s cizím a jiným, jež toto obohacení umožňuje. Vzhledem k tomu, že toto obohacení není nikdy jednostranné, ale ve vztahu člověka a prostoru se jedná o oboustranné naplňování či nenaplňování možností a změnu, rozpoznáme v tomto procesu hermeneutickou spirálu. Také uvidíme, že hermeneuticky nastavené vědomí je schopné se lépe otevřít novému a cizímu, které obohacuje, a díky němu jsme vybaveni k vnímání toho, čemu říkáme žitý prostor, nebo prostorovo-pobytový vztah. Avšak protože vše je neustálou změnou a nachází se v nějaké situaci, stejně jako tělesný člověk je sám situací, není jednoduché nadhlédnout nad tento vztah a popsat jej nebo si jej uvědomit. V této kapitole se o to pomocí principu dějinného vědomí pokusím.

Cílem této práce je převedení pozornosti z člověka nebo prostoru na jejich vzájemný vztah. Bude kladen důraz na moment setkání s cizím, jinakostí. Naplnění či nenaplňování možností zanechání stopy, či vzpomínky bude základem pro vystižení vztahu prostoru a člověka v jeho existenciálním rozměru utváření a utváření se, které se děje nepřetržitě v podobě hermeneutické spirály. Výsledkem této práce je pokus o smazání potřeby objektovo-subjektové terminologie, v rámci problematiky vztahu člověka a prostoru. Za

podpory zmíněných teorií se pokusím nejprve definovat, co myslím slovem prostor, poté vymezit pojem pohyb a dále představit proč a z jakých důvodů se přibližuji hermeneutické situaci. Následná aplikace principu dějinného vědomí, bude pokusem o smazání potřeby rozdělovat prostor a člověka v rámci objektovo-subjektové terminologie. Hodlám ukázat, že pojem žitý prostor je především termín pro vztah člověka a prostoru, ve kterém člověk a prostor nefigurují jako oddělené jednotky, ale jako neustále se měnící celek. Aplikace principu dějinného vědomí mi má pomoci tento celek vnímat, protože pokud jsem, jako člověk, jeho součástí a nevěřím na možnost zaujetí jakékoli neutrální pozice, stává se jeho posouzení komplikované. Výsledkem by mělo být nikoli pouhé zodpovězení výše položených otázek, ale jejich úplné smazání, a to z důvodů rozpoznání jejich redundance.

1 Prostor

Pro účely této práce je nutné pojem prostoru podrobit jisté specifikaci. Relevantní je pro mé úvahy pouze ten prostor, který je přístupný pro člověka. To znamená prostor, který je průchozí a reálný. Nejedná se tedy o abstraktní konstrukce geometrických či logických prostor. Také mě nebude zajímat prostor pro život člověka nepřátelský, jako například kosmické vakuum, či vodní hlubiny. Nebudu zabíhat ani do virtuálních zákoutí a ani se nenechám unášet prostory obrazů, knih nebo hudby.

Zajímá mě prostor žitý, pro člověka, kterému je dovoleno se v něm tělesně pohybovat, a to v rámci chůze. Nemohu se zabývat příbuznými teoriemi o prostoru k bydlení, ke hře, k práci nebo k jiné činnosti možné v žitém prostoru.

Jako ukázkou žitého prostoru si zvolím krajinu, a to městskou, nikoli přírodní. Nejlépe mi k mému účelu poslouží Praha, protože pražská ulice v centru města splňuje podmínky žitého prostoru města, které upřesním v následujících kapitolách. V jejím rámci se nebudu zabývat problematikou veřejného městského prostoru z pohledu sociální sondy. A nemohu se pozastavit nad architektonickým řešením daných míst.

Hodlám se tedy zabývat prostorem jevícím se, který je čten živými, tělesnými bytostmi, jejich pobyt a pohyb v sobě umožňuje a je jimi ovlivňován. Je potřebné upřesnit, že veškeré aspekty prostoru, které jsem výše vyjmenovala, jsou neoddelitelnou součástí žitého prostoru, neboť ten je důležité chápat jako celek. Žitý prostor nelze od ostatních zmíněných úhlů pohledu oddělit, protože se z nich skládá a zároveň je sám jejich součástí. Pokud prostor chápeme zúženým pohledem jednoho oboru, či problematiky, dochází k jeho partikulaci a značnému zjednodušení. Všechny výše zmíněné prostory a jejich teorie se navzájem prolínají a ovlivňují a pojem žitý prostor toto prostupování a prolínání zastřešuje a podmiňuje, stejně tak, jako je jimi podmiňován. Cílem tohoto vymezení tak byla snaha o zúžení velmi širokého tématu prostoru pro účely této práce, nikoli o snahu pohledy na prostor od sebe jakkoli oddělit. Jedná se o zaměření se na podstatu problematiky vztahu člověka a prostoru, jejich vzájemného utváření, a to díky pohybu, který v prostoru člověk, jako tělesná bytost vykonává, je mu umožněn.

1.1 Kant o prostoru

Kant v *Kritice čistého rozumu*¹ zmiňuje čtyři argumenty, kterými vykládá pojem prostoru. První z nich říká, že prostor není empirický pojem, který by byl odvozen z vnějších zkušeností,² není získán abstrakcí z vnějších počitků a není vůči počitkům druhotný, ale předchází je, jako jejich podmínka. Z této teze vyplývá, že aby určité počitky mohly být vztahovány k něčemu mimo mě, je potřebná představa prostoru. V rámci této představy si mohu předměty představovat existující vedle sebe a mimo sebe navzájem. Tato představa však nevzniká zkušeností s těmito vztahy mezi věcmi, ale zkušenost je možná až na základě této představy.³ Prostor je tak pro člověka způsobem jak se vztahuje k vnějšku, který tvoří předměty a druzí lidé.

Druhý argument je založen na tvrzení, že prostor je nutnou představou *a priori*, která je základem všech vnějších názorů. Dokážeme si představit, že v prostoru nejsou žádné předměty, nedokážeme si však utvořit představu, že neexistuje prostor sám. Prostor je tedy podmínka možností jevů, nikoli z nich odvozené určení a je představou *a priori*, která je základem vnějších jevů.⁴ Pokud možnost vnějších jevů připustíme, připouštíme tím zároveň i možnost prostoru. Kant tímto netvrdí, že by psychologicky nebo logicky nebylo možné prostor zrušit, ale není možné to učinit a mít smyslový obsah, který bychom nazírali.⁵

Třetí argument se opírá o tvrzení, že prostor není obecným pojmem vztahů mezi věcmi, ale je to čistý názor.⁶ Lze si představit jen jednotný prostor, pokud se mluví o více

¹ KANT, IMMANUEL, *Kritika čistého rozumu*, Praha: Oikoymenh, 2001

² Srv. Tamtéž, s. 56

³ Srv. CHOTAŠ, JIŘÍ, *Kant o prostoru jako o čistém smyslovém názoru*, In: *Prostor a jeho člověk*, Praha: Vesmír, 2004, s. 104

⁴ Srv. KANT, IMMANUEL, *Kritika čistého rozumu*, Praha: Oikoymenh, 2001, s. 56

⁵ Srv. CHOTAŠ, JIŘÍ, *Kant o prostoru jako o čistém smyslovém názoru*, In: *Prostor a jeho člověk*, Praha: Vesmír, 2004, s. 105

⁶ Mysl myslí, a to vždy něco. Jednoduše, kdo nemyslí nic, ten nemyslí. Mysl je schopnost, potence, zabývat se předmětem, takže ji máme, i když zrovna nemyslíme, například spíme. To něco, co myslíme, musí být jiné, než mysl sama, než samo myšlení. Ideální bytost, která by myslela jen sebe a své vlastní myšlení, by k tomuto myšlení nepotřebovala prostorové, ani časové určení. Takovou bytostí tedy nejsme, protože tato určení zjevně potřebujeme. Tedy i tehdy, když myslíme sebe, své myšlení, je toto myšlení něco jiného než to, že myslíme. K tomuto jinému se mysl musí nějak dostat, slovy Kanta, seznámit se s tím. Toto poznání, seznámení je možné díky smyslovosti, je to tedy schopnost receptivní, protože přijímá podněty. Následně tyto podněty musí mysl nějak pojmout, tedy zpracovat pomocí pojmů, které nepřijímá zvenčí, ale sama tvoří nebo pracuje s těmi, co už vytvořila a používá je sama od sebe. Je to výkon její spontaneity. Tak receptivita a spontaneita, smyslovost a rozvažování tvoří dvě složky myslí, které slouží názoru, jako prostředek, a tím myšlení slouží názoru, jako prostředek. Tím pádem je i filozofické poznání názorem, jinak než v názoru se s předmětem nelze setkat (než jej uchopíme myslí, tak předmět budoucího názoru se nazývá jev). Setkávat se s předmětem znamená nazírat jeho jev, to co v jevu odpovídá počitku je smyslovou materií. Prostor je vnější forma názoru, neboť uspořádané předměty se jeví jako vnější. Čas ani prostor nejsou předměty, které se

prostorech, myslí se tím část jednoho prostoru. Tyto části mohou být myšleny pouze v něm, nikoli mu předcházet nebo se z něj vyvázat. Nejedná se o součástky, díky kterým by bylo možné prostor poskládat dohromady. Všechny pojmy prostoru tak mají za základ apriorní názor.⁷ Je důležité si uvědomit, že se nejedná o celek prostřednictvím částí, ale tyto části jsou možné jen díky celku, který není jen jediný, je to jednota.

A posledním argumentem je, že prostor si představujeme jako nekonečnou danou velikost.⁸ Původní představa prostoru je *názor*, nikoli *pojmem*. Pojmy a názory zahrnují nekonečnost, která má vždy jiný smysl. Každý pojem je společným znakem pro několik představ, které odkazují k různým předmětům a takové pojmy jsou uspořádány hierarchicky. Pojem zahrnuje nekonečnost s ohledem na jeho rozsah. Počet pojmů, kterými byl utvořen a které pod něj spadají, může jít do nekonečna.⁹ Ale žádný pojem neobsahuje toto nekonečné množství představ v sobě, pouze pod sebou. Ovšem prostor je myšlený jako pojem zahrnující nekonečné množství představ v sobě. A proto je představa prostoru čistým smyslovým názorem.¹⁰

Kant zohledňuje i transcendentální výklad pojmu prostoru, který zde vystupuje jako princip, z něhož lze nahlédnout možnost jiných syntetických soudů a priori. Tyto soudy musí vyplývat přímo z pojmu prostoru a jsou možné jen v případě vysvětlení tohoto pojmu.¹¹ Proto, aby bylo možné prostor takto poznávat, jsou potřebné dvě podmínky. A to, že představa prostoru musí být názorem, protože z pojmu nelze odvodit tvrzení, která jej překračují, a tento názor musí být dán a priori. Je v nás tedy obsažen ještě před samotným vnímáním nějakého předmětu, a proto se jedná o čistý názor a priory. Avšak protože se nejedná o názory, které jsou dány zkušeností nebo vědomostí, ani z těchto soudů nejsou vyvozeny, je vnější názor záležitostí subjektu, který je způsobilý k působení objektů, a tím si o nich získává bezprostřední představu. Tato bezprostřední představa je formou vnějšího smyslu a tedy čistým názorem.¹² Vlastnosti geometrického prostoru jsou a priori platné pro všechny předměty ve fyzikálním prostoru, a tímto způsobem je možné vysvětlení této apriorní platnosti. Tyto předměty (jevy) jsou podmíněny prostorem jako čistým

někde vyskytují, to už by pak museli mít sami o sobě čas a prostor. Tím pádem, nejsou empirickými předměty.

Srv. CHVATÍK, IVAN, *Předběžné úvahy o vzájemném postavení prostoru a času*, In: *Prostor a jeho člověk*, Praha: Vesmír, 2004, s. 105, s. 119 - 140

⁷ Srv. KANT, IMMANUEL, *Kritika čistého rozumu*, Praha: Oikoymenh, 2001, s. 57

⁸ Srv. Tamtéž, s. 57

⁹ Srv. CHOTAŠ JIŘÍ, *Kant o prostoru jako o čistém smyslovém názoru*, In: *Prostor a jeho člověk*, Praha: Vesmír, 2004, s. 108

¹⁰ Srv. KANT, IMMANUEL, *Kritika čistého rozumu*, Praha: Oikoymenh, 2001, s. 58

¹¹ Srv. Tamtéž, s. 58

¹² Srv. Tamtéž, s. 59

smyslovým názorem. Předměty našeho vnějšího smyslu, jsou jevy, závislé na lidské smyslovosti. O prostoru lze mluvit tedy pouze z hlediska člověka.¹³ Jsou to jevy-předměty, jak jsou pro nás, závislými na způsobu, jak si je představujeme. Rozdíl jevu a věci je jen v tom, jak na jevíci se pohlížíme. Prostor a čas nejsou omezujícími podmínkami našeho poznání, ale jsou podmínkami a priori, které jevy teprve činí možnými.¹⁴

Transcendentální pojem jevů v prostoru je důkazem, že to, co nazýváme vnějšími předměty a prostorem je pouhou představou naší smyslovosti. Neměli bychom, podle Kanta, podléhat iluzi, že se jedná o vlastnosti věcí, tedy věci o sobě, které poznáváme. Formou naší smyslovosti je prostor, který jako takový neumožňuje poznání věci samé o sobě.¹⁵

1.2 Heidegger v prostoru

1.2.1 Heidegger o Kantovi

Heidegger v souvislosti s Kantovou argumentací o prostoru interpretuje: „Prostor není něčím vyskytující se, co by se také vyskytovalo mezi ostatními vyskytujícími se věcmi, a co by se mohlo nacházet v empirickém názoru.“¹⁶ Pokud by prostor byl mezi, pod nebo nad věcmi, byl by pouze jednou z těchto věcí a sám by tak potřeboval prostor, aby se mohl takto vynacházet. Proto je prostor v základu každé věci, která se v něm vyskytuje. Nikoli mezi těmito věcmi a jako takový jej nelze nikdy poznat, nemohu se s ním ani setkat, tedy získat s ním zkušenost a proto není empirickým pojmem. V základu věci, neznamená, že se prostor nachází někde za věcmi, tedy že se vyskytuje, ale že je základem, díky kterému se věci mohou vyjevovat. Je dán a priori, pochází z mysli samé, proto nejen, že prostor sám se nevyskytuje, ale je zároveň nezávislý na tom, co se vyskytuje. Tím by se vkrádala domněnka, že prostor je cosi obecného, což Kant popírá tvrzením, že prostor není diskurzivní, obecný pojem vztahů, ale čistý názor.¹⁷ Heidegger upřesňuje, co se míní pojmy obecný a diskurzivní (*Geschick*).¹⁸ Neboť u Kanta není prostor ničím, co by bylo

¹³ Srv. Tamtéž, s. 59

¹⁴ Srv. CHOTAŠ JIŘÍ, *Kant o prostoru jako o čistém smyslovém názoru*, in: *Prostor a jeho člověk*, Praha: Vesmír, 2004, s. 108

¹⁵ Srv. KANT, IMMANUEL, *Kritika čistého rozumu*, Praha: Oikoymenh, 2001, s. 57

¹⁶ HEIDEGGER MARTIN, *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*, Praha: Oikoymenh, 2004, s. 102

¹⁷ Srv. KANT, IMMANUEL, *Kritika čistého rozumu*, Praha: Oikoymenh, 2001, s. 57

¹⁸ Srv. HEIDEGGER MARTIN, *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*, Praha: Oikoymenh, 2004, s. 104

složeno z jednotlivých součástí, ale všem těmto částem předchází, není nutné ani efektivní se k prostoru dobírat uchopováním těchto jednotlivin, které se v prostoru vyskytují. Jejich shrnutím a zobecněním by byl získán obecný prostor jako diskurzivní pojem. Tímto pojmem myslíme právě zobecňování na základě procházení všech jednotlivin, které se v diskurzu nachází. Jenomže, jak už bylo zdůrazněno, jednotlivé prostory nejsou samostatnými částmi ale „...každý díl prostoru je za prvé dán již prostorem, za druhé v prostoru a za třetí hranice, jež vytvářejí díl prostoru, probíhají v prostoru a jsou samy prostorové.“¹⁹ Tak prostor není obecným diskurzivním pojmem zahrnujícím všechny své součásti, ale je celkem, a to jediným, singulárním, jedinečným, neopakovatelným. A jako takový se dává pouze v čistém názoru, který je předem daný před každou empirickou zkušeností a před každým pojmem.

Kant²⁰ o prostoru tvrdí, že je to nekonečná daná velikost. Heidegger²¹ upozorňuje, že se tím nemyslí velikost, která by měla nějaké parametry a byla určitelná. Ale velikost je to samé, co veličina, ve smyslu kvantum.²² Kvantum, jako nekonečná veličina, jako nekonečné množství, nikoli určité množství. Prostor je tedy veličina, která zakládá a je podmínkou všemu velkému a malému, a proto se nachází mimo toto velké a malé. A že je tento prostor nekonečný, neznamena snahu o jeho výměru, ale odkaz na to, že prostor jako celek, je obsažen v každé ze svých částí, v té největší i nejmenší. Prostor nelze nalézt poskládáním těchto částí dohromady, neboť je již v každé této části obsažen, a to ve svém celku.²³ „Celek je od každého ze svých omezení bytostně oddělen, jako základ jeho možnosti, a to je zde Kantem vyjádřeno termínem nekonečný, jenž má znamenat bytostně, ontologicko-metafyzicky jiný.“²⁴ Prostor jako jednotící celek je dán, ve smyslu, že je způsobem čistého nazírání a zároveň něčím nazřeným. Znamená to, že existuje i bez nutnosti počítku, ale zároveň tento počitek umožňuje. Je čistou formou názoru a právě takto pojatý prostor se snaží Heidegger fenomenologicky uchopit.²⁵

Pojem *forma* shledává Heidegger obtížným, především ve vztahu forma – látka, který je zatěžkaný dlouhou tradicí filozofického pojímání. Autor předběžně stanoví význam tohoto pojmu jako to, co je určující a dává si za úkol fenomenologicky objasnit,

¹⁹ Tamtéž, s. 104

²⁰ Srv. KANT, IMMANUEL, *Kritika čistého rozumu*, Praha: Oikoymenh, 2001, s. 62

²¹ HEIDEGGER, MARTIN, *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*, Praha: Oikoymenh, 2004, s. 106

²² Srv. Tamtéž, s. 106

²³ Srv. Tamtéž, s. 107

²⁴ Tamtéž, s. 107

²⁵ Srv. Tamtéž, s. 107 - 116

jak je prostor určující. Jako čistá forma názoru prostor předchůdně určuje rozmanitost.²⁶ Protože prostor nemůže být jako čistá forma názoru myšlen, z čehož vyplývá, že člověk nedokáže nijak svobodně ovlivnit, či dokonce tvořit prostor, ale ten je mu již předem dán. Forma názoru tak umožňuje, že se člověk může setkat s něčím předem daným.²⁷ Tato předchůdnost umožňuje uspořádanou rozmanitost, kterou Heidegger i Kant považují za základ jakéhokoli možného vztahu v prostoru. Prostorové vztahy jsou tedy tím, co předchůdně chápeme a co umožňuje vyjevovat uspořádanou či neuspořádanou rozmanitost, jež je určena jednotou prostoru.²⁸ Člověk sice nevnímá tyto vztahy, při počítku je zaměřen přímo na předměty, která tyto vztahy mají, nikoli na vztahy samotné. Ale přesto o nic předchůdně ví, a to mu pomáhá vnímat právě tyto předměty v určitých vztazích a v určité uspořádanosti, či neuspořádanosti. I přesto, že prostorové vztahy vnímáme skrze předměty, nesmí dojít k jejich zpředmětnění, je nutné je chápat jako nepředmětnou danost.²⁹ Díky těmto možnostem nazírání prostoru se tvoří veškeré empirické názory, a to, co je strukturně zakládá a umožňuje je prostor sám, nikdy nenahlížený, nikdy se neukazující a přesto existující. Je to, co umožňuje smyslové nazírání, tedy formou smyslového nazírání, je formou čistého smyslového názoru.³⁰ Vzhledem k prostoru dochází k nazírání a chápeme pojem formy, jako to, co je určující v nazírání něčeho vyskytujícího se.³¹

Prostor je čistou formou vnějšího názoru, myšleno, že díky prostoru se nám ukazují jsoucna jiná, než jsme my sami. Vnitřním názorem je to, co nám umožňuje vidět jevy, kterými jsme my sami, tedy empirické sebevědomí.³² Tyto jevy však nevnímáme prostorově, ale spíše jako sled nálad a stavů, které se střídají a rozhodně nejsou statické. Je to tedy čas, který nám umožňuje vidět sami sebe. Čas je připsán subjektu, naše Já je spjato s časem původněji než prostor.³³ Heidegger tak pokládá otázku, zda je Kantův prostor a čas subjektivní nebo objektivní. Čas není subjektivní ve smyslu duševních pochodů, ale je před nimi, teprve je umožňuje. Prostor není objektivní ve smyslu fyzicky se ukazujících

²⁶ Srv. Tamtéž, s. 107 - 108

²⁷ Srv. Tamtéž, s. 111

²⁸ Tato jednotka je určena již před částmi, nikoli empirickým sběrem těchto částí. Prostor existuje již v každé této své části, jako kompletní celek a jednotka, a to v rozmanitosti těchto částí.

Srv. Tamtéž, s. 117

²⁹ Srv. Tamtéž, s. 113

³⁰ Heidegger zdůrazňuje důležitost rozlišení terminologie formy názoru a formálního názoru. Formální názor činí prostor výslovným předmětem a forma názoru, jako čisté formy názoru toto zpředmětnění teprve zakládá. Geometrie je formálním názorem, ve smyslu toho, že je určena kategoriemi, tedy formami rozvažování, tím pádem není původní formou názoru prostoru, ale odvozenou představou.

Srv. Tamtéž, s. 116 - 121

³¹ Srv. Tamtéž, s. 114

³² Srv. KANT, IMMANUEL, *Kritika čistého rozumu*, Praha: Oikoymenh, 2001, s. 112

³³ Srv. HEIDEGGER, MARTIN, *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*, Praha: Oikoymenh, 2004, s. 130

předmětů, které jsou mimo nás samé. Přesto se jedná o způsoby nazírání, které jsou již v mysli připraveny a zároveň jsou i tím, co je nazřené. Problémem může být nevyjasněný pojem subjektu a Já v Kantově terminologii, Heidegger tak nachází klíč v pojmu konečnosti člověka.³⁴ Díky této konečnosti si uvědomíme i konečnost názoru, a tím myšlení. „Prostor a čas, jako čisté formy názoru jsou podmínkami konečnosti názoru, a tak nejprůkaznějšími indiciemi konečnosti pobytu, a to právě proto, že musí být vykonávány předchůdně.“³⁵ Prostor a čas jsou tak prostřednictvím vyskytujících se jsoucen, která se ukazují, objektivně reálné. Tím se myslí, že přísluší věčnosti předmětů, které jsou nám přístupné empirickou zkušeností. Sám prostor a čas však reálné nejsou, ale jsou ideální, protože i když si pod prostorem a časem cosi představíme, ve skutečnosti si představíme nic, absolutní názor, ve kterém se nevykytuje žádný předmět, který by nám čas nebo prostor odrážel, jako svou podstatu. Proto nám zůstává takový předmět čistě apriorního názoru nepřístupný. „Prostor a čas mají empirickou realitu a zároveň transcendentální idealitu.“³⁶ Tím je prostor a čas způsobem nazírajícího subjektu.

1.2.2 Heideggerovo přítomnění

Přítomnění. Jeden ze základních pojmů Heideggerova vnímání času a tedy i prostoru. V přítomnění je přítomné vše, tedy i minulost, budoucnost, přítomnost. Tento jev Heidegger nazývá časo-prostorem, časovým prostorem, otevřeným polem se světlinou.³⁷ Toto pole umožňuje, aby se otevřel nám známý prostor, je tedy rozsvětlující (*světlina*) a vzájemné podávání minulosti, přítomnosti a budoucnosti (*otevřené pole*) je samo předprostorové, proto umožňuje prostoru se rozprostírat. Prostor je v tomto pojetí sekundární. Primární je světlina, která umožňuje temporální přítomnění a prostor je odvozený z předprostorové temporality. Pro Heideggera je trojdimenzionální nejprve čas, teprve poté až prostor. Je to tedy naopak, než je obecně uznáváno. Tedy, že nejdříve podle vzdáleností v prostoru měříme čas, a to přímkou vypůjčenou s trojdimenzionálního prostoru. Podle Heideggera má tři dimenze čas, a to minulost, přítomnost a budoucnost, navzájem se neustále propojujících a prostupujících ve světlině *temporality*, přihrávání. „Je

³⁴ Srv. Tamtéž, s. 134

³⁵ Tamtéž, s. 134

³⁶ Tamtéž, s. 136

³⁷ Srv. CHVATÍK, IVAN, *Předběžné úvahy o vzájemném postavení prostoru a času*, in: *Prostor a jeho člověk*, Praha: Vesmír, 2004, s. 118

to podávání, které rozsvětluje a ukřívá.³⁸ Jak poznamenává Ladislav Benyovszký, temporalitu je potřebné chápat jak z hlediska prostoru, tak z hlediska času a navíc jako samostatnou jednotku. Čas a prostor v sobě navzájem a oba jako původní.³⁹

„Prostor je něco vyklizeného, uvolněného, uspořádaného, totiž rozprostřeného do rámce nějaké meze.“⁴⁰ Přičemž mezi se myslí to, odkud začíná něčeho bytnost. Toto rozprostřené získává samo sebe od míst, nikoli od prostoru. Na příkladě mostu, Heidegger vykládá, co znamená prostor. Most je místo, které umožňuje rozprostírat se různým prostranstvím, a to v určitých vzdálenostech, blízko a daleko od tohoto místa. Tato prostranství lze brát jako místa, která mezi sebou mají měřitelnou vzdálenost a prostor tvořený těmito rozestupy se nazývá *spatium* (meziprostor). „Blížkost a dálka mezi člověkem a věcmi se tak mohou stát pouhými vzdálenostmi, rozestupy meziprostoru.“⁴¹ Co je v tomto prostoru vytyčeno, stává se abstraktní třidimenzionální rozlohou, prostorem *extenzio*. Tento lze ještě zcela vyabstrahovat do čisté matematicko-geometrické konstrukce, kde už pojem místa a prostoru ztrácí jakýkoli původní a žitý význam. Oproti tomu, v prostorech, které jsou tvořeny místy, je prostor meziprostorem, a tím pádem i prostorem jako čistou rozlohou. Obsahuje tedy *spatio* i *extenzio*, a to pro snazší manipulaci s věcmi v tomto prostoru.

Heidegger rozlišuje věc, která stojí sama, tedy je samostatná a předmět, který se zjevuje před námi, buď přímo, nebo ve vzpomínce. Je to rozdíl, oproti Kantovi, neboť v rámci jeho prostoru, jako podmínky a priori, se věci a jejich vztahy stávají možnými, až na základě celku, který je předchází, jako podmínka. Tedy prostoru, který jim umožňuje se vyjevovat. Pro Kanta tedy věc sama o sobě nestojí. U Heideggera se k předmětnosti předmětu dostaneme celkem snadno skrze jeho vzhled, místo, či zhotovení. Ale autor se ptá: Co je na věci věčné? Co je věc o sobě? „K věci o sobě se dostaneme teprve tenkrát, až naše myšlení jednou dosáhne věci, jakožto věci.“⁴² Džbán je věcí jakožto nádoba. Tato nádoba má stěny a dno, které když džbán naplníme, drží tekutinu pohromadě. Ale to, co skutečně tuto náplň džbánu pojímá je prázdno mezi tímto dnem a stěnami. Proto hrncíř na hrncířském kruhu vytváří prázdno, ve kterém spočívá věčnost nádoby, tedy nikoli v materii, která jej viditelně utváří. Věda tuto věčnost džbánu ničí, a to tím, že nepřipouští prázdnotu džbánu, ale pouze to, že nahrazujeme vzduch kapalinou. Věčnost věci zůstává

³⁸ Tamtéž, s. 119

³⁹ Srv. BENYOVSKÝ, LADISLAV, *Úvahy o prostoru*, in: *Prostor a jeho člověk*, Praha: Vesmír, 2004, s. 141 - 152

⁴⁰ HEIDEGGER, MARTIN, *Budovat, bydlet, myslet*, in: *Prostor a jeho člověk*, Praha: Vesmír, 2004, s. 293

⁴¹ Tamtéž, s. 294

⁴² HEIDEGGER, MARTIN, *Básnický bydlí člověk*, Praha: Oikoymenh, 2006, s. 11

zapomenuta, skryta, nedostává se k řeči, je považována za nedůležitou, tedy je zničena. Prázdnota džbánu pojímá, a to tím, že přijímá a podržuje.⁴³ Je to podobné, jako s bytností prostorů a míst a jejich úlohou v meziprostoru. To, co není viditelné, utváří bytnost prostoru a věcí v něm.

Prostor není pro člověka opozitní, či vnější. Není to však ani žádný vnitřní prožitek člověka. Člověk je prostorem a prostor je člověkem. Vztah člověka a prostoru je *bydlením*. Toto tvrzení vychází z teorie, že člověk jest, tedy bydlí, a tedy slovem člověk se má na mysli, že je u věcí, že pobývá v součtveří. Stejně jako džbán, který je věcí, která věcní a toto věcnění je prodlévání součtveří, které tvoří nebe, země, božští a smrtelní. V prodlévání se tito dostávají k sobě, i přes velkou vzdálenost mají k sobě blízko, přibližují se, v čemž spočívá *bytování blízkosti*. Blízkost dálku neruší, ale uchovává a tím přibližuje. „Blízkost vládne v přibližování jakožto věcnění věci.“⁴⁴ Toto součtveří tvoří jednotu, ve které se jednotlivé složky navzájem zrcadlí, prosvětlují. „Uvlastňující zrcadlovou hru jednoduché semknutosti země, nebe, božských a smrtelných, nazýváme svět.“⁴⁵ Díky tomu, že věc dává prodlévat tomuto součtveří, tak můžeme říci, že věc věcní svět. A toto věcnění je přibližování světa, tedy necháváme promlouvat blízkost, neboť přibližování je bytnost blízkosti. A tak i věci, na které si nemůžeme sáhnout, které nám vzdálenostně nejsou blízko, jsou u nás samých a my jsme u věcí. Stačí pomyslet a dálka se překoná. Nejsme v pouhé představě, jsme skutečně z pozice my zde, v tuto chvíli u věci tam. To samé platí i pro relativní blízkost. Odstraňování vzdáleností ještě nevytváří blízkost. Co máme na dosah ruky, může nám zůstat přesto vzdálené. „Malá vzdálenost není ještě blízkost, velká vzdálenost není ještě dálka.“⁴⁶ Blízkost nám stále uniká a v podstatě ji nelze vysledovat bezprostředně, ale pouze skrze něco, co je v blízkosti, tedy věc.

Podle Jana Patočky⁴⁷ Heidegger chápe vztah existence jako pád do světa, tedy, že člověk propadá věcem, oddává se jim a tím se sám stává takovou věcí. Odcizujeme se sami sobě a naše existence již není založena na vztahu našeho bytí k sobě samému, ale na vztahu k věcem. Osvobozením se od této předmětnosti, probíhá očištění, které umožňuje navrátit se k vlastní existenci. Jedná se o to prožívat věci autenticky, u sebe sama a nebýt pouhou věcí mezi ostatními věcmi. Sám Patočka vztah existence a světa nechápe negativně, tedy jako pád a odcizení se sám sobě, ale pozitivně, jako podmínku

⁴³Srv. Tamtéž, s. 11

⁴⁴Tamtéž, s. 27

⁴⁵Tamtéž, s. 31

⁴⁶Tamtéž, 2006, s. 7

⁴⁷PATOČKA, JAN, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Praha: Oikoyomenh, 1995, s. 39

k sebenalezení skrze druhého a věci. Podle mého názoru, však ani Heidegger nechápe vztah člověka a věci, tedy bytnost člověka v prostoru negativně, ale jako zahrnutí všeho v jednom. Tedy pobyt součtveří, které se navzájem zrcadlí, a tím podporuje svou existenci. Cítit se vržený do světa v negativním slova smyslu, může jen ten, který odmítne místo v tomto celku, ocitne se pouze mezi věcmi, nikoli u věcí a nevnímá ucelenou jednotu všeho, čeho je také součástí.

Výklad Kantova i Heideggerova pojetí prostoru nám slouží především k pochopení prostoru jako toho, co není samozřejmé. Díky Kantovi si uvědomíme, že prostor je jednota, celek a vše, co se v tomto prostoru nachází je jeho částí jen díky vztahování se k tomuto celku. Můžeme se ohradit proti tomu, zda je prostor dán a priori, tedy je předem danou podmínkou, díky které se věci a lidé v něm teprve mohou vyjevovat. Ale již tato námitka je přínosná pro uvědomění si otázky, zda je to prostor sám o sobě, a priori daný, který utváří své části, nebo zda jsou to části, které utváří tuto celistvost prostoru? Kant by odpověděl jednoznačně, tedy že části jsou utvářeny celkem prostoru, který je dán a priori. Ale pokud se nad tím zamyslíme, nemůžeme se ubránit pochybnosti, jak to, že tyto části nemohou utvářet celek, proměňovat jej a modifikovat? Jednou touto částí, mezi ostatními částmi je totiž také člověk, který se od ostatních částí prostoru, tedy zvířat, rostlin a věcí liší tím, že si prostor, ve kterém se nachází, nejen uvědomuje a reflektuje jej, ale výrazně si jej přetváří. Potom naši otázku můžeme zúžit a ptát se po vztahu prostoru a člověka. Tato otázka automaticky zahrnuje i věci, druhé lidi, rostliny a živočichy, protože Ti jsou neoddělitelnou součástí prostoru, stejně jako člověk. Otázka tedy zní: Utváří prostor člověka nebo člověk utváří prostor? Je prostor dílem člověka a tedy čistě subjektivním konstruktem nebo přijmeme Kantovu danost a priori a tím prostor objektivně určíme bez ohledu na individuální modifikace jeho částí? Jednoduše řečeno: Byl dříve člověk nebo prostor, vejce nebo slepice?

Heidegger nám na tuto otázku částečně odpovídá. Říká: Člověk je prostorem a prostor člověkem. Zdůrazňuje, že prostor není pro člověka vnější nebo dokonce protikladná překážka, kterou musí stále překonávat. Jejich vzájemný vztah nazval bydlením, čímž má na mysli vzájemný pobyt součtveří, jako jednoty a celku. S prostorem jako celkem jsme se setkali již u Kanta a fakt, že tento celek je a priori dán a utváří své části, nikoli naopak, podnítil naše úvahy. Ale u Heideggera se jedná o jiný celek, o celek, který se podmiňuje navzájem a vytváří jakousi kruhovou podstatu světa. Nebe, země, božští a smrtelní jsou společně v neustálé interakci a vše, co se uděje na jedné z těchto

úrovni, se nevyhnutelně odrazí ve všech částech tohoto součtveří. Potom tedy, člověk, jako smrtelný, jako část celku, je nejen prostorem ovlivňován, ale sám jej ovlivňuje. Ale pokud již nějaká taková změna nastane, není trvalá, spíše by se dalo říci, že stále trvá, děje se a přechází v jinou změnu. Proto se spíše než v kruhu ocitáme ve spirále a můžeme se připravit na hermeneutickou jízdu, která nám pomůže vysvětlit vztah člověka a prostoru a smazat konflikty, které panují a panovaly mezi zastánci objektivního a subjektivního pojetí prostoru, protože mažeme i objektivní a subjektivní prostor. To, co nám zbývá, je celek, který je tvořen svými částmi, a tyto části jsou tvořeny tímto celkem. Není nic dříve, ani později, je to dění změn ve spirále, která nekončí, jen se vyvíjí. Tedy i prostor se neustále vytváří, tak jako člověk a oba navzájem. Je proto potřebné chápat prostor a člověka oba jako samostatné a do třetice pak oba jako navzájem se prostupující.

Dále nám Jan Patočka a jeho pojem prostorovosti pomůže smazat potřebu rozdělovat prostor na objektivní a subjektivní a díky Michalu Ajvazovi pochopíme, co opravdu znamená neustále utvářet a utvářet se.

1.3 Člověk v prostoru, prostor v člověku

Heideggerovo pojetí prostoru nám ukázalo, že prostor není pouhou matematickou konstrukcí, nikdy nedosažitelnou podmínkou, ale že je zde i prostor pro člověka. Prostor, který je kombinací míst a meziprostorů mezi těmito místy, jako jsou čistou rozlohou, je právě ten prostor, který umožňuje bytnost věci, relace jako blízké a vzdálené a lidskou existenci. „V žádném případě však měrná čísla a jejich rozměry, jenom proto, že je lze aplikovat na vše rozlehlé obecně, nejsou základem pro bytnost prostorů a míst, které jsou matematickými prostředky měřitelné.“⁴⁸ Prostory, kterými jako lidé procházíme, jsou tvořeny místy a jejich bytnost je založena na věcech v nich. Z tohoto pojetí prostoru budeme tedy vycházet při hledání opory pro tvrzení, že člověk nejen prostor utváří, ale také je jím utvářen. Jinými slovy, že díky prostoru se člověk shledává se sebou samým.

⁴⁸ HEIDEGGER, MARTIN, *Budovat, bydlet, myslet*, in: *Prostor a jeho člověk*, Praha: Vesmír, 2004, s. 295

1.3.1 Objektivizovaný a subjektivizovaný prostor

Prostor, který v sobě umožňuje pobyt člověka, je jím modifikován, procházen, žit. Takový prostor můžeme nazvat prostorem pro člověka, pro život člověka, prostorem tělesným, prožívaným, žitým, živým. V rámci reflexe tohoto prostoru se můžeme zaměřit na prostor samotný, tedy *prostor objektivizovaný* nebo na toho, kdo tento prostor nějak prožívá, tedy na *prostor subjektivizovaný*. I přesto, že jedna z tendencí může převažovat, je třeba podotknout, že jsou obě vždy přítomny a navzájem se podmiňují. Ivan M. Havel a Monika Mitášová subjektivaci a objektivaci charakterizují jako proces, v němž se prostor stává buď závislým, či naopak nezávislým na těle a bytosti, je nebo není jej tedy možné myslet bez vztahu k jedinečnému člověku.⁴⁹

V objektivizovaném prostoru, známém především z přírodních věd, ztrácí jedinec své výsadní postavení, jeho pozice, ze které tento prostor popisuje, je neutrální, jakoby zvenku, či odnikud. Vše v tomto prostoru má vzhled, tvar a místo, včetně jedince samotného, kdy já se v takovém objektivizovaném prostoru také stává pouze jednou z věcí. Nelze objektivizovaný prostor chápat jinak, než jako abstraktní cíl, který je do jisté míry nedosažitelný. I když například u geometrie je jeho ideálů téměř dosaženo pozorováním a výpočty, které vědce nijak nenutí do dění v tomto prostoru vstupovat a mít v něm nějaké své místo.

Subjektivizovaný prostor je především prostorem pro člověka, který v něm jedná, a to fyzicky, tělesně. Avšak subjektivizovaný prostor je nevyhnutelně také nefyzický, je to prostor možností a nezměřitelných, či neprojevených názorů, myšlenek a alternativ. Takto komplexně pojaté, temporálně a vztahově složité jednání, autoři nazývají Heideggerovsky bydlení.⁵⁰ Neboť subjektivizovaný prostor je prostorem obývaným, žitým zevnitř bytostí, obklopenou tímto prostorem, čímž se nabízí, jako ideální ukázka, prostor architektonický.

Autoři se snaží naznačit, že je pro člověka přirozené nevnímat prostor čistě jako objektivní, či subjektivní, ale přecházet neustále hranici mezi nimi. Pokud potřebuji vnímat spíše objektivní, geometrický prostor, uzávorkuji sebe sama, své zde a nyní. V opačném případě je potřebné si v rámci prostoru uvědomit svou fyzickou přítomnost. V ten okamžik se čistě geometrický prostor mění na prostor po mě, mě k něčemu, mě k pohybu. Tato

⁴⁹ Srv. HAVEL, IVAN M., MITÁŠOVÁ, MONIKA, *Prostor prožívaný jako prostor k jednání*, in: *Prostor a jeho člověk*, Praha: Vesmír, 2004, s. 154, pozn. 5

⁵⁰ Srv. Tamtéž, s. 156

oscilace je autory chápána, jako neustálé prolínání, doplňování a ovlivňování těchto dvou pojetí prostoru.

Pochopení konkrétního prostoru většinou probíhá na intuitivní úrovni, a to buď subjektivizací objektivního prostoru, nebo objektivizací subjektivního prostoru.⁵¹ V prvním případě si představuji geometrické prázdno, viděné odkudkoliv, tedy bez mé konkrétní pozice, kterou si teprve poté snažím vymezit. V druhém případě si uvědomuji svou pozici a své pohyby a možnosti a dokážu z těchto konkrétních pohybů vyabstrahovat geometrickou představu prostoru. Ať již zvolím jakýkoli typ postupu, vždy pracuji s již známou zkušeností s relevantními a obdobnými senzomotorickými kontingencemi.⁵² Tyto kontingence jsou neodlučitelně spojeny s naší tělesnou konstitucí, která předurčuje jejich fungování. To autoři nazývají *tělesnou kognicí*,⁵³ zahrnující a postihující možnosti i omezení našeho těla. Tato vtělená kognice způsobuje, že nepřijímáme za vlastní nějaký daný, neměnný a fixovaný svět, ale že si tento svět postupně zjednáваме. Zjednáваме díky vnímání, zároveň toto jednání je vnímáním podmíněno. Subjektivizovaný prostor se konstituuje tím, že v něm člověk jedná a žije. Doslova se domlouvá se světem, jak jej chápat a jak si určit vlastní pozici v něm. „Toto domlouvání je výrazně reciproční proces: zjednávaný svět je prostředím pro jednání, ale jednání je zároveň předpokladem zjednávaného světa.“⁵⁴ Totéž platí pro prostor. Ten určuje, kudy půjdu, a moje chůze tvaruje tento prostor. Jak sami autoři zdůrazňují, jedná se o kruhový princip neustále se podmiňujících podstat.

Jan Patočka,⁵⁵ také používá ve svém slovníku rozdělení na objektivně a subjektivně chápaný prostor. Zdůrazňuje, že jsou od sebe neoddelitelné, že subjektivně chápaný prostor se odvíjí od objektivního chápání prostoru.⁵⁶ Patočka má na mysli subjektivní prostor ve smyslu prostoru, ke kterému má každý z nás svůj osobitý přístup. Věci v prostoru jsou nám společné, ale je na každém z nás, v jaké souvislosti a z jaké perspektivy je bude vnímat. Jako centrum rozprostranění těchto věcí, tak ovlivňujeme jejich základní organizaci v

⁵¹ Srv. Tamtéž, s. 176

⁵² Vnímání se skládá z motorické a sensorické komponenty, které se navzájem tak podmiňují, že je lze zahrnout pod jediný termín senzomotorické kontingence.

Srv. Tamtéž, s. 176

⁵³ Srv. Tamtéž, s. 178

⁵⁴ Tamtéž, 2004, s. 180

⁵⁵ PATOČKA, JAN, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Praha: Oikoymenth, 1995, s. 25-28, 34 - 35

⁵⁶ Objektivně chápaný prostor pro Patočku představuje především pojetí prostoru u Descarta a Spinozy. Srv. Tamtéž, 26

prostoru na nahoře, dole, vpravo, vlevo. Je to právě naše tělesnost, která tuto dimenzi prostoru určuje.⁵⁷

Příkladem této neustálé podmíněnosti objektivního a subjektivního prostoru může být otázka, jak jsou relace nahoře a dole či vpravo a vlevo závislé na tělesné konstituci člověka a jak dalece jsou v platné v objektivním prostoru. Tělo, jako společný lidský jmenovatel, se stalo vhodným nástrojem symbolické komunikace. Slouží například k vertikálnímu a horizontálnímu rozdělení světa. Z antropologického hlediska začalo být toto uspořádání pro člověka přirozené během procesu *bipedie* neboli procesu postupného napřimování.⁵⁸ Chůze po dvou a s tím spojené postupné uvolňování horních končetin, bylo nezbytné hlavně z kognitivních důvodů. Vzpřímené tělo se tak pro člověka stalo výchozím orientačním bodem, kterému přizpůsobil i prostor tomuto tělu vnější. Rozdělení světa na horizontální a vertikální relace pomohlo člověku umístit se do prostoru, stát se jeho součástí a přizpůsobovat si jej podle své potřeby.⁵⁹ Struktura nahoře a dole, vpředu a vzadu a vpravo a vlevo určena právě podle našeho těla, i když my sami jsme schopni ji prožívat pouze na jiných bytostech či věcech. Možnost prostorového rozestavení věcí předpokládá, že je můžeme umístit či situovat. Ovšem sám od sebe prostor nemá takové rozlišení, jako nahoře, dole či vpravo vlevo. Vnímáme takto svět pouze my, lidské bytosti? Byl by svět takto uspořádán i bez naší přítomnosti nebo s naší jinou tělesnou konstitucí?⁶⁰ Jinými slovy

⁵⁷ Srv. Tamtéž, s. 58 - 59

⁵⁸ Srv. DIAMOND, JARED, *Třetí šimpanz*, Praha: Paseka, 2004, str. 39

⁵⁹ S tímto zdánlivě naprosto přirozeným uspořádáním světa, souvisí velmi propracovaná a pečlivě předávaná symbolika pravé a levé ruky, na jejímž příkladu lze zároveň dobře pozorovat, do jaké míry je toto rozdělení dáno pro člověka fyziologicky a do jaké míry je konveční a kulturně podmíněné. Zarážející je především fakt, že pouze malé procento lidí jsou jasní a nekompromisní praváci či leváci. Většina lidí má obě ruce šikové stejně, ale používají tu pravou právě proto, že se to od nich kulturně očekává. Otázkou zůstává, proč i přes jisté možnosti výběru, zůstává pravorukost a pravá strana ideálem, který více či méně dobrovolně naplňujeme v průsečíku dějin i kulturami. Příčinou je symbolický význam, jenž kultura připsuje pravé a levé ruce, neboť ten dalece přesahuje tělesnou anatomii a promítá se do významové klasifikace prostoru a sociální kultury. Často se levé ruce ponechávají činnosti nízké a podřadné a levá strana znamená faleš, potupu, podvod, nepravost, přičemž pravá strana je jejím úplným opakem. Vysvětlení můžeme hledat u principu protikladu. Prvotním, absolutním a stále živým protikladem je dvojice posvátného a profánního, od kterého se odvíjí celý systém protikladů jako je čisté a nečisté, mužské a ženské, vysoké a nízké a samozřejmě levé a pravé. Vzájemné mísení takto vyhraněných protikladů nebylo a není žádoucí, neboť se k sobě nemohou přiblížit a současně si zachovat svou vlastní, nezměněnou povahu. Profánnímu není dovoleno zasahovat do posvátného, stejně tak jako levá strana zůstává striktně oddělena od pravé. Nadvláda pravé ruky je tak důsledkem i nezbytnou podmínkou řádu, který ovládá a udržuje svět.

Srv. ERBAN, VÍT, *Náboženská symbolika pravé a levé ruky: mezikulturní interpretace Roberta Hertze*, In: *Bělka, L. Doležalová, I. Hamar, E. (eds.): Náboženství a tělo*, Brno: Masarykova univerzita / Malvern, 2006, str. 212 - 214

Srv. DIAMOND, JARED, *Třetí šimpanz*, Praha: Paseka, 2004, str. 38 - 42

Srv. DURKHEIM, ÉMILE, *Elementární formy náboženského života: Systém totemismu v Austrálii*, Praha: Oikúmené, 2002, str. 44 - 50

⁶⁰ Srv. ČERNÁ, HANA, *Tělo a tělesnost. Lidské tělo a (estetická) zkušenost.*, České Budějovice: Jihočeská univerzita, 2010, s. 26

je prostor natolik objektivní, že by vypadal stejně i bez lidské existence, bez subjektivního vnímání prostoru člověkem?

Autoři zmiňují a vysvětlují principy objektivního a subjektivního chápání prostoru. I přesto, že se můžeme ztotožnit s jejich zdůrazněním, že obě pojetí nelze striktně rozdělovat, protože se navzájem podmiňují, naše snaha může být ještě radikálnější. A to, smazat toto rozdělení úplně. Nevycházet tedy pouze z pozice člověka a rozdělovat prostor podle toho, zda je v něm pro člověka místo, či nikoli. Ale nechat také promlouvat samotný prostor a všechny jeho části, jako celek. Tedy jak se tento prostor sám jeví. Píší záměrně pouze a také, protože opět, pozici člověka vynechat nemůžeme, neboť je součástí tohoto prostorového celku, stejně, jako jiné jeho části. Je to vztah prostoru a člověka, na který upřeme pozornost. Naším záměrem tedy je, pokusit se nejen smazat otázku po tom, co koho utváří dříve, zda prostor člověka, nebo naopak, ale také pokusit se zrušit problematiku rozlišení objektivního a subjektivního chápání prostoru a začít myslet prostor a člověka jako celek. Inspirací nám může být literární obraz města *Isaura*, složeného ze dvou vodních systémů, podzemního jezera a nadzemního systému trubek.⁶¹ Při jeho rozboru zazní otázka: „Prýští život zezdola, nebo kane seshora?“⁶² Odpovědí je nám konstatování, že dvojí podoba vody spolu těsně souvisí, jedna se rodí z druhé a jejich existence je navzájem podmíněna. Tvoří město jako celek.⁶³ Co je spojnicí tohoto celku? Základ odpovědi můžeme nalézt v pohybujiícím se tělesném subjektu.

⁶¹ Srv. CALVINO, ITALO, *Neviditelná města*, Praha: Dokořán, 2007, s. 66

⁶² AJVAZ, MICHAL, *Padesát pět měst*, Červený Kostelec: Nakladatelství Pavel Mervart, 2006. s. 32

⁶³ Srv. Tamtéž, s. 33

2 Pohyb

2.1 Tělo v prostoru

Patočkův pojem *prostorovosti*⁶⁴ nejlépe vystihuje rozdíl konstituce prostoru věcí a těla, lépe než rozdíl objektivního a subjektivního vnímání prostoru. Prostorovost, znamená v prostoru nejen být, ale také jej utvářet, vztahovat se k němu, vnímat jej a prožívat. Tato prostorovost je ekvivalentem tělesného jsoucná, které samo sebe v prostoru utváří a je prostorové. Aby tento jev mohlo správně uskutečnit, je pro toto jsoucná nezbytné vztahovat se k sobě skrze něco dalšího, skrze jiné, cizí, druhé. „Naše tělo je život, který sám ze sebe prostorově jest, produkuje své umístění v prostoru, dělá se prostorovým.“⁶⁵ Toto prostorové umístění umožňuje tělo, které je objektivní, stejně jako ostatní věci v prostoru a jediné, co jej od těchto věcí odlišuje je uvědomění si vlastní existence v rámci tohoto prostoru, a tím schopnost tento prostor proměnit. Pohyb je činností, která je spojena s tělem, pohyb je tedy činností těla a jako takový jej nelze od těla oddělit. Jakákoli lidská činnost je bez těla abstrakcí, tedy sama lidská existence je bez těla nemožná. „Existence je podstatně tělesná. Tělo je i veškerá naše činnost a tvorba, tělesné je naše cítění a chování.“⁶⁶

Pro účely této práce je myšleno tělo ve fenomenologickém slova smyslu.⁶⁷ Tedy nikoli v anatomickém, biologickém či matematickém pojetí. Tyto všechny přístupy jsou v rámci fenomenologického těla přítomny, ale jako součásti celku, nikoli jako samostatné jednotky ke zkoumání.⁶⁸ Tělo je tedy potřebné chápat v jeho dynamice, jako neustálý pohyb, změnu a rozhraní. Rozhraní ve smyslu jakém je vysvětluje Anna Hogenová,⁶⁹ jako

⁶⁴ Srv. PATOČKA, JAN, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Praha: Oikoymenth, 1995, s. 27

⁶⁵ Tamtéž, s. 27

⁶⁶ HOHLER, VILÉM, *Několik myšlenek o pohybu z hlediska kulturní antropologie*, in: HOGENOVÁ, ANNA, *Pohyb a tělo, výběr filozofických textů*, Praha: Karolinum, 2000, s. 42

⁶⁷ My lidé, jako smrtelné bytosti, se vzájemně zrcadlíme s nesmrtelnými, zemí a nebem a toto zrcadlení pak dává svět. Fenomén je původně to, co se samo ukazuje v otevřeném poli, které má dějinný charakter pocházející z epochálního přivlastnění si udělené celistvosti. Být fenoménem předpokládá schopnost toto otevřené pole zrcadlit a zároveň být místem, kterým bytí proniká. Tedy stát se zdrojem bytí, které se zrcadlí v ostatních místech.

Jedná se o rozbor Heideggrova pohledu na lidské tělo v Zollikónských seminářích a v semináři o Herakleitovi.

In: MICHÁLEK, JIŘÍ, *Fenomén těla*, in: HOGENOVÁ, ANNA, *Pohyb a tělo, výběr filozofických textů*, Praha: Karolinum, 2000, s. 88

⁶⁸ Historické proměny v chápání těla a tělesnosti podrobně tematizují ve své bakalářské práci.

Srv. ČERNÁ, HANA, *Tělo a tělesnost. Lidské tělo a (estetická) zkušenost.*, České Budějovice: Jihočeská univerzita, 2010

⁶⁹ Srv. HOGENOVÁ, ANNA, *K problematice těla*, in: HOGENOVÁ, ANNA, *Pohyb a tělo, výběr filozofických textů*, Praha: Karolinum, 2000

mez mezi vnějšky. Vnějškem vnějšího světa a vnějškem vnitřního světa, uvnitř těla. Tím má tělo v sobě vždy obsaženou podvojnost a jeví se tak druhým lidem, věcem i samo sobě. Autorka uvádí pojem *estesiologické volní tělo*.⁷⁰ Je to tělo pociťovací, které pociťuje vnějšek, jako něco cizího a nebezpečného a zároveň jako to, co nezbytně potřebuje a nemůže před tím utéci. Zároveň estesiologické tělo vnímá i jako vnějšek svůj vnitřek a to, co se vyjevuje naproti pochopitelnosti smysly. Toto tělo může být i v rozporu s myslí a obsahuje vlastní paměť a anticipaci. Je tím, co nás odděluje od okolí, zároveň však nás s tímto okolím spojuje do jednoho kontinuálního celku. Tělo má tak vlastní paměť, která neoperuje s pojmy, ale vnímá i pro mysl neviditelné, je rozhraním materiálního a duchovního světa, je neustálým pohybem a temporalitou, je změnou.

Jan Pfeiffer se ve svém videu *Předpoklad II*.⁷¹ (Obr. 1) zaměřuje na princip vnímání budoucnosti z prostorového hlediska. Před plánovanou cestou do Singapuru si připravil procházku centrem tohoto města, ale ještě v Praze, přímo ve svém bytě. A tu také prošel. Pokusil se o daných místech načerpat co nejvíce prostorových informací, propočítal, kolik kroků bude potřebovat, abych prošel určitou ulici, a na jaké objekty se má dívat. V Singapuru pak tuto již jednou zažitou procházku vykonal znovu.⁷² Jedná se tedy o dvojí tělesný zážitek ze stejného místa, reálný a imaginární. Otázkou zůstává, kterou z těchto procházek lze označit za reálnější, neboť obě jsou tělesným zážitkem v prostoru. Pokud se však na problematiku podíváme časově, nikoli prostorově, vidíme, že rozlišení reálné a imaginární padá. Jedná se o tentýž zážitek, ale obrácený v čase. Umělec si připravil vzpomínku na budoucnost. Při hmotném procházení Singapurem byl již vzpomínkou na toto město obohacen, a to i přes to, že jej ještě reálně nenavštívil, ale jeho temporální tělo jej již zažilo.

Tělo je neustálá změna, čas je to, díky čemu se dokážeme bavit o prostoru a díky čemu prostor utváříme. Tělo proudí, je výstižnější tvrzení, než když řekneme, že tělo je. Veškerá recepce prostoru kolem těla se odehrává v rámci časové řady, vše je znovuoobjevením, znovunalezením.⁷³ Naše tělo je tak procesem, žijeme v neustálých

⁷⁰ Srv. Tamtéž, s. 72

⁷¹ PFEIFFER, JAN, *Předpoklad II / Prevision II*, 2009, URL: <http://janpfeiffer.info/prevision-2009/>, (cit. 2013-5-15)

⁷² Srv. Tamtéž

⁷³ Je důležité si uvědomit rozdíl mezi tvrzeními, že mám tělo a jsem tělo. „Mám tělo“ je karteziánské, materiální pojetí vlastnictví, je to znak oddělení duše a těla. „Jsem tělo“ je pochopení, že tělo jsem já, tedy mé jávství je celkem duše a těla v neoddělitelné jednotě. Klíčem k tomuto vědomí těla je umění čtení bezprostředního prožitku, problematiky nálad, jako jsou bolest, radost, smutek, láska. Je důležité své vlastní

možnostech, nikoli v nezměnitelných danostech. Je měnlivá entita, která v sobě v rámci procesuality obsahuje i zánik, tedy smrt. Naše tělesná existence se vyjevuje dynamikou. „Nežijeme mezi věcmi, nýbrž tak, že jdeme za věcmi a k věcem.“⁷⁴ Naše já se v prostoru neukazuje, pouze jej lze vystopovat podle dynamiky a energie, když působí na ostatní předměty v tomto prostoru. Proto je prostor orientován směrem k nám. Nejlépe je to znatelné právě na rozdělení světa na dole a nahoře, vlevo a vpravo. Toto rozdělení není objektivně dáno, ale vychází z dynamiky, kterou člověk působí na prostor, ve kterém se pohybuje.

Proto je podle mého názoru velmi zjednodušující, rozdělovat prostor na objektivní a subjektivní jsoucna, neboť i subjektivní jsoucno, jako je já, potřebuje ke své existenci objektivní jsoucno, kterým je fyzické a empiricky prokazatelné tělo. Z toho vyplývá, že tělesnost v prostoru je prolnutím těchto subjektivních a objektivních jsoucen, které jsou v prostoru, stejně jako jsou prostorová. Zároveň to potvrzuje moji domněnku, že je toto rozdělení redundantní a jeho překlenutí, v rámci pochopení prostoru jako semknutého celku, jen zjednoduší cestu k našemu cíli. Tedy nalezení metody, jak tento celek vnímat, když jsem jeho neoddelitelnou součástí.

2.2 Pohyb jako možnost

Aristotelské pojetí pohybu by nám mohlo pomoci pohyb vnímat i z jiného hlediska, než jen jako přemístění se v rámci měřitelné vzdálenosti a času.

Aristoteles upozorňuje, že *pohyb (kinésis)* není mimo věci, protože se vždy mění podle kategorií, a neexistuje nic, co by bylo mimo tyto kategorie.⁷⁵ *Kategorie (katégoriá)* rozlišuje Aristoteles následující: kategorie podstaty (*úsiá*), kvantity (*poson*), kvality (*poion*), vztahu (*pros ti*), místa (*pú*), času (*pote*), polohy (*keisthai*), vlastnictví (*echein*),

tělo vnímat jako vlastní já, jako celek mě samé. Tedy duši a tělo v součinnosti, vnitřek a mez tohoto vnitřku, jako dynamickou jednotu. Jejich oddělení vede k sebeenávisti, sebeagresi, odmítnutí sebe sama a života a sebestrukci. Zároveň, neboť je tělo hranicí i mezi vnějškem, a protože sama sebe nevidím, odráží se mé tělo v tělech druhých. Z jejich výrazu, nálad, chování mohu zahlédnout sama sebe, své tělo, své já. Tělo tak zanechává zvláštní stopu na tělech jiných, která se stávají pro mě zrcadlem. Tělo je intersubjektivní, proto má povrch, tvář, gesta, proto má pohyb, aby mohlo tuto intersubjektivitu naplňovat a díky tomu se nacházet a poznávat.

Srv. HOGENOVÁ, ANNA, *K problematice těla*, in: HOGENOVÁ, ANNA, *Pohyb a tělo, výběr filozofických textů*, Praha: Karolinum, 2000, s. 76 - 83

⁷⁴ PATOČKA, JAN, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Praha: Oikoymenh, 1995, s. 34

⁷⁵ Srv. ARISTOTELÉS, *Metafyzika*, Praha: Petr Rezek, 2008, s. 267

činnosti (*poiein*) a trpnosti (*paschein*).⁷⁶ Kategorie se plní slovy, která se vyskytují mimo výklad, tedy bez souvislosti. Tato slova nejsou sama o sobě kladná nebo záporná, ale klad nebo zápor vzniká až jejich vzájemným spojením. A to proto, že když je něco kladné nebo záporné, je to zároveň pravdivé nebo nepravdivé. Ovšem, když něco nemá žádnou vypovídající hodnotu, jako slova bez souvislosti, nemůžeme to vnímat jako pravdivé, či nepravdivé.⁷⁷

V souvislosti s kategoriemi rozlišuje Aristoteles tři druhy pohybu. Pohyb *jakostní* (*kata to poion*), *pohyb kolikostní* (*kata to poson*) a *pohyb místní* (*kata topon*).⁷⁸ Nejprve se dozvíme, za jakých podmínek pohyb být nemůže. Neboť pohyb je možný pouze tam, kde je přítomen protiklad, tak podstata, jako jedna a tatáž, sama o sobě protiklad neobsahuje, je schopna jej pouze přijímat. „Tak například určitý člověk, ač je jeden a týž, stává se někdy bílým, někdy černým, teplým, studeným, špatným a dobrým.“⁷⁹ A pokud je něco schopné protiv, je to tak proto, že je otevřené změně. Kvantita sama o sobě také protiklad neobsahuje, ale pracuje s ním, ve vztahu k dalšímu, jinému. „Vztažným je tedy všechno, co o sobě je v poměru k druhým věcem, anebo je nějak jinak vzhledem k něčemu jinému.“⁸⁰ Takto definovaný vztah připouští protiklad. Ale pohyb ve vztahu být nemůže, protože mění-li se jeden člen vztahu, mění se i pravdivá výpověď o druhém členu, který se však nemění. Tak sice vzniká pohyb, ale pouze mimochodem.⁸¹ U činnosti a trpnosti není pohyb, protože není nic jako pohyb pohybu, zánik zániku a vznik vzniku. Došlo by tak k neomezené řadě, zpětně i dopředu, kde by však díky její neomezenosti nebylo nic prvního, tím pádem by ani nic nemohlo vzniknout, pohybovat se a měnit.⁸²

Je tedy nutné, aby kategorie, ve kterých je možný pohyb, obsahovaly možnost protikladu. V knize *Kategorie* mluví Aristoteles o šesti druzích pohybu: vznik a zánik, zvětšování a zmenšování, přeměna a změna místa.⁸³ Mohlo by se zdát, že pohyb přeměny je součástí všech těchto pohybů, ale to Aristoteles vyvrací. Upozorňuje, že přeměna může nastat i tam, kde se žádný z těchto pohybů nevykonává, nebo naopak, nemusí nastat tam, kde vykonáváme jiný pohyb. Například čtverec se zvětší, a přesto se na jeho kvalitě

⁷⁶ Srv. ARISTOTELÉS, *Kategorie*, Praha: Československá Akademie věd, 1958, s. 15, 20

⁷⁷ Srv. Tamtéž, s. 35

⁷⁸ Srv. ARISTOTELÉS, *Metafyzika*, Praha: Petr Rezek, 2008, s. 276

⁷⁹ Srv. ARISTOTELÉS, *Kategorie*, Praha: Československá Akademie věd, 1958, s. 39

⁸⁰ Srv. Tamtéž, s. 43

⁸¹ Pohyb mimochodem Aristoteles zmiňuje v souvislosti se změnou ve svůj protiklad, kterou buď za pohyb nepovažuje vůbec, nebo tuto změnu označuje jako pouhý pohyb mimochodem, který neplyne ze změny samé, ale z jejího nositele neboli podmětu.

Srv. ARISTOTELÉS, *Metafyzika*, Praha: Petr Rezek, 2008, s. 275

⁸² Srv. Tamtéž, s. 276

⁸³ Srv. ARISTOTELÉS, *Kategorie*, Praha: Československá Akademie věd, 1958, s. 61

čtverce nic nezmění. Přeměna se tedy týká kvality, je to její změna.⁸⁴ U dalších kategorií se setkáváme s vlastnostmi, které pohyb zamezují. Tedy nehybné je to, co vůbec nemůže být samo pohybováno, protože pak by došlo k nekonečné změně a vznikání, a tím by nic nemohlo vzniknout nebo se měnit. Nehybné je to, co se pohybuje jenom stěží a v dlouhém čase nebo se začíná pohybovat zvolna. A také když je něco o sobě schopno pohybu, ale nepohybuje se tak, jak by mělo.⁸⁵

Pohyb místní je pohyb v užším slova smyslu, je to mechanický pohyb přemístění z jednoho místa na jiné, a to jak živých, tak neživých organismů. Aristoteles rozlišuje tři druhy mechanického pohybu: odstředivý, dostředivý a kruhový. První dva jsou přímočaré, od nějakého bodu k nějakému bodu, buď vertikálně, nebo horizontálně a nejsou považovány za dokonalé. Kruhový pohyb dokonalý je, neboť u něj nelze určit začátek nebo konec. Je charakterizován tím, že je dokonalý, věčný a neukončený.⁸⁶ Tyto pohyby mohou být násilné nebo přirozené. Násilný pohyb je způsoben vnějším činitelem, který brání přirozenému pohybu entity. U přirozeného pohybu tělesa se Aristoteles odvolává na složení tohoto tělesa, které je propojeno párovými kategoriemi, jako studené, teplé a podobně. Aristoteles připojuje k tomuto chápání pátý živel, *aither*, což mu pomáhá vysvětlit i odstředivost a dostředivost, jako přirozený pohyb pozemských těles, vystavených i síle násilného pohybu, který může způsobit i jejich zánik. Nebeská tělesa, stejně jako kruhový pohyb a *aither*, nepodléhají síle násilného pohybu, protože jsou dokonalá, věčná a nezničitelná.⁸⁷ V důsledku vymezení mechanického pohybu, jako pohybu z místa na místo, Aristoteles vymezuje přirozené místo. Pro tělesa, která se pohybují v lineárním přímém pohybu, musí existovat konečné místo, kde spočinou a které je pro ně přirozené. Tam zůstávají, dokud nejsou z tohoto místa odsunuta násilným pohybem zvenčí. Pro těžká tělesa je tímto přirozeným místem střed vesmíru, kterým je pro Aristotela Země. Lehká tělesa si vymezují své přirozené místo svým obvodem. Nebeská tělesa jsou neustále na svých přirozených místech a nemohou být ohrožena žádným násilným pohybem, jsou proto absolutně stálá, zatímco pozemská tělesa jsou relativně stálá.

Aristoteles se nesnaží o vysvětlení příčiny pohybu obecně. Podle jeho přesvědčení, je pohyb přirozenou charakteristikou všech pozemských i mimozemských věcí, proto se

⁸⁴ Srv. Tamtéž, s. 61

⁸⁵ Srv. ARISTOTELÉS, *Metafyzika*, Praha: Petr Rezek, 2008, s. 275

⁸⁶ Srv. BERKA, KAREL, *Pojetí pohybu u Aristotela*, in: HOGENOVÁ, ANNA, *Pohyb a tělo, výběr filozofických textů*, Praha: Karolinum, 2000, s. 18

⁸⁷ Srv. Tamtéž, s. 19

neptá po jeho obecné možnosti, ale snaží se o vysvětlení příčiny konkrétního pohybu, a to především u kruhového pohybu nebeských těles. Proto se Aristoteles nezabýval jen mechanickým pohybem, ale i pohybem změny stavu, ve kterém rozlišuje nositele změny, původní stav a změněný stav a tyto tři složky jsou v pohybu změny vždy přítomné.⁸⁸ Tyto změny stavu jsou vysvětlovány pomocí dvojice možnosti a skutečnosti.

U Aristotela můžeme nalézt pojem možnosti jako *mohoucnosti (dynamis)*,⁸⁹ nebo také mohutnost, něco činit nebo trpět. Tato možnost je dvojitá, protože jednak sama něco činí a zároveň je sama schopna jiné konání přijímat. Toto *podléhání (paschei to paschon)*⁹⁰ vidí Aristoteles jako útrpnost, které je možné způsobovat jen jeden druhému. Opaky mohoucnosti, tedy *nemohoucnost (adynamiá)* a *nemožnost (to adynaton)*,⁹¹ se projevují ve chvíli, kdy něco věc nemá, nebo jí chybí něco, co by mít měla, čehož může být zbavena i násilně.⁹² Mohutnosti se objevují u bytostí, které mají *rozum (logos)*⁹³ i věcí, takže je Aristoteles rozděluje na rozumné a nerozumné. Proto umění, věda a tvůrčí činnost jsou mohutnostmi, protože jsou novým počátkem působícím změnu (*archai metablétikai*) v jiném, nebo ve stejném, pokud je jiné.⁹⁴ Pro Aristotela je pohyb uskutečňováním a proto se pohyb připisuje jsoucímu, protože nejsoucí může být v možnosti, ale nikoli ve skutečnosti.⁹⁵ *Skutečnost (energeia)*⁹⁶ znamená, že je věc dána, nikoli, že je pouze v možnosti. V souvislosti rozdělení na činnosti, které jsou ukončené a pochody, které jsou neukončené, se dozvídáme, že skutečnost a pohyb není to samé. A to proto, že každý pohyb je neukončený, ale skutečnost už nějak je, jako ukončená.⁹⁷ Aristoteles upozorňuje, že je potřebné určit, kdy je co v možnosti a kdy nikoli, protože to není samozřejmé. „To, co je v možnosti, proměňuje se v skutečnost myšlením, když jeho chtění nic nepřekáží zvenčí.“⁹⁸ Například dům je v možnosti, když mu nic zvenčí nebrání, aby vznikl, aby byla jeho látka postavena. Je potřebné, aby při svém počátku již měla daná věc tu *vlastnost (pathos)*,⁹⁹ která jí předurčuje možnost vzniku. V té chvíli je v možnosti. Pokud tuto vlastnost nemá sama od sebe, potřebuje ji získat zvenčí a tím se změnit tak, že tuto

⁸⁸ Srv. Tamtéž, s. 20

⁸⁹ Srv. ARISTOTELÉS, *Metafyzika*, Praha: Petr Rezek, 2008, s. 214

⁹⁰ Srv. Tamtéž, s. 214

⁹¹ Srv. Tamtéž, s. 215

⁹² Srv. Tamtéž, s. 215

⁹³ Srv. Tamtéž, s. 215

⁹⁴ Srv. Tamtéž, s. 215

⁹⁵ Srv. Tamtéž, s. 218

⁹⁶ Srv. Tamtéž s. 217

⁹⁷ Srv. Tamtéž, s. 222

⁹⁸ Tamtéž, s. 222

⁹⁹ Srv. Tamtéž, s. 223

vlastnost bude obsahovat. Dochází tak k řetězovému efektu, že nějaká látka vzniká z jiné látky, která je pak možností pro další látku atd. Aristoteles ale zohledňuje prvotní látku, která nemá předchůdce a pozná se tak, že již není z čeho ji odvozovat. Stává se *podstatou (usiá)*.¹⁰⁰

Aristoteles tvrdí, že skutečnost je dříve než možnost, a to co do pojmu (*logó*), podstaty (*úsiá*) i času (*chronó*).¹⁰¹ Na mysli máme možnost definovanou výše, tedy jako mohoucnost, která jako počátek působí změnu, a to pohyb nebo klid, v dalším, jiném. Co do pojmu, je skutečnost dříve než možnost, protože tato možnost již musí být schopna působit, například, že vidomé, musí být schopno vidět. Poznání (*gnósis*)¹⁰² pojmu skutečnosti, je tak dříve než možnosti. V časové rovině je skutečnost brána jako druhová totožnost, která působí (*energún*) dříve, než druhová možnost.¹⁰³ Tedy, že skutečná věc, je tu právě teď dříve, než věc možná, která z této skutečné věci plyne. Jednoduše, vše musí vznikat již z něčeho, co je skutečné. Taková možnost je pak druhově totožná (*tó eidei to auto*) s tím, z čeho vzešla, tedy se skutečností. „Poněvadž však z toho co má vzniknout, něco vždy již vzniklo a vůbec z toho, co má být uvedeno v pohyb, něco vždy je již v pohybu.“¹⁰⁴ Skutečné je také dříve než možné, co se týká podstaty. Protože to, co je dříve a je tedy podkladem proto, co teprve bude, již musí být celé tvarově i v podstatě. Také proto, že vše co vzniká, směřuje k počátku (*eis archén*) a k účelu (*telos*).¹⁰⁵ „Neboť účel je počátkem a vznik a vývoj děje se pro účel, čili cíl, cílem je však skutečnost a pro takový cíl se dostává i mohutnosti.“¹⁰⁶ Znalosti a schopnosti jsou dříve, než jejich výsledky, nikoli naopak. Aristoteles uvádí příklad schopnosti zraku, který máme, abychom viděli, ne že vidíme, abychom měli zrak.¹⁰⁷ Skutečnost (*energeia*) je vykonaným dílem a jako taková je cílem. Skutek (*ergon*) směřující k uskutečnění (*pros tén entelechein*).¹⁰⁸ Proto se skutečnost nachází v tom, co je vytvořené. Pokud je cílem pohyb, tedy nevzniká žádná látková danost, je skutečnost obsažena v pohybovaném. Jako na příkladu vidění, kdy skutečnost je obsažena ve vidoucím.¹⁰⁹

¹⁰⁰ Srv. Tamtéž, s. 224

¹⁰¹ Srv. Tamtéž, s. 224

¹⁰² Srv. Tamtéž, s. 224

¹⁰³ Srv. Tamtéž, s. 224

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 225

¹⁰⁵ Srv. Tamtéž, s. 225

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 225

¹⁰⁷ Srv. Tamtéž, s. 225

¹⁰⁸ Srv. Tamtéž, s. 226

¹⁰⁹ Srv. Tamtéž, s. 224 - 226

Je také potřebné upozornit na to, že to, co je v možnosti, nikdy není věčné, protože se týká *protikladu (antifasis)*.¹¹⁰ Neboť vše, co je možné může být i nebýt, ale vše, co je skutečné musí být. A to, co může být i nebýt je tedy pomíjející, protože je možné, že to ani nebude. Proto věci, které jsou ve svém druhu první, nejsou nikdy v možnosti, jedině ve skutečnosti, protože musejí jedině být. Takové věci jsou stále v pohybu, ale tento pohyb je vždy, takže je skutečností. Je to pohyb sám o sobě a v nich samých. Ostatní věci pak pohyb vykonat mohou a nemusí, a proto jsou nejisté a pomíjející. To, co je věčné, je dříve než pomíjející, a tak skutečnost je jako počátek každé změny, dříve než nutnost.¹¹¹

Tímto je tedy řečeno, že jedna skutečnost předchází v druhou, až se dospěje ke skutečnosti *prvního hybatele (to proton kinún)*.¹¹² Podle Aristotelova tvrzení existuje něco, co stále pohybuje tím, co je pohybováno. A toto něco je samo nehybné, je to prvotní hybatel, který je sám nehybný (*akinéton*).¹¹³ Nejvyšší vědění je statické, poznání je stálé, neboť nejlépe je poznatelné to, co je v klidu. Smyslový svět se tedy vytváří směrem ke svému účelu. Neboť v počátku a jeho správném vymezení je objasněno mnoho z toho, co hledáme.¹¹⁴ S tím souvisí i vymezení dobra, které není všeobecné, ale mluví se o něm v různých souvislostech. Je jiné v každé činnosti a oboru. Společný je pouze účel a cíl, a tím je, se k tomu vlastnímu dobru dobrat. Přesto hledáme dobro dokonalé a platné pro všechny, i když jej nikdy nemůžeme dosáhnout. Aristoteles tedy mluví o ideji dobra, jež můžeme poznat právě skrze věci poznatelné a dosažitelné. „Snad se nám však bude zdáti lepším, poznati ideu dobra právě vzhledem k dobrům získatelným a jednáním uskutečnitelným.“¹¹⁵ Nejvyšším dobrem samo o sobě je blaženost. Je dokonalá a soběstačná, je cílem veškerého konání. Je pro člověka přitažlivá, neboť je stálá a život přitom tak nestálý. Je potřeba činnosti a hlavně života k tomu, aby ji člověk vůbec mohl okusit. Není zde tedy hlavně orientace na posmrtný život a věčnou blaženost, tak jako tomu je v křesťanském učení. Blaženost má sice v antice božskou podstatu, ovšem k tomu aby se jí člověk mohl dobrat, musí spoléhat sám na sebe, na svou činnost a úsilí. Tím, že se člověk dokáže povznést nad úděl života a konat ctnostně, má velkou šanci dobrat se blaženosti. Je to tedy činnost člověka, jež mu může zaručit stálý pocit spokojenosti.¹¹⁶

¹¹⁰ Srv. Tamtéž, s. 227

¹¹¹ Srv. Tamtéž, s. 227

¹¹² Srv. Tamtéž, s. 118, 226

¹¹³ Srv. Tamtéž, s. 118

¹¹⁴ ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, Praha: Jan Laichter, 1937, s. 13

¹¹⁵ Tamtéž, s. 9

¹¹⁶ Tamtéž, s. 19

Všechno se v kategoriích dělí na možnosti a skutečnosti. Jejich neustálý koloběh určuje pohyb, který Aristoteles charakterizuje jako uskutečňování možného. Je důležité zdůraznit, že pohybem je přesně moment uskutečňování, nic dříve a nic později. Pohyb sám nelze pokládat za možnost, ani za skutečnost, je skutečností možnosti i skutečnosti.¹¹⁷ „Věc v možnosti je tím, čím se může stát, a ve skutečnosti tím, čím právě je.“¹¹⁸ V každém pohybu je obsažen prvotní pohyb a pohybované. Toto pohybované se pohybuje odněkud někam a od něčeho k něčemu. Tedy v prostoru a čase. Ale vlastnosti, tvary a místa, ke kterým se pohybuje, jsou samy nepohyblivé, jejich pohyb začíná až změnou. Aristoteles tento jev vysvětluje na příkladu tepla, které samo o sobě není pohybem, ten vzniká až při změně, tedy zahřívání.¹¹⁹ Nenahodilá změna vzniká vždy u protikladů. Neboť podmět se buď mění v jiný podmět, nebo v něco, co není podmětem, nebo se něco jiného mění v podmět.¹²⁰ Z toho Aristoteles vyvozuje tři druhy změn. Když se něco jiného než podmět mění do podmětu je to změna vznikání a naopak když se něco z podmětu mění v to, co podmětem není, je to zánik. Tyto první dvě změny však nejsou pohybem. Protože vstupuje do hry problematika nejsoucího, které je obsaženo jak ve vznikání, tak v zanikání. A nejsoucnou se nemůže pohybovat, protože to by muselo být někde, mít nějaké místo, být určité. Proto je pohybem jenom změna jednoho podmětu v jiný podmět, a tyto podměty jsou protikladné nebo se pohybují mezi těmito protiklady.¹²¹

Tento výklad k Aristotelovi nám slouží jednak k určení základu našeho chápání mechanického pochybu, které považujeme za přirozené, ale zároveň nás upozorňuje, že pohyb lze chápat i jinak než mechanicky. Především může být inspirací pohyb změny, který operuje s dvojicí možnosti a skutečnosti. V současnosti se pojem pohyb používá pro formu stavu, nikoli změny. Pohyb se chápe jako jednotka, struktura, která je ve své formě statická a lze ji rozdělit na další měřitelné jednotky, jako dráha, čas, rychlost.

Zaměříme se tedy na naši inspiraci Aristotelem a v pohybu změny nalezneme klíč k objevení pohybu existence. Tento pohyb není jen vlastností bytí, ale bytím samotným. Je to tím, co funduje existenci, jako bytí v čase. Bergson, takové pohyby, které přesahují tělo

¹¹⁷ Srv. ARISTOTELÉS, *Metafyzika*, Praha: Petr Rezek, 2008, s. 269

¹¹⁸ BERKA, KAREL, *Pojetí pohybu u Aristotela*, in: HOGENOVÁ, ANNA, *Pohyb a tělo, výběr filozofických textů*, Praha: Karolinum, 2000, s. 20

¹¹⁹ Srv. ARISTOTELÉS, *Metafyzika*, Praha: Petr Rezek, 2008, s. 273

¹²⁰ Podmětem se myslí to, co je odhaleno kladným tvrzením.

Srv. Tamtéž, s. 273

¹²¹ Srv. Tamtéž, s. 273 - 274

v prostoru i čase, nazývá *pohyby volními*.¹²² V prostoru jsme sice tělem ohraničeni, ale naše mysl uskutečňující volní pohyb v představě či fantazii, přesáhne tuto hranici doslova až ke hvězdám. A stejně tak je tomu v čase, kdy si uvědomujeme nejen přítomnost, ale vzpomínky, touhy a plány nás přenášejí do minulosti a budoucnosti. Díky afekcím se mé tělo odlišuje od jiných předmětů, které se nacházejí v prostoru. Jednoduše proto, že i přesto, že je mé tělo také hmotou, materií, zabírající nějaké místo a mající nějaký vnějšek, vnímám jej především zevnitř. *Afekce* by se daly charakterizovat jako záchvěvy, které přicházejí zvenčí, a to v okamžiku, kdy chci nebo toužím započít novou činnost nebo se potřebuji rozhodnout. Afekce v tu chvíli způsobí pohyb, který potřebuji učinit, abych něco vykonal, či vytvořil. Mizí ve chvíli, kdy se tento pohyb pro mé tělo stává automatickým. Skrze mé tělo, za pomoci afekce, tak vzniká čin, který může být opravdu nový.¹²³ To, že jsem schopna naprosto nových dějů, které ovlivňují okolí, také odráží fakt, že si volím, jakým způsobem budu reagovat na podněty, které přicházejí ke mně zvenčí. Jinými slovy, stejně, jako ostatní tělesa v prostoru jsem vystavena pohybům těchto ostatních těles, ale na rozdíl od nich, si vybírám, jak tyto pohyby přijmu a jak na ně odpovím. „Předměty, které obklopují mé tělo, odrážejí možné působení mého těla na ně.“¹²⁴

Pro Jana Patočku je Bergsonovo pojetí pohybu příliš zaměřené na minulost. Život se v podstatě stává akumulací zkušeností, které nás posouvají do budoucnosti.¹²⁵ Patočka hledá řešení v možnostech. Ano, v Aristotelských možnostech, které jsme našli v jeho širokém pojetí pohybu, především u pohybu jako změny. Pohyb u Aristotela je skutek bytosti, která má jisté možnosti, pokud tyto možnosti má. Pohyb je proces realizace možností. Věci, hmotné elementy jsou uvedeny v činnost živou bytostí, která díky nim realizuje určité možnosti. Materiály původně lhostejné se dostanou do procesu charakterizující živou bytost. Život sám je cílem každého pohybu. Jedná se o důraz na jinou stránku pohybu než u Bergsona, a sice na směřování pohybu do budoucnosti. Pohyb se odehrává z něčeho, co tady ještě není, co je možností. Jan Patočka Aristotelovu teorii částečně přebírá a radikalizuje ji odosobněním původce pohybu.¹²⁶ Veškerá původnost

¹²² Volní čin je souhrnem pohybů vnuknutých předchozími zkušenostmi a promítnutých v novém směru vědomou silou, jejímž úkolem je vnést něco nového do světa.

Srv. BERGSON, HENRI, *Duše a tělo*, Praha: Votobia, 1995, str. 8

¹²³ Srv. BERGSON, HENRI, *Hmota a paměť*, Praha: Oikoymenh, 2003, str. 14

¹²⁴ Tamtéž, str. 16

¹²⁵ Srv. PATOČKA, JAN, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Praha: Oikoymenh, 1995, str. 102

¹²⁶ Viz první hybatel u Aristotela.

Srv. ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*, Praha: Jan Laichter, 1937, s. 9 - 19

Srv. PATOČKA, JAN, *Aristotelés. Přednášky z antické filozofie*, Praha: Vyšehrad, 1994

pohybu se totiž nachází v něm samotném. Jsou to neustálé změny, ze kterých pohyb pramení a tělo je díky tomuto pohybu žitou tělesností. Je situací, nikoli pouhým hmotným nositelem a představitelem pohybu. Proto je pro člověka typické nacházet se neustále v jiných situacích, než jen v té aktuální.

Situaci lze definovat, jako souhrn okolností, nahodilých jevů. Jakub Čapek¹²⁷ tímto vymezením pojmu situace zdůrazňuje nezastupitelnou roli náhody, překvapení a nepředvídatelnosti v našem životě. Autor upozorňuje na fakt, že situace je živena právě napětím mezi předjímanou budoucností a souhrnem okolností, nelze ji posuzovat ani tvořit zvenčí. Situaci nelze objektivně konstatovat, je kladen důraz na jedinečnou situaci, která je posuzována jak ze strany prožívajícího, tak ze strany samotné situace. Tedy nesmíme zapomínat, že jakkoli se situace zdá objektivně platná, nikdy není stejná díky různým osobám a zároveň se těmto osobám také různě jeví.¹²⁸ „Situace je vztahem danosti a možnosti, fakticity a rozvrhu.“¹²⁹ Čapek zdůrazňuje důležitost záměru pro každou situaci, díky záměru získávají jednotlivé okolnosti význam. Fakticita je pro autora minulost, která je naše. Mít svou minulost, jako fakticitu nepovažuje za samozřejmé, je potřebné nejprve své vlastní minulosti porozumět a poznat ji. Bez minulosti, tedy danosti, není žádná bytost, ale je zásadní rozdíl, pokud ji přijímáme jako samozřejmost a vyrovnáváme se s ní bezmyšlenkovitě, nebo zda k ní zaujmeme postoj, který bude vždy náš. Tím se stáváme autentickými.¹³⁰ Heidegger takové uvědomění nazývá *odhodlaností*.¹³¹ Odhodlanost Heidegger tematizuje v souvislosti s autentickou mocí být, která se odráží ve svědomí. Chtít mít svědomí je spojené s úzkostí, která plyne z osamocení, ve které je pobyt vystaven nehostinné přítomnosti sebe sama. Tato úzkost, společně s rozuměním, jako rozvrhování a řečí, odemyká pobyt do autenticity. „Toto mlčenlivé, k úzkosti připravené seberozvrhování do své nejvlastnější provinilosti, nazveme odhodlanost.“¹³² V této odhodlanosti, se minulost obnovuje částečně jako možnost, ale zároveň a především je přijímána jako danost, která již nelze z velké části změnit. Je to pohled na náš život bez růžových brýlí. Takové upřímné posouzení minulosti pak pomáhá lépe se orientovat v aktuálních a nových situacích. Podle Heideggera situaci nelze předem vypočítat, ani si ji představovat, jako něco, co se vyskytuje a pouze čeká, až ji nalezneme a využijeme.

Srv. PATOČKA, JAN, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Praha: Oikoyomenh, 1995, str. 103

¹²⁷ ČAPEK, JAKUB, *Jednání a situace*, Praha: Oikoyomenh, 2007

¹²⁸ Srv. Tamtéž, s. 185

¹²⁹ Tamtéž, s. 185

¹³⁰ Srv. Tamtéž, s. 185

¹³¹ Srv. HEIDEGGER, MARTIN, *Bytí a čas*, Praha: Oikoyomenh, 2008, s. 334

¹³² Tamtéž, s. 334

Situace se otevírá jako možnost pro samotnou odhodlanost. Tato odhodlanost se zde projevuje také, jako schopnost být otevřený možnosti, být otevřený ji přijmout i opustit.¹³³ Takto pojatá situace se stává možností, neboť dává možnost změnit navyklé chování, a tím eliminovat stále se opakující situace.

2.3 Pohyby existence

Podle Jana Patočky člověk žije od možností světa v distanci a je si vědom vlastní situace. Nesplývá se světem, plně se mu neoddává. Tyto možnosti mu pomáhají naplňovat tři základní *pohyby existence*.¹³⁴ Tyto člověk vykonává v rámci vlastního života a pomáhají mu vzájemnou provázaností svět vnímat, chápat a měnit. Jednotlivé fáze prožívání, věci či osoby, se kterými se setkáme, nestojí nikdy izolovaně, ale vždy v souvislosti, která jednotlivou situaci, věc nebo bytost definuje. Kdyby tato souvislost neexistovala, lidské vzpomínky, zážitky, situace by byly pouhými jednotlivinami bez jasné vazby a bez šance na celkové vnímání. Lidstvo by nemělo svět.¹³⁵ Nelze poznat skutečnost celistvě, ale prostřednictvím jednotlivin, proto porozumíme vždy jen určitému aspektu skutečnosti nebo jednotlivé situaci. S odhalením úzce souvisí další zakrytí, s pochopením se vynoří nové tajemství.¹³⁶ Jsme součástí tohoto celku, ale na rozdíl od věcí je člověk schopen porozumět svému umístění v čase i prostoru, vztahujeme se k celku a rozumíme jednotlivostem. Proto je existence pohybem a existovat lidsky znamená schopnost ptát se po svém vlastním bytí, být mu otevřen a nahlédnout sebe sama skrze vztahování se k věcem a druhým lidem v prostoru.¹³⁷

Pohyb zakořenění a zakotvení je prvotním pohybem, který zajišťuje ovládnutí vlastního organismu, orientaci ve světě, či smyslové vnímání věcí. Tyto aspekty jsou podmínkou pro naše svobodnější chování, ovládnutí věcí a vztahování se k lidem. Prvotní pohyb nás provází celým životem, i když máme často tendenci tento pohyb potlačovat, zapomínat na něj, ignorovat, odsunovat do pozadí. Tento základní pohyb vůbec neznamená

¹³³ Srv. Tamtéž, s. 346

¹³⁴ Srv. PATOČKA, JAN, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Praha: Oikoyemenh, 1995, s. 98 - 109, s. 117 - 119

¹³⁵ Svět ve smyslu původní jednoty zkušenostního stylu, který je zaměřen podle toho, jaké jsou naše zájmy. Ovšem tyto zájmy nejsou čistě individuální, ale profilují se podle toho, k jakému náležíme společenství. Proto je pro nás svět světem životního společenství, ke kterému náležíme. Svět se však nemění jako empirické předměty, je něčím relativně konstantním. Změny v našem světě se sice dějí, ale netematicky, bez naší vědomé spolupráce, jsme schopni tyto změny zachytit až ve zpětné životní reflexi.

Srv. PATOČKA, JAN, *Přirozený svět jako filozofický problém*, Praha: Československý spisovatel, 1992, s. 85

¹³⁶ Srv. PATOČKA, JAN, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Praha: Oikoyemenh, 1995, s. 117

¹³⁷ Srv. Tamtéž, s. 119

animalitu, či uzemnění. A to i přesto, že je stejně jako jiný tělesný pohyb se zemí neodlučitelně spjat. Avšak i přesto nám zajišťuje svět, který se rozprostírá do dálky v čase i prostoru, který si přivlastňujeme jako životní jistotu a podmínku našeho života. Jedná se přímo o zakořenění, které je nezbytné proto, abychom se mohli nadále svobodně realizovat pomocí dalších pohybů. Toto zakořenění přímo souvisí s druhým člověkem, jako s dárce našeho života a jako s tím, který nám k nalezení našeho pevného místa ve světě podá pomocnou ruku. Jedná se až o dětskou bezmocnost, kdy nic nemáme na tomto světě předem připravené, veškeré vzorce, reakce a orientaci si musíme sami získat. A to, zda se na světě budeme cítit jako doma, přímo závisí na přijetí druhými. Druhý člověk není jen vnějším nezbytným pomocníkem, ale domovem samým. Je dárce tepla, bezpečí, ochrany a bezprostřední blízkosti.¹³⁸ Vykročením do světa dospělých tento pohyb znovu plně aplikujeme, ale v obrácené formě. Nejsme ti, kdo přijímají, ale ti, kdo ochranu a bezpečí poskytují. Jedná se o spolupohyb vykonávaný ve vzájemném propojení s druhými. A toto spolubytí je stejné i u ostatních modalit pohybů existence.¹³⁹

Druhý pohyb je v zásadě účelový, služebný pohyb práce, díky které je člověk schopen reprodukovat svůj život. Pohyb sebeprolongování a sebeprojekce znamená neustálý kontakt se sebou samým, vytváření své imaginární existence pomocí reflexe věcí či druhých lidí. Je charakterizován ponorem do věčnosti, zaměřením se na průměrnost a vyznačuje se nejasností cíle.¹⁴⁰ Jedná se o bezprostřední vyrovnávání se s přítomnou, věcnou skutečností, která v sobě neustále zahrnuje mezní pocity provinění, boje a utrpení. Práce a společný život tyto nevyhnutelné aspekty pouze zmírňují, ve skutečnosti jsou v našem životě stále přítomny, neboť život bez bolesti a utrpení není možný. S těmito mezními situacemi úzce souvisí častý jev sebezaslepení, neporozumění sobě i ostatním. Je to okamžik, kdy odmítáme boj, utrpení a provinilost uznat jako právoplatné a neustále přítomné jevy v našem životě a snažíme se je uměle vytěsnit ze svého aktuálního, smyslového života. Je tomu tak proto, že druhý pohyb je pohybem společenských rolí, anonymity, kdy člověk není sám sebou, je redukován na svoji úlohu.¹⁴¹ Druhý je do sebe uzavřeným centrem, které se zabývá pouze svým únavným sebeprolongováním, stejně tak, jako my sami. Vidíme v sobě navzájem jen to, co nám samým chybí, co je naším

¹³⁸ Srv. Tamtéž, s. 104

¹³⁹ Srv. PINC, ZDENĚK, *K výměru trojího pohybu u Jana Patočky*, in: HOGENOVÁ, ANNA, *Pohyb a tělo, výběr filozofických textů*, Praha: Karolinum, 2000, s. 13

¹⁴⁰ Srv. Tamtéž, s. 13

¹⁴¹ Srv. PATOČKA, JAN, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Praha: Oikoyomenh, 1995, s. 107

nedostatkem, co bychom mohli a co si také přejeme mít. Tím stojíme v podstatě jako dva uzavřené atomy naproti sobě, nikoli pospolu.

Třetí pohyb je pohybem existence s důležitým aspektem sebezískávání. To znamená, že pohyb existence umožňuje znovu integrovat do života vše, co se jinak snažíme vyloučit, jako obtěžující, bolestné či zdánlivě nedůležité. „Co jsme dříve neviděli, to je nyní viděno.“¹⁴² V našem praktickém životě na tyto stránky existence nemáme obvykle čas či energii. „První dva jsou pohyby konečných bytostí, které se však v té konečnosti plně vyžívají, do ní se plně zapouštějí a v tom smyslu nechávají nad sebou vládnout zemi. Třetí pohyb je pokus o prolomení pozemskosti.“¹⁴³ Díky tomuto pohybu se odpoutáváme od přizemnosti, smrtelnosti, praktičnosti a směřujeme k existenci. Existenci chápeme jako pohyb, jako skutečně reálné dění, které neodmyslitelně souvisí s prožívanou tělesností, jako s něčím žitým, co je součástí životního procesu a tedy samo procesem. Pochopit existenci jako pohyb znamená pojmout člověka samého jako jednu ze složek světového procesu.¹⁴⁴ V rámci pohybu existence je nutné si uvědomit konečnost. A to právě skrze kontakt s věcmi. Od jedné věci se obracím k druhé, a tím vzniká souvislost, která není určitou, konkrétní věcí, ale přesto je stále v životě přítomná. Jedná se o překonání zvěcnění svého vlastního já, je to odpoutání se od pádu do věci. „Konečnost na základě interakce je pevná situace, jejíž konkrétní tvar se sice neustále mění, ale z níž člověk jako člověk nemůže vykročit.“¹⁴⁵ Toto zemětřesení, které v nás vyvolá pohyb existence, znamená zároveň návrat k druhému. Protože již nezbylo nic, co by nás navzájem činilo cizím. Obracím se k druhému, abych v něm našel sebe, nikoli to, co mi chybí. Nejsem do sebe uzavřená jednotka fungující v každodennosti, ale chápu, že skutečná subjektivita je intersubjektivní,¹⁴⁶ že druhý není vnější, ale je to má vlastní modalita, a to tady a teď. Svět se stává celkem, a to nikoli snahou o jeho dokonalé pochopení, ale naopak, uchováním a svěřením se s důvěrou jeho tajemstvím. V tu chvíli je člověk sám součástí a nositelem tajemství světa jako celku. Aby dosáhl harmonického vztahu se sebou, a se světem musí však nezbytně projít otřesem a bojem. Proto je nutné tyto brát jako přirozené součásti života, jako pomocníky a nikoli nepřátele, kterým je potřebné se vyhnout, či schovat se za roušku netečnosti. Tento boj a nepříjemný otřes provádí život sám, protože jsme ho uvedli

¹⁴² Tamtéž, s. 107

¹⁴³ Tamtéž, s. 107

¹⁴⁴ Srv. Tamtéž, s. 109

¹⁴⁵ PATOČKA, JAN, *Přirozený svět jako filozofický problém*, Praha: Československý spisovatel, 1992, s. 83

¹⁴⁶ Srv. PINC, ZDENĚK, *K výměru trojího pohybu u Jana Patočky*, in: HOGENOVÁ, ANNA, *Pohyb a tělo, výběr filozofických textů*, Praha: Karolinum, 2000, s. 14

v ohrožení. Odcizení sobě a světu je největší ohrožení života, který se brání útokem. Život ve své plnosti si není nikdy dán, ale musí být získán a toto získávání je bojem.¹⁴⁷

V praktickém pohybu, odněkud někam, si pragmaticky a promyšleně vybíráme ty možnosti, které se nám právě hodí realizovat. Afekty odsunujeme stranou, jako překážky, které nám brání v racionálním a praktickém jednání. Ale pokud se ponoříme do pohybu zakořenění, oddáme se smyslovosti a podlehneme síle afektů, naše možnosti se sice stanou na první pohled nepřehlednými, ale zároveň se výrazně rozšíří. A s nimi i náš horizont. Smyslovost a afekce jsou oblasti neklidné a děsivé, ale zároveň ohromující a velmi obohacující. Dochází k sympatetickému souznění se světem.¹⁴⁸ V rámci pohybu existence, pak dochází k propojení prožívání v oblasti smyslů a praktického modu žití. Existenciální pohyb dává těmto společně smysl, směr a dovršení. Nabízí k nahlédnutí to, co není na první pohled viditelné, nabízí viditelnost samu, sceluje smysl naší existence a odpoutává jedince od konečnosti.¹⁴⁹

Patočkův výměr pohybů lidské existence nám ukázal, že pohyb je skutečné sebezískání. Sebezískání je dovršením pohybu, který nemá dovršení. Je to možnost, kterou je nutné stále opakovaně naplňovat, a to doslova na každém kroku. Takto ontologicky pojaté pojetí pohybu, jako existence samé, je důležité mít na paměti, až se budeme procházet prostorem městské ulice. Ve zdech domů, ve škvírách chodníku, v odrazech oken. V každém zákoutí se můžeme setkat se sebou samým, abychom se hned za dalším rohem ztratili. Město jako možnost, kterou můžeme proměnit ve skutečnost, nebo je to zcela naopak? Prostor pro člověka, jehož vymezení jsme našli u Heideggera, prostor tělesný, žitý, ve kterém se lidská entita stává součástí veškerého celku, vybízí k této otázce. Protože takový prostor umožňuje pohyb existence, či přesněji řečeno, přímo jej vyžaduje. A člověk, který je tohoto pohybu schopen, nalézá v jednotlivostech, jež potkává na své cestě, sám sebe a v sobě celý svět.

¹⁴⁷ Srv. Tamtéž, s. 15

¹⁴⁸ Srv. PATOČKA, JAN, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Praha: Oikoyomenh, 1995, s. 98 - 100

¹⁴⁹ Srv. Tamtéž, s. 107

2.4 Pohyb jako sebepoznání

Životní pohyby jsou procesy, které utvářejí naši realitu. Je to dění v rámci individuace, která je založena na zájmu o vše kolem nás a především na absenci lhostejnosti k našemu bytí. Každá věc, bytost či možnost má smysl až v rámci souvislosti, kterou sice prakticky nejsme schopni pojmenovat a poznat, ale vždy ji předpokládáme. Stejně jako věci jsme individualizovaná realita, ale na rozdíl od věcí, rozumíme a reflektujeme své umístění v čase a prostoru. Vztahujeme se k celku a toto vztahování je pohybem, kterým utváříme svou vlastní existenci.¹⁵⁰

„Pohyb nese svět, pohyb je příčinou i účelem, prvním a posledním důvodem vši platnosti a existence.“¹⁵¹ Díky *intencionalitě*,¹⁵² kterou Hogenová označuje za základní vlastnost našeho vědomí, jsme schopni tělesný pohyb vnímat nejen v rámci fyziologie, ale také jako nepřetržitý tok retencí, protencí a noezí, jako toho, co je nezjevné, ale navždy již přítomné v našem životě, jednání, myšlení.

U Husserla nacházíme požadavek, abychom se zaměřovali na objekty, jako na způsoby danosti, jak se tento objekt vnímání jeví, jako aktuálně jsoucí. V ten okamžik přicházíme na to, že s aktuálním k nám stejně naléhavě promlouvá i neaktuální forma, neboli jevová rozmanitost, bez které bychom neměli žádnou zkušenost.¹⁵³ A naopak v rámci aktualizace neaktuálního objevíme spojitost s již aktualizovaným. Tedy přicházíme na nepřetržité kontinuum, které je neustále podrobena změně a pohybu. Prostorovočasový svět, v němž má vše své místo díky své tělesné rozlehlosti. Vědomí, které vnímá tuto rozlehlost tak vnímá svět v jeho přítomnosti. Ale tato přítomnost neobsahuje pouze to, co je přítomné. „Vnímání se vztahuje jen na přítomnost. Vždycky se tím však předem míní, že přítomnost má za sebou nekonečnou minulost a před sebou otevřenou budoucnost.“¹⁵⁴ Kontinuita tělesa, jehož vnímání zpřítomňuje minulost a budoucnost je příčinou toho, že otevřené vědomí je uvědomění. Tuto kontinuální minulost nazývá Husserl *retencí* a kontinuální budoucnost *protencí*.¹⁵⁵ Vše souvisí s pojmem *kinesteze*, což je označení pro

¹⁵⁰ Srv. Tamtéž, str. 117

¹⁵¹ HOGENOVÁ, ANNA, *Pohyb – problematika zjevování*, in: HOGENOVÁ, ANNA, *Pohyb a tělo, výběr filozofických textů*, Praha: Karolinum, 2000, s. 25

¹⁵² Intencionalita ve smyslu, tělesnění těla. Tělo tělesní, nebol-li, vychází ven ze sebe samo. Vystupuje směrem do světa, což je základní předpoklad porozumění, jak sobě samým, tak světu. Intencionalita je základní uzpůsobení člověka vycházet ze sebe samého do okolí, situací a interakcí. Je to zjevování se, ukazování a znamenání, je to sama fenomenalizace.

Srv. HOGENOVÁ, ANNA, *K fenoménu sebepoznání*, Praha: Univerzita Karlova, 2010, s 162 - 163

¹⁵³ HUSSERL, EDMUND, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, Praha: Academia, 1996, s. 182

¹⁵⁴ Tamtéž, s. 182

¹⁵⁵ Srv. Tamtéž, s. 183

vnitřní pohybové intence těla, díky kterým konám, hýbám nebo jsem v klidu. Pokud těmto kinesteziím ponechávám volný průběh a aspekty věci vnímám jako kontinuální, udržuje se mi vědomí jedné věci, jež je dána rozmanitě v aktualitě. Avšak žádná jedna věc, není touto jednou věcí pro sebe, ale vždy se nachází ve společnosti dalších věcí, její vjem je tak podmíněn celým vjemovým polem,¹⁵⁶ ve kterém se nachází. A protože toto vědomé pole, patří do širšího vědomého pole, nakonec zjistíme, že celý svět je vjemovým polem a my z něj vnímáme jen možné výseky, které však neustále odkazují k širším souvislostem. Máme tedy vždy nějaká očekávání, která odkazují mimo naše aktuálně obsáhlé vjemové pole, a tím, jak toto pole měníme, či rozšiřujeme, naše očekávání podléhají korekcím. Stejně tak, jako nejsou izolovány věci, nejsme izolováni ani my, tedy vnímatelé. Žijeme v kontaktu s druhými, předjímáme jejich očekávání, která oni sami předjímají, naplňujeme či korigujeme jejich očekávání od nás. Víme o svých odlišných perspektivách a přetínáme je s odlišnými myšlenkovými návyky a společenskými aspekty. Pokud dojde k intersubjektivní shodě, jsme v takzvaném normálu, co se vymyká, je mimo jeho hranice, které však samozřejmě nejsou stálé. „Vše se odehrává tak, že ve vědomí každého člověka..., ustavičně platí a v nepřetržité platnosti setrvává jeden a týž svět, zčásti již prožitý a zčásti jako otevřený horizont možných zkušeností všech lidí...“¹⁵⁷ Člověk vlastně není ničím skutečně viděným. Je spíše ztělesněným vnímáním neustálého pohybu a změny, otevřenou rozmanitostí a zkušeností.

Tvoří jakési pozadí, které se samo tak neukazuje, ale je neustále přítomné a je součástí toho, co se ukazuje přímo, tedy věci, jako předmětu. Jedním takovým pozadím je *tělesné schéma*.¹⁵⁸ Tělesné schéma, funguje jako sjednocující pozadí pro naše myšlení, pocity, pohyby a jejich vzájemnou neustálou propojenost a koordinaci, která se děje dost často bez našeho vědomého uchopení. Samo tělesné schéma, jako celek, není viditelné, ale projevuje se právě skrze dovednosti i jednoduché a banální úkony každodennosti. Vidíme, že tělo nelze vnímat jako předmět, jako věc, kterou lze oddělit od mentální, citové a myšlenkové části. Vše je jedno a jako takové to nelze popisovat, pouze fenomenologicky uchopit. Tělo samotné je intencionalitou, neustále se probíjející do světa. Tuto intencionalitu nedokážeme uchopit jinak než fenomenologicky pojatým časem, který jsme si naznačili o odstavec výše u Edmunda Husserla. Můžeme začít v přítomnosti, kterou Husserl nazývá *urimprese*. Je to naše jistota, kotva, která však neustále propadá do

¹⁵⁶ Srv. Tamtéž, s. 185

¹⁵⁷ Tamtéž, s. 186

¹⁵⁸ Srv. HOGENOVÁ, ANNA, *K fenoménu sebepoznání*, Praha: Univerzita Karlova, 2010, s. 163

minulosti, chápané Husserlem jako *retence*. Tyto retence nestojí jednoduše za sebou, ale překrývají se a toto překrytí je probuzeno k životu naším zájmem neboli *interese*m. Ten je vyvolán zájmem o věc, která nás právě zajala. Co je retencím společné v jejich syntéze krytí, vytvoří *invariant*, který dozraje v *protenci*.¹⁵⁹ Protence je vlastně před-vzpomínka, je to očekávání samozřejmosti, kterou poté nacházíme nebo ne a tím dochází k pocitu naplnění očekávání nebo zklamání.¹⁶⁰

Tělesný pohyb je kontinuum, ve kterém jsou celky dříve, než jejich části, tedy přesně tak, jako u retence, protence a noeze. Platí zde časová, místní, směrová, zážitková a další kontinua, založená na neustálé přítomnosti a zpřítomňování retencí do protencí v noezi. Každá takováto aktualizace tvoří možnosti, které nejsou neznámé nebo nové, ale v rámci intencionality jsou předznačené. Nelze v takovém pojetí myslet na základě jednoduchých asociací a vysvětlovat celky z jejich částí. To zapřičiňuje nemožnost nadhlédnout na pohyb a tělo jako na kontinua, která neustále proudí a obohacují sama sebe, v rámci intencionální struktury. Takové pochopení pohybu umožňuje člověku porozumět svému myšlení. Aby pro něj bylo snazší si toto uvědomit, fixuje tyto zkušenosti v pojmech, což je problematické, neboť tím pohyb ztrácí svou podstatu, tedy plynutí. Je obtížné porozumět něčemu, co porozumění zakládá. Co zakládá samotné bytí, čímž je zároveň řečeno, že není jen jednou z vlastností bytí a tedy věcí. Ale díky pohybu se věci vyjevují a mizí, stejně tak, jako bytí samo. Proto je užitečné chápat pohyb časově.¹⁶¹

Hogenová tak zjevně přebírá Heideggrovu tezi o pohybu, který je ještě před časem, kterou vyslovil v souvislosti s fenomenologickou interpretací Kantovy Kritiky čistého rozumu.¹⁶² Kant tvrdí, že prostor jako čistý názor není jednotou na základě dodatečného shrnutí, ale tyto své části předem určuje. Je tedy jednotou syndózy, která je podmínkou veškerého sjednocení ve smyslu syntézy, a to na základě rozvažování.¹⁶³ Díky tomuto

¹⁵⁹ Srv. Tamtéž, s. 166

Srv. HUSSERL, EDMUND, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, Praha: Academia, 1996, s. 185

¹⁶⁰ Načrtnuté schéma retencí, protencí a noezi úzce souvisí s teorií transcendentální epoché Edmunda Husserla, neboli snahy o zdržení se úsudku a priori. Zaměření práce mi však nedovoluje zde tuto teorii přiblížit v jejím plném rozsahu. Považovala jsem však za nezbytné zmínit chápání tělesnosti a časovosti viděné skrze retence a protence. Tato zmínka má sloužit jako základ pro pochopení, že tělem v prostoru myslím právě tělo, které tělesní v čase a prostoru, ve smyslu Edmunda Husserla, na kterého pak úzce navázali další zde zmiňovaní autoři, tedy Martin Heidegger a H. G. Gadamer.

Srv. Tamtéž, s. 120, 156 - 160, 170 - 178, 187 - 195, 210 - 213

¹⁶¹ HOGENOVÁ, ANNA, *K fenoménu sebepoznání*, Praha: Univerzita Karlova, 2010, s. 165 - 167

¹⁶² Srv. HEIDEGGER, MARTIN, *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*, Praha: Oikoymenh, 2004

¹⁶³ V transcendentální logice je receptivita naší mysli afikována, a to nazýváme smyslovostí. Schopnost vytvářet představy je rozvažováním. Názor může být vždy jen smyslový, tedy je způsoben tím, jak jsme předmětem afikování. A tento předmět smyslového názoru můžeme myslet díky rozvažování.

upřesnění se dostáváme od metafyzického výkladu prostoru k transcendentálnímu výkladu prostoru, který by nám měl ukázat, jak prostor, jako čistý názor, umožňuje syntézu poznatků. Prostor je z tohoto úhlu chápán, jako zdroj poznání, neboť jako čistý názor, přesahuje formu pojmu, jež se drží při věci. Díky tomuto poznání vznikají apodiktické věty, tedy věty a priori, které nepocházejí ani ze zkušenosti, ani z empirického poznání. Jsou to věty jako například: Prostor má tři dimenze.¹⁶⁴ Prostor a čas se tak stávají základními pro nauku o pohybu, který spojuje obě tyto hlediska. Přestože se jedná o apriorní disciplínu, není Kantem pohyb zařazen vedle času a prostoru. Je to proto, že nestačí pouhá směs prostoru a času, aby vznikl pohyb, ale musí se vyskytnout něco dalšího, určitého, empirického co se pohybuje.¹⁶⁵ Heidegger se především pozastavuje nad fenoménem změny.¹⁶⁶ Pohyb je změnou, ve smyslu změny místa, ale tato změna je časová. Kant říká, že čas sám se nemění, ale trvá. Mění se něco, co je v čase. Heidegger namítá, že ovšem jedině čas se může měnit, právě proto, že trvá, neboť vše co se mění, je určitým způsobem trvalé, totožné a změna je pouze jiným stavem tohoto trvalého. Je proto otázka, zda takto pojatý pohyb nestojí ještě před samotným časem.

To, jak se máme v prostoru, jak se pohybujeme nebo jaké zaujímáme postoje, to vše se odehrává v souvislostech, které mají počátek v uvědomění si, v jaké jsme situaci. Nejasnost situace, celý zástup nerozlišených emocí a pocitů v rámci situace, to je *nálada*. To, že se nějak máme, vynacházíme, či cítíme. Nálada je složitý stav, který není lehké rozpoznat a ještě méně snadné pojmenovat. Přesto nebo právě proto jsem v náladě více u sebe, setkáváme se sami se sebou, než v objektivní situaci, kdy se především setkáváme s věcmi.¹⁶⁷ „V náladách se situace, ve které jsme, objevuje ne jako něco, co se týče jen naší

Prostřednictvím smyslovosti je tedy předmět dán, díky rozvažování je myšlen a z tohoto spojení vzniká poznání.

Srv. KANT, IMMANUEL, *Kritika čistého rozumu*, Praha: Oikoymenh, 2001, s. 78

Pojem rozvažování souvisí také s problematikou původu a povahy estetické libosti. Estetickou libost určují poznávací síly obrazotvornost a rozvažování. Některé předměty vyvolávají soulad těchto poznávacích sil. Libost, kterou v důsledku toho cítí vnímatel je vědomím oživení obrazotvornosti spolu s rozvažováním, které rozehrávají vlastní svobodnou hru. Není to jednoduchý pocit, jako smyslová libost. Libost vzniká v důsledku posouzení, zda je objekt přiměřený nebo ne našim poznávacím schopnostem a toto posouzení není poznáním

Srv. SOBOTKA, MILAN, *Úvod ke kritice soudnosti*, in: *Kritika soudnosti*, Praha: Odeon, 1975, s. 11

Srv. KANT, IMMANUEL, *Kritika soudnosti*, Praha: Odeon, 1975, s. 38 - 39

Srv. HEIDEGGER, MARTIN, *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*, Praha: Oikoymenh, 2004, s. 121

¹⁶⁴ Srv. HEIDEGGER, MARTIN, *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*, Praha: Oikoymenh, 2004, s. 122

¹⁶⁵ Srv. KANT, IMMANUEL, *Kritika čistého rozumu*, Praha: Oikoymenh, 2001, s. 68

¹⁶⁶ Srv. HEIDEGGER, MARTIN, *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*, Praha: Oikoymenh, 2004, s. 124

¹⁶⁷ Srv. PATOČKA, JAN, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Praha: Oikoymenh, 1995, s. 58

tělesnosti, nýbrž co se týká i okolí a světa vůbec.“¹⁶⁸ Toto lidské naladění pomáhá člověku rozvrhovat svět a vytvářet dynamiku, díky které se stává prostorovým. Ke každé situaci, ke všemu ve světě přistupujeme již v nějakém naladění a toto naladění velmi rozhoduje o tom, jak danou situaci a její účastníky budeme posuzovat, vnímat a řešit. Tomuto naladění se nelze nikdy vyhnout, pro člověka neexistuje beználadová situace, z nálady se nelze nikdy vyvázat zcela, vždy se nacházíme v nějaké náladě. Je potřebné a užitečné si toto naladění uvědomovat, pracovat s ním a popřípadě se jej naučit do jisté míry i korigovat a řídit. Což dělá z člověka společenskou bytost, ale já mám nyní na mysli niternější uvědomění si nálady a vědomé projektování této nálady do situace. Tedy vědomé rozvrhování si prostoru. Toto uvědomění si nálady patří neodmyslitelně k tomu, že konám. Tedy, že nepřijímám pasivně svět a vše co mi postaví do cesty, ale aktivně se snažím se s tím vypořádat, odstranit, poukázat, zničit, vytvořit, obejít, ovlivnit. Tedy aktivně danou situaci změnit. Konat.

Svět je tedy pro člověka situační, protože se snadno vžívá do budoucnosti, minulosti a jejich struktur, do imaginárních světů fantazie a snů, představ a přání. Tato schopnost jej uvrhuje do zvláštního časového prostoru, který je a zároveň ještě není nebo už nebude, či nikdy nebyl a nebude. Pro člověka to znamená stálou možnost svobody, uvolněnosti od blízkého okolí, i přesto, že je často nucen držet se reality, umisťovat se do přítomnosti.

Je to neustálý boj našich očekávání a předpokladů. Video Jana Pfeiffera *Předpoklad III*.¹⁶⁹ (Obr. 2) v jemných nuancích zachycuje možnost přímého předvídání dějů. Při procházce městem se umělec pokoušel uhodnout situace, které kolem mohly nastat. Šlo o hádání možností vyústění běžných situací, u kterých ale nebylo patrné, jak se naplní. Jak sám autor uvádí, vzhledem k tomu, že se mu některé situace uhodnout podařilo a jiné nikoliv, jedná se o nenásilnou ukázkou naplnění a nenaplnění našich očekávání.¹⁷⁰ Vidíme, že se neustále vědomě, či nevědomě nacházíme v předpojatostech a o každé nadcházející situaci již máme jisté předchůdně vize. Které se často míjejí s nadcházející realitou. Jedná se o protence, tedy před-vzpomínky, tak, jak jsem si je představili u Husserla. Očekávání, která vycházejí z našich zkušeností a aktuálně se mění do možností, jež mohou a nemusí být naplněny.

Aktualita a bezprostřední danost se u člověka velmi liší. To, co je aktuální se neomezuje ani zdaleka na to, co je bezprostředně dáno. Aktuální jsou pro člověka sny,

¹⁶⁸ Srv. Tamtéž, str. 35

¹⁶⁹ PFEIFFER, JAN, *Předpoklad III / Prevision III*, 2009, URL: <http://janpfeiffer.info/prevision-iii/>, (cit. 2013-5-15)

¹⁷⁰ Srv. Tamtéž

představy, myšlenky, minulost, budoucnost a další mnohé světy a polosvěty, které nejsou nijak bezprostředně přítomné, ani empiricky dané. Každé já, má tak kromě bezprostředního okolí k dispozici svůj vlastní, vnitřní horizont, který se neustále proměňuje v závislosti na zkušenostech a schopnosti prožívání dané bytosti. *Horizont* charakterizuje Patočka, jako přítomnost toho, co je samo nepřítomné, je to mez, která ukazuje svou překročitelnost.¹⁷¹ Vše, co se nachází uvnitř horizontu je určeno vztahem k němu, je to ta část našeho bytí, která je vyplněná, konkrétní a prostorově daná. Pokud však náš pohled směřuje co nejdále, až na samou hranici horizontu, vnímáme, že to, co je nejpodstatnější a opravdové se skrývá až za jeho okrajem. A to nás nutí se k němu neustále přibližovat, čímž se nám vyjevují jsoucna, která byla doposud skryta. Horizont samotný však nikdy nemůžeme dosáhnout, je zdánlivě nehybný a stále stejně nedosažitelný. Tento frustrující moment by nám však neměl bránit ve snaze o jeho neustálé rozšiřování a posouvání jeho hranic a vyplňování našeho bytí novými a vzdálenějšími jsoucnými. Neboť pokud takto činíme, stáváme se skutečně prostorovými. A to proto, že prostor aktivně tvoříme a vybíráme si, co se v něm bude nacházet a kde se v něm budeme nacházet my sami. V ten okamžik pouze v prostoru nejsme, ale jsme prostoroví, utváříme si vlastní horizont a skutečně se odpoutáváme od pouhého animálního okolí.¹⁷²

Monika Mitášová a Ivan M. Havel používají pojem horizont elementární dostupnosti.¹⁷³ Tento se rozšiřuje ve stále širší a širší horizonty, které se rozpínají v rámci myšlenky, možností, alternativy, představy a především naráží na omezení v samotném prostoru nebo těla daného jedince. Tyto překážky, či naopak prostupnosti tvoří trajektorie v rámci pole individuální dostupnosti.¹⁷⁴ Podle autorů je každý člověk již předvědomě, elementárně vybaven základním povědomím o svém pohybu, které jej obohacuje o možnosti tento pohyb vykonávat. A navíc, tyto možnosti jsou nejen pohyby nějakým směrem, ale také s určitým dosahem.

Po výkladu prostoru u Martina Heideggera vidíme, že pojem přítomnosti je klíčem k chápání časo-prostoru, tedy pole, ve kterém je přítomné vše, minulost, budoucnost i přítomnost. V tomto poli je vztah člověka a prostoru bydlením, člověk je u věcí, pobývá v součtveří, a tím je prostorem stejně, jako prostor člověkem. Jsou celkem, podmiňujícím

¹⁷¹ Srv. PATOČKA, JAN, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Praha: Oikomenh, 1995, str. 29

¹⁷² Srv. ČERNÁ, HANA, *Tělo a tělesnost. Lidské tělo a (estetická) zkušenost.*, České Budějovice: Jihočeská univerzita, 2010, s. 29

¹⁷³ Srv. HAVEL, IVAN M., MITÁŠOVÁ, MONIKA, *Prostor prožívaný jako prostor k jednání*, in: *Prostor a jeho člověk*, Praha: Vesmír, 2004, s. 169

¹⁷⁴ Srv. Tamtéž, s. 172

se navzájem. Je tedy možné reflektovat tento žitý prostor jako spíše subjektivizovaný nebo objektivizovaný? Havel a Mitášová toto rozdělení používají s odůvodněním, že se lze zaměřit na jednu polovinu tohoto celku více, než na druhou. Objektivizovaný prostor získáme převedením pozornosti na prostor samotný, ve kterém jedinec ztrácí své výsadní postavení a popisuje pozorovaný prostor z neutrální pozice. Jde tedy především o abstraktní cíl, nežli reálně prožívaný prostor. Ten autoři nazývají subjektivizovaný, ve kterém člověk bydlí, tedy komplexně a temporálně jedná. Na první pohled je jasné, že ač se zaměříme více na prostor nebo na člověka, mluvíme stále o tom samém. Tedy o VZTAHU člověka a prostoru, ve kterém momentálně může jeden z nich dominovat, ale nelze se bavit o člověku bez prostoru. A ve smyslu žitého prostoru, který je utvářen setkáním člověka a prostoru, nelze myslet ani prostor bez člověka. Autoři zdůrazňují, že obě strany pojetí prostoru, jsou jedna a táž mince a nelze je od sebe oddělit. A právě pro toto zdůraznění, se ptám, nač je tedy rozdělení na subjektivizovaný a objektivizovaný prostor? Pojem žitý prostor má vyjadřovat dynamický vztah člověka a prostoru, nikoli je prezentovat jako dvě oddělené složky, které se neustále podmiňují. Tím vzniká paradox: snaha o jejich oddělenost, která je stejně stále zdůrazňována jako podmíněnost. Je tedy vidno, že pojmy jako objektivní a subjektivní jsou problematické i pro ty autory, kteří je používají. Prezentací jejich teorie jsem se pokusila poukázat na nadbytečnost objektovo-subjektové terminologie v souvislosti se vztahem člověka a prostoru, kterou v dalších kapitolách hodlám potrhout a pomocí aplikace principu dějinného vědomí se pokusím tuto terminologii zcela smazat.

Tělesný pohyb tak, jak jsme si jej výše vyložili u Jana Patočky a Anny Hogenové se stává spojnicí člověka a prostoru, neboť právě temporální tělo je naplněním možnosti v Aristotelském slova smyslu. Tělesnění je pohyb jako naplnění bytí, je bytím samotným. Pohyby existence umožňují člověku svět vnímat, chápat a měnit, stejně tak, jako se světu otevřít a díky setkání s jinakostí se nechat měnit, vnímat a chápat. Vyvíjí a utváří, stejně tak, jako je sám vyvíjen a utvářen. Myslím, že je důležité zdůraznit, jak je podstatné pro kvalitu lidského života setkání s cizím, s jinakostí. Ale protože se téměř vždy jedná o bolestnou nebo nesnadnou zkušenost, záměrně se před těmito situacemi uzavíráme do světa každodenního obstarávání a práce. Jsme nakonec v bludném kruhu, ze kterého nelze lehce uniknout. Mým záměrem je ukázat, že i v rámci tak ordinérní činnosti, jako je chůze po ulici, se lze povznést nad každodennost a nahlédnout sebe sama, jako neoddělitelnou součást celku ulice, města, prostoru. Díky uvědomění si této skutečnosti se navrátit opět k sobě, obohacený a navždy pozměněný zkušeností SETKÁNÍ. Setkání člověka a prostoru,

v rámci pohybu lidské existence, který je manifestován chůzí po ulici. Takové setkání mění obě strany, jak člověka, tak prostor, a to trvale. Již navěky spolu mají vztah, který není bludným kruhem, ale má spirálovitou podstatu, neustálé obnovy a obohacování. Vydejme se proto na procházku pražskou ulicí. Na ní se pokusím ukázat žitý prostor jako vztah prostoru a člověka, naplněný v pohybu, uskutečňujícím jejich setkání.

3 Procházka

Prostor a jeho části je potřebné tedy posuzovat jako celek, ale tím netvrdíme, že prostor je homogenní a celistvou jednotkou. Tělo se neustále pohybuje v mnoha prostorech, které se protínají a prostupují a každý by měl být schopný abstrakce a konstrukce, aby se v těchto prostorech vyznal. Podle Michela Serrese¹⁷⁵ tělo obývá tolik prostorů, kolik jich společnost, či kolektiv vytvořili. Tedy například dům, ulice, síť ulic, město.

3.1 Místa a ne-místa

V rámci města existují různé reálné prostory, jejichž povaha a charakter se odvíjí od vztahů, které k nim mají jejich obyvatelé, uživatelé, návštěvníci. Jsou jimi podle Augého¹⁷⁶ místa a ne-místa. *Místa* se definují hlavně díky osobním vzpomínkám. Na místech lidé nalézají stopy minulosti, znaky původu, díky místům se mohou *identifikovat*. Jak podotýká Augé, místa jsou symbolická, a to tím, že symbolizují vztah každého k sobě samému, k druhému a k jejich společným dějinám.¹⁷⁷ *Ne-místo* nesymbolizuje, neodkazuje, nedefinuje. Je anonymní, bez vztahu k jedinci, který se podle něj nedokáže identifikovat, reflektovat, poznat. Na ne-místech lidé fungují, bydlí, pracují, komunikují, ale nežijí. Ne-místa jsou především prostory komunikace, obchodu, spotřeby, dopravy. Konkrétně dálnice, letiště, obchodní domy a oblasti, fast-foody. Takové město je identické s mnoha jinými městy po celém světě, dochází k uniformizaci. „S takovým městem není možné se setkat, protože už je vždy známe, není možné na ně vzpomínat, protože vzpomínka se prolíná s jinými vzpomínkami i s přítomným vjemem.“¹⁷⁸ Turista, cestovatel se paradoxně nejméně cize bude cítit na ne-místech, odosobněných prostorech, která jsou si na celém světě podobná. Tedy na dálnici, letišti, restauraci či hotelu v rámci řetězce. Není doma, ale ani v cizím prostředí, je na území nikoho a všech zároveň. Jsou to pásy, kde není možné pocítit nic konkrétního, osobního, reálného.

Současné velkoměsto je častým předmětem úvah, představ a uměleckých záměrů, které se snaží reflektovat aktuální společnost, svět. *Prague Biennale 5, 2011*,¹⁷⁹ bylo na

¹⁷⁵ Srv. SERRES, MICHEL, *Řeč a prostor*, in: *Prostor a jeho člověk*, Praha: Vesmír, 2004

¹⁷⁶ Srv. AUGÉ, MARC, *Antropologie současných světů*, Brno: Atlantis, 1999

¹⁷⁷ Srv. Tamtéž, s. 109

¹⁷⁸ AJVAZ, MICHAL, *Padesát pět měst*, Červený Kostelec: Nakladatelství Pavel Mervart, 2006, s. 81

¹⁷⁹ *Prague Biennale 5*, Praha: Microna, 19. 5. – 11. 9. 2011

otázku člověka, času a prostoru jasně tematicky zaměřeno. Jak uvádí kurátoři výstavy, klíčem k porozumění současnosti se stává subjekt a jeho způsob, jakým zpracovává realitu.¹⁸⁰ Sdílená minulost již nemá výpovědní hodnotu pro aktuálně prožívané. Nikdy nekončící změna nedovoluje vnímat kontinuální přechod z minulosti do současnosti. Člověk hledá úniky ve snech a představách, jejichž zhmotněným polem je umění se svým vlastním, specifickým časem. Vznik a percepce uměleckého díla vyžaduje ukotvení se v elementární, fyzické přítomnosti tady a teď, a tím snadnější přístup k sobě samému. Estetické zjednávání světa je princip, který člověku umožňuje odpoutat se od jeho reálné báze, k jiným dimenzím vnímání, které obohacují život a stávají se nezbytnými v případě snahy o skutečné prožívání. Je to touha po realizaci člověka ve světě, či jako možnost distance a odhlédnutí od praktických požadavků všedního života.¹⁸¹ „Cílem výstavy je zviditelnit subjektivní přístupy a gesto, jako bezprostřední způsob vztahování se k realitě. Jde o zkoumání mechanismů vlastního prožívání, uvědomění si vlastních zkušeností a emocionálně motivovaného směřování.“¹⁸² A právě díla, která tento cíl naplňují, se v mnoha případech obracejí na město, jako předmět, inspiraci, cíl (Obr. 3). Je také zajímavé postřehnout paralelu mezi tématem výstavy a jejím umístěním. Výstava byla situována do negalerijních prostor, kancelářské výškové budovy Microna v Modřanech, jež nejen sama o sobě, ale i svým okolím silně asociuje to, co Augé nazývá ne-místem (Obr. 4). Čímž se zesiluje intenzita otázky, kam patříme a kdo jsme v dnešním světě, jako individuality, jako lidé.

V rámci výkladu o místech a ne-místech jsme si uvědomili, že ve městě existují prostory, jež sebenalezení člověka podporují, stejně jako ty, které tento proces naopak problematizují. Nelze však myslet tato místa, jako připravená předem, ale jako oblasti, které čekají jen jako možnosti na lidský pohyb, který je oživí a naplní sebou samým nebo nikoliv. Jedná se o vytváření sebe navzájem, v relaci tady a teď. A neboť je naším záměrem zdůraznit především vztah člověka a prostoru, díky teorii míst a ne-míst vidíme, že tento vztah není samozřejmý, přesněji řečeno, není vždy snadný. Stejně tak jako se někteří lidé neotevrou jinakosti, existují prostory, které se obtížně přibližují lidem. Chci

http://www.praguebiennale.org/Prague_Biennale_5/Prague_Biennale_5.html

¹⁸⁰ Panel k české sekci výstavy nazvaný *To percieve in the darkness of the present*, kurátoři: BOROZAN, VJERAA, SERRANOVA, MARIANA, čerpající z AGAMBEN, GIORGO, *What is an Apparatus? And other essays*, Stanford: Stanford University Press, 2009

¹⁸¹ Srv. ČERNÁ, HANA, bakalářská práce *Tělo a tělesnost. Lidské tělo a estetická zkušenost.*, České Budějovice: FF, JČU, 2010, s. 39

¹⁸² Panel k české sekci výstavy nazvaný *To percieve in the darkness of the present*, Stanford: Stanford University Press, 2009

však zdůraznit, že i tyto prostory jsou tu pro člověka a člověk v nich a vždy mezi sebou mají vztah, ač například skrytý, nebo komplikovaný. Pro člověka může být obtížné se v prostoru ne-místa zabydlet, cítit se v něm dobře, příjemně. Ale protože mluvíme o možnostech, která můžeme a nemusíme svým pohybem naplnit, i tato ne-místa se mohou stát předmětem vzpomínky. Vzpomínky na setkání. V tu chvíli již ne-místo není ne-místem, ale místem pro vzpomínku. Ne-místo se stalo naplněním možnosti vzpomínky, kterou má každý prostor. Vzhledem k tomu, že se nesnažíme oddělit člověka a prostor, ale zajímá nás jejich vzájemný vztah, nejsou pro nás ne-místa a místa ničím definitivně daným, ale objevují se a zjevují se jako možnosti, pro konkrétního člověka, který jimi prochází. Ne-místem se tak v tomto slova smyslu může stát krásné historické centrum a místem může být parkoviště u obchodního domu. Vše se odvíjí od naplnění, či nenaplnění možností, které člověk a prostor mají v rámci svého setkání, jež je umožněno pohybem. Na faktu, že město je často předmětem uměleckých reflexí, bylo naznačeno, jak je důležité zaujímat k prostoru nadhled ve smyslu estetického zjednávání. Procházka městem má ukázat, že pocity podobné estetickému vytržení, a tedy zaujetí postoje k danému místu, lze i v naprosto obyčejné každodenní situaci, jako je chůze po ulici.

V této kapitole jsme narazili na slova jako identifikace, vzpomínka, paměť a procházení. V následující kapitole se pokusím tyto pojmy přiblížit a upozornit na jejich důležitost při odpovědi na otázky o podmíněnosti prostoru a člověka. Všechny pojmy hrají zásadní roli v naší snaze pojmout prostor, jako prostor pro člověka provádějící v něm tělesný pohyb. Tento tělesný pohyb činí z prostoru žitý prostor, který nejen trajektorie pohybu koriguje, ale zároveň je pohybujícím se člověkem měněn. Vzniká tak kruhová podstata neustálé podmíněnosti prostoru a člověka, která činí potřebu rozdělovat tyto dva činitele redundantní.

3.2 Procházka

Pro naše účely je vhodný především pohyb, který není prováděn pro uspokojení našich potřeb, ale je od těchto účelů osvobozen. Takovýto pohyb je samoúčelný, pohyb pro sebe. V tomto pohybu je člověk nucen být skutečně sám se sebou smyslem není dosažení něčeho vnějšího, ale sám vnitřní prožitek tohoto pohybu. Tímto soustředěním se na vlastní vnitřní prožitek, člověk obchází partikulaci a dezintegrovanost, které se sám vystavuje ve chvíli účelových pohybů uspokojování vnějších potřeb. „Pracuješ-li osm hodin jako řezač achátů, tvá námaha, která dává podobu touze, si bere z touhy svou podobu, a ty věříš, že

užíváš rozkoší celé Anastazie a zatím jsi jejím otrokem.“¹⁸³ Díky samoúčelnému pohybu se však individuum znovu integruje do vzájemnosti, jako člověk. Je to polidštění člověka.¹⁸⁴

Příkladem, takového samoúčelného pohybu je procházka. Chůze je pro člověka nejčastějším a nejpřirozenějším zjednáváním si prostoru a orientace v něm. Lidé, jako smrtelné bytosti, prostupují prostor a tento pak mohou procházet. „Chůzí se však nevzdáváme stání. Prostory naopak procházíme vždy tak, že je přitom vždy už prostupujeme, že je přitom vždy už musíme vystát, totiž tak, že stále pobýváme u blízkých i vzdálených míst a věcí.“¹⁸⁵ Nikdy nejsem jako tělo pouze zde, ale vždy jsem zároveň už rovnou tam, prostupuji prostor, abych jím mohl procházet. A to platí i ve chvíli, kdy se zabýváme sami sebou, jdeme do sebe, do svého nitra. Ani tehdy nepřestáváme být u věci.¹⁸⁶

V rámci procházky je chůze bez jasného cíle. Je tedy samoúčelná, prováděná jen pro sebe samu a pro prostor, ve kterém je provozována. Což nás opět přivádí k Janu Patočkovi a třetímu pohybu existence a sebezískávání.¹⁸⁷ Jedná se tedy o opuštění praktického modu žití, odhlédnutí od bezprostředního obstarávání, od každodennosti. „Na rozdíl od prakticky motivované chůze obyvatele města je chůze cizího básníka spjata s pokusem obléhat město, blížit se k jeho středu z různých stran, dobývat je.“¹⁸⁸ Takovou chůzi má i obyvatel vymaní-li se z kruhu každodenních cest. Nejzřetelněji se to ukazuje v bloudění, ve kterém básnický procházející člověk probouzí paměť města.¹⁸⁹ Literárním obrazem bloudění, které odkrývá nevidané vrstvy zasuté hluboko v paměti města, je Ajvazův román *Druhé město*.¹⁹⁰ Hrdina se vždy musí ztratit, aby našel. Ztrácí se v nočních ulicích Prahy, aby na jejich okrajích, v průchodech a spárách, ve dveřích a na střeších nacházel druhé město. Snové, či skutečné? Skutečné, neboť toto město je vzpomínkou města denního, je jeho odvrácenou tváří, nebo je tomu možná i naopak. Hrdina románu individuální chůzí bez cíle, neboť tento cíl nezná, bloudí dimenzemi paměti města, které je jeho domovem a zároveň cizinou. Objevuje to, co objevit nikdy neměl, ale musel. Aby zahlédl sám sebe, jako toho, kdo si myslí, že zná, ale oproštěn od praktických cílů, objevuje, že své město nezná ani trochu. Stejně jako sám sebe. Odráží se v druhém městě a přenáší tuto realitu do

¹⁸³ CALVINO, ITALO, *Neviditelná města*, Praha: Dokořán, 2007, s. 17

¹⁸⁴ RÝDL, MIROSLAV, *Pohyb jako zprostředkující článek mezi biologickou a společenskou determinovaností člověka*, in: HOGENOVÁ, ANNA, *Pohyb a tělo, výběr filozofických textů*, Praha: Karolinum, 2000, s. 6 - 10

¹⁸⁵ HEIDEGGER MARTIN, *Budovat, bydlet, myslet*, in: *Prostor a jeho člověk*, Praha: Vesmír, 2004, s. 296

¹⁸⁶ Srv. Tamtéž, s. 296

¹⁸⁷ Srv. kapitola 2.3 této práce, s. 40

PATOČKA, JAN, *Tělo, občanství, jazyk, svět*, Praha: Oikoymenth, 1995

¹⁸⁸ HODROVÁ, DANIELA, *Citlivé město*, Praha: Akropolis, 2006, s. 192

¹⁸⁹ Srv. Tamtéž, s. 87 - 190

¹⁹⁰ Srv. AJVAZ, MICHAL, *Druhé město*, Brno: Petrov, 2005

města prvního, pozměněn zkušeností. Obohacen, již nikdy jako před tím. Stejně tak jako jeho návštěvy vážně narušují život v druhém městě, druhé město vážně narušuje jistotu myslí hrdiny. Je to vzájemné narušení jistot, je to vzájemná proměna, je to vzájemné poznání a sebepoznání

Tento literární obraz bloudění, respektive bezcílné chůze městem je právě takové pojetí pohybu, které potřebujeme k tomu, abychom člověka dovedli k představě, že prostor a vše, co se v něm nachází, funguje jako zrcadlo. Zde se člověk navrácí sám k sobě, změněný a obohacený o novou zkušenost a zároveň modifikuje vše, co tuto zkušenost podnítilo, tedy prostor a jinakost v něm. „Žijeme tak, že se ustavičně vztahujeme ke zkušenosti druhých o světě, jako k něčemu aktuálně danému.“¹⁹¹ V rámci horizontu nikdy nežijeme jen sami se sebou, ale u věcí a bytostí, které sdílí tento horizont. Skrze setkávání s nimi se dokážeme lépe nahlédnout, lépe se poznat a při opětovném návratu k sobě jsme již vždy obohaceni o danou zkušenost. Bez možnosti odhlédnout od sebe sama, sami sebe nemůžeme poznat. Jedná se o neustálý, podle Jana Patočky, centrifugální pohyb, v představě možný jako spirála. Neboť i když se vždy navrátíme opět k sobě, již nikdy nejsme tím, čím jsme byli před tím. Takže se jedná o jakýsi jiný stupeň mého vlastního já. Hlavní osou této strukturace světa je vztah já-ty. A to i v případě, kdy jsme fyzicky sami, neustále s přítomností druhého počítáme, kalkulujeme s jeho reakcemi, představujeme si jej a myslíme na něj. Sami sebe vnímáme očima druhého, i když tyto oči nevidíme. Jde o návrat k sobě skrze druhého o reflexi své situace, nálady a existence skrze druhou bytost, jde o vzájemné, nekonečné zrcadlení se v druhém.¹⁹² „Setkání s jiným, s Druhým, které je vlastně setkáním se sebou, vyjevuje více či méně ambivalentní a dialogickou povahu města.“¹⁹³

Jak již bylo v předchozím odstavci naznačeno, nejlépe nám pro naše účely poslouží prostor města Prahy, konkrétně pražské ulice. Je tomu tak proto, že městská ulice určuje procházejícímu člověku pevně danou trajektorii, je ohraničena architekturou, urbánně řešena. Pokud jdeme ulicí, naše chůze je řízena jejími pravidly, nemůžeme libovolně zahrnout, pokud nám v tom brání dům. Dalo by se tedy říci, že prostor ulice předem určuje lidský pohyb, že člověk nemá příliš na výběr, jak tento prostor uchopit a dokonce bychom mohli dojít k závěru, že člověk ani nemůže tento prostor svým procházením jakkoli

¹⁹¹ PATOČKA, JAN, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Praha: Oikoymenth, 1995, s. 31

¹⁹² Srv. Tamtéž, s. 40

¹⁹³ HODROVÁ, DANIELA, *Citlivé město*, Praha: Akropolis, 2006, s. 211

výrazně změnit. Pokud by tomu tak bylo a prostor ulice by pevně definoval lidský pohyb, bez možnosti jakékoli modifikace ze strany procházejícího, stala by se tato ulice geometrickým a naprosto odosobněným konstruktem. Člověk by neměl možnost se s prostorem této ulice a následně s prostorem celého města jakkoli zžít, najít se v něm, mít jej rád, či nerad nebo jej učinit domovem.

Přesto tak činí, z čehož vyplývá, že intimní identifikace s městem, potažmo s jeho částí, je nejen možná, ale nutná. Procházka, jako chůze, která postrádá cíl je nejlepším nástrojem pro zcela svobodné, a tím pádem naprosto individuální seznámení se s místy města a k vytvoření vztahu, který je již navždy poznamenán vzpomínkou. Město potulky, procházky, bloumání je městem živým, žitým, je výrazem svobody volby cesty i cíle. Existují obecná záchytná místa, podle kterých se jedinec může orientovat, ale které ve výsledku nemusí hrát vůbec žádnou roli na jeho individuální trase městem. Vytváří si své vlastní uzlové body, které jsou významné jen pro něj a umožňuje tak zcela originální zážitky z města

Praha je typ *města - osobnosti*,¹⁹⁴ které má jasně daný střed a je přirozeně čitelné jak pro své obyvatele, tak návštěvníky. Je to stejné město, ve kterém by se vyznal i Marco Polo. Ten v Calvinově knize odpověděl, že čím více bloudil v neznámých čtvrtích dalekých měst, tím víc chápal ostatní města, kterými prošel. „Pokaždé, když cestovatel přijde do nového města, nachází znovu nějakou svou minulost, o které už nevěděl, že ji má; cizota toho, čím už nejsi anebo co už nemáš, na tebe číhá na cizích místech, kterých ses nezmocnil.“¹⁹⁵ Nejlépe se v takovém městě člověk orientuje chůzí, proto jej Hodrová nazývá městem živé bytosti. Zároveň je možné Prahu označit za velkoměsto, které představuje určitou sumu textů,¹⁹⁶ z nichž některé zná její obyvatel důvěrně, některé jen málo a jiné vůbec. Podle plánu nezíská celistvou, žitou představu. „Text města je čím dál víc obestřen sítí neznámých textů měst, prstenci a střapci sídlišť a často i sítí textu podzemního města a jediným srozumitelnými texty se pro obyvatele stává ulice, v níž

¹⁹⁴ Srv. Tamtéž, s. 17

¹⁹⁵ CALVINO, ITALO, *Neviditelná města*, Praha: Dokořán, 2007, s. 33

¹⁹⁶ Autorka přirovnává město k textu, přesněji řečeno, je ztotožňuje. Město je Textem, to znamená znakovým systémem. Textem, který však sestává nejen z nekonečného množství znaků, ale i z mnoha dalších textů a mnoha znakových systémů. Město tak vystupuje jako nekonečná kniha. Obsahuje v sobě všechny texty a zrcadlí v sobě i ostatní města - texty. Čtenář toto rozeznává ve vzpomínce, kdy město čte skrze jiné město, nebo když v jiném městě rozpoznává svoje město. Vnímá tedy citace a aluze na jiná města a tím zakouší intertextovost. Autorka upozorňuje, že text města je velmi proměnlivý a závislý na kontextu. Do systému města neustále zasahují nepředvídatelné jevy. Tím je text města velmi nestabilním systémem, lze jej uchopit jen tady a teď, neustále odkazuje mimo sebe a neustále se tvoří.

Srv. HODROVÁ, DANIELA, *Citlivé město*, Praha: Akropolis, 2006, s. 20 - 22

bydlí, místa, jimiž prochází cestou do zaměstnání a ještě pár dalších.“¹⁹⁷ Také z tohoto důvodu se budeme zabývat konkrétním prostorem pražské ulice.

Praha pracuje se stupnicí blízkého a vzdáleného, a to konkrétně v překvapivých průhledech, v nečekaných zákoutích, v malebných uličkách či zapadlých dvorcích, které procházející se člověk nachází zcela náhodně. Jakoby se tato malebná místa zjevila pouze jemu a nadále existovala jen proto, že on je objevil. „Ale město svou minulost nevypráví, má ji, jako čáry na dlani, vepsanou do brázd ulic, do mříží oken, do zábradlí schodišť, do tyčí hromosvodů, do žerdí vlajek, každý jeho úsek je po svém zbrázděn škrábanci, zářezy, rýhami, vrypy.“¹⁹⁸ Vše souvisí s tématem vzpomínky a individuální paměti, která se pojí k daným místům, a to zcela originálně, nesdělitelně, soukromě.

3.3 Paměť versus vzpomínka

Marc Augé upozorňuje na jev, týkající se vytrácení paměti v národním, společenském smyslu. Důraz je kladen na jedinečnou vzpomínku a individuální paměť. To vše se dobře postihuje v rámci městského prostoru. „Paměť, která není jako historie reprezentací minulosti, nýbrž stále aktuálním jevem, živým spojením s věčnou současností.“¹⁹⁹ *Kolektivní paměť*, vyznačující se pomníky a institucemi, nenávratně mizí, rozkládá se a upadá, jako znak minulosti, která v paměti individua už neexistuje, nebo alespoň nemá význam. Pierre Nora v souvislosti se ztrátou smyslu pomníků a institucí, použil výraz památná místa. „Památné místo je nějaká signifikantní entita, ať už materiální nebo nemateriální povahy, která se časem stala díky lidské práci symbolem památného kulturního dědictví jistého společenství.“²⁰⁰ Památná místa jsou svědectví, přímé odkazy dané generace, která nepochybovala o jejich budoucím využití. Slouží jako shromaždiště nejvýraznějších a nejtypičtějších prvků národní symboliky a mytologie.

Ovšem dnes památná místa ztrácejí schopnost tento smysl předat, již v nich není čten, rozluštěn. Ztrácejí svou podstatu a zbývají tak prázdné skořápky s již pouze historickým významem. Jak píše Gadamer: „Památná má jako památná hodnotu pouze pro toho, komu na minulosti samé již, a tedy ještě, záleží. Památná ztrácejí svou hodnotu, když

¹⁹⁷ Tamtéž, s. 18

¹⁹⁸ Vzpomínka na Zair.

CALVINO, ITALO, *Neviditelná města*, Praha: Dokořán, 2007, s. 16

¹⁹⁹ AUGÉ, MARC, *Antropologie současných světů*, Brno: Atlantis, 1999, s. 35

²⁰⁰ NORA, PIERRE, *Realms of Memory*, Columbia University Press, 1996–1998, s. 3

minulost, kterou připomínají, nemá již žádný význam.²⁰¹ Stavba má schopnost stát se uměleckým dílem, a to ve chvíli, kdy v sobě propojí dokonalé plnění svého účelu a zároveň její výstavba dokáže vnést nový, svěží a přitom harmonický moment do obrazu města. Jinými slovy, představuje skutečný přírůstek bytí, dokonale plní stavební úkol a zároveň je schopna si udržet sama v sobě jasný poukaz k původu. Pokud však ztratí svůj účel, ať praktický, či jako nositel své minulosti a je pouze hezkou zástavbou, stává se turistickou, zcela vyprázdněnou atrakcí. Skutečný přínos, který opravdový stavitelský skvost může nést, je jedinečné propojení minulosti a přítomnosti a jeho dokonalé zprostředkování.²⁰²

Zajímavým pokusem o doslovné oživení památníků a veřejných budov je umělecké vyjádření Krzysztofa Wodiczka. S jeho prací jsme se měli možnost seznámit na výstavě *Out/Insiders*,²⁰³ v pražské galerii DOX. Autorovo poselství nese politicko-sociální zprávu,²⁰⁴ ale my se zaměříme spíše na moment paměti, která je v jeho díle přítomná silně a nenahraditelně. Nehybné budově se dostává život do fasády, díky velkoformátové projekci lidských očí, které pak shlížejí na kolemjdoucí (Obr. 5). Odosobněná socha národního hrdiny dostává lidskou tvář a promlouvá (Obr. 6). Budovy, sochy, památná místa daného města, to vše umělec doslova naplňuje životem a vnáší do souvislostí, které jsou nečekané a zarážející. Daná budova již nemůže být netečná a nesdílná vůči svému pozorovateli, protože sama pozoruje. Socha již nemůže být bezvýznamná, protože sama sděluje význam. Wodiczkovi se podařilo nejen vlít krev do neživé hmoty, ale především dostat ji opět do středu pozornosti, učinit ji nositelem zprávy. Získala opět ztracenou schopnost předat poselství, i když jiná, než jí původně byla určena. Ale tím lépe, protože ta původní už nemají posluchače, už není nikdo, kdo by poselství minulosti přijal. Nyní památník, socha či budova, slouží opět svému účelu, jsou nositeli svědectví své generace a slouží jako katalyzátory aktuálních a palčivých témat své společnosti. I když převažuje přesvědčení, že paměť je soukromá záležitost a proto nelze po památníku chtít, aby předal to, co uchovává, myslím si, že se Wodiczkovi podařilo právě to. Že toto památník přesně

²⁰¹ GADAMER, H. - G, *Pravda a metoda*, Praha: Triáda, 2010, s. 145

²⁰² Srv. Tamtéž, s. 147-148

²⁰³ WODICZKO, KRZYSZTOF, *Out/Insiders*, Praha: DOX, 22. 2. - 6. 5. 2013, URL: <http://www.dox.cz/cs/vystavy/krzysztof-wodiczko-outinsideri>, (cit. 13 - 5 - 27)

²⁰⁴ Umělcovým cílem je tematizace sociálně kritických otázek v souvislosti s okrajovými komunitami. Výstava *Out/Inside(ři)* vznikla ve spolupráci s romskou komunitou ze Šluknovského výběžku. Autor se v něm věnuje postavení Romů v České republice a konfrontuje tak palčivý společenský problém s historickými symboly v podobě hrdinů českých dějin. Tak, jako v celé své tvorbě dává i v tomto díle umělec hlas lidem, které společnost vytlačila na svůj okraj, a osvětluje neřešené otázky nečekaným způsobem.

WODICZKO, KRZYSZTOF, *Out/Insiders*, Praha: DOX, 22. 2. - 6. 5. 2013, URL: <http://www.dox.cz/cs/vystavy/krzysztof-wodiczko-outinsideri>, (cit. 13 - 5 - 27)

dokáže, a to v aktuální, prchavé podobě a zároveň v obecně platném smyslu. Tím se nám z této umělecké ukázky stává jakýsi most, mezi němou památkou, která již nic sdělit nedokáže a individuální vzpomínkou, jež je nesdělitelná.

Podle Augého je nyní paměť silně spojená s nedefinovatelnými pocity individua, které se vztahují k určitému místu.²⁰⁵ Takové *vzpomínky* jsou nevyslovitelné, či neformulovatelné někdy i pro samotné individuum. Jsou to spíše emoce, vůně, záblesky vyvolané daným místem, čistě soukromé, až intimní povahy, které není možno sdílet s nikým dalším. Jsou nekomunikovatelné, proto nemohou být kolektivní, společné. Každý z nás si tak tvoří své vlastní pomníky, své znaky, kterými se násobí možné významy, ne kolektivními dějinami, ale čistě individuálními prožitky a zkušenostmi s daným místem. Soukromá vzpomínka, jako naprosto zásadní činitel při utváření vlastní identity, tak prchavá, protože je pouze v naší mysli, bez možnosti ji uchopit, nazvat, sdělit. Tyto vzpomínky však nevnímáme v prostoru samotného města tak snadno, jako v okamžiku, kdy toto město opustíme. Je to proto, že pokud jsme v zajetí jeho zdí, nevnímáme jej, tak jako nevnímáme vzduch do doby, než nám chybí. Vztah k městu si lze tak nejlépe uvědomit na cestě k městu jinému.²⁰⁶ Jedná se o uvědomění si vzpomínky v rámci vzpomínání.

Na výstavě *Já bezesporu*, jež proběhla v Galerii Rudolfinum,²⁰⁷ je tematizovaná vzpomínka, jako jeden ze způsobů definování Já. Jak uvádí autor katalogu k výstavě: „Vystavená díla ukazují jasně, že Já se může definovat pouze díky vzpomínkám, přičemž vzpomínka jako konstrukt zůstává vždy předmětem pochybností.“²⁰⁸ Například v díle Fiony Tan s názvem *A Lapse of Memory* (Obr. 7),²⁰⁹ je zachycen starý muž, jež trpí Alzheimerovou chorobou. Jeho úsilí neztratit sebe sama, nezapomenout, je o to mrazivější, opravdovější a bezvýchodnější, o co víc je důležitější. Zapomenout, znamená ztratit své Já, svou identitu, svůj život, sám sebe v očích svých i druhých, v očích světa. Znamená to přestat existovat, zmizet, navždy opustit tento svět. A to i v případě, že tělo bude stále žít.

Ale i tato vzpomínka, soukromá a nesdělitelná se podílí na přítomné podobě města, protože neexistuje prostor, který by byl od vzpomínky zcela očištěn. Každý kout, roh, zeď má na sobě navlečenou síť vzpomínek, a ta se zjevuje spolu s ním. Navzájem se tyto sítě kříží a proplétají a tvoří uzlové body, které se na určitých místech zviditelňují celkem jasně

²⁰⁵ AUGÉ, MARC, *Antropologie současných světů*, Brno: Atlantis, 1999, s. 120

²⁰⁶ AJVAZ, MICHAL, *Padesát pět měst*, Červený Kostelec: Nakladatelství Pavel Mervart, 2006, s. 39

²⁰⁷ *Já, bezesporu*, Praha: Galerie Rudolfinum, 26. 5. – 14. 8. 2011

URL: <http://www.galerierudolfinum.cz/cs/exhibition/ja-bezesporu>, (cit. 2013-6-23)

²⁰⁸ *Katalog výstavy Já, bezesporu*, Praha: Galerie Rudolfinum, 2011, s. 14

²⁰⁹ Srv. Tamtéž, s. 14, 82-84

a na jiných jen mírně probleskují.²¹⁰ Ta místa, která umožňují vzpomínkám se zjevit, jsou nazývána, jako místa se zvláštním kouzlem a atmosférou. „Město je vybudováno pomocí paměti; jeho vzdálenosti, linie, tvary a objemy vyvstávají jako stopy minulých událostí, jako půdorys scén, které se tu odehrály.“²¹¹ Každé město je tak zhmotněním a vytvářením vzpomínek, které by bez jeho pevných zdí tvořily jen nesdělitelnou změť a neukotvený chaos. Město je modelováno těmito živoucími proudy paměti a následně tyto vzpomínky přetváří podle toho, jak, kdy a komu je schopno je ukázat, připomenout.

Individuální vzpomínku, jež vzniká v rámci procházení městem, ve svých dílech často tematizuje současný pražský umělec Jan Pfeiffer. Například jeho dílo *Zkratky* (Obr. 8).²¹² Umělec si všímá, že i přes architektonický záměr města jsou si lidé schopni najít svou vlastní cestu. Což nemyslí pouze materiálně, ale i metaforicky. Projekt spočívá mimo jiné v tom, že autor spočítal, kolik času a kroků lidé ušetří tím, když použijí danou zkratku a ke každé zkratce pak napsal například cedulku: Použitím této zkratky ušetříte 44 kroků a 36 vteřin. Dále sledoval, jak lidé na sdělení reagují a zda se, díky nové pragmatické informaci, budou dále zkratky držet. Ukázalo se, že i když zkratka cestu výrazně nezkrátila, lidé zaváhali, ale někteří ji i tak použili. Možná jednoduše díky zvyku, ale možná i jako výraz toho, že si svobodně mohou zvolit svou vlastní cestu, která se jim líbí, ať to má nebo nemá praktický význam. „Bytosti, jež se pohybují mimo uznané cesty, ničí město, protože je činí podobné krajině bez vymezených cest, ale současně je zachraňují, neboť město žije jen proměnou svého řádu.“²¹³ Zde vidíme, že prostor města, ač pevně vymezený urbánním řešením, lze obelstít, získat a modifikovat naprosto zřetelně a jasně. Jedná se o vytvoření vztahu člověka a prostoru, který je poznamenán vzpomínkou. Člověk si tvoří procházením zkratky své vlastní město, intimní vztah spiklenectví s ním, neboť znát zkratku může jen ten, kdo ji používá. Zároveň zakládá novou tradici, jejíž obecné přijetí je dovršeno tím, když je zkratka vydlážděna. Jedná se v ten okamžik o vítězství obecné institucionální moci nad jedincem nebo naopak? Jde v tu chvíli o sublimaci individuální vzpomínky do obecně platného plánu města nebo se jejím oficiálním přijetím na jejím statusu zkratky nezmění její individuální charakter, který pro daného jedince měla? Je to člověk, který v tu chvíli svým procházením utváří daný prostor nebo je to prostor, který určuje chůzi daného člověka a tím jej utváří? Předběžně si můžeme odpovědět: Pokud se soustředíme na zkratku samu, nemusíme si tyto otázky klást. Podle Gadamera jsou věci již samou svoji

²¹⁰ Srv. AJVAZ, MICHAL, *Padesát pět měst*, Červený Kostelec: Nakladatelství Pavel Mervart, 2006, s. 11

²¹¹ Tamtéž, s. 14

²¹² PFEIFFER, JAN, *Zkratky / Shortcuts*, 2007, URL: <http://janpfeiffer.info/shortcuts-2006/>, (cit. 2013-5-15)

²¹³ AJVAZ, MICHAL, *Padesát pět měst*, Červený Kostelec: Nakladatelství Pavel Mervart, 2006, s. 46

podstatou předurčeny ke své budoucí funkci, nikoli, že až okolnosti a kontext určí, kdy jaké místo bude, či nebude vnímáno, jako pomník nebo památka. „Ustavení a zasvěcení pomníku, tedy realizuje jen takovou funkci, která je již intendována ve vlastním obsahu samotného díla.“²¹⁴ Každá věc tak spoluvytváří své budoucí určení, neboť je nasměrováno podstatou svého samotného bytí.

Jak bylo právě naznačeno, bude to právě H. G. Gadamer, u kterého nalezneme princip, který nám pomůže smazat potřebu rozdělovat objektivní a subjektivní prostor. Neboť se ukázalo, že i pro autory, kteří tuto terminologii používají, jeví se jako problematická. Díky výše zmíněným teoriím vidíme, že právě v rámci situace se ocitáme v momentě, kdy se nutně střetává obecné pravidlo, zkušenosti, tradice a tedy společenská paměť a konkrétní, jedinečné čtení, tedy individuální, zcela jedinečná vzpomínka. Jedná se o kruhovou podstatu porozumění, kdy jedno není možné bez druhého a z něhož nelze nikdy zcela vystoupit. Dříve, než se pustíme do rozboru a následné aplikace tohoto kruhového principu, přiblížíme si koncept Michala Ajvaze, který nám připraví půdu pro lepší pochopení toho, co máme na mysli, když říkáme, že prostor a člověk jsou podmiňující se prvky, které podléhají neustálému dění, utváření a utváření se.

²¹⁴ GADAMER, H. - G, *Pravda a metoda*, Praha: Triáda, 2010, s. 147

4 Utvářet a utvářet se

Michal Ajvaz²¹⁵ tematizuje otázku, zda je prostor výrazně subjektivní, zda opravdu veškerá geometrická rozlehlost objektivního prostoru je tu jen proto, aby nabídla subjektu možnosti pohybu, trajektorie, po kterých nemusí, ale může jít. Subjekt si svůj prostor zjednává. Považuje za přirozené, vnímat prostor jako jinakost, cizost, jako něco vnějšího, mimo nás, co nám přináší nové, neznámé a my jsme jen jeho nepatrnou součástí. „Zdá se tedy, že před námi vyvstává neřešitelná záhada: prostor vystupuje na rovině svého zrodu jako něco cizího vůči subjektu a přitom, jak se zdá, není vytvořen ničím jiným, než akty subjektu samotného.“²¹⁶

Prostor, jako prostor možného pohybu mého těla, je součástí prostoru jako prostoru pohybu vůbec. Je autonomní, ale zároveň je prostorem možností pro pohyb mého těla. V rámci prostoru se vyskytují i další živočichové nebo rostliny, které v něm vytvářejí svůj vlastní způsob pohybu a mají tedy i jiné možnosti tohoto pohybu. Ale je nevyhnutelné, že jejich pohybu rozumím pouze skrze pohyb, který mi umožňuje mé vlastní tělo. Dobře je to patrné na příkladu relace nahoře a dole, které jsme zmiňovali již výše. Zároveň mohu lépe reflektovat pohyb mého těla skrze pohyb jiných těl a těles v prostoru.²¹⁷

Ajvaz vidí řešení subjekt-objektového problému v intencionalitě.²¹⁸ Což znamená, že subjekt i předmětný svět se teprve rodí, vytváří, a to neustále.

Podobný přístup nalezneme také u Marie Pětové, která ve svém příspěvku *Prostor, jako prostor (k) jednání*,²¹⁹ škrtná z názvu článku předložku *k*, ze spojení prostor *K* jednání a ponechává pouze prostor jednání, tedy například prostor pohybu. Činí tak z dojmu, které toto *k* vytváří, a to, že prostor je něco daného, objektivního, co si subjekt svým jednáním v něm nějak přizpůsobuje, tedy vytváří subjektivní prostor. Jedná se o reakci na příspěvek *Prostor prožívaný, jako prostor k jednání*.²²⁰ Pětová se přiklání k teorii, která předpokládá, že prostor je stále se konstituující prvek a upozorňuje na zjednodušení, které rozdělení prostoru a člověka přináší. Tedy zamítá objektivně-subjektivní teorii. Člověk se vždy

²¹⁵ Srv. AJVAZ, MICHAL, *Je „zjednaný prostor“ subjektivní?*, in: *Prostor a jeho člověk*, Praha: Vesmír, 2004

²¹⁶ Tamtéž, s. 224

²¹⁷ Srv. Tamtéž, s. 226

²¹⁸ Intencionalitu jsme si přiblížili pomocí výkladu Anny Hogenové.

Srv. kapitola 2.4 této práce, s. 44

²¹⁹ Srv. AJVAZ, MICHAL, *Je „zjednaný prostor“ subjektivní?*, in: *Prostor a jeho člověk*, Praha: Vesmír, 2004, s. 223

²¹⁹ Srv. PĚTOVÁ MARIE, *Prostor jako prostor (k) jednání*, in: *Prostor a jeho člověk*, Praha: Vesmír, 2004, 237 - 262

²²⁰ Srv. HAVEL, IVAN M., MITÁŠOVÁ, MONIKA, *Prostor prožívaný jako prostor k jednání*, in: *Prostor a jeho člověk*, Praha: Vesmír, 2004

k prostoru vztahuje, orientuje se v něm, vyzná se v něm. Toto vztahování je pro člověka bytí samotné. Člověk je vždy uvnitř, je centrem této orientovanosti.²²¹ To znamená, že věci, se kterými přicházím do styku, se týkají mě, já k nim přicházím a díky mě dostávají daný význam, a to v rámci situace a události. Tyto vztahy s věcmi v našem okolí nejsou nikdy hotové. Tím, že se ve světě, do kterého jsme vrženi, snažíme vyznat, tak tyto vztahy neustále vytváříme. I když si určité vztahy zakotvujeme, zabydlujeme se v nich, není důležitý tento výsledek, ale proces, kterým jsme k této jistotě došli. Neboť prostor existuje jako prostor vztahů, jak konkrétních, reálných a již navázaných, tak jejich možností, abstraktního schématu, který můžeme, ale nemusíme využít. A proto lze pojem prostoru chápat z pohledu realizace, či derealizace těchto vztahů.²²² „V tomto významu je člověk bytostí prostorovou. Nikoli protože by se nacházel v prostoru, ale protože sám prostor pořádá, tvoří, realizuje.“²²³ Prostor tak není nic předem daného a hotového, do čeho teprve vstupujeme, ale je utvářen naší přítomností, je vždy jen s námi.

Proto Michal Ajvaz zdůrazňuje důležitost neustálého vzájemného vytváření prostoru a člověka v rámci intencionality. Prostřednictvím této konstituce se vynořují jako předsubjektivní a předpředmětné.²²⁴ Zároveň s nimi se objevuje cizost a jinakost jako něco, co vše přesahuje i prostupuje, co vyvstává v prostoru. Podle autora subjekt není jen snůškou intencí, které jsou poskládány vedle sebe jako možnosti, ale je to neklid sám, je to to, co naráží, vyvíjí se a upadá ve chvíli setkání se smyslovou materií. Subjekt je tedy něco, co se utváří a rodí nepřetržitě, nikdy nedojde k jeho úplnému ustanovení. Rození subjektu není časovým procesem, ale procesem konstituce smyslu v rámci jednotlivých situací. Při setkání s určitou materií, v určité situaci, subjekt přijme výzvy této materie jako ustálené statické formy a rozehraje se relativizace a narušování jinými možnostmi a jejich připouštěním. „Subjekt při této hře, při níž se rodí prostorový smysl, zaniká, a zároveň se rodí spolu s prostorem samým.“²²⁵

Prostor tak subjekt ohrožuje, ale zároveň mu nabízí nové možnosti pohybu a subjektivace, a tím je pro subjekt přínosný. Je potřebné zdůraznit, že tyto potenciality prostoru tu nejsou připravené jen pro mé tělo. Lidské tělo je v tu chvíli jen možností, která využila možnosti prostoru. Z této nesubjektivnosti prostoru vyvstává *jinakost a cizost*, která je v prostoru obsažená. Je to vlastnost prostoru jako takového, jako možnosti nejen

²²¹ Srv. PĚTOVÁ, MARIE, *Prostor jako prostor (k) jednání*, in: *Prostor a jeho člověk*, Praha: Vesmír, 2004, 244

²²² Srv. Tamtéž, 246

²²³ Tamtéž, 246

²²⁴ Srv. AJVAZ, MICHAL, *Je „zjednaný prostor“ subjektivní?*, in: *Prostor a jeho člověk*, Praha: Vesmír, 2004, s. 223

²²⁵ Tamtéž, s. 223

pro subjekt. Sama cizost je pro subjekt zároveň ohrožující, ale zároveň nepostradatelná, jako zdroj konstituce subjektu v narušení jeho ustáleného smyslu. „Při této hře se subjekt a prostor rodí zároveň ze společného pramene, prostor se rodí ze subjektu a subjekt z prostoru.“²²⁶ Prostor se rodí ze subjektu jako pole možností pro lidské tělo. Avšak tento prostor záhy hranice subjektivity překročí a v tu chvíli se pro subjekt stává vnějškem, cizostí, která hraje v jeho konstituci zásadní úlohu. Já nalézá sebe sama v prostoru právě proto, že je tento cizí a jiný.

Prostor se ustanovuje jako nepředmětný, v něm se předměty teprve zjevují na základě lidského pohybu, který člověk činí tak, že se snaží tyto zjevené předměty nějak pojmout. Tím, že se těmto předmětům staví do cesty, jim dává možnost se zjevit, zároveň jej tyto předměty nějak determinují a ustanovují to, jak se může v daném prostoru pohybovat, tedy jak ho bude vnímat. Prostor je polem lidského pohybu a zjevování věcí, přičemž v rámci tohoto procesu se rodí já i věc.²²⁷

V Ajvazově řešení subjekto-objektové otázky prostoru se akumulují mnohé termíny a pojmy, které jsme tematizovali v předchozích kapitolách. Tedy pohyb neustálé změny a konstituce, jako pohyb tělesného subjektu v rámci utváření jeho existence, prostor jako nabídka možností a potencialit, které tento tělesný subjekt v rámci vykonávání pohybu může a nemusí využít, setkání s jinakostí a cizostí, v podobě věcí a druhých lidí v prostoru, jako zrcadlící prostředek k identifikaci a konstituci člověka i samotného prostoru. Všechna tato témata se nám zatím objevovala u různých autorů, v rámci různých pojetí prostoru a člověka v něm. Chápali jsme je jako propojené a navzájem ovlivňující, ale Michal Ajvaz přišel s myšlenkou, která je nejen propojuje, ale činí z nich celek. Celek, který, z mého pohledu, uspokojivě řeší otázku, zda je prostor objektivní, či subjektivní. Přesněji řečeno, maže tuto redundantní terminologii. Autor se nezaměřuje na subjekt, či objekt, tedy na člověka, či prostor, nehledá odpověď na jedné nebo druhé straně, nezajímá se o to, co bylo dříve. Zda prostor před člověkem, nebo člověk před prostorem. Řešení vidí v jejich vzájemném vztahu, který je postaven na intencionalitě. Tedy v neustálém naplňování a vyjevování možností, jež člověk v prostoru svým pohybem vyjevuje a naplňuje. Ale protože tyto potenciality tu nejsou jen pro člověka, záhy se prostor jeví člověku jako něco vnějšího, cizího, jiného. Je ohrožující, ale nepostradatelný. Ve chvíli, kdy člověk svým tělesným pohybem přijímá tuto cizost a možnosti prostoru, tak každým svým krokem

²²⁶ Tamtéž, s. 223

²²⁷ Tamtéž, s. 236

naplňuje prostor předměty a novými možnostmi. Protože, jak autor zmiňuje, prostor se v rámci neustálé konstituce, rodí nepředmětný a až naše setkání s ním, až naše procházení jeho možnostmi vyjevuje předměty v něm. Člověk tak vytváří prostor, stejně tak jako prostor vytváří člověka. Podmiňující se zrod, který nikdy nekončí.

Před očima se nám vytváří kruhová podstata porozumění, která však nemá podobu bludného kruhu, ale spíše spirály. Protože v rámci neustálé interakce, pohybu, jako nikdy nekončící změny se nikdy nevracíme do stejného bodu. Pokaždé, když prochází stejný člověk stejnou ulicí, není ani jeden z nich stejný. Každé setkání je modifikací, změnou, každé setkání mění podstatu člověka i prostoru. Ocitáme se tak v hermeneutickém principu poznání. A právě hermeneutický způsob poznání a s ním spjatý princip dějinného vědomí završí naši snahu o prokázání nadbytečnosti subjekto-objektové terminologie prostoru a člověka.

5 Princip dějinného vědomí

*Pohybově relevantní prvky,*²²⁸ jako například schodiště nebo dveře jsou ukázkou kombinace aktuálního a zkušenostního zjednávání. Zkušenostní zjednávání je složeno ze tří typů znalosti: vlastností samotného prvku, senzomotorické znalosti a vtělené dovednosti subjektu. Aktuální zjednávání konkrétního prostoru je proces skladebný, kdy porozuměním jednotlivým prvkům postupně docházím k poznání celkového prostoru. „Skladebné zjednávání takto není jednoduchým adiktivním úkonem, nýbrž složitým dynamickým procesem, v němž se v hermeneutickém kruhu současně zjednávají, dozjednávají a předzjednávají jednotlivé pohybově relevantní prvky, včetně jejich vztahu k jiným prvkům a celku, a současně se z konfigurace těchto prvků zjednává celek.“²²⁹ Neboli, vždy musím znát prostor, abych se v něm mohl pohybovat, a vždy se musím pohybovat, abych poznal prostor.²³⁰ Jsme stále v hermeneutickém kruhu.

V této kapitole bude naší snahou přiblížit hermeneutický princip porozumění, tak jak je pojímá Martin Heidegger a z něho vycházející hermeneutickou aplikaci principu dějinného vědomí, jako způsobu práce humanitních věd tak, jak jej vystavěl H. G. Gadamer. Mělo by se jednat o poslední přípravnou fázi, před tím, než si vypůjčíme princip dějinného vědomí ke snaze o řešení subjekto-objektové otázky prostoru a člověka, či přesněji řečeno, prokázání její redundance. Princip dějinného vědomí by měl být pomocníkem pro člověka, který si uvědomuje svoji zařazenost v celku s prostorem. A jako část tohoto celku je obtížné odhlédnout od situace, ve které je ponořen. Ale toto nadhlédnutí je nutné pro utváření prostoru a utváření prostorem. Pro lidskou plnohodnotnou existenci, myšleno tak, jak jsme se výše dočetli u Jana Patočky, Martina Heideggera, Michala Ajvaze a dalších autorů. A právě princip dějinného vědomí by se nám mohl stát pomocníkem ve snaze o plné pochopení člověka a prostoru, jako vztahu, celku a jednoty, nikdy neukončeného vzájemného přetváření a utváření.

²²⁸ HAVEL, IVAN M., MITÁŠOVÁ, MONIKA, *Prostor prožívaný jako prostor k jednání*, in: *Prostor a jeho člověk*, Praha: Vesmír, 2004, s. 182

²²⁹ Tamtéž, s. 185

²³⁰ Srv. Tamtéž, s. 187

5.1 Hermeneutické rozumění

Heidegger²³¹ zdůrazňuje, že porozumění stojí před neustálou výzvou porozumět právě dané věci, aby toto porozumění bylo předmětu přiměřené. Tím dojde k potvrzení ze strany samotného předmětu. Výzvou pro interpreta je interpretace vlastní reflexe předjatých myšlenek a návyků, které vyplývají z jeho vlastní hermeneutické situace. Nejedná se tedy o předepsání nějaké metody, pouze o radikalizaci rozumění. V takové situaci, každý kdo rozumí, tuto hermeneutickou metodu již vykonává.

Pro Heideggera *rozumění* neznámá poznání, ani jeho metodu, ale porozumět znamená naplnit do celku původní formu bytí člověka na světě.²³² Je to sama možnost být, která svým naplněním činí bytí něčím, co lze umět.²³³ *Pobyt (Dasein)* je rozuměním samým a jako takový má své bytí jako možnosti. Bytí jako možnost zpětně působí na pobyt a tím se vytváří kruhová podstata rozumění, jako moci být. Toto rozumění lze neustále nějak *rozvrhovat*, a tím rozvíjet, jinými slovy, činíme *výklad*. Ve výkladu si rozumění osvojuje rozuměním to, čemu rozumí, tím pádem se rozumění stává sebou samým.²³⁴ Tím je patrné, že výklad není ničím mimo rozumění, že nedochází k rozumění pomocí výkladu nebo že to neznámá pouze to, že chápeme to, čemu rozumíme. Výklad je rozumění a rozumění je výkladem. Je to rozvrhování možností, které rozumění právě má. V případě každodenního setkávání se s příručními jsoucny vždy pracujeme s rozuměním jako výkladem toho, k čemu je určité příruční jsoucno určeno. Tedy určení struktury *jako co* konstituuje výklad. Heidegger zdůrazňuje, že ani nemusíme s příručním jsoucnem nějak manipulovat, ale aby došlo k rozumění, stačí náš pohled.²³⁵ Rozumění tedy leží daleko před artikulovanou výpovědí. „Veškeré předpredikativní, prosté vidění příručního jsoucna je samo o sobě již rozumějící a vykládající.“²³⁶ Přesněji řečeno, již vidění je samo artikulujícím výkladem, který však vyžaduje jistou výzvu, změnu postoje, protože se musíme obejít bez vyslovené struktury jako co. Je důležité si prostě uvědomit, že když se na něco dívám, mohu tomu rozumět, aniž bych to vyslovila. Rozumění odhaluje vlastní být, protože pobyt vždy ví, jak na tom je, ať už to ví jakkoli. Toto rozumění, je věděním, že pobyt žije v neustálé existenciální možnosti. Základem rozvrhujícího rozumění je budoucnost, kde přicházíme k nějaké konkrétní možnosti a tím přicházíme k sobě, od toho,

²³¹ Srv. HEIDEGGER, MARTIN, *Bytí a čas*, Praha: Oikoymenh, 2008, s. 375

²³² Srv. Tamtéž, s. 375

²³³ Srv. GADAMER, H. G., *Problém dějinného vědomí*, Praha: Filosofia, 1994, s. 25

²³⁴ Srv. HEIDEGGER, MARTIN, *Bytí a čas*, Praha: Oikoymenh, 2008, s. 180

²³⁵ Srv. Tamtéž, s. 181

²³⁶ Tamtéž, s. 181

co právě jsem, jako aktuální možnost.²³⁷ „Existenciální rozumění znamená: rozvrhovat se vždy do nejvlastnější faktické možnosti svého moci být ve světě.“²³⁸ Tento koncept rozumění je původním způsobem bytí lidského života, tedy byl mu nastolen ontologický status a každé rozumění je tak odhaleno jako rozvrh. Rozumět má, v této souvislosti, rozsáhlejší smysl. Tedy nejen, že když něčemu rozumím, neznamená to pouze, že jsem pochytila daný význam, ale že se v něčem vyznám, vím, jak na to. Veškerá porozumění jednotlivým aspektům se nakonec sroccují do jednoho jádra, a to, že vím jak na to, což neznamená nic menšího, než porozumění sobě samému ve vztahu k něčemu jinému. Porozumění je tak existenciální povahy. „Podobně také porozumět gestu či mimickému výrazu znamená víc, než jen přímo zachytit jejich bezprostřední význam: znamená odhalit, co je skryto v duši, a v souvislosti s tím se naučit, jak na to.“²³⁹

Právě dějinnost rozumění je Gadamerem pozvednuta na *hermeneutický princip*,²⁴⁰ jímž lze vysvětlit svébytnost humanitních věd.²⁴¹ Myšleno tak, že právě načrtnutá historická hermeneutika sloužila Heideggerovi k určení ontologického statusu rozumění. Gadamer se tohoto ontologického rozměru zbavuje, aby hermeneutiku aplikoval na teorii dějinnosti rozumění. Činí tak proto, že chce vytěžit, co nejvíce z výhody kruhového principu, který, jak již Heidegger upozornil, nesmí být v žádném případě bludný, ale je potřebné vždy směřovat své poznání přímo z věcí samých.²⁴²

Vše vychází z Heideggerova upozornění, že veškeré rozumění má již strukturu *před*.²⁴³ Díky této struktuře se můžeme snadno ocitnout v kruhu, který je bludný, protože výklad činíme v okamžiku, kdy již rozumíme tomu, co vykládáme. V rámci historického bádání se tak stal ideál vytvoření historie, založené na stanovisku neutrálního pozorovatele, jako v přírodovědném poznání. Avšak jen snaha se tomuto kruhu vyhnout, i jej pouze označit za bludný je známka nerozumění rozumění.²⁴⁴ Nejde o to dostat jakéhosi ideálu rozumění, ale respektovat rozumění jako takové, tedy v zásadě předsudečné. „Rozhodující není z kruhu vystoupit, nýbrž správným způsobem do něj vstoupit. Tento kruh

²³⁷ Srv. Tamtéž, s. 375

²³⁸ Tamtéž, s. 333

²³⁹ GADAMER, H. G., *Problém dějinného vědomí*, Praha: Filosofie, 1994, s. 26

²⁴⁰ Srv. GADAMER, H. G, *Pravda a metoda*, Praha: Triáda, 2010, s. 236

²⁴¹ ČAPEK, JAKUB, *Hans-Georg Gadamer: Pravda a metoda I. Návys filozofické hermeneutiky*, in: *Reflexe* 39/2010, s. 2

²⁴² Srv. HEIDEGGER, MARTIN, *Bytí a čas*, Praha: Oikoyomenh, 2008, s. 181 - 186

²⁴³ Srv. kapitola 5.1.1 této práce, s. 70

²⁴⁴ Srv. HEIDEGGER, MARTIN, *Bytí a čas*, Praha: Oikoyomenh, 2008, s. 185

rozumění...je výrazem existenciální před-struktury pobytu samého.²⁴⁵ Není bludným kruhem, protože poskytuje možnost nejpůvodnějšího poznání, přístupného v případě, pokud výklad pochopí, že struktura *před* vychází z věcí samých.

Rozumění je předsudečné, to znamená, že je již předurčeno dějinnou zkušeností, tradicí. Tím není předsudek pro Gadamera překážkou, ale podmínkou rozumění, neboť se jedná o *před-rozumění* a zaujetí, bez kterého samotné rozumění není možné. A právě v rámci humanitních věd se střetáváme s předmětem zkoumání, který je dějinný. Snahou o jeho rozumění se začleňujeme do tohoto dění, v jehož rámci se střetává minulost i přítomnost a navzájem se zprostředkovávají. Základem porozumění v humanitních vědách je pak uvědomění si vlastní dějinnosti a horizontů, které jsou odlišné od horizontů díla a jejich vzájemné splývání.²⁴⁶ Díky této spoluúčasti na dění, se člověk může poznat na předmětu, jako bytost, která má své konečné bytí a také se děje. Činí tak tedy skrze poznání sebe sama na něčem dalším, jiném.²⁴⁷

5.1.1 Před-sudek

Člověk by si měl dávat si pozor na různé myšlenkové návyky, konstrukty a omezení, která si sám v myšlení klade a zaměřit pozornost na věci samé. Při vystopování prvního smyslu si hned rozvrhujeme smysl celku. *Před-rozvrh* je základem rozumění, ale je nutné, aby byl neustále revidován, v rámci hlubšího pronikání do smyslu.²⁴⁸ Nechávat se určovat věcí, to není jen jedna z podmínek rozumění, ale stálý a trvalý proces, který v rozumění musí být přítomný. Ten, kdo chce porozumět je vždy určován rozvrhováním. Rozvrhuje si předem smysl celku, a ten se mu ukazuje jen proto, že je ve věci očekáván. Gadamer tento proces zahrnuje pod pojem *před-rozvrh*.²⁴⁹ Ten prochází neustálou revizí a novým a jiným rozvrhováním. Tyto před-rozvrhy, jejich revize a znovu-rozvrhování mohou být propojené a obnovované, a to díky smyslu, který je v pohybu, není stálý a definitivní. Díky tomuto procesu vzniká rozumění. Při každém takovémto procesu svádíme boj se svými *před-míněními*, která se snažíme nepřijímat jako berné mince a hotové úzy, ale vždy je podrobujeme přezkoumání a ověřování jejich platnosti.²⁵⁰ Před-mínění jsou jednoduše

²⁴⁵ Tamtéž, s. 185

²⁴⁶ Srv. GADAMER, H. G., *Pravda a metoda*, Praha: Triáda, 2010, s. 269

²⁴⁷ Srv. ČAPEK, JAKUB, *Hans-Georg Gadamer: Pravda a metoda I. Návys filozofické hermeneutiky*, in: *Reflexe* 39/2010

²⁴⁸ Srv. GADAMER, H. G., *Pravda a metoda*, Praha: Triáda, 2010, s. 236

²⁴⁹ Srv. Tamtéž, s. 237

²⁵⁰ Srv. Tamtéž, s. 237

vždy podezřelá a nikdy je nesmíme považovat za nezvratně platná. Je potřebné otevřít se vůči mínění druhých, textů či věcí. „Hermeneutický úkol sám od sebe předchází ve věcné tázání a již je jím zčásti určen.“²⁵¹ Hermeneuticky otevřené vědomí je vnímavé jinakosti, je jí otevřené, předpokládá ji. Je hermeneutickým motorem v procesu rozumění. „Musíme si uvědomit vlastní předpojatost, aby se sám text ukázal ve své jinakosti a získal tím možnost vynést svou věcnou pravdu proti vlastnímu před-mínění.“²⁵²

Tuto *před-strukturu* rozumění, odhalil již Heidegger v domnělém čtení toho, co stojí psáno vzhledem k *před-se-vzetí*, *před-vidání* a *před-pojetí*, které nám zajistí vědecké téma z věcí samých.²⁵³ O těchto modech rozumění Heidegger mluví v souvislosti s rozuměním v rámci každodenního výkladu, jehož principy jsme si načrtli výše. Příručnímu jsoucnu rozumíme jako celku, a ten nemusí být uchopen explicitním a vysloveným výkladem, dokonce naopak, při podrobení tomuto výkladu opět rozumění ustupuje do pozadí. Je to však neoddelitelná součást praktického výkladu, že je vždy zakotven v nějakém před-se-vzetí.²⁵⁴ To znamená, že praktický výklad vztahujeme k nějakému celku, kterému již rozumíme. Odhalujeme tedy to, čemu už nějak rozumíme, ale je to stále nejasné, a toto odhalování je tak fixováno a korigováno tím, čemu již rozumíme. Výklad je také zakotven v určitém před-vidání,²⁵⁵ protože před-se-vzetím něco vykládáme vzhledem k něčemu dalšímu, a tak již můžeme plánovat, jak tento výklad dopadne. Pokud se pak výklad skutečně shoduje s naším před-vidáním, pochopíme. A aby výklad toto před-vidání v rámci před-se-vzetí splnil, je zajat do pojmů, které již existují nebo ne, jsou výkladu vlastní nebo jsou mu přisouzeny, každopádně, vždy se výklad nachází v pojmech.²⁵⁶ Každý výklad něčeho, jako něčeho, tedy rozumění, je nevyhnutelně založen na těchto třech modech *před* a používá strukturu *jako*. To, čemu rozumíme jako pobyt je jsoucno samo, respektive bytí. Pokud toto bytí artikuluji výkladem a rozumím, odhaluji smysl, je to součást rozumění tomuto jsoucnu. „Smysl je před-se-vzetím, před-vidáním a před-pojetím strukturované to, z čeho se rozvrh rozvrhuje a z čeho je srozumitelné něco jako něco.“²⁵⁷ Smysl má pouze pobyt, je to jeho existenciální fundament, nikoli pouhá vlastnost. Pouze pobyt může být smysluplný nebo smysluprázdný, a to ve chvíli, kdy je mu jeho moci být přisvojeno nebo odepřeno. Tak ostatní jsoucna, která nejsou pobyt, smysl nemají, jsou nesmyslná a pobytu

²⁵¹ Tamtéž, s. 239

²⁵² Tamtéž, s. 239

²⁵³ Srv. Tamtéž, s. 239

²⁵⁴ Srv. HEIDEGGER, MARTIN, *Bytí a čas*, Praha: Oikoyomenh, 2008, s. 182

²⁵⁵ Srv. Tamtéž, s. 182

²⁵⁶ Srv. Tamtéž, s. 182

²⁵⁷ Tamtéž, s. 183

protikladná, tedy protismyslná.²⁵⁸ Smysl bytí je vždy přítomný v pobytu, nikdy nestojí mimo něj a tak se rozumění může stát rozuměním bytí ve světě, jako celku. Rozumění tak dostává existenciální rozměr, kdy pokaždé rozumíme existenci samé. A protože každý výklad, který nějak zjednává rozumění, již musí vykládanému rozumět, vždy má strukturu před. Pobyt je uchopen metodou před-se-vzetí ve své původnosti a autentické moci být celý. To, co toto uchopení pobytu vede, tedy pře-vídání a před-pojetí je uvědomění si pobytu jako existence, která nepatří mezi výskytová jsoucna.²⁵⁹

Přiznání si bytostné předsudečnosti je základem k porozumění věci samých. V rámci osvícenství došlo k vyhocení pojmu předsudečnosti, neboť byl předsudek klasifikován, jako čistě negativní vynesení soudu, ještě před přezkoumáním všech potřebných důkazů. Takový *před-sudek* měl poškodit a znevýhodnit jednu ze stran, proti které byl vyneseno. Osvícenství tak vyneslo předsudek vůči předsudkům vůbec. Pojem předsudku se tedy sám stal obětí předsudku a získal negativní konotace. Pro Gadamera se tak tento pojem stal ideální výzvou pro hermeneuticky otevřené vědomí.²⁶⁰

Je potřebné uznat oprávněné předsudky, rehabilitovat takto zanesený pojem. Osvícenství rozlišovalo předsudky autority a unáhlení.²⁶¹ Unáhlení je zdrojem chyb, kdy nesystematické a nemetodické použití vlastního rozumu vede k omylu. Autorita zapříčiňuje dokonce to, že nepoužíváme rozum vůbec, ale naprosto se spoléháme na názory autorit. Ovšem samo osvícenství, které autoritu kritizuje, se stalo zcela závislé na autoritě rozumu.²⁶² Tím se osvícenství staví samo do protikladu požadavku používání vlastního rozumu a požadavku zbavení se autority, ve kterou zároveň věří.

Gadamer uznává, že nebezpečí autority hrozí ve chvíli, kdy nahradí vlastní úsudek, tedy může se jednat o slepou poslušnost a ohrožení nejen rozumu, ale i svobody a morálky.²⁶³ Ale nesmí se zapomínat na to, že i autorita může být zdrojem pravdy. V podstatě autority totiž není, že musíme abdikovat na rozum, aby autorita mohla vzniknout. Autoritu nelze jednoduše někomu dát nebo určit, ale musíme ji nabýt. Spočívá

²⁵⁸ Srv. Tamtéž, s. 184

²⁵⁹ Před-vídáním můžeme rozvrhovat existenciály pobytu, které Heidegger vymezuje v rámci určení struktury existence pobytu. Tyto existenciály Heidegger ostře odlišuje od pojmu kategorie, který připisuje nepobytoým jsoucnům. Existenciály a kategorie lze považovat za bytostné rysy těch kterých jsoucna. A na jejich podstatu se můžeme ptát dvojným způsobem: co nebo kdo je dané jsoucno. V případě otázky obsahující co, se dobereme určité kategorie, v případě otázky kdo, daného existenciálu.

Srv. Tamtéž, s. 63, 349

²⁶⁰ Srv. GADAMER, H. G, *Pravda a metoda*, Praha: Triáda, 2010, s. 240

²⁶¹ Srv. Tamtéž, s. 241, 246

²⁶² Například Martin Luther a reformační oslabení papežské moci.

Srv. Tamtéž, s. 246

²⁶³ Srv. Tamtéž, s. 246

v uznání našeho rozumu, který si uvědomil své meze a druhému tak dokáže přiznat lepší vhléd. „Vskutku, autorita nemá bezprostředně vůbec nic společného s poslušností, nýbrž s poznáním.“²⁶⁴ To, že se někdo nachází, například díky pracovní hierarchii, na místě, které autoritu umožňuje, ještě neznamená, že ji skutečně má. Až svobodné rozhodnutí rozumu jeho podřízených uzná, zda jejich nadřízený skutečně věci lépe rozumí, a tím teprve u nich autoritu získává. Zcela svobodně a na základě použití vlastního rozumu.

5.1.2 Revize metody humanitních věd

Romantismus v boji proti autoritám, podlehl jedné z nich, a to tradici. Podle romantiků je tradice dějinná po vzoru přírody a tím nás určuje bezprostředně, bez nějakých rozumových důvodů. Tím se mezi tradicí a rozumem rozevřela propast. Podle Gadamera však tradice a rozum nejsou protikladné. Žádná tradice se nevytvoří sama a spontánně, vždy je pro její ukotvení vyžadováno přitakání, vědomé a rozumem zpracované uchopení.²⁶⁵ Z této úvahy vyplývá, že humanitní vědy se nemohou držet od dějin v odstupě, ale měly by si přiznat, že se od zděděného nemůžeme osvobodit, že neustále tkvíme v nějaké tradici. „Na počátku veškeré historické hermeneutiky proto musí stát rozpuštění abstraktního protikladu mezi tradicí a historií, mezi dějinami a věděním o nich.“²⁶⁶ Moderní historici nejen, že dějiny studují, ale také je podávají, a to zprostředkovavě. Badatel je vždy nějak ovlivňován přítomností, čímž se vlastně konstituuje samotný zájem o určité téma. Humanitní vědy by měly tuto dějinnou přeměnu a své zakotvení v ní uznat a nikoli se snažit o objektivní nalezení jasněho předmětu bádání a jeho celkového pojetí, po vzoru přírodních věd. „Věci přiměřená hermeneutika by měla vykázat skutečnost dějin v rozumění samém. To, co tomuto požadavku odpovídá, nazývám působícími dějinami. Rozumění je svou bytostí dějinně působícím procesem.“²⁶⁷

V rámci touhy porozumět se setkáváme s tím, že bychom se měli otevřít výrokům druhého, což zahrnuje jejich situovanost v soustavě mých názorů, a tím se já situuje vůči nim. Nikdy se nelze vyvarovat toho, abych vůči výrokům druhých zůstal zcela nestranný a nevytvářil si vůči nim předběžnou představu, tedy předjímal jejich význam. Tím pádem u daného textu, který má sám o sobě otevřený různý počet smyslů, v rámci konkrétního čtení

²⁶⁴ Tamtéž, s. 247

²⁶⁵ Srv. Tamtéž, s. 248

²⁶⁶ Tamtéž, s. 250

²⁶⁷ Tamtéž, s. 264

odkládám to, co v rámci mé situace pokládám již předem za absurdní. Čímž osekávám přirozenou mnohovýznamovost textu. A to jen tím, že to, co se mi nedaří začlenit do mého systému zkušeností a předpokladů, označím za nemožné.

H. G. Gadamer upozorňuje, že vědomí je potřebné neustále nechávat otevřené, čehož ale nelze dosáhnout objektivistickou neutralitou, či uzávorkováním sebe sama.²⁶⁸ Hermeneutické vědomí si své názory a předsudky jednoduše uvědomí a jako předsudky je také označí, čímž je zbaví jejich účinku. V tu chvíli má objekt možnost projevit se sám o sobě, ve své vlastní odlišné existenci, se všemi svými možnými významy.

Gadamer předkládá porozumění jako akt existence, tedy vržený rozvrh, který nepočítá s ničím předem obecně platným.²⁶⁹ Vychází ze základního hermeneutického pravidla, které je založeno na kruhovém vztahu mezi celkem a jeho částmi. Jedná se o dynamickou strukturu, kdy jsme během porozumění řízeni celkovým smyslem, ke kterému směřujeme. Tento celek však flexibilně reaguje na korekce a momentální opravy, které provádíme v rámci jeho konkrétního naplňování.²⁷⁰ Právě porozumění, podílení se na společném záměru, se odvíjí od souladu celkového a konečného významu, od přejímání dokonalé koherence textu, tedy jisté ideje, ale v rámci hermeneutického porozumění již vždy aktuálně působící.²⁷¹ Nejedná se tak ani o otázku objektivního a subjektivního zkoumání textů, ale o porozumění, které se odvíjí, podle fenomenologického pravidla, od věci samé.

Avšak oproti Augého čistě individuální a nesdílitelné vzpomínce, definované výše, stojí Gadamerovo zdůraznění, že skutečné porozumění nemá čistě osobní povahu, a to právě díky principu *časové vzdálenosti*.²⁷² Minulost je přítomna v podobě časové vzdálenosti, jako nepřetržitý řetěz, který tvoří tradici osvětlující prvky v rámci hermeneutického kruhu. Takto pojatá časovost s sebou přináší očištěné předsudky, které nemají osobní povahu, ale naopak zakládají ideu skutečného porozumění. Díky tomuto fenoménu lze odsunout falešné zaslepující předsudky a dát možnost těm, které osvětlují, ale byly dosud skryté.²⁷³ Jsou to momenty, kdy je nám dána možnost pochopit a vidět jinak jiné. „Porozumět znamená zprostředkovat mezi přítomností a minulostí, vyvinout v sobě

²⁶⁸ Srv. GADAMER, H. G., *Problém dějinného vědomí*, Praha: Filosofia, 1994, s. 40

²⁶⁹ Srv. Tamtéž, s. 44

²⁷⁰ Srv. Tamtéž, s. 47 - 48

²⁷¹ Srv. Tamtéž, s. 47

²⁷² Srv. Tamtéž, s. 49- 50

²⁷³ Srv. Tamtéž, s. 50

samém celou řadu perspektiv, jimž se nám minulost představuje a jimiž se k nám obrací.²⁷⁴

Základem takto chápaného porozumění, jako určení každé existence, je vržený rozvrh, neboť pobyt se vždy již rozvrhuje do svých budoucích možností. *Pobytu* je vlastní být, tedy je založen na své bytnosti. Tato bytnost pobytu spočívá v jeho existenci.²⁷⁵ Existenci vyhrazuje Heidegger jedině jako vlastnost pobytu a odlišuje ji od pouhého výskytu, kterým se vyznačují jiná jsoucná, která nemají charakter pobytu.²⁷⁶ Jsoucná, které je pobytem vyjadřuje jen to, jakým způsobem je možno být. Primárním rysem tohoto jsoucná je být. Žádné jiné vlastnosti toto jsoucná neurčují. „Proto titul pobyt, kterým označujeme toto jsoucná, nevyjadřuje co toto jsoucná je, jako třeba stůl, dům, strom, nýbrž vyjadřuje bytí.“²⁷⁷ Pobyt a jeho způsob bytí je vždy můj, je to jsoucná, které jsem vždy já sám. Není možné jej pojmut jako jiné jsoucná, které je ke svému bytí lhostejné.²⁷⁸

Tento pobyt je bytost, která již byla, tedy je dějinná a je si plně vědoma, že ji předchází to, co ji umožňuje mít rozvrh. Tato existenciální struktura pobytu se otiskuje také do hermeneutiky humanitních věd. Tento otisk se však nerozpozná tím, že se vzdáme tradice, neboť přistupujeme k minulosti, na níž se sami podílíme, protože jsme dějinní. Naším úkolem je pochopit tradici jinak, než jako objektivní předmět vědy, který je od nás cizí, odlišný. Je nutné nahlédnout tradici v rámci našeho spontánního osvojování obsahů, ve kterých se každý z nás poznává jako v zrcadle.²⁷⁹ Je ovšem potřebné zdůraznit, že není produktivní tvořit opozice vědeckého bádání s živou tradicí. Oboje přináší specifický a užitečný obsah, který ve vzájemném působení tvoří jednotu. Dějinné vědomí tak nemusíme chápat, jako nový způsob nahlížení, ale jako vynoření se toho, co je odjakživa přítomno v chápání minulosti člověkem. Proto není produktivní vzdát se tradice vědeckého poznání dějin, ale spíše se v rámci těchto získaných poznatků zaměřit na jejich dosud neprobádanou stránku z hermeneutického pohledu.

²⁷⁴ Tamtéž, s. 53

²⁷⁵ Srv. HEIDEGGER, MARTIN, *Bytí a čas*, Praha: Oikoymenh, 2008, s. 60

²⁷⁶ Srv. Tamtéž, s. 60

²⁷⁷ Tamtéž, s. 61

²⁷⁸ Taková jsoucná nazývá Heidegger výskytová.

Srv. Tamtéž, s. 61

²⁷⁹ Srv. GADAMER, H. G, *Problém dějinného vědomí*, Praha: Filosofia, 1994, s. 27

5.2 Princip dějinného vědomí

Pokud se snažíme porozumět nějakému historickému jevu s hermeneuticky požadované distance, musíme si uvědomit, že stále podléháme působícím dějinám. Tyto dějiny prostě působí neustále, jsou přítomné ve veškerém rozumnění a to bez závislosti na tom, zda si to uvědomujeme, či ne. Neustále si uvědomovat působící dějiny není možné, ale je to nezbytné v momentě vědeckého podání a samozřejmě ve chvíli hermeneutické zkušenosti. Neboť vědomí působících dějin, je vědomím *hermeneutické situace*.²⁸⁰ Což je však velmi obtížné, neboť pokud jsme v situaci a máme o ní získat vědomí, nelze ji prostě vypreparovat a pozorovat z odstupů jako na nás nezávislý předmět, už jen proto, že se v ní právě nacházíme. Proto v rámci hermeneutické situace nedojdeme nikdy k završení, ale není to chyba, naopak je to potvrzení naší dějinnosti, a to právě v okamžiku nemožnosti završit tuto a jiné situace. Ale i takto pojatá situace má své meze. Lze ji chápat jako stanoviště, které má omezený výhled, tedy horizont.²⁸¹ Obzor, který v rámci postoje v určitém bodě obsahuje vše viditelné. Myšlenkový horizont můžeme mít omezený, zúžený, ale můžeme jej rozšiřovat. Člověk dokonce nemusí „mít“ horizont žádný, a tím pak přeceňuje vše, co se nachází v jeho bezprostřední blízkosti. Získat horizont znamená schopnost nadhlédnout nad toto bezprostřední, je to dovednost posoudit význam všeho v tomto horizontu, posuzovat podle vzdáleností, velikostí i malosti.

Historické rozumění by mělo mít postoj k bádání v rámci horizontů minulosti, jako když mluvíme s druhým člověkem.²⁸² Tedy potřebu nadhlédnout nad vlastní předsudky a měřítko a pokusit se určit stanoviště a horizont druhého nebo dané historické doby. Tak se nám stává srozumitelný smysl toho, co druhý nebo daná epocha říkají, aniž bychom s nimi museli souhlasit nebo si s nimi rozumět. Je však nezbytné si uvědomit, že na základě principu působících dějin, neexistuje pevné, neměnné stanoviště, a tím pádem také uzavřený a stálý horizont. Tím, jak putujeme a pohybujeme se, vcházíme do určitého horizontu, který se rozšiřuje, či zužuje, mění společně s námi a se směrem, kterým se pohybujeme. V rámci historického uvědomění tento pohyb nevzniká, my si jej pouze

²⁸⁰ Srv. GADAMER, H. G, *Pravda a metoda*, Praha: Triáda, 2010, s. 264

²⁸¹ Horizont, jako přítomnost toho, co je samo nepřítomné, jako mez, která ukazuje svou překročitelnost, jsme si již definovali výše u Jana Patočky.

Viz kapitola 2.3 této práce, s. 40

Srv. PATOČKA, JAN, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Praha: Oikoymenh, 1995, str. 29

²⁸² Srv. GADAMER, H. G, *Pravda a metoda*, Praha: Triáda, 2010, s. 265

uvědomujeme.²⁸³ Proto, když historicky bádáme, nevstupujeme do cizích vod, ale pohybujeme se v rámci jednoho velkého, všeobjímajícího horizontu, který obklopuje vše, co zahrnuje dějinné vědomí. Tedy samozřejmě i nás. „Vlastní a cizí minulost, k níž se naše dějinné vědomí obrací, spoluutváří tento pohyblivý horizont, z něhož neustále žije lidský život a který jej jakožto původ a podání určuje.“²⁸⁴ Pro opravdové poznání je tedy důležité mít vlastní horizont, díky němuž se můžeme do určité situace *vpravit*.²⁸⁵ Toto vpravení znamená zároveň schopnost nahlédnutí nad sebe sama a zároveň schopnost vnést do situace sama sebe. Tím, že se takto vpravíme do situace někoho jiného, zároveň mu porozumíme a zároveň si naprosto uvědomíme jeho jinakost. „Získat horizont vždy znamená učit se vyhlížet za to, co je blízké a velmi blízké, a to nikoli proto, abychom od toho odhlédli, nýbrž abychom to spatřili lépe v nějakém větším celku a ve správnějších rozměrech.“²⁸⁶ Nejde tedy ani o vcit'ování se, ani podrobení druhého vlastním měřítkům.

Tento úkol je náročný, a to také v tom, že je trvalý. Je výzvou neustále znovu se bránit ukvapenému přizpůsobování si situace podle očekávaného smyslu. Podání se nám jedině poté dokáže učinit slyšitelným ve svém vlastním smyslu, nikoli ve smyslu, který očekáváme.²⁸⁷ Naši hermeneutickou situaci určují předsudky, které si sebou neseme. Ty tvoří *horizont přítomnosti* a jsou tím, přes co nedokážeme odhlédnout. Proto všechny naše předsudky neustále musíme vystavovat revizi, abychom mohli horizont přítomnosti utvářet v rámci velkého všezahrnujícího horizontu, do kterého patří minulost i budoucnost. Jedná se o splývání horizontů, které by nikdy neměly existovat jen samy pro sebe, jinak dojde k úplné stagnaci. Tyto horizonty místo tradiční představy o jejich vzájemné následnosti, splývají, a tím flexibilně a energicky utváří horizont přítomnosti, který však nikdy není stálý.²⁸⁸ Hermeneutický úkol spočívá ve vědomém rozvíjení schopnosti uvědomit si vlastní jinakost a tím dovolit splynout s ostatními horizonty.

„Dějinným vědomím rozumíme privilegium moderního člověka, který si plně uvědomuje dějinnost všeho přítomného i relativnost všech názorů.“²⁸⁹ Autor rozpracovává princip dějinného vědomí v souvislosti s revizí metody humanitních věd.²⁹⁰ Humanitní vědy používají ve svém zkoumání také nějaký druh interpretace. Autor se snaží princip

²⁸³ Srv. Tamtéž, s. 267

²⁸⁴ Tamtéž, s. 267

²⁸⁵ Srv. Tamtéž, s. 267

²⁸⁶ Tamtéž, s. 268

²⁸⁷ Srv. Tamtéž, s. 268

²⁸⁸ Srv. Tamtéž, s. 269

²⁸⁹ GADAMER, H. G., *Problém dějinného vědomí*, Praha: Filosofia, 1994, s. 22

²⁹⁰ Srv. Tamtéž, s. 7 - 14

dějinného vědomí použít v rámci nastolení nové teorie humanitních věd, která, jak zdůrazňuje, však není pouhou metodologií tohoto okruhu poznání. Je to teorie, která je filozofií samou, nikoli pouze problémem filozofie, či dokonce jen nějaké její oblasti zkoumání, tedy například historie. Jedná se o přiznání autonomie humanitním vědám a zamítnutí jejich dosavadního postavení, které se odvíjelo od chápání humanitních věd jako pouhých nástrojů k pochopení věd přírodních. Zároveň to znamená osvobodit humanitní vědy od snahy řídit se metodologií přírodních věd, tedy matematickými a vědeckými konstrukcemi, které byly považovány za ideály metodologie. Jedná se tedy nikoli pouze o snahu nalézt novou, vhodnější metodologii humanitním vědám, ale uznat je, jako jiný způsob poznání a pravdy, ve smyslu filozofického celku. „Zajistit skutečný základ humanitních věd, pak z vnitřní a věcné nezbytnosti znamená, zajistit základ filosofie, to jest myslet základ přírody a dějin, i možnosti pravdy v jednom a druhém.“²⁹¹ Skutečným cílem historického poznání by měla být snaha pochopit nějaký historický jev v jeho zvláštnosti a jedinečnosti. Takový jev se však nemá stát pouhým podkladem k zobecňování a zkoumání národů, států nebo jiných jevů v jejich obecnosti. Má se zkoumat sám o sobě a pro sebe, jako jedinečný a ptát se po tom, jak se takto jedinečně mohl dostat a vyvinout tam, kde je dnes.²⁹²

Právě toto myšlení se oprošťuje od slepého následování tradice, jako vždy platného a nezpochybnitelného celku obecně přijímaných pravd a je schopno reflexního a kritického postoje vůči vlastní minulosti. Pokud člověk uvažuje reflexivně a je schopen si uvědomit, že jeho vlastní pohled je pouze dílčí a dokáže nahlédnout situaci z více perspektiv, může se pokusit podívat se tímto způsobem i na historii. Snaží se uplatnit postoj, který Gadamer nazývá smysl pro historii.²⁹³ V rámci tohoto smyslu se předpokládá, že historik má schopnost přemoci přirozený sklon posuzovat minulost podle měřítek doby, ve které právě žije. „Mít smysl pro historii znamená výslovně myslet na historický obzor, zahrnující celý život, který žijeme a který jsme žili.“²⁹⁴

Slovy autora, dějinné vědomí se řídí zásadami interpretace.²⁹⁵ *Interpretací* se myslí reflexivní chování vůči tradici, schopnost přemýšlet o předkládaných pravdách a

²⁹¹ Tamtéž, s. 10

²⁹² Srv. Tamtéž, s. 7 - 13

²⁹³ Srv. Tamtéž, s. 7

²⁹⁴ Tamtéž, s. 8

²⁹⁵ Srv. Tamtéž, s. 8

pochybovat o jejich samozřejmosti.²⁹⁶ Právě interpretace je samotným vyjádřením setkání se s jinakostí a nesrozumitelností, neboť pokud se střetneme se známou okolností, nemusíme ji interpretovat, její význam je nám jasný okamžitě. Interpretaci využíváme ve chvíli, kdy je nám něco nejasné, například určitý text. Ten se zdá být temný, nepochopitelný a tedy cizí a díky interpretaci si jej přibližujeme. Pokud interpretaci pochopíme šířeji, netýká se pouze slov a textů, ale všeho, co minulost a současnost přináší a v čem nacházíme i skrytý význam, jiný než ten bezprostřední. „Všechna materiálu, s nímž humanitní vědy pracují, prameny, stopy minulých dob, je takový, že vyžaduje kritickou interpretaci.“²⁹⁷

„Zkušenost neustále vyvrací falešná zobecnění, takřikajíc zbavuje typičnosti to, co je za typické považováno.“²⁹⁸ Jedná se o *zkušenost*, kterou činíme a tato je vždy negativní a produktivní. Pokud získáme o něčem osobní zkušenost, vidíme, že se nám věci jevíli dosud jinak. Díky zkušenosti nabýváme vědění. Pokud však chceme nabýt vědění, které přesahuje věc, záleží i na daném předmětu, který obsahuje více než sebe sama, ale také něco obecného. Taková zkušenost je dialektická.²⁹⁹ Zkušený člověk je zbavený dogmat, právě díky zkušenostem ve svém životě, které ho mnohé naučili o pravé tváři předmětů a situací. Tím je velmi otevřený dalším, novým zkušenostem. Proto tato dialektika nemá ideál završení nebo dokonce ukončení v nějakém stupni vědění. Základem i cílem zároveň je zkušenost sama, která způsobuje otevřenost pro další zkušenost. Zkušenost je základem pro bytí člověka a nelze se jí vyhnout, nebo jí někoho ušetřit.³⁰⁰ Je většinou nepříjemná i bolestná, protože ukazuje vše nezakrytě a boří ochranné, avšak falešné představy. Zkušeností docházíme skrze zklamání očekávání. Moment bolesti a utrpení, jež je neoddělitelnou součástí sebezískání, jsme již našli v rámci výkladu pohybů u Jana Patočky.³⁰¹ Také on zdůrazňuje, že pohyb existence směrem z každodennosti je nutně provázen otřesem a sebezískání není ničím jiným, než bojem. A tento boj je potřebné pojímat jako součást života, neboť jeho vytěsněním si uzavíráme cestu k setkání se sebou samým. Díky zkušenosti, jako tohoto momentu rozčarování, dokážeme nahlédnout, odkrýt to, co jsme dosud neviděli. Stáváme se prozíravými a chápavými. Proto je v rámci zkušenosti a nahlédnutí vždy zahrnuto sebezískání. Tedy skrze utrpení a bolestnou

²⁹⁶ Srv. Tamtéž, s. 8

²⁹⁷ Tamtéž, s. 9

²⁹⁸ GADAMER, H. G., *Pravda a metoda*, Praha: Triáda, 2010, s. 306

²⁹⁹ Srv. Tamtéž, s. 297

³⁰⁰ Srv. Tamtéž, s. 300

³⁰¹ Srv. kapitola 2.3 této práce, s. 40

Srv. PATOČKA, JAN, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Praha: Oikoyomenh, 1995, s. 98 - 109, s. 117 - 119

negativní zkušenost, snímáme růžové brýle a jsme nuceni vidět svět i sebe sama přesně takoví, jací jsme a takoví se přijmout. Uvědomění si, že nejsem pánem času, ani budoucnosti. Uvědomění si vlastní konečnosti. Jedná se o uznání sebe sama jako dějinné bytosti.³⁰²

Za základní při utváření dějinného vědomí považuje Gadamer moment setkání s cizím.³⁰³ Hermeneuticky nastavené vědomí by mělo být schopné záměrně se otevřít všemu cizímu a novému, a to díky tázání, jež je hlavním nástrojem dialektiky mého a cizího, přijatelného a nepřijatelného. „O interpreta se přetahuje jeho příslušnost k nějaké tradici a odstup od předmětů, jež jsou tématem jeho zkoumání.“³⁰⁴ To je zmiňované napětí mezi známým a cizím, které od hermeneuticky nastaveného vědomí požaduje jakousi středovou pozici. Z tohoto procesu vzejde interpret, který si je vědom svých extrémních předpokladů a předpojatostí a od nich se tímto uvědoměním očistí. Uskutečňuje dějinné vědomí a text se mu pak může ukázat ve svém vlastním bytí, je mu umožněno dokonalé porozumění.

Zkušenost s druhým a druhého je zvláštní v tom, že druhý není předmětem, ale vždy se nějak chová. Ve chvíli, kdy je předmětem zkušenosti druhý, získává zkušenost morální rozměr, stejně tak jako jej výsledek, tedy rozumění druhému.³⁰⁵ Díky Janu Patočkov³⁰⁶ již víme, že setkání s druhým má existenciální rozměr. Druhý člověk je pro nás zásadní pro pocit bezpečí v prvotním pohybu zakořenění a jeho přítomnost nám po celý život slouží, jako zrcadlo. Pokud máme dostatečnou zkušenost s druhým, stává se předvídatelným a máme pocit, že jej známe. Díky druhému se seznamujeme především s podáním, jako obsahu určitého smyslu, které je však oddělené od mínící osoby. Proto tedy, pokud v rámci podání získáme pocit, že druhého známe dokonce lépe, než on zná sebe a pečujeme o něj, uplatňujeme na něm pouze svou moc, ovládáme jej a používáme jej jako prostředku k dosažení našich účelů. Je to také díky tomu, že rozumění druhému zahrnuje i vědomí, že jde o osobu, ale zároveň je vztahováno vůči já. Tak se vztah já a ty stává reflexivním, kdy každý přehrává toho druhého.

Historické vědomí chápe jinakost druhého stejně, jako jinakost v minulosti. Historické vědomí se nesmí uvědoměle snažit o kritickou metodu práce, aniž by si připustilo, že samo je dějinné, že samo podléhá vlastním soudům a předpokladům. Je nutné

³⁰² GADAMER, H. G, *Pravda a metoda*, Praha: Triáda, 2010, s. 302

³⁰³ Srv. GADAMER, H. G, *Problém dějinného vědomí*, Praha: Filosofie, 1994, s. 48

³⁰⁴ Tamtéž, s. 49

³⁰⁵ GADAMER, H. G, *Pravda a metoda*, Praha: Triáda, 2010, s. 302

³⁰⁶ Srv. PATOČKA, JAN, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Praha: Oikoyomenh, 1995

otevřít se podání, stát v nich a vnímat je nikoli jako hranice svobody poznání, ale jako její možnost. V mezilidské rovině je tedy nutné druhého skutečně zakoušet jako druhého. Tedy nechat jej promluvit. Otevřenost způsobí, že oba si vzájemně naslouchají, nejen, že si rozumí. Stejné principy, tedy otevřenost a ochota naslouchat platí i v případě historického vědomí.

Rozumění chápané jako existenciální možnost, která je samotným naplněním celku bytí člověka ve světě, má rozsáhlejší smysl, než pouhá metoda nebo způsob poznání. Svou existenciální povahu získalo tím, že se nejen v rámci rozumění v něčem vyznám, ale rozumím sobě samému, skrze něco jiného. Poznávám se na věcech i lidech, kteří se dostávají do mého horizontu, a tímto poznáním jej zároveň rozšiřují. Základem pro rozumění jako existenci je pobyt, který žije v možnosti. Výkladem pobytu tak, jak jej chápe Heidegger, jsme si ujasnili, jak odlišit jsoucnost, které se pouze vyskytuje a jsoucnost, které existuje. Toto rozlišení je důležité, protože tušíme, že je rozdíl mezi věcmi a lidmi v prostoru, už jen například tím, že věci prostor nereflektují. Proto si pojem pobyt od Heideggera vypůjčíme i pro následnou kapitolu.

Tento pobyt jako jsoucnost, které má existenci a je to jeho primární vlastnost, žije v možnostech. Rozvrhuje si možnosti, které pro něj jsou budoucí, a směřuje k nim v rámci jiné možnosti, ve které se právě nachází a je tedy v tu chvíli aktuální. Možnost jsme zmiňovali v souvislosti s pohybem, jako možností, díky kterému vidíme propojenost prostoru a pohybujícího se člověka. Člověk jako bytost tělesná žije v neustálých možnostech. Jan Patočka pracuje s pojmem aristotelské možnosti v rámci charakteristiky pohybu. Tyto možnosti souvisejí s pojetím pohybu jako změnou. Pohyb je naplněním možností, pokud pohybující se bytost tyto možnosti má. Realizace možností je život sám, možnost je tak existenciální povahy a život je směřován na budoucnost. Každý pohyb, který bytost učiní, směřuje od jisté aktuální možnosti k možnosti budoucí a původcem této změny není nikdo jiný, než bytost sama. Pobyt tak žije v možnostech a rozvrhuje si toto žití ve světě. Což činí z pobytu bytost v zásadě dějinnou. Jsou to neustálé změny, které pobyt díky životu v možnostech zažívá, a tyto změny jsou život sám. Proto tvrdíme, že člověk je spíše situací, než hmotnou daností. Neustále je přetvářen a přetváří, je změnou samotnou. Jedná se o časovo-prostorové propojení v pohybu člověka, kdy on, jako personifikovaná změna, prožívá každý okamžik, který je také sám touto změnou, možností.

Je to život sám ve své celkovosti a neustálé dějinnosti, který má díky zásadní vzájemné podmíněnosti pobytu a světa kruhovou podstatu.

Ocitáme se v hermeneutickém kruhu, chápaném jako spirála, protože každé setkání v jeho rámci, zásadně proměňuje všechny aktéry tohoto setkání, takže se nikdy nelze vrátit do stejného, výchozího bodu. Gadamer přebírá Heideggerovo rozumění a upozorňuje na jeho předsudečnost, kterou chápe jako podmínku rozumění, nikoli jeho překážku. Snaží se pomocí principu dějinného vědomí očistit zanesený pojem předsudku a ukázat nám jej v jeho nezakryté opravdovosti. Tedy jako zaujetí, v podstatě před-rozumění, bez kterého rozumění samo, není možné. Díky přiznání si předsudku nedovolujeme ničemu, aby nám bránilo v rozumění věcem samým. Je to v rámci snahy o uvědomění si myšlenkových návyků a slepému podléhání pravdám a konstruktům, které jsou obecně považovány za neměnné. Je potřebné být otevřený vůči všem možnostem, a to především těm, které na první pohled vypadají absurdně. Je důležité zaměřit se na druhé lidi, věc a texty, kteří jsou nositelé těchto odlišných mínění, a tím možností ke změně mého pojmání světa.

Tázání, na které bychom neměli očekávat jasnou a pevnou odpověď, to je hermeneuticky otevřené vědomí. Toto vědomí se řídí základním hermeneutickým pravidlem, které pracuje s kruhovou podstatou rozumění. Rozumění chápe celek, jako složený ze svých částí a tyto části, jako složené ze svého celku. Jde o dynamický a nikdy neukončený proces rozumění, které předpokládá celek, ale je v zásadě otevřené všem potřebným možnostem a změnám na cestě k tomuto celku. Takto pojaté rozumění pracuje s principem časové vzdálenosti, jež zpřítomňuje minulost. Pokud chápu minulost, jako sled prvků stále živé tradice, která přesahuje do současnosti a budoucnosti, jsem hermeneuticky nastavené vědomí. Jsem pobyt, který má rozvrh. Tedy, jsem dějinná bytost a to, co určuje mou budoucnost, je pouze to, jak chápu svou minulost. Na základě bolestné zkušenosti a odvahy, podívat se na život i z jiné perspektivy, než je běžné, dokážu lépe rozvrhovat své možnosti, odhalovat předsudky, a tím být otevřený významu celku. Tedy života.

Jenže člověk, jako situace sama, se stále nachází v nějaké situaci a není snadné získat nad ní nadhled, potřebný k uchopení života jako celku. Je důležité si uvědomit, že neustále něčemu podléháme. Tedy situacím, tradici, předsudkům a v neposlední řadě, dějinám samým. Z tohoto působení se není možné vymanit, je neefektivní, až nesmyslné pokoušet se hledat neutrální pozici vnějšího pozorovatele života. Nejen, že to nelze, ale nejspíše by se v tu chvíli jednalo o zánik, neboť člověk by zcela ztratil pozici v hermeneutickém kruhu, která jej určuje a on určuje ji. Přestal by existovat. Je ale možné si tyto působící faktory občas uvědomit. Žádoucí je to především ve chvíli, kdy si přejeme získat jistý nadhled nad

situací, nebo si chceme vědomě rozšířit vlastní horizont. Jedná se o schopnost do situace se vpravit, což znamená přesně to, co jsme popsali výše. Mám nad svou situací nadhled, ale zároveň chápu své postavení v této situaci, že je má a že se z ní nikdy nemohu zcela vyvázat. Hermeneutické vědomí by si mělo být vědomé neustálé otevřenosti, a to především vůči všemu, co je cizí a jiné. Pokud se takto vpravíme do situace druhého člověka, uvědomujeme si jeho jinakost stejně tak, jako mu rozumíme. Vyhneme se tak posuzování druhého z vlastní pozice, měřítek a zkušeností a akceptujeme ho v rámci celé jeho i mé situace, tedy v rámci celku. Uvědomujeme si sebe navzájem, zrcadlíme se v sobě. Což má existenciální rozměr, jak už jsme se výše dočetli u Jana Patočky.³⁰⁷

A právě moment setkání s cizím je pro Gadamera zásadní při vytváření principu dějinného vědomí. Tento princip pracuje s hermeneuticky nastaveným vědomím, jako tím, které je neustále otevřené všemu cizímu a novému. Je tu nikdy nekončící tázání, bez požadavku jasné odpovědi. Jedná se o princip, který Gadamer vyvinul na základě revize metody humanitních věd. Vidí v humanitních vědách problém především v tom, že si samy nedokáží přiznat pozici, ze které jsou nuceny bádát. Tedy pozici, která je jedine a pouze dějinná. Když zohledníme, že humanitní vědy jsou nejen samy dějinné, ale i jejich předmět zkoumání je dějinný, musíme uznat, že úkol, který před nimi stojí, není lehký. Gadamer vidí řešení právě v principu dějinného vědomí, který pracuje na stejné bázi, jako když mluvíme s druhým člověkem. Tedy nutnost nadhlédnout nad vlastní situaci, přiznání si předsudků a pokus přijmout horizont druhého, v tomto případě historické doby. V tu chvíli se nám epocha stává srozumitelná, ale bez požadavku s ní souhlasit. Nacházíme tak určité stanovisko, které je však v neustálé změně a pohybu, protože je dějinné. Tím se horizonty mění, prostupují a odlučují. Jedná se o reflexivní oproštění se od slepé důvěřivosti tradici a schopnosti kritického postoje vůči minulosti. Vlastní i cizí. Tak by historik mohl být schopen překonat nutkání posuzovat dějinné události z měřítek doby, ve které se právě nachází. Měl by se řídit zásadami interpretace, kterou Gadamer považuje za zásadní v uplatňování principu dějinného vědomí. Pokud se totiž setkáme s něčím známým, nemusíme nic interpretovat, tato nutnost nastupuje až ve chvíli střetu s cizím, jiným. A pokud jsme ochotni k hermeneuticky nastavenému vědomí, interpretace nás přiblíží tomu, co je pro nás temné a neznámé.

³⁰⁷ Srv. kapitola 2.3 této práce, s. 40

Princip dějinného vědomí aplikovaný časově, tedy na historické bádání nám byl představen. Pokud si však uvědomíme vše výše řečené, vidíme, že v rámci času jsme se setkali se stejnými termíny jako v rámci prostoru. Tedy setkání s jinakostí, pohybem, horizonty, situací, zkušeností a především touze po nalezení sebe sama. Proto se zdá aplikace principu dějinného vědomí prostorově jako možná. Díky principu hermeneuticky otevřeného vědomí a výše naznačeným teoriím o pohybu a prostoru, bychom pak mohli dojít k cíli naší práce. Tedy smazat potřebu posuzovat prostor ze subjektivního či objektivního hlediska a odprostit se od překážky, která nám nedovoluje vidět prostor a člověka jako celek.

6 Sjednocení prostoru a pobytu pomocí principu dějinného vědomí

Zde je na místě připomenout si otázky, které jsme si položili v úvodu práce: Utváří prostor člověka nebo člověk utváří prostor? Je prostor dílem vnímání člověkem a tedy subjektivním konstruktem, nebo lze prostor určit bez ohledu na individuální modifikace jeho částí, a tím jej považovat za objektivní podmínku a priori? Byl dříve člověk nebo prostor?

6.1 Prostorovo-pobytový vztah jako podmiňující se celek

Rozlišení prostoru a člověka v rámci objektové a subjektivní terminologie se ukázalo, jako problematické. Neboť i ti autoři, kteří na tomto rozdělení trvají, zdůrazňují, že prostor a člověk jsou neustále se podmiňující prvky, které se bez sebe navzájem nemohou utvářet, tedy existovat. Objektivistická teorie prostoru je užívána ve chvíli, kdy máme na mysli matematický konstrukt, nikoli prostor žitý, prostor pro člověka. Ten Mitášová s Havlem nazývají subjektivistický, ve smyslu, prostor žitý nejen vně, ale především zevnitř, v představách a snech bytosti, jež se v něm pohybuje. Napadá mě otázka, proč tento zjevný celek však rozdělovat? Vždyť, i když se člověk uzavorkuje a postaví se do pozice mimo prostor, aby tento prostor mohl geometricky zakreslit, je to opět nějaké utváření prostoru člověkem. Konkrétně utvoření prostoru bez člověka, který je však stejně přítomný, přinejmenším, jako stvořitel tohoto prostoru. Nebo je tu snad prostor určený pouze pro lidskou bytost, je jen na jeho vůli, jak prostor rozčlenit? Prostor však člověk nevnímá jako svůj, dokud si jej nezjedná, je prostorem jinakosti a cizosti a pokud je tu možnost pro pohyb člověka, je tu možnost pro pohyb vůbec.

Ve chvíli, kdy použijeme pojem žitý prostor, je v něm geometrický a matematický prostor stejně nevyhnutelně zahrnut, jako prostor možnosti pohybu. Žitý prostor je prostor okamžiku, který není jen okamžikem přítomnosti, ale možnosti a vzpomínky. Tedy budoucího rozvrhování a minulého rozjímání. Je to vzájemné rozpoznávání se, utváření se, ničení se. V tomto okamžiku je zahrnut jak prostor, tak člověk, jsou jedním a tým, jsou světem. Světem změny a neustálého pohybu, vytváření a zániku.

Tedy vztah je to, co je podstatné. Vzájemný, nikdy nekončící vztah utváření a utváření se, jak jsme se s ním seznámili u Michala Ajvaze. Inspirací je nám autorovo řešení

subjektovo-objektové otázky v intencionalitě. Myšleno, že prostor a člověk se v sobě neustále rodí a zanikají. Intencionalita ve smyslu tělesnění, kdy naplňují prostor neustálou změnou a pohybem, a tím jej přetváří. Tedy tělo jako změna, jak nám jej představila Anna Hogenová. Pouhá má tělesná přítomnost, tak modifikuje prostor, každá vzpomínka se stává jeho součástí a utváří jej. Prostor naopak zanechává stopu na mě, jen díky tomu, na čem může ulpět můj pohled, na tom, jak směřuje mé kroky, na tom, jak v odrazu okenních tabulek, lidských očí a kaluží na chodníku poznávám sama sebe. Sám Ajvaz zamítá subjektovo-objektovou teorii díky zaměření se na vztahy člověka a prostoru, které zůstávají navždy otevřené, nikdy neukončené. Nemusíme se tak již ptát, zda tu byl prostor před člověkem nebo naopak. Prostor není nic předem daného, není nic hotového, do čeho bychom vstupovali jako dokončené bytosti. A naopak, pouze tím, že nějaký prostor nakreslíme, přeměříme nebo postavíme, tím jej nevytvoříme jednou provždy a týž. Vše je o vztazích, kdy prostor je utvářen pouhou naší přítomností, a my jsme utvářeni pouhou přítomností v prostoru. A toto vytváření je nikdy neukončenou změnou, modalitou, pohybem. Možnosti, které jsou tu pro mě a zároveň mě překračují, tak Ajvaz upozorňuje na moment cizoty a jinakosti, kterou v prostoru vždy pocítujeme. Ale tuto cizost a jinakost chápe podobně jako Patočka či Heidegger, tedy jako zrcadlo, které nám pomáhá se uvidět z jiné perspektivy, a tím se lépe poznat a být poznán. Být vytvářen a vytvářet díky zkušenosti, jež může být bolestná, ale vždy je obohacující. Pro naše účely tak přijímáme Ajvazovu teorii prostoru a člověka, jako celku, který je neustálou změnou a vzájemnou konstitucí. Díky tomu tak můžeme zcela smazat otázku, kterou jsme již v předchozích kapitolách považovali za redundantní. Tedy zda byl dříve člověk, či prostor.

Máme vymezen vztah prostoru a člověka, jako stále se proměňujícího a podmiňujícího celku, spočívajícího na vzájemných vztazích. Nyní je potřebné definovat vědomí, které by bylo schopné takto vymezený prostorovo-pobytový celek chápat.

6.2 Prostorovo-pobytový celek chápaný hermeneuticky otevřeným vědomím

V takto vymezeném vztahu prostoru a pobytu, tedy celku, který se posuzuje podle částí, a tyto mají vlastnosti celku, nalézáme kruhovou postatu rozumění. Nikdy nekončící utváření a utváření se, je hermeneutickou spirálou samou. Heideggerovo hermeneuticky otevřené vědomí je tedy podmínka, abychom vůbec mohli takto definovaný vztah prostoru a pobytu chápat v jeho plném rozsahu. Neboť hermeneuticky nastavené vědomí je stále

otevřené a neočekává jasnou a navždy platnou odpověď na své otázky. Proto dokáže pochopit nikdy neukončenou změnu, která je ve vzájemně konstituujícím vztahu prostoru a pobytu, stále přítomná. Hermeneutický kruh, kdy každá část má vlastnosti celku a celek vlastnosti každé své části, to je přesně definovaný vztah prostoru a pobytu. Společně tvoří celek, jehož vlastnosti jsou odvoditelné od částí, které jej tvoří a ty pak nesou stopy svého celkového vzájemného působení. Navíc tento hermeneutický kruh je spíše spirálou, protože se žádná část nevrací tam, kde byla před setkáním s jinou částí, každé setkání je změnou, která nemá vratný chod. Stejně tak u prostoru a pobytu, vždyť již několikrát jsme zdůraznili podstatnost každého pohledu a kroku, měnících prostor a odlesku vzpomínky nebo kusu opadané zdi, zanechávající stopu na procházejícím člověku. Setkají se jednou a jsou již navždy jiní, každý z nich zvlášť, i jejich vzájemný vztah zabalující je do celku.

Heideggerova temporalita je klíčem k chápání času, jako nepřetržitého toku, prostupující a propojující přítomnost, minulost a budoucnost. V každém setkání pobytu a prostoru je přítomen okamžik, obsahující všechny tři dimenze času najednou. Přítomnost, jako setkání, minulost, jako vzpomínka a budoucnost jako očekávání, možnost. Neboli přítomnění, časo-prostorový jev, Heideggerovo pole působnosti, jež do detailů vystihuje tento moment přítomnosti všeho najednou.

Když je člověk pobyttem, pobývá v součtveří, v dokonalé jednotě s nebem, zemí, božskými a smrtelnými. Nejsme věci mezi věcmi, jsme pobyttem bydlícím u věcí, v jejich blízkosti, jež nás zrcadlí, navzájem se prosvětluje. Jsme světem, každá věc v prostoru je s námi v něm, a takto nastavené vědomí se nikdy nemůže cítit osamoceně, neboť si je vědomo svého nezastupitelného místa v celku, kterého je součástí. Pobyt má tělo, jež tělesní, je dynamickou změnou, pohybem, obývajícím prostor. Ten je tu pro pobyt jako možnost tohoto pohybu, ale jak už bylo řečeno výše, když tyto možnosti tu jsou pro pohyb pobytu, jsou tu i pro pohyb vůbec, a tak pobyt rychle překračují, a tím se stávají jinakostí a cizostí. Ta je však výzvou, příslibem k obohacení horizontů, k poznání nového, k překonání sebe sama.

Vše výše naznačené je klíčem k pravému rozumění, které dovoluje hermeneuticky otevřené vědomí. Vztah pobytu a prostoru, který je hermeneutickou spirálou samou, vyžaduje takto otevřené vědomí, aby došlo k porozumění samému.

Nyní již tedy máme definován nejen vztah pobytu a prostoru, ale také víme, jak nastavené vědomí je potřebné, abychom jej mohli vůbec takový vnímat. Ovšem nastává problém ve chvíli, kdy zjistíme, že otevřeně nahlédnout na něco, čeho jsme sami

neoddělitelnou součástí, je více, než obtížné. Proto je potřené ptát se po principu, který, pokud se budeme řídit jeho pravidly, může být klíčem k možnosti jak se naučit vědomí nechat hermeneuticky působit, a tím uvidět ve vztahu pobytu a prostoru podmiňující se celek. Takto nastavené vědomí by pak mohlo naprosto ztratit potřebu i jen používat terminologii obsahující objektivní a subjektivní pojmy.

6.3 Prostorovo-pobytový celek chápaný hermeneuticky otevřeným vědomím za pomoci principu dějinného vědomí

Zařazenost v celku, to je úděl pobytu v rámci hermeneutické situace. Jak jsme si již několikrát v průběhu práce naznačili, situovanost člověka je nevyhnutelná, protože podstata tělesnosti je spíše situovanost než danost. Nacházet se neustále v nějaké situaci je natolik přirozené, že uvědomění si aktuální situace v jejím celku je pro pobyt velmi obtížné. Hermeneuticky otevřené vědomí ale vyžaduje přesně toto. Tedy uvědomění si vlastní situace. Nikdo po člověku však nevyžaduje, aby se z jakékoli situace zcela vyvázal, protože to není možné. V případě, že se snaží o takzvaně objektivní přístup, o neutrální pozici, upíná se k ideálu, který není dosažitelný, pouze přináší zkreslené představy a výsledky. Jak však nahlédnout sama sebe v celku, aniž bych se ze situačního působení zcela vyvázala? Princip dějinného vědomí je řešením.

To, jak nám Gadamer vykládá princip dějinného vědomí, aplikovaný časově, tedy v rámci revize humanitních věd, jsme si již představili výše. My si nyní tento princip vypůjčíme a aplikujeme jej na vše, co jsme se zatím dozvěděli o vztahu pobytu a prostoru. V předchozí kapitole jsme v tomto vztahu rozpoznali hermeneutickou spirálu a definovali si potřebu nějak otevřít vědomí proto, aby bylo schopné vztah pobytu a prostoru hermeneuticky vnímat. A tak se nám princip dějinného vědomí přímo nabízí.

Vydejme se tedy na procházku, jako pobyt, procházející se bez cíle pražskou ulicí. Základní výzvou budiž nám neustálá revize našeho rozvrhování. Tedy nejprve si přiznejme vlastní předsudečnost. Což jsou myšlenkové návyky, konstrukty a předjímání, která s sebou neustále vláčíme. Patří k naší situovanosti a nelze se jich zbavit, je však více než žádoucí si je uvědomovat. To je klíč k otevřenému vědomí. Otevřené vědomí se nebojí jinakosti a cizosti, kterou vnímá, ale přijímá je jako možnosti, které hodlá naplnit, aniž by předjímal svá očekávání.

Tedy, jdu ulicí a nacházím se v nějaké životní i momentální situaci a také prostor, kterým procházím je právě v nějaké situaci: denní době, ročním období, stáří, rozpadu,

vzmachu. Snažím se uvědomit své naladění a danou situovanost celku, ve kterém se právě nacházím. Nic není stálé, vše se mění. Mohu snadno předjímat, že někdy dojdu na konec ulice. Ale otevřené vědomí si připustí i možnost, že tato ulice konce nemá. A v tu chvíli vnímám, že můj pohled opravdu boří hmotné hranice ulice, míří daleko, daleko za její horizont. Cítím, že ulice není postavená pouze ze zdí a dlažebních kostek, ale je propletená sítí vzpomínek a útržky dávných rozhovorů. „Město budují nejen myšlenky architektů a ruce zedníků, ale také pohled, který proniká do barev a linií a utváří z nich soustavu tvarů a prostorů.“³⁰⁸ A pak se dotknu kousku zdi, uvidím záblesk na okně, potkám zajímavou tvář, zachytím pohled něčích očí, ucítím vůni jídla a zaslechnu ladění rádia. V tu chvíli dojde k setkání. K setkání s cizím, jiným, kterého se neobávám, ani od něho nic neočekávám, ale nechávám jej promlouvat. Je to okamžik tady a teď, ve kterém je přítomné vše naráz v podobě retencí a protencí. Nechávám promlouvat jinakost, která se tím stává mnou a já jí, odrážíme se v sobě, stáváme se navzájem zrcadly, poznáváme sami sebe. A tak se každý, již navždy změněný tímto setkáním, opět navrací sám k sobě. Obohacený touto zkušeností, s rozšířeným horizontem. Vzpomínka na toto setkání je pak už navždy vpletena do sítě dalších vzpomínek, stává se neoddělitelnou součástí ulice a je viditelná každému, kdo ji vidět chce. Jsme odkloněni od praktických cílů obstarávání a každodennosti a v tu chvíli naplňujeme pohyb existence ve smyslu Jana Patočky. Pobyt nachází v bezcílne chůzi ulicemi sám sebe, smysl své existence. Je obohacován a zároveň oživuje prostor svého pohybu.

Teorie prostoru a člověka uchopena principem dějinného vědomí, jako metodou, která pomůže člověku pochopit sebe a prostor jako podmiňující se celek, kterému je potřebné se otevřít, pomocí přiznání si předsudečnosti a otevření se všemu cizímu a jinému. Naplněním tohoto principu je pohyb, který jako tělesné bytosti v prostoru vykonáváme, a ten se nám stává spojnicí tělesnění člověka v prostoru, bydlením pobytu, který si rozvrhuje svět.

³⁰⁸ AJVAZ, MICHAL, *Padesát pět měst*, Červený Kostelec: Nakladatelství Pavel Mervart, 2006, s. 51

Závěr

Utváří prostor člověka nebo člověk utváří prostor? Odpověď na tuto otázku zní: utváří se navzájem, a to neustále, přesně podle pravidel hermeneutické spirály. Jsou neoddělitelným celkem, jsou částmi, které odráží tento celek, stejně, jako on odráží je. Pohybem pobytu dochází k setkání, které je sjednocením tohoto celku, tady a teď. Při bezcílné procházce pak mluvíme o existenciálním rozměru tohoto setkání. Díky němu se člověk i prostor stávají živými a žitými, obohacují a obohacují se, utvářejí a utvářejí se. A to stále a nepřetržitě, ve jménu změny a možnosti, bez definitivního zakončení.

Je prostor dílem vnímání člověkem a tedy subjektivním konstruktem, nebo lze prostor určit bez ohledu na individuální modifikace jeho částí, a tím jej považovat za objektivní podmínku a priori? Odpovíme otázkou: A není tato formulace již úplně nadbytečná? Nejen, že odpověď je obsažena již v předchozím odstavci, ale ve chvíli, kdy ve vztahu prostoru a pobytu rozpoznáme, díky hermeneuticky otevřenému vědomí a za pomoci principu dějinného vědomí, stále se proměňující celek, nemusíme již terminologii objektivní a subjektivní prostor vůbec používat. Proč také? I kdybychom tyto termíny použili, stejně bychom museli dodat, že se navzájem podmiňují a není možné myslet jedno bez druhého. Jde o vzájemný vztah, na který když zaměříme pozornost, stává se vzájemná podmíněnost jasně viditelná. Proto nahrazuji pojem subjekto-objektový prostor, pojmem prostorovo-pobytový vztah, vnímaný jako celek. Tato terminologie zdá se více vyhovuje našim záměrům, tedy zdůraznit vzájemnou vztahovou podmíněnost prostoru a pobytu, vnímaném jako celek.

Byl dříve člověk nebo prostor? Spirálová podstata rozumění maže tuto otázku jako také redundantní. Pobyt a prostor se utváří neustále a vzájemně. Nejde říci, co bylo dříve, protože nebyl hotový člověk vstupující do nehotového prostoru, nebo nedokonalý člověk do dokončeného prostoru. Od počátku se utvářeli navzájem, díky naplňování či nenaplňování možností, ve smyslu Patočkovi teorie o pohybu, jako změny a realizace možností. Jedná se o existenciální rozměr pohybu, jehož původcem není nikdo jiný, než pobyt sám. Což činí z pobytu bytost dějinnou, jež je spíše situací, než hmotnou daností. Neustále je přetvářen a přetváří, je změnou samotnou. Je to život sám ve své celkovosti a neustálé dějinnosti, která má díky zásadní vzájemné podmíněnosti pobytu a světa kruhovou podstatu.

Zodpověděla jsem tedy otázky, které založili můj zájem o vztah člověka a prostoru. Jejich zodpovězení mi umožnily mnohé teorie, kterými jsem byla směřována až k pokusu o aplikaci principu dějinného vědomí v rámci vztahu člověka a prostoru. Snažila jsem se nejprve tyto po mě stěžejní teorie představit a na jejich základě definovat vztah člověka / pobytu a prostoru. V této práci bylo mým cílem zaměřit se především na vztah pobytu a prostoru, nikoli na pobyt či prostor jednotlivě. Tím, že žitý prostor je lidskou existencí podmíněn a lidská existence se utváří na základě pohybu v tomto prostoru, můžeme mluvit o neustále se podmiňujícím vztahu, který funguje jako celek, který však není stálý, ale proměnlivý. A to díky setkáním, která vztah prostoru a pobytu nejen vytváří, ale neustále obohacují, modifikují a posouvají. Vztah je tedy odpovědí na všechny výše položené otázky a zaměření se na vztah je také klíčem ke ztrátě potřeby i jen používat subjekt-objektovou teorii.

Poté, co jsem ze vztahu pobytu a prostoru odstranila potřebu subjekt-objektové terminologie, byla pro mě zásadní otázka, jak nově definovaný vztah vnímat. Odpovědí mi bylo Heideggerovo hermeneutické rozumění, založené na stejné spirále a principech, jako vztah pobytu a prostoru jako celku. Aplikace Gadamerova principu dějinného vědomí, pak měla završit snahu o dokázání, že lze tento vztah a vzájemné neustálé utváření se vnímat i přesto, že se jedná o situační model, kterého jsem neoddelitelnou součástí. Princip dějinného vědomí, aplikovaný na prostorovo-pobytový vztah jako celek, je východiskem pro mě, jako pobyt, který hodlá nadhlédnout, nad svou vlastní pozici v tomto vztahu, a tím vědomě obohacovat sebe, prostor, vytvářet a nechat se vytvářet.

Protože...

Každé město je postavené stejně tak ze staveb, jako z rozhovorů, setkání, kroků a pohledů. Lidé si sdělují své vzpomínky, a ty pak ulpívají díky jejich krokům a dalším setkáním na každé dlažební kostce a na každém kousku zdiva. „Město je tak zaplaveno minulostí, prýštící ze všech rozhovorů.“³⁰⁹ Tak jako rozhovory sdělují vzpomínky, pohledy vytváří imaginární příběhy v každém okamžiku městského života. Pohled je pohybem, stejným, jako chůze, ale svobodnějším, protože dosáhne dál a výš. Každý tento pohyb je možností, nikoli skutečností, protože v rámci města ulpíváme pohledem na tvářích, které neznáme, dotýkáme se věcí, které jsou nám cizí. Nejde o skutečný vztah, který s daným

³⁰⁹ AJVAZ, MICHAL, *Padesát pět měst*, Červený Kostelec: Nakladatelství Pavel Mervart, 2006, s. 39

člověkem pohledem navážeme, ale o možnost, která se může, ale nemusí naplnit. Je to snůška fragmentů obohacených o představy, sny a přání. Je důležité, že toto zjednávání prostoru je činěno bez praktického cíle, pouhou chůzí, či stáním, díváním se, či dotýkáním. Jakmile se pohroužím do každodennosti a skloním pohled k věcnému cíli obstarávání, přestávám vidět, vidět se a být viděn. Přestávám být ve městě a město ve mně, stávám se cizincem a cítím se ztracený ve změti věcí, cizosti a jinakosti. Heidegger varuje před touto modalitou bytí, před pocitem být mezi věcmi, nikoli u věcí. Jedná se o moment zaslepení a odcizení, nemožnosti návratu sám k sobě. Rezignace na Patočkův pohyb existence, znamená doslovné a fatální: přestat existovat. Jsem věcí mezi věcmi, zajat v bludném kruhu každodenností, bez možnosti být obohacen a obohatit. Je to neschopnost nahlédnout nad vlastní horizont, učinit odstup od své situace a své vědomí hermeneuticky otevřít veškeré cizosti a jinakosti, bez obav, vědomí si svých předsudků. Nemohu tak nikdy dospět k principu dějinného vědomí, který mě v hermeneutické spirále vynese nad mou maličkost ve světě.

Jakmile však zachytím svým pohledem záblesk vzpomínky na rohu zákoutí, stávám se prodlouženým gestem, zdánlivě omezeným pouze horizontem ulice. Seznamuji se s věžemi, balkóny, špičkami stromů, komíny, štuky nebo také stokami, škvírami a jámami. Tam, kam mé fyzické tělo nedosáhne, nasměřuji pohled, vyšlu jej jako průzkumníka do prostoru, a tím se s ním seznámím, poznám jej, zjednám. Vidím nejen jiné lidi a různé věci, ale vidím především sebe, svůj vlastní odraz v prostorách města. Nacházím se a poznávám. Stávám se obyvatelem, jež je tvarovaný městem a město tvaruje svou přítomností.

Proto pouhý chodec utváří výrazně každým svým gestem, krokem a pohledem prostor kolem sebe. Nemusí činit žádnou praktickou činnost, nemusí sázet stromy, či stavět zdi, aby vybudoval město. Sám je utvářen každou vzpomínkou, kterou zachytí, každým rohem, který musí obejít, možnostmi prostoru, které může a nemusí proměnit ve skutečnosti. Jeho tělo je zataženo do celku vzniku a zániku, vzpomínek a očekávání, je součástí organismu, který podléhá stejné zkáze a vzmachu, jako on sám. Člověk je v prostoru a prostor v člověku.

Použitá literatura

- AJVAZ, MICHAL, *Druhé město*, Brno: Petrov, 2005
- AJVAZ, MICHAL, *Padesát pět měst*, Červený Kostelec: Nakladatelství Pavel Mervart, 2006
- ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*, Praha: Jan Laichter, 1937
- ARISTOTELÉS, *Kategorie*, Praha: Československá Akademie věd, 1958
- ARISTOTELÉS, *Metafyzika*, Praha: Petr Rezek, 2008
- AUGÉ, MARC, *Antropologie současných světů*, Brno: Atlantis, 1999
- BERGSON, HENRI, *Duše a tělo*, Praha: Votobia, 1995
- BERGSON, HENRI, *Hmota a paměť*, Praha: Oikoymenh, 2003
- BOROZAN, VJERAA, SERRANOVÁ, MARIANA, *To percieve in the darkness of the present* (panel k české sekci výstavy), Prague Biennale 5, Praha: Microna, 19. 5. – 11. 9. 2011, čerpající z AGAMBEN, GIORGO, *What is an Apparatus? And other essays*, Stanford: Stanford Univerzity Press, 2009
- CALVINO, ITALO, *Neviditelná města*, Praha: Dokořán, 2007
- ČAPEK, JAKUB, *Hans-Georg Gadamer: Pravda a metoda I. Nárys filozofické hermeneutiky*, *Reflexe* 39/2010, s. 115 - 121
- ČAPEK, JAKUB, *Jednání a situace*, Praha: Oikoymenh, 2007
- ČERNÁ, HANA, *Tělo a tělesnost. Lidské tělo a (estetická) zkušenost.*, České Budějovice: Jihočeská univerzita. Filozofická fakulta. Ústav Estetiky, 2010, 48 s. Vedoucí bakalářské práce Mgr. Denis Ciporanov, Ph.D.
- DIAMOND, JARED, *Třetí šimpanz*, Praha: Paseka, 2004
- DURKHEIM, ÉMILE, *Elementární formy náboženského života: Systém totemismu v Austrálii*, Praha: Oikúmené, 2002
- ERBAN, VÍT, *Náboženská symbolika pravé a levé ruky: mezikulturní interpretace Roberta Hertze*, In: BĚLKA, L. DOLEŽALOVÁ, I. Hamar, E. (eds.): *Náboženství a tělo*, Brno: Masarykova univerzita / Malvern, 2006
- GADAMER, H. - G, *Pravda a metoda*, Praha: Triáda, 2010
- GADAMER, H. - G, *Problém dějinného vědomí*, Praha: Filosofia, 1994
- KANT, IMMANUEL, *Kritika čistého rozumu*, Praha: Oikoymenh, 2001
- KANT, IMMANUEL, *Kritika soudnosti*, Praha: Odeon, 1975
- Katalog výstavy Já, bezesporu*, Praha: Galerie Rudolfinum, 2011

- HEIDEGGER, MARTIN, *Básnický bydlí člověk*, Praha: Oikoymenh, 2006
- HEIDEGGER, MARTIN, *Bytí a čas*, Praha: Oikoymenh, 2008
- HEIDEGGER, MARTIN, *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*, Praha: Oikoymenh, 2004
- HODROVÁ, DANIELA, *Citlivé město*, Praha: Akropolis, 2006
- HOGENOVÁ, ANNA, *K fenoménu sebepoznání*, Praha: Univerzita Karlova, 2010
- HOGENOVÁ, ANNA, *Pohyb a tělo, výběr filozofických textů*, Praha: Karolinum, 2000
- BERKA, KAREL, *Pojetí pohybu u Aristotela*, In: HOGENOVÁ, ANNA, *Pohyb a tělo, výběr filozofických textů*, Praha: Karolinum, 2000
- HOGENOVÁ, ANNA, *K problematice těla*, In: HOGENOVÁ, ANNA, *Pohyb a tělo, výběr filozofických textů*, Praha: Karolinum, 2000
- HOGENOVÁ, ANNA, *Pohyb – problematika zjevování*, In: HOGENOVÁ, ANNA, *Pohyb a tělo, výběr filozofických textů*, Praha: Karolinum, 2000
- HOHLER, VILÉM, *Několik myšlenek o pohybu z hlediska kulturní antropologie*, In: HOGENOVÁ, ANNA, *Pohyb a tělo, výběr filozofických textů*, Praha: Karolinum, 2000
- MICHÁLEK, JIŘÍ, *Fenomén těla*, In: HOGENOVÁ, ANNA, *Pohyb a tělo, výběr filozofických textů*, Praha: Karolinum, 2000
- PINC, ZDENĚK, *K výměru trojího pohybu u Jana Patočky*, In: HOGENOVÁ, ANNA, *Pohyb a tělo, výběr filozofických textů*, Praha: Karolinum, 2000
- RÝDL, MIROSLAV, *Pohyb jako zprostředkující článek mezi biologickou a společenskou determinovaností člověka*, In: HOGENOVÁ, ANNA, *Pohyb a tělo, výběr filozofických textů*, Praha: Karolinum, 2000
- HUSSERL, EDMUND, *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, Praha: Academia, 1996
- NORA, PIERRE, *Realms of Memory*, Columbia University Press, 1996–1998
- PATOČKA, JAN, *Aristotelés. Přednášky z antické filozofie*, Praha: Vyšehrad, 1994
- PATOČKA, JAN, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Praha: Oikoymenh, 1995
- PATOČKA, JAN, *Přirozený svět jako filozofický problém*, Praha: Československý spisovatel, 1992
- SOBOTKA, MILAN, *Úvod ke kritice soudnosti*, in: KANT, IMMANUEL, *Kritika soudnosti*, Praha: Odeon, 1975
- Prostor a jeho člověk*, Praha: Vesmír, 2004

- AJVAZ, MICHAL, *Je „zjednaný prostor“ subjektivní?*, In: *Prostor a jeho člověk*, Praha: Vesmír, 2004
- BENYOVSZKÝ, LADISLAV, *Úvahy o prostoru*, In: *Prostor a jeho člověk*, Praha: Vesmír, 2004
- HAVEL, IVAN M., MITÁŠOVÁ, MONIKA, *Prostor prožívaný jako prostor k jednání*, In: *Prostor a jeho člověk*, Praha: Vesmír, 2004
- HEIDEGGER, MARTIN, *Budovat, bydlet, myslet*, In: *Prostor a jeho člověk*, Praha: Vesmír, 2004
- CHOTAŠ, JIŘÍ, *Kant o prostoru jako o čistém smyslovém názoru*, In: *Prostor a jeho člověk*, Praha: Vesmír, 2004
- CHVATÍK, IVAN, *Předběžné úvahy o vzájemném postavení prostoru a času*, In: *Prostor a jeho člověk*, Praha: Vesmír, 2004
- PĚTOVÁ, MARIE, *Prostor jako prostor (k) jednání*, In: *Prostor a jeho člověk*, Praha: Vesmír
- SERRES, MICHEL, *Řeč a prostor*, In: *Prostor a jeho člověk*, Praha: Vesmír, 2004

Elektronické zdroje:

- Já, bezesporu*, Praha: Galerie Rudolfinum, 26. 5. – 14. 8. 2011 URL: <http://www.galerierudolfinum.cz/cs/exhibition/ja-bezesporu>, (cit. 2013-5-20)
- PFEIFFER, JAN, *Předpoklad / Prevision II*, 2009, URL: <http://janpfeiffer.info/prevision-2009/>, (cit. 2013-5-15)
- PFEIFFER, JAN, *Předpoklad / Prevision III*, 2009, URL: <http://janpfeiffer.info/prevision-iii/>, (cit. 2013-5-15)
- PFEIFFER, JAN, *Zkratky / Shortcuts*, 2007, URL: <http://janpfeiffer.info/shortcuts-2006/>, (cit. 2013-5-15)
- Prague Biennale 5*, Praha: Microna, 19. 5. – 11. 9. 2011 URL: http://www.praguebiennale.org/Prague_Biennale_5/Prague_Biennale_5.html, (cit. 2013-5-25)
- WODICZKO, KRZYSZTOF, *Out/Insiders*, Praha: galerie DOX, 22. 2. - 6. 5. 2013, URL: <http://www.dox.cz/cs/vystavy/krzysztof-wodiczko-outinsideri>, (cit. 13 - 5 - 27)

Obrazová příloha

Obr. 1, PFEIFFER, JAN, *Předpoklad II / Prevision II*, video, 2009, zdroj: URL: <http://janpfeiffer.info/prevision-2009/>, (cit. 2013-5-15)

Obr. 2, PFEIFFER, JAN, *Předpoklad III / Prevision III*, video, 2009, zdroj: URL: <http://janpfeiffer.info/prevision-iii/>, (cit. 2013-5-15)

Obr. 3, SCARIA, GIGI, *Amusement park*, video, 2009, in: *Prague Biennale*, 2011, zdroj: archiv autorky

Obr. 4, Výhled z Microny, *Prague Biennale*, 2011, zdroj: archiv autorky

Obr. 5, WODICZKO, KRZYSZTOF, *Mechelen City Hall Projection*, video, 2012, in: *Out/Insiders*, Praha: galerie DOX, 2013, zdroj: URL: <http://www.dox.cz/cs/vystavy/krzysztof-wodiczko-outinsideri>, (cit. 13 - 5 - 27)

Obr. 6, WODICZKO, KRZYSZTOF, *Out/Insideri*, videoinstalace, 2013, in: *Out/Insiders*, Praha: galerie DOX, 2013, zdroj: URL: <http://www.dox.cz/cs/vystavy/krzysztof-wodiczko-outinsideri>, (cit. 13 - 5 - 27)

Obr. 7, TAN, FIONA, *A Lapse of Memory*, video, 2007, in: *Já, bezesporu*, Praha: Galerie Rudolfinum, 2011, zdroj: URL: <http://www.galerierudolfinum.cz/cs/exhibition/ja-bezesporu>, (cit. 2013-6-23)

Obr. 8, PFEIFFER, JAN, *Zkratky / Shortcuts*, video, fotografie, 2007, zdroj: URL: <http://janpfeiffer.info/shortcuts-2006/>, (cit. 2013-5-15)

Obr. 1, PFEIFFER, JAN, *Předpoklad II / Prevision II*, video, 2009, zdroj: URL: <http://janpfeiffer.info/prevision-2009/>, (cit. 2013-5-15)



Obr. 2, PFEIFFER, JAN, *Předpoklad III / Prevision III*, video, 2009, zdroj: URL: <http://janpfeiffer.info/prevision-iii/>, (cit. 2013-5-15)



Obr. 3, SCARIA, GIGI, *Amusement park*, video, 2009, in: *Prague Biennale*, 2011, zdroj: archiv autorky



Obr. 4, Výhled z Microny, *Prague Biennale*, 2011, zdroj: archiv autorky



Obr. 5, WODICZKO, KRZYSZTOF, *Mechelen City Hall Projection*, video, 2012, in: *Out/Insiders*, Praha: galerie DOX, 2013, zdroj: URL: <http://www.dox.cz/cs/vystavy/krzysztof-wodiczko-outinsideri>, (cit. 13 - 5 - 27)



Obr. 6, WODICZKO, KRZYSZTOF, *Out/Insideri*, videoinstalace, 2013, in: *Out/Insiders*, Praha: galerie DOX, 2013, zdroj: URL: <http://www.dox.cz/cs/vystavy/krzysztof-wodiczko-outinsideri>, (cit. 13 - 5 - 27)



Obr. 7, TAN, FIONA, *A Lapse of Memory*, video, 2007, in: *Já, bezesporu*, Praha: Galerie Rudolfinum, 2011, zdroj: URL: <http://www.galerierudolfinum.cz/cs/exhibition/ja-bezesporu>, (cit. 2013-6-23)



Obr. 8, PFEIFFER, JAN, *Zkratky / Shortcuts*, video, fotografie, 2007, zdroj: URL: <http://janpfeiffer.info/shortcuts-2006/>, (cit. 2013-5-15)

Mapping of the short cuts
Prague, Deviška Square 27. 10. 2006

Number of the pedestrians in one hour 9:13 - 10:13
Path1. 150
Path2. 29
Path3. 10
Path4. 4

Number of the steps on the unprojected path
Path1. 64
Path2. 114
Path3. 117
Path4. 106

Number of the steps on the projected path
Path1. 44
Path2. 74
Path3. 50
Path4. 22

Number of the saved steps and seconds by use the unprojected path
Path1. 44 steps and 36 seconds
Path2. 74 steps and 44 seconds
Path3. 50 steps and 47 seconds
Path4. 22 steps and 38 seconds

Prague, Pátrovka Square 13. 11. 2006

Number of the pedestrians in one hour 12:30 - 13:30
Path1. 2
Path2. 26
Path3. 151

Number of the steps on the unprojected path
Path1. 50
Path2. 27
Path3. 36

Number of the steps on the projected path
Path1. 44
Path2. 74
Path3. 50

Number of the saved steps and seconds by use the unprojected path
Path1. 41 steps and 34 second
Path2. 26 steps and 31 second
Path3. 191 steps and 68 second

BY USE THIS SHORT CUT YOU SAVE 54 STEPS AND 37 SECONDS

BY USE THIS SHORT CUT YOU SAVE 38 STEPS AND 31 SECONDS

Mapping of the short cuts in Prague on the three localities and placing the information desks with results.

