Paměť míst

Kulturní sociologie vzpomínání

SLON

EDICE STUDIE

muni PRESS
MASARYKOVA UNIVERZITA

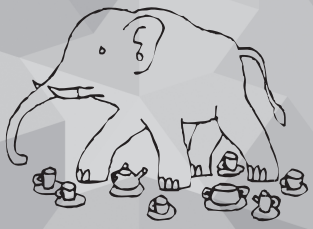
SLON
SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ

Ediční rada SocioLOgického Nakladatelství (SLON)
Luděk Brož, PhD. (Etnologický ústav AV ČR, v. v. i.)
Prof. PhDr. Miloš Havelka, CSc. (Univerzita Karlova)
Prof. PhDr. Jan Holzer, Ph.D. (Masarykova univerzita)
Doc. PhDr. Helena Kubátová, Ph.D. (Univerzita Palackého)
† Prof. PhDr. Miloslav Petrusek, CSc. (Univerzita Karlova)
PhDr. Markéta Sedláčková, Ph.D. (Univerzita Karlova)
PhDr. Jiří Šafr, Ph.D. (Sociologický ústav AV ČR, v. v. i.)
Mgr. Zuzana Uhde, Ph.D. (Sociologický ústav AV ČR, v. v. i.)
Ing. Alena Vodáková, CSc. (čestná členka)

EDICE STUDIE

Paměť míst
Kulturní sociologie vzpomínání

Csaba Szaló



Csaba Szaló

Paměť míst

Kulturní sociologie vzpomínání

Praha – Brno 2017

klíčová slova: kulturní sociologie, kulturní paměť, existencializmus, fenomenologie, místo, dějinnost, žitý svět, žitá tělesnost

Kniha byla vydána za finanční podpory GAČR, registrační číslo projektu P404/12/2531.

Odborně posoudili PhDr. Jan Balon, Ph.D., a prof. PhDr. Pavel Barša, Ph.D.

Vydalo SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ (SLON) v koedici s Masarykovou univerzitou, Praha – Brno 2017.
Vydání první.

Copyright © Masarykova univerzita 2017
Copyright © Csaba Szaló 2017

ISBN 978-80-210-9530-4 (online ; pdf) (Masarykova univerzita, Brno)
ISBN 978-80-7419-181-7 (brož.) (Sociologické nakladatelství /SLON/, Praha)
ISBN 978-80-210-7556-6 (brož.) (Masarykova univerzita, Brno)

Obsah

Úvod 11

Kapitola první
Tichá paměť těla 38
1.1. Od mimovolných vzpomínek k hledání v minulosti 40
Zkušenost přetrvávání 43
Primární a sekundární vzpomínka 45
1.2. Od prožitků založených na zvyku k zobrazení zkušenosti dějinnosti 48
Činnosti, zvyky a intencionalita těla 51
Vyslovená a nevyslovitelná minulost: slova, řeč, zpěv 54
Dějinnost a zobrazení zkušenosti dějinnosti 59
1.3. Sebestálost a světovost: od slova k mlčení 61
Souhra vnitřku a vnějšku 61
Souhra vědomí a světa 64
Někdo vzpomíná 66
1.4. Závěr: od těla k místu 68

Kapitola druhá
Žitá paměť míst 71
2.1. Místa a sdílené světy 73
Umístěnost ve světě 75
Místa a smysl jednoty lidské existence 80
2.2. Nostalgie a stesk po domově 85
Místa zbarvená náladou 86
Autobiografizace a mytologizace míst 89
2.3. Stopy, odkazy, významy 94
Stopy budoucnosti 97
Povědomí minulosti 99
2.4. Závěr: místa a shromažďování 105

Kapitola třetí
Viditelné stopy minulosti 109
3.1. Topologie umístěnosti 112
Vyhnanství a druhý prostor 112
Od místa k městu 121
3.2. Zviditelnění stop minulosti 132
Každodennost míst pobývání a mimořádné události 134
Život a forma 141
3.3. Zviditelnění stop minulosti prostřednictvím dramatizace 147
3.4. Závěr: estetizování stop minulosti 150

Závěr 153

Summary 164
Literatura 166
Jmenný rejstřík 179
Věcný rejstřík 181

Poděkování

Můj vděk patří všem, kteří se na napsání této knihy podíleli svými inspirativními myšlenkami. Jsou to především Jaroslav Střítecký, Jeffrey C. Alexander, Edward Espe Brown, Maurizio Passerin d'Entreves, Daniel Chernilo, Isaac Reed, Laurent Thévenot, Gallina Tasheva, Frank Welz, Haldun Gulalp, Robert Fine, Elzbieta Matynia, Dominik Bartmanski, Ian Woodward, Nadya Jaworsky, Werner Binder, Steven Davis, Robert Braun, Pavel Barša, Jan Balon, Marek Skovajsa, Miloš Havelka, Miroslav Marcelli, Zdeněk Konopásek, Jiří Kabele, Petr Mareš, Radim Marada, Slavomíra Ferenčuhová, Kateřina Nedbálková, Eva Šlesingerová, Kateřina S. Janků, Gábor Oláh, Ivana Rapošová, Apolónia Sejková, Adam Gajdoš, Júlia Vajda, Mihály Vajda, Ágnes Heller a Eleonóra Hamar. S mnohými z nich jsem v dlouholetém (i vnitřním) dialogu a jeho obsah je implicitně přítomný ve všem, co jsem zde napsal. Mnozí z nich vedli se mnou rozhovory na konkrétní témata knihy nebo četli dřívější verze mého rukopisu a pomohli mi tak v objasnění souvislostí, které se mi začaly ukazovat až postupně.

Tato kniha by nemohla vzniknout bez přítomnosti mých dětí, Sámuela Szaló a Ráhel Szaló, v mém životě. Jejich otázky a žitá tělesnost v každodenním proudění mě utvrdily v tom, že lidská existence nemůže být redukovaná na poznávání a myšlení.

Knihu věnuji památce Iva Možného, Miloslava Petruska a Lubomíra Nového. Ukázali mi sociologii ve třech různých dimenzích a formovali tak moje chápání teoreticky založených interpretací světa.

Úvod

Tato kniha je výsledkem mé několikaleté snahy porozumět příběhům *vykořeněnosti* současného člověka. Příběhům, v nichž se vykořeněnost objevuje jako metafora ztráty přináležitosti a odcizení, jež jako pojmy spoluvytváří kulturní rámec kritického výkladu našeho světa.

V moderním myšlení o člověku lze sledovat neustálé opakování příběhů, v nichž jsou stroje a továrny ztělesněním sil, které způsobují *vykořenění* lidských bytostí. Podle těchto příběhů v současných společnostech organizovaných kolem strojů vládnou instituce, které kladou do centra lidského života práci. Přitom samotné pracovní činnosti i jejich významy procházejí velkou proměnou. Dochází k erozi tradičních způsobů pojetí práce, a to nezávisle na tom, zda jde o pojetí kladoucí důraz na to, že pracovní činnosti jsou známkou bídy a ponížení, nebo naopak, zda jde o pojetí považující práci za naplnění ideálu dobrého života prostřednictvím provozování určitého řemesla. Ve společnostech strojů získává převahu poznání, podle kterého nespočívá podstata práce v kultivaci tělesných schopností, v realizaci morálních záměrů nebo v naplnění lidské vůle, nýbrž v působení *pracovní síly*.[1] Člověk, přesněji lidské tělo, se v tomto pohledu ukazuje jako případ obecného procesu proměny *energie* v pohyb. Je-li podstata člověka běžně chápána jako pracovní síla, jde o symptom obecného souhlasu s vědeckým poznáním, že příroda, stroje i člověk jsou jen varianty vědecky zkoumané cirkulace energie, hmoty a pohybu. Nejenže jsou lidské bytosti nahlížené optikou využitelné energie, mnohdy je s nimi i zacházeno tak, jako kdyby byly surovinou, jež se dá nakoupit, prodat, transportovat.

Přestože ve vykořenění lidských bytostí sehrálo důležitou roli podřízení lidského života požadavkům jeho industriální reorganizace, příběhy hrůz dlouhého devatenáctého a krátkého dvacátého století mě přivedly k přesvědčení, že veškeré podoby násilí způsobující vytržení nespočetného množství lidí z jejich domovů a dějin nelze vysvětlit přesídlením, které bylo vynucené

1 K imperativu práce srv. Foucault, Michel. 1993. *Dějiny šílenství*. Praha: Lidové noviny, s. 43–55. K pojmu pracovní síly srv. Rabinbach, Anson. 1992. *The Human Motor: Energy, Fatigue, and the Origins of Modernity*. Berkeley: University of California Press, s. 69–83.

zavedením strojů a *námezdní práce*.[2] V této knize se však nebudu snažit o odhalení sil, které by mohly být „skutečně" zodpovědné za vykořenění lidských bytostí. Snažím se spíše nastínit, jak je vůbec možné, že lze srozumitelně a smysluplně mluvit o vykořeněnosti dnešního člověka. Nehledám odpověď na to, proč dochází k jeho vykořenění, ale rád bych porozuměl tomu, jak se vykořeněnost stává *smysluplnou* metaforou kulturní kritiky současnosti.

Základní myšlenka, kolem které se tato kniha odvíjí, je následující: příběhy vykořeněnosti dnešního člověka nám nabízí *kulturní formu*, s jejíž pomocí jsme s to rozumět vlastní životní situaci i příběhům druhých jako prožitku ztráty. Teoretické poznání podobného působení kulturních forem dnes tvoří již běžnou součást kulturní sociologie. Můžeme tedy říci, že v tomto ohledu tím, že zdůrazňuji *působení* kulturních forem, aplikuji v podstatě již zavedený teoretický model. Inovativní vrstvu předkládaného textu je třeba hledat spíše v doplnění tohoto kulturněsociologického teoretického modelu o vhled existenciální fenomenologie týkající se *žité tělesnosti*. Působení kulturních forem, v našem případě působení vyprávění o zkušenostech vykořenění, budeme moci vysvětlit díky provázanosti těchto příběhů s prožitky, které jim předcházejí. Nabízím takto myšlenkovou cestu porozumění obrazu vykořeněnosti prostřednictvím sdílení smyslových prožitků *pobývání* na určitých místech.

Slovní spojení „paměť míst", jež se objevuje v titulu knihy, je dvojznačné. Tato dvojsmyslnost hraje v celém textu důležitou roli. Na jedné straně vypovídá o místech jako o nositelích *stop minulosti*. Na straně druhé poukazuje na vliv, který mají vzpomínky na určitá místa při *formování naší minulosti*. Místa našeho pobývání nás upozorňují na lidskou schopnost otevřít se minulosti, jež nikdy nemohla být naší minulostí ve smyslu prožité přítomnosti, na kterou se můžeme rozpomenout. Paměť míst je pamětí, která patří spíše světu, jehož jsme součástí, než nám.[3] Stopy minulosti můžeme pojmout jako ruiny a zkameněliny nabízející svědectví jiných světů. Paměť míst ukazuje na světy, které jsou pro nás definitivně uzavřené. Souběžně je však paměť míst neoddělitelná od lidské odhodlanosti prolomit ticho této uzavřenosti, je jakýmsi důkazem naslouchání hlasům přicházejícím z minulosti. Podtitul knihy „Kulturní sociologie vzpomínání" naznačuje můj záměr zdůraznit právě tuto lidskou odhodlanost *interpretovat* stopy minulosti, jež je součástí našeho údělu rozumět světu. Každému vědeckému hledání objektivních

2 K pojetí modernity ve smyslu dlouhého devatenáctého a krátkého dvacátého století srv. Hobsbawm, Eric J. 1997. *Věk extrémů. Krátké 20. století 1914–1991*. Praha: Argo, s. 30–63; Wagner, Peter. 1994. *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline*. London: Routledge, s. 3–33.

3 K fenomenologickému pojetí živelné minulosti srv. Toadvine, Ted. 2014. „The Elemental Past." *Research in Phenomenology* 44(2): 262–279; Merleau-Ponty, Maurice. 2013. *Fenomenologie vnímání*. Praha: OIKOYMENH, s. 300.

významů ruin a zkamenělin předcházejí každodenní, před-vědecké prožitky lidí, v nichž stopy minulosti již získávají význam.

Podle kulturní sociologie nemusejí vědecky založené interpretace přímo odmítat platnost a věrohodnost významů vynořujících se v žitých světech.[4] Nemusejí hledat současným člověkem nedotčené významy stop minulosti, aby se mohly k tématu kompetentně vyjádřit. Kulturní sociologie ukazuje jinou cestu: vysvětluje, jak naše dnešní zkušenosti, jež jsou již prosáklé minulostí, přispívají k formování naší minulosti. V této knize hovořím o tom, že působení kulturních forem se nevyčerpává v *boji* o podřízení významu minulosti naším dnešním účelům.[5] Naše minulost se *formuje* v její provázanosti s minulostí, která je pro nás uzavřená. Apokalyptická imaginace vykořeněnosti jako ztráty, tvořící základ kulturního rámce kritického výkladu současného světa, není čistě důsledkem dominance strojů a námezdní práce. Její srozumitelnost a přesvědčivost je neodlučitelná od výše naznačeného dialogického a nelineárního procesu formování naší minulosti.

Intuitivní smysl místa

V následující části úvodu se budu snažit o nástin a zdůvodnění „nápadu" doplnit kulturněsociologický důraz na působení symbolických významů na sociální jednání o teoretickou perspektivu existenciální fenomenologie, která zviditelňuje klíčovou roli žité tělesnosti v lidské existenci. Teoretické rámování hlavní výkladové linie knihy, kterou zde nabízím, se však bude muset obejít bez detailního přehledu současného diskursu kulturní sociologie. Podobně se, z důvodu rozsahu a charakteru této knihy, nebudu moci věnovat systematickému představení současného diskursu paměti a vzpomínání.[6] Moje snaha o rekonstrukci podmínek intuitivního porozumění našemu vztahu k minulosti jako vykořeněnosti neboli vymístěnosti předpokládá dostupnost přehledové literatury v těchto oblastech bádání.[7]

---

4 K interpretační strategii kulturní sociologie srv. Alexander, Jeffrey C. 2003. *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*. Oxford: Oxford University Press, s. 3–36. K epistemologickým souvislostem tohoto přístupu srv. Reed, Isaac. 2011. *Interpretation and Social Knowledge: On the Use of Theory in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press, s. 1–38.

5 Pro kulturně sociologické pojetí paměti a vzpomínání zdůrazňující jejich veřejné a politické působení viz Olick, Jeffrey K. 2007. *The Politics of Regret: On Collective Memory and Historical Responsibility*. London: Routledge, s. 3–35.

6 Pro přehled hlavních témat a přístupu sociologie paměti a vzpomínání viz Olick, Jeffrey K. et al., eds. 2011. The *Collective Memory Reader*. Oxford: Oxford University Press; Erll, Astrid et al. eds. 2008. *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. New York: Walter de Gruyter; Maslowski, Nicolas a Jiří Šubrt et al. 2014. *Kolektivní paměť. K teoretickým otázkám*. Praha: Karolinum.

7 K odlišnosti racionální a hermeneutické rekonstrukce srv. Habermas, Jürgen. 1998. *On the Pragmatics of Communication*. Cambridge, Mass.: MIT Press, s. 21–103; Kögler, H. Herbert. 1999. *The Power of Dialogue: Critical Hermeneutics after Gadamer and Foucault*. Cambridge Mass.: MIT Press, s. 141–157, 251–275.

Omezím se tedy na nástin odlišnosti mého přístupu. Na rozdíl od hlavního proudu diskursu paměti a vzpomínání, jenž pojímá náš vztah k minulosti v kognitivním smyslu jako vztah zprostředkovaný myšlením, se snažím pojmout smysluplný vztah k minulosti jako jednu z poloh lidské existence, která doplňuje a formuje naše myšlení. Zajímám se o to, jak se může vzpomínání projevovat jako smysluplný prožitek v nejrůznějších situacích lidské existence. Přitom se zároveň snažím o otevření kulturněsociologického pojetí smysluplného prožitku směrem k vrstvám prožívání, které předcházejí myšlení. Smysluplné prožitky nejsou nutně výsledkem interpretace založené na kulturních strukturách symbolických významů. Smysluplné prožitky v sobě díky našemu tělesnému zapojení ve světě zahrnují také prožitky, v nichž je smysluplnost prožívána jako bezprostředně daná, nikoliv zprostředkovaná v podobě myšlenky, představy, očekávání nebo vzpomínky. Imre Kertész píše, že *vzpomínky jsou nálady, které časem ztuhly*.[8] Stopy nálad, které jsme jednou prožívali a sdíleli, mohou být pro nás obsažené v našich prožitcích, mohou tvořit součást našich zkušeností také v jiné formě než prostřednictvím myšlenky nebo fantazie.

Tímto se dotýkám také hledání alternativy dnes převládající představy, podle které je *lidské vědomí* tvůrcem významů, jež nám umožňují rozumět tomu, co se kolem nás a s námi děje. Naše myšlení, přesněji *správný* nebo *nevhodný* způsob myšlení, je podle této představy původcem smysluplnosti a úspěšnosti našich životů. Mé pojetí našeho vztahu k minulosti umožní nastínit k tomuto pohledu alternativu, která pramení ze zkušenosti, podle níž při *tvorbě námi sdílených významů* sehrávají zásadní roli síly nezávislé na lidském vědomí. Nejedná se jednoduše o tvrzení, že významy pochází spíše od Boha, ze Života, z Bytí anebo od Druhého než z lidského vědomí. Tyto pojmy odkazují ke zkušenostem, které *zviditelňují neodlučitelnost* tvorby významů a smysluplnosti od „něčeho", co je lidskou mocí neovladatelné. V teoretickém rámci, který nastiňuji v této knize, nachází své místo jak síly myšlení, tak síly, které je přesahují.

Moje problematizace kognitivního přístupu k naší minulosti a ke kulturněsociologickému pojetí smysluplnosti navazuje na fenomenologii, která si podle mých zkušeností uchovává svou aktuálnost i dnes. Fenomenologie je mnohdy charakterizovaná jako způsob myšlení, které se soustřeďuje výhradně na zkoumání *subjektivních prožitků* jednotlivce. Lidské vědomí nepochybně hraje ve fenomenologii klíčovou roli. Avšak fenomenologie je intelektuální hnutí, které má vlastní dějiny debat, sporů a nejrůznějších interpretačních směrů. Ve svých dějinách ani ve své současnosti se fenomeno-

8 Kertész, Imre. 2016. *A néző* (Divák). Budapest: Magvető, s. 25.

logie nesoustřeďuje výhradně na zkoumání subjektivních prožitků. Interpretace lidských prožitků slouží spíše jako výchozí bod pro promýšlení dalších problematik umění, náboženství, dějin nebo řeči.[9] V této knize navazuji na texty, které se vyznačují neortodoxní interpretací *klasické fenomenologie* Edmunda Husserla. Tento neortodoxní výklad krystalizoval paralelně například v textech Martina Heideggera a Maurice Merleau-Pontyho. Pro zjevné odlišení od klasické fenomenologie obvykle označujeme tento směr za *existenciální fenomenologii.*

Vzpomínání je dílem našeho těla. Tato věta nejlépe vyjadřuje to, kam směřuje následující výklad. Klasická fenomenologie klade do centra prožitků *vědomí.* Popisy a analýzy prožitků z hlediska klasické fenomenologie se soustřeďují na lidskou mysl a myšlení. Jinými slovy na duševní stránku prožívání. Když tvrdím, že vzpomínání je dílem těla, navazuji na tu variantu existenciální fenomenologie, která ukazuje, že *prožívání není čistě mentálním, ale spíše tělesným jevem*. Prožíváme-li náhlou bolest kolena při chůzi z kopce, pociťujeme tuto bolest v našem těle, nikoli jako stav naší mysli. Z perspektivy, kterou označujeme po René Descartesovi za *karteziánskou*, se však tento náš pocit bude ukazovat jako falešný. Karteziánci budou tvrdit, že ve skutečnosti prožíváme onu bolest v naší mysli, a to, že cítíme bolest přímo v noze, je *iluze*. Proč je však tento spor důležitý? Není člověku, když ho bolí koleno, úplně jedno, jestli bolest vnímá myslí nebo tělem?

Spor o *lokalizaci* bolesti, podobně jako problematizaci umístění naší paměti, bychom měli považovat za důležitý z toho důvodu, že se v něm projevuje odlišnost mezi přijetím *běžných prožitků každodenního života* jako základu pravdivého vědění a jejich odmítnutím. Jak můžeme vidět na případě prožitku bolesti, *naivní, laická lokalizace* bolesti v koleni je karteziánci posouzena jako falešná proto, že (i) správně nerozpoznává *vztahy* mezi danými entitami, jako jsou koleno, bolest, mysl. Navíc (ii) vhodně nerozpoznává ani *povahu* těchto entit, a tím pádem jejich odlišnosti. Jinými slovy, jedná se o odmítnutí každodenních prožitků z důvodu, že nevysvětlují správně *kauzální vztahy* mezi věcmi a navíc *třídí věci* špatně. V tomto smyslu je náš prožitek toho, že vidíme očima, pouhým jevem, který musí být zrevidován myšlením. Avšak myšlením, které třídí věci vhodnými pojmy a rozpoznává skutečně působící kauzální vztahy mezi těmito objekty.

Vzpomeňme si na dobře známou touhu vědců po *objevení* nejrůznějších entit, které byly dosud neviditelné, neznámé, jako například různé typy bakterií, různé typy nástrojů, různé formy pohřbívání. Tyto akty odhalení dosud

9 K různosti fenomenologie srv. Spiegelberg, Herbert. 1982. *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. Dordrecht: Springer, s. 1–24, 537–546.

neznámých podob věcí by nás mohly přivést k objevení něčeho ještě hlubšího, a to *skutečné povahy* samotných bakterií, nástrojů a pohřbívání jako takových. V obojím případě máme před sebou touhu po poznání, která odhaluje, že na pozadí toho, jak se nám svět jeví v každodennosti, jsou jednoznačně odlišitelné entity, které působí jedna na druhou vzájemnou *sílou*. Fenomenologie se obrací k této formě poznání s otázkou: jaký je *způsob bytí* těchto objevovaných entit? Tato podoba tázání je alternativou epistemologických otázek typu, „*jak víme*, jakou máme jistotu, jak můžeme dokázat, že v našem světě jsou skutečně přítomné bakterie, nástroje a instituce pohřbívání?".

Pro fenomenologický pohled je zřejmé, že přítomnost těchto objevovaných entit je možná díky vztahům k jiným entitám; k entitám, které je předchází, obklopují a následují. Způsob bytí bakterií, nástrojů i instituce pohřbívání odkazuje na jejich *prostředí*, na síť vztahů k dalším entitám, které *umožňují* jejich bytí. Fenomenologická problematizace karteziánského způsobu myšlení se soustřeďuje na jeho tendenci pojmout věci bez jejich *kontextu*, bez jejich prostředí umožňujícího jejich přítomnost. Dekontextualizace, vydělení, vytržení, *vymístění* entit, bakterií, nástrojů a institutů pohřbívání z jejich prostředí prostřednictvím myšlení je klíčovým momentem pro karteziánský *způsob rozumění světu*.[10] Umožňuje jejich přejmenování, jejich novou klasifikaci a následné přemístění těchto zdánlivě soběstačných a nezávislých „substancí" disponujících vlastní sílou do představovaného prostředí silových vztahů přítomnosti.

Nyní se můžeme vrátit ke sporu ohledně *lokalizace* bolesti v těle, respektive ve vědomí. Z pohledu existenciální fenomenologie bude bolest kolena *prožitkem* mého těla, a nikoliv *stavem* mého vědomí. Pokud přeložíme tento naivní prožitek bolesti těla do jazyka vztahů mezi tělesnými a mentálními entitami, dopustíme se nepřijatelné podoby *redukce* tohoto jevu. Tato redukce má obvykle dvě podoby: (i) Buď je vztah těchto dvou entit, tj. „těla" a „mentálního prožitku", považovaný za vztah *kauzální*; (ii) nebo, pokud se ukazuje být předpoklad kauzálního působení mezi těmito entitami jako neudržitelný, přichází pojetí tohoto vztahu jako *konceptuální* identity, tj. jedna entita se rozpouští v druhé, například tak, že tělo je ve skutečnosti naším mentálním prožitkem, nebo že náš mentální prožitek je ve skutečnosti čistě tělesně-materiálním produktem.

Oproti uvedeným interpretacím nepojímám v této knize vztah těla a prožitku ani jako vztah silového působení, ani jako vztah dvou slov, která označují ve skutečnosti to stejné. Základem mého pojetí je obecně sdílená kaž-

10 Ke kritice kartezianismu srv. Heidegger, Martin. 1996. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, s. 111–125; Richardson, John. 1986. *Existential Epistemology: A Heideggerian Critique of the Cartesian Project*. Oxford: Clarendon Press, s. 75–80.

dodenní zkušenost, že naše tělo je více než jen jednou z našich „vlastností". Jedná se o zkušenost, že *jsme* tělem. V každodennosti běžně rozumíme sobě samému tak, že naše tělo a prožívání jsou vzájemně *provázané*. Z toho plyne fenomenologické zjištění, že když vydělíme prožitky z jejich konkrétních, tělesně daných souvislostí, nemůžeme jim porozumět. Nejde o to, že by nejrůznějším interpretačním strategiím nebyl vlastní způsob abstraktní typologie prožitků. Avšak klasifikace určitého prožitku jako „bolest", „dotyk" nebo „strach z cizince" ještě není *porozuměním konstituce* tohoto prožitku, nýbrž jen jeho zařazením do abstraktní kategorie. Porozumění konstituci prožitku znamená *popsání* konkrétních podmínek, které umožnily vynoření se tohoto prožitku. Provázanost těla a prožitku se v této souvislosti ukazuje jako neodlučitelnost prožitku od *hlediska*, ze kterého pohlížíme na svět a jež je dáno vlastním tělem prožívajícího člověka.

Již samotná zkušenost toho, že na svět se díváme vždy z určitého hlediska, nám však také odkrývá specifickou povahu vztahu mezi světem a naší ztělesněnou existencí. Když se dívám na budovy, hory, auta nebo tunely, nikdy neukazují všechny své strany. Přesto nejsou mé běžné prožitky zbarveny mou neustálou pochybností o tom, jestli ony skryté strany vůbec existují. Při svém prožívání jsem sám na jistém *místě*: (i) Místo mi dává určité *hledisko*, z něhož něco vidím a něco vidět nemohu. (ii) Přesto však mohu věřit, že skryté strany budov, hor, aut nebo tunelů existují, protože místo mého prožívání mě i všechny předměty těchto prožitků *obemyká*. Jinými slovy, mé tělo je skrz každodenní prožitky a běžné zacházení s předměty *vpletené* do středu tohoto místa. Mé prožívající tělo není pouze jedním z pozorovatelných materiálních objektů na onom místě.

Specifická povaha vztahu mezi světem a naší ztělesněnou existencí se ukazuje právě v tom, že prožívající tělo se nemůže úplně rozpustit na místě svého pobývání. Místo je prostředím lidské existence, a to znamená, že ještě předtím, než bych pozoroval své prostředí, v tom prostředí *žiji*. Dotýkám se předmětů, chodím po cestách, slyším zvuky strojů a poslouchám zpěv ptáků. Podobně je tomu s prožíváním vlastního těla: ještě předtím, než bych mohl své tělo začít pozorovat, *jsem* své vlastní tělo v běhu každodenních činností a prožitků.[11] Fenomenologové mluví z těchto důvodů o *žitém světě* a *žitém těle*, které však odkazuje k jiné podobě pohledu na místo, na svět i na vlastní existenci, než je pohled soustředěného a promýšlejícího pozorovatele. Místo se ukazuje jako elementární forma světa, jako latentní horizont našeho pro-

11 K vztahu pozorování a žité tělesnosti srv. Merleau-Ponty, Maurice. 2013. *Fenomenologie vnímání*. Praha: OIKOYMENH, s. 126–127.