

Karel Novotný (vyd.) CO JE FENOMÉN? Husserl a fenomenologie ve Francii

Červený Kostelec (Pavel Mervart) –
Praha (OIKOYMENH) 2010, 432
str.

V nedávné době se českému čtenáři dostalo do ruky hned několik překladů významných děl z oblasti moderního francouzského myšlení. Jednalo se o relativně proslulé autory (příkladem budiž *Bytí a nicota* J.-P. Sartra, Foucaultova *Slova a věci* či *Tisíc plošin* Deleuze a Guattariho), a překlad tedy vycházel vstříc již připraveným očekáváním. Sborník *Co je fenomén?*, obsahující překlady hlavních představitelů moderní francouzské fenomenologie (zahrnuto je období od čtyřicátých let minulého stol. do konce let devadesátých), má v tomto ohledu ztíženou výchozí pozici: většina filosofů, jejichž texty se ve sborníku objevují, je v širším kontextu současného českého myšlení neznámá a bylo by možné tvrdit, že jejich myšlenky si budou muset zájem teprve vydobývat. To bychom ovšem nebyli zcela přesní. Témata, jimž se zastoupení autoři věnují, budou českému čtenáři – přinejmenším tomu, který má být jen nepatrné tušení o problémech „posthusserlovské“ fenomenologie – z velké míry srozumitelná, a lze dokonce konstatovat, že problémy, jimiž se zmínění filosofové zabývají, se překrývají s otázkami, jež jsou charakteristické pro současnou českou fenomenologii. Jedná se především o otázku zjevnosti či

zjevování vůbec, která má být promyšlena za hranicemi oné fenomenologie, jež vychází z koncepce intencionálního vědomí jakožto posledního základu jevení. V kontextu českého myšlení byla tato otázka dosud formulována především v návaznosti na dílo Martina Heideggera a Jana Patočky, kteří zdůrazňovali meze fenomenologie vedené pojmem intencionality a pokoušeli se – byť každý odlišně – klást otázku fenomenality vlastním způsobem. Je na místě připomenout, že Jan Patočka promýšlel tyto otázky s jistým povědomím o dění ve Francii a že také francouzští filosofové reflektovali a reflektují práce Patočkovy.

Ale zdůrazněme ještě jiný motiv. Musí působit jako paradox – jenž je společný všem zastoupeným autorům –, že překračování hranic Husserlovy fenomenologie, nakolik je v ní intencionalita vědomí chápána jako poslední princip fenomenality, se u francouzských autorů odehrává nikoli v protitahu vůči Husserlovi, ale jakoby s Husserlem samým. Nejedná se zde totiž o to, postavit proti jistému inventáři hotových myšlenek či pojmů odlišné myšlenky a odlišné pojmy, které by neopakovaly chyby určité zastaralé fáze dějin fenomenologie. Nově promýšlet otázku zjevnosti pro francouzské fenomenology neznamena postoupit dále za Husserla, ale naopak vrátit se k němu, vyznačit místa či křižovatky, na nichž německý filosof váhal a často zvažoval hned několik možných alternativ, a vydat se směrem, který je v tomto váhání pouze naznačen. (Příkladem budiž Michel Henry: v souvislosti se svým projektem „hyletické fenomenologie“ upozorňuje, že již Husserl si byl dobře

vědom otázek, jimiž se nyní francouzský autor zabývá, kupř. možnosti myslit počítky vně oduševňujících pojetí; Henry pak neváhá doložit svá tvrzení pasážemi z *Idejí*, I, str. 129–130.) Právě zde tedy nacházíme jeden z nejpozoruhodnějších aspektů, jež charakterizuje práci představených filosofů: totiž jakési ostré vědomí stylu, jakým Husserl filosofoval – stylu, který umožňuje, abychom se k textům německého myslitele vraceli nikoli jako k „záznamům“ určité doktríny, nýbrž jako k místu jakéhosi „víceznačnému pohybu“, do něhož lze znovu vstupovat a dále ho artikulovat.

Sborník představuje jedenáct textů od sedmi autorů: vedle již zmíněného M. Henryho je zastoupen Marc Richir, Jean-Luc Marion, Jocelyn Benoist, Didier Franck, Maurice Merleau-Ponty a Emmanuel Lévinas. Texty pak doplňuje závěrečný komentář Karla Novotného a vhodně je uvozuje překlad Husserlova „dodatku“ k *Logickým zkoumáním* z roku 1901 – stať *O vnitřním a vnějším vnímání*. Skutečně se jedná o vhodný „úvod“ do sborníku, neboť právě tento Husserlův text v sobě koncentruje stanovisko, s nímž se francouzští autoři pokoušejí průběžně vypořádat. Jakkoli se ve zmíněné stati ještě explicitně neobjevuje pojem intencionality, výrazně zde již působí taková perspektiva, která „událost fenomenality“ spojuje s interpretující či aprehendující aktivitou vědomí, tedy perspektiva, která se do popisu intencionálního vědomí, charakterizovaného noeticko-noematickou strukturou, postupně rozvine.

Tento přístup k jevení lze také vymezit pojmem, s kterým v doslovu pracuje K. Novotný: hovoří o fenomenologické diferencii, v rámci které se rozlišuje mezi fenoménem jako „předmětem ve svém způsobu jevení“ a „jevy jakožto prožitky tohoto způsobu jevení“ (357).¹ Platí, že „předmět ve svém způsobu jevení je dán v těchto prožitcích a není totožný s žádným z nich“ (357). Na straně prožívání se ocitají počítky a akty, které tyto počítky uchopují či aprehendují, na „protilehlé“ straně pak vystupuje předmět vůči vědomí transcendentní, jež se v uchopování konstituuje. Odtud dualita „předmětného fenomenálního bytí (objektivno) a nepředmětného bytí náležejícího prožívání (vědomí či subjektivno)“ – předpokládá se, že „jevení je ... původně rozděleno na to, co je vědomí imanentní, na reelní imanenci, a na to, co reelně jako součást prožitku v jeho časovém průběhu obsaženo není a být nemůže, a co je proto vůči této striktní imanenci transcendentní“ (359).

Jak jsme již poznamenali výše, francouzští autoři v jakémsi „kritickém dialogu“ (Novotný) zkoumají odlišný způsob zjevování, než je zjevování na základě právě popsané interpretující aktivity vědomí. V souladu s tím pak kladou důraz na fenomény, jež se vzpírají intencionálnímu uchopování a jež k takovému zkoumání motivují (např. fenomény slasti či bolesti nebo fenomény zřetelně vykazující singulární či událostní ráz). V této souvislosti můžeme vytknout dva tematické okruhy, v nichž se toto hledání či zkoumání odbývá a jež u některých autorů (např.

¹ Odkazujeme k paginaci recenzovaného svazku.

u Lévinase) do sebe plynule přecházejí: prvním z nich je fenomenologicky pojatá časovost – řada textů (kupř. Henry, Franck) tak obsahuje „alternativní“ čtení Husserlových *Přednášek k fenomenologii vnitřního časového vědomí*, kdy se východiskem pro neintencionální koncepci zjevnosti nezřídka stává motiv „impresionálního Ted“. Druhý okruh vyznačuje svébytně pojaté téma „pociťujícího těla“ – v čele tu samozřejmě stojí Merleau-Pontyho texty, avšak přinejmenším ozvuky jisté filosofie tělesnosti bychom našli u každého ze zastoupených autorů. Na pozadí těchto okruhů, které slouží jako určité rámce při promýšlení před-intencionálních či jednoduše ne-intencionálních modů zjevnosti, pak v různém odstínění vystupují klíčová témata Husserlovy fenomenologie (např. otázka transcendentální subjektivity, intersubjektivita, fenomenologická, resp. eidetická redukce anebo otázka statusu počítků jako matérie vyplňující intencionální akty), ale i témata charakteristická pro myšlení jiných filosofů (Kant, Hume, Descartes, Nietzsche, Leibniz).

Zaměříme se nyní podrobněji na tři autory zastoupené ve sborníku. Nejprve na texty dvou filosofů, kteří reprezentují zmíněné tematické okruhy – Merleau-Ponty v otázce tělesnosti, Lévinas v otázce času, a na Marionův výklad fenomenologického „přicipu všech principů“.

Merleau-Ponty je ve sborníku zastoupen statí *Filosof a jeho stín* (časopisecky 1959, knižně o rok později ve svazku *Signes*) a první kapitolou druhé části *Fenomenologie vnímání* (1945). Z druhé ukázky můžeme vybrat pasáž, která velmi dobře ilustruje posun vůči

intencionální koncepci jevení a která popisuje jakýsi základnější děj zjevo-
vání v oblasti tělesného bytí. V § 4, nesoucím název „Vědomí je vnořené do smyslově vnímatelného“, onu koncepci vycházející z intencionality vědomí vystihuje tvrzení, že „předmět se určuje právě a jen jako jsoucno, které mohu identifikovat napříč otevřenou řadou možných zkušeností. Existuje pro subjekt, který takovou identifikaci vykonává. Bytí jest pouze pro něko-
ho, kdo je schopen od něho zaujmout odstup, a kdo je tedy sám naprosto mimo bytí“ (48). Tato koncepcie jevení, v níž se předpokládá, že „vidět či slyšet znamená vymanit se z impresie a zapojit ji do myšlení, tedy přestat být a začít poznávat“, naráží na problémy v okamžiku, kdy má vysvětlit souvislost reflektujícího „já“ a „já“ vtěleného. Merleau-Ponty se tomuto problému vyhýbá předpokladem, že určitá konstituce smyslu probíhá ještě na základnější úrovni, než je rovina poznávajícího, identifikujícího „já“. V tomto kontextu autor poněkud mění původní význam pojmu počítka, který již není pouhou matérií pro interpretující aktivitu transcendentálního vědomí, a upozorňuje, že počítka je sice „intencionální, tj. nespočívá sám v sobě jako věc, nýbrž na něco míří a značí něco více než sebe sama. Avšak to, nač se zaměřuje, rozpoznávám spíše poslepu díky tomu, že mé tělo je s tím důvěrně obeznámeno“ (50). Zde navazuje rozhodující pasáž: „Ten, kdo smysly pociťuje, a to, co vnímá, nestojí vůči sobě jako dva navzájem vnější členy vztahu a počítka není vpádem smysly vnímatelného do toho, kdo pociťuje. Barva se opírá právě o můj pohled, tvar předmětu se opírá právě o pohyb

mé ruky či spíše můj pohled se spojuje s barvou, má ruka s tím, co je na věci tvrdé a měkké, a v této výměně mezi subjektem a objektem není možné říci, že jedna strana působí a druhá přijímá působení, že jedna strana dává smysl druhé. ... Je třeba, abych našel postoj, který vnímanému *teprve* poskytne prostředek, aby se blíže určilo a stalo něčím modrým, je třeba, abych našel odpověď na špatně formulovanou otázku. A přece tak činím jen díky tomu, že jsem jím byl podnícen. Můj postoj sám o sobě mne nikdy nepřiměje k tomu, abych opravdu viděl modrou barvu či se opravdu dotýkal tvrdého povrchu. Smysly vnímatelné mi vrací to, co jsem mu půjčil, avšak já jsem to obdržel od něj.“ (50)

Popisován je zde jakýsi „před-teoretický“ způsob setkávání s předměty, které však na rozdíl od Heideggera autor nevykládá z existenciální struktury pobytu, nýbrž jako tělesné pocíťování, jež spočívá v postupné adaptaci „vtěleného“ subjektu vůči vnímanému předmětu. Tím se vyhýbá dvojímu: na jedné straně tělo není chápáno jako veskrze pasivní receptor přijímající již konstituované kvality z prostředí, jež by bylo vůči tělu vnější, a zároveň vnímané předměty nejsou smysluplné jednoduše proto, že by jim intencionální vědomí jednostranně předepisovalo smysl odpovídající patřičným eidetickým strukturám. Tělem je nyní míněna určitá pre-reflexivní citlivost vůči předmětu, jenž svůj smysl postupně projasňuje v korelaci k tělesným pohybům, pro které se v průběhu vnímání otvírá. Právě v této souvislosti, kdy vnímající subjekt není posledním centrem či „zákonodárcem“, jenž by určoval, jakým způsobem se

ten či onen předmět vyjevuje, se snad stává pochopitelná představa určité anonymity, jež charakterizuje vnímání: „Kdybych tedy chtěl vyjádřit perceptivní zkušenost, měl bych říci, že takhle *se to* ve mně vnímá, nikoliv že já vnímám.“ (52) Motiv anonymity zde bezprostředně navazuje na předpoklad, že při vnímání se jakoby pohybujeme na straně předmětů samých – výrok „takhle *se to* ve mně vnímá“ se implicitně staví proti centripetálnímu pojetí vědomí. Načrtnutý pojem zjevnosti se tak opírá o celou soustavu témat: východiskem je představa jakési původní, prereflexivní srozumitelnosti, jež se odbývá na rovině vtěleného subjektu (na rozdíl od subjektu identifikujícího a v tomto ohledu stojícího „vně světa“). Tělo je v této perspektivě pojato jako jistá vnímavost či citlivost, jíž je ten, kdo pocíťuje, původně otevřen světu: existuje jakési průběžné „nastávání“ smyslu v koordinované souhře těla s vnímanými předměty. V této souvislosti je pak zdůrazněn moment, kdy namísto spontaneity intencionálního vědomí vstupuje adaptabilita těla, které se ve světě pohybuje přiměřeně vnímaným předmětům a které v pocíťování jakoby přechází na stranu vnímaného.

Jak jsme již naznačili výše, Lévinasova stať *Intencionalita a počíteč* (1965) pak může být dobrým dokladem toho, jakým způsobem se francouzští autoři snaží popsat neintencionální formy zjevnosti ve sféře fenomenologicky popisovaného času – v tomto případě v úzké souvislosti s tématem tělesnosti. Lévinas podobně jako Merleau-Ponty nechápe počíteč jako pouhou matérii, která by se propůjčovala intencionálním výkonům *Sinngebung*,

přičemž využívá vlastní Husserlův text (jedná se o již zmiňované *Přednášky o vnitřním vědomí času*) a artikuluje pojem počítku s ohledem na jistou časovou dimenzi, jež se k němu podstatným způsobem pojí. K tematizaci této spojnice mezi „autonomií“ počítku a časovostí vede Lévinase následující úvaha: „Ve fenomenologickém postoji bychom očekávali simultánnost mezi subjektivním procesem konstituce předmětu a samým předmětem, jenž se konstituuje v imanenci. Tak tomu ale není; předmět je možný jen tehdy, když nějaká intence oduševňuje nějaký počitek, který musí být v minimální míře úplný, aby mu intence mohla vdechnout život. Akt tedy následuje až po matérii konstituovaného předmětu. Zajisté se tak neděje v realistickém smyslu, ale pro strukturu vědomého aktu je tato teze nesmírně významná, vědomí je zpoždování za sebou samým, je to způsob prodlévání u určité minulosti.“ (247) Z hlediska této úvahy platí, že konstituce předmětu se váže až k uplynulým fázím časového toku: „vědomí je zpoždování za sebou samým“ zde znamená, že vědomí pokaždé musí „vyčkat“, až se počítková matérie jakožto opora příslušné aprehenze vynoří. Intencionální vztah se tedy rozevírá až po vyvstání počítku samého, jenž se původně konstituuje nezávisle na spontaneitě vědomí (tzn. to, „co“ vyvstává, není konstituováno intencionálně). Lévinas tak může navázat: „Z původní impresie, tedy z nového, absolutního hrotu přítomnosti bez rozlišení látky a formy ... vychází intencionalita retencí; původní impresie je však non-idealita par excellence. Nepředvídatelná novost obsahů, které se vynořují v tomto

zdroji veškerého vědomí i bytí, je původní plození (Urzeugung), přechod od nicoty k bytí (k bytí, jež se změní na bytí-pro vědomí, ale nikdy se neztratí), plození, které si zaslouží být zváno absolutní aktivitou, genesis spontanea, zároveň je však vyplňováno mimo jakékoli předvídaní, očekávání, mimo jakýkoli zárodečný původ, jakoukoli kontinuitu, v důsledku toho je skrz naskrz pasivitou, receptivitou „jiného“, jež proniká do „stejného“, je životem a nikoli „myšlením“.“ (247–248) Velmi zřetelně tu zaznívají motivy, které český čtenář zná z jiných, u nás již publikovaných autorových textů (např. soubor přednášek *Čas a jiné* nebo monografie *Totalita a nekonečno*) – v nich se tyto myšlenky zapojují do svérázného projektu Lévinasovy etiky. V daném kontextu zdůrazněme především souvislost mezi autonomií počítku a „impresionálním Teď“. Je to právě tento význačný moment „toku“, s nímž se pojí Lévinasem nastíněná koncepce subjektu. Platí, že nakolik impresie není „časovým místem“, k němuž by se zaměřovalo intencionální „já“, je třeba myslet ještě jinou rovinu subjektivity „korelující“ s touto časovou dimenzí. Lévinas v této souvislosti vylučuje takové pojetí, podle něhož se subjekt ocitá v kauzálním vztahu k objektu, a stejně tak nemíni objekt chápat jako pouhý „subjektivní počitek“ na způsob Berkeleyova idealismu. Přichází tedy s poněkud paradoxní formulací: „Subjekt stojí tvář v tvář objektu a zároveň je na něm *účasten*; tělesnost vědomí je přesnou měrou této účasti vědomí na světě, který konstituuje; tato tělesnost se však produkuje v počítku.“ (249) Podobně jako u Merleau-Pontyho se

zde objevuje představa „inkarnovaného subjektu“ („smyslová zkušenost není jen zkušenost prostoru, ale – na základě jakési bezprostřední iterace – zkušenost v prostoru“, 249), ježž Lévinas dále popisuje za pomoci Husserlova pojmu *Empfindnis* (ten odkazuje k momentu, kdy je tělo spoluúčastno smyslové zkušenosti, např. ruka pociťuje teplo předmětu). Analýza pak vrcholí navázáním dosavadních úvah na Husserlovu nauku o kinestezích, kterou Lévinas dále promýšlí v souvislosti s tématem transcendence.

Závěrem upozorněme na text J.-L. Mariona. Aniž bychom procházeli jednotlivé momenty Marionovy úvahy (autor je ve sborníku zastoupen vybranými částmi z monografie *Étant donné*), zaměřme se přímo na již zmíněný výklad „principu principů“, který autor zkoumá za účelem rozvinutí vlastní koncepce fenomenality. Marion vyzdvihuje tři rysy tohoto principu, v němž se tvrdí, že „každý originárně dávající názor [Anschauung] je po právu zdrojem poznání, že vše, co se nám originárně nabízí v ‚náзору‘ [Intuition], je třeba brát zcela jednoduše tak, jak se to dává, avšak rovněž v mezích, ve kterých se to dává“. První rys shrnuje formulace, že „názor se osvědčuje sebou samým a nepotřebuje nezjevný základ důvodu, který je třeba poskytnout“, jinými slovy: „názor postačuje k tomu, aby legitimizoval právo fenoménu jevit se, aniž k tomu potřebuje další důvod“. Toto je základní určení, které Marion z „principu principů“ vyděluje a vzhledem k němuž poměruje jeho další dva rysy. Míni se jím, že to, co se nám dává, samo určuje způsob své fenomenalizace. Kdybychom nezávisle na způsobu danosti vlastního

jevům *a priori* předepisovali, jakým způsobem se mají jevit – tak aby odpovídaly jistému pravidlu, jehož korelát se v danosti sám nezjevuje –, pak by se jednalo právě o ono nepřípustné překračování daného, jež má být principem sebe sama, tzn. samo rozvrhuje, jakým způsobem se dává. To na jiném místě Marion vyjadřuje v poněkud zhuštěném výroku, v němž se zdůrazňuje danost jevícího se a jeho způsobu jevení (anebo jednoduše „jevení“), jež se dávají zároveň, neoddělitelně: „Dávání nastává, protože objevení jevení se stává jevením jevícího se, protože zkratka vtahuje jevící se do svého vlastního jevení. Dávání dává intencionálnímu předmětu jevit se v objevení se jevení a jako toto jevení.“ (263)

Druhý rys autor vyměřuje v souvislosti s požadavkem, aby to, co se nabízí v názoru, bylo bráno jen v mezích, v kterých se nám to dává. Marion v rámci takové restrikce rozlišuje dvojí „konečnost“. První spojuje s tím, co označuje výrazem „logika nouze“: intendovaný význam pokaždé přesahuje své vyplnění, takže „ani neomezený počet nástinů, jež zjednává názor, nikdy nevyplní sebemenší intencionalitu reálného předmětu“ (281). K tomuto omezení, jež je ve skutečnosti „faktické“, se přidává omezení *de iure*: totiž fenomén se ukazuje v určitých mezích (pokaždé zůstává jistá stránka aktuálně neodkryta), nakolik odpovídá nároku, aby se zařadil do „hranic jistého horizontu“. Nové danosti se pokaždé mohou vyjevovat pouze tak, že navazují na již dané „v jednom a témže míněném předmětu“. Marion zde pracuje s pojmem horizontu, v němž zdůrazňuje rys předchůdného rozvrhu: horizont

určuje, jakým způsobem budou nové danosti pojímány a vázány k již zakoušenému. Z toho právě vyplývá faktická konečnost názoru: horizont je totiž vždy širší, vždy přesahuje to, co se dává, a anticipuje nedané, „možnou zkušenost“. Tím je však kladena podmínka, která by z hlediska prvního rysu měla být vyloučena: nyní názor „požaduje horizont, v němž by mohl prožitky podržovat (vzpomínka), spojovat je a anticipovat kolem noematického jádra; zkrátka, jen proud názorů vyžaduje stálost předmětného pólu a jeho předběžné ohraničení nějakým horizontem“ (275).

Třetí rys se týká předpokladu, že to, co dává názor, se dává *nám*. Zde autor upozorňuje, že může existovat úzká vazba mezi tímto předpokladem a tvrzením, že fenomén se konstituuje „skrze *Já* a z *Já*“ (276). Tento rys „principu všech principů“ by tedy mohl implikovat rys druhý, to znamená: smysl, který si má podle prvního, základního rysu dávat fenomén sám, je uchopen jako „jednoduchá syntéza, v níž vědomí uspořádává své prožitky podle intence předmětu“ (tamt.). Marion vlastně upozorňuje, že pojem horizontu udržuje přímý vztah s transcendentálním *Já*. Pokud však klademe důraz na dávání jako dávání ze sebe sama, pak *Já* již nemůže hrát roli „ustavitele fenomenality“. Aby Marion oddělil dávání od podmiňujícího

vztahu k transcendentálnímu *Já* a horizontového vymezení, jež se k němu váže, klade v závěru své práce jako paradigmata fenomenality tzv. saturované fenomény, v nichž se stává zřetelným právě onen přesah daného vůči očekáváním intence.

Není třeba dále sledovat Marionovo čtení Husserla a jeho vlastní vývody týkající se otázky dávání či danosti, abychom si učinili jasnější představu o tom, jak pečlivě dokáží francouzští autoři pracovat s Husserlovými texty a využívat je při formulaci vlastního stanoviska. Na tento aspekt přeložených textů je třeba položit důraz, neboť místy expresivní styl či záliba v obrazných pojmenováních – jeden z mnoha důvodů, proč ocenit výkon všech zúčastněných překladatelů – by snad mohly toho, kdo jen zběžně nahlédne do sborníku, přivést k domněnce, že se v případě předkládaných textů často jedná o pouhou manýru. Když jsme v úvodu recenze upozornili, že zmínění autoři mají výrazné vědomí specifického stylu Husserlova filosofování, měli jsme tím mimo jiné na mysli, že jsou si vědomi složitosti problémů, na něž toto myšlení tímto stylem odpovídá. Tendence opustit tuto složitost je tím posledním, z něhož bychom zastoupené autory mohli podezřívát.

Tomáš Koblížek