

Karel Novotný

O POVAZE JEVŮ

Úvod do současné

fenomenologie ve Francii

Červený Kostelec (Pavel Mervart)
2010, 415 str.

Recenzovaná monografie navazuje na nedávno publikovanou antologii překladů z „nové“ francouzské fenomenologie:¹ v deseti kapitolách jsou tu podrobně interpretována a komentována témata, jež jsou pro tuto etapu moderního francouzského myšlení charakteristická. Ačkoli jsou předmětem výkladu často velmi odlišné filosofické koncepce, monografie nepostrádá vnitřní soudržnost: v jednotlivých oddílech věnovaných klíčovému autorům (M. Merleau-Ponty, M. Henry, J.-L. Marion, E. Lévinas, M. Richir, R. Barbaras a také J. Patočka) je soustavně sledována jediná otázka, kolem níž se ustavuje pole vzájemně provázaných problémů a možností výkladu – otázka zjevnosti či jevení za hranicemi intencionálně pojatého vědomí. Funkci jakéhosi svorníku jednotlivých interpretací tu navíc plní autorem zavedený pojem „fenomenologické difference“ (opozice jevení a toho, co se jeví), který umožňuje rozmanité koncepce porovnávat, případně sledovat jejich vývoj.

Otázka zjevnosti je výstižně formulována například v kapitole věnované Janu Patočkovi, kde se Karel

Novotný pokouší vystihnout podstatný ráz fenomenologického zkoumání. V příslušné pasáži poznamenává, že pro fenomenology je „zkušenost zkušeností právě proto, že přináší i něco víc než rozumění, že ve zkušenosti je vždycky spoludáno i něco, co přímo nebo vůbec předmětně nechápeme, ba dokonce, že rozumíme na pozadí toho a nepochybně i díky tomu, čemu nerozumíme, co nemá jasný význam a co je přesto nějak dáno“. Filosofické tázání se přitom podle autora nemůže zastavit u prostého popisu jevu, „aniž by zároveň nějak charakterizovalo ono ‚prostředí‘, v němž, z něhož jednotlivé věci vystupují, vstupují do jevu, a je proto, dovedeno do důsledku, určitou interpretací celku“ (192).²

Čtyři oddíly, do nichž se kniha člení, pak odpovídají různým způsobům, jakými lze tematizovat toto prostředí, „v němž“ a „z něhož“ jednotlivé věci „vstupují do jevu“, přičemž pravidelně se navrácí otázka po možnosti vztahu právě k těm dimenzím zkušenosti, které nelze činit předmětem intencionálního vědomí a v nichž se právě zjevnost sama ohlašuje. První oddíl je věnován koncepcím, v kterých je fenomenalizace pojímána na základě specifického pojmu subjektivity: důraz je zde kladen na tělesný či afektivní aspekt prožívání, jemuž je připsán status základní sféry jevení. V návaznosti na podrobný rozbor Husserlova myšlenkového vývoje – důraz je kladen právě na proměny „fenomenologické difference“ – jsou tu v jednotlivých kapitolách probírány koncepce

¹ K. Novotný (vyd.), *Co je fenomén? Husserl a fenomenologie ve Francii*, Červený Kostelec – Praha 2010 (viz též recenzi in: *Reflexe*, 4, 2011).

² Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzovaného svazku.

Michela Henryho a Maurice Merleau-Pontyho: u prvního se výklad soustředí především na myšlenku pre-reflexivního sebevztahu subjektu, u druhého na představu subjektivity, jejíž původní setkávání se světem je „inkarnované“ a předchází aktivitě *Sinngebung*. Druhý oddíl představuje v jakémsi protitahu koncepcí, v nichž je základ jevení chápán ze struktur na subjektivitě nezávislých: „modelovým“ autorem je tu pozdní Jan Patočka, výklad se soustředí především na jeho projekt „asubjektivní“ fenomenologie, avšak určitá pozornost je věnována také textům Jeana-Luca Mariona a jeho úvahám o fenomenologické metodě: autor hovoří přímo o „kontra-metodě“, která má vést k „vlastnímu zrušení“ (209). Třetí oddíl tematizuje možné hranice vztahu k jevení jako takovému, resp. hranice pojímání určitých mezních fenoménů, jež se vymykají intencionálnímu uchopování (tvář Druhého, „živly“ nebo motiv „ničivé přírody“). Vedle výkladu Lévinasovy filosofie je znovu velká pozornost věnována myšlení Jeana-Luca Mariona, který podobně jako všichni dosud jmenovaní autoři odmítá chápat intencionalitu vědomí jako poslední základ zjevnosti, ovšem nečiní tak s poukazem na jinou, základnější sféru jevení, ale naopak možnost vztahu k dávání jako takovému vylučuje. Monografii pak uzavírá oddíl věnovaný Marcu Richirovi jakožto představiteli „radikalizované“ fenomenologie. Ta vznáší požadavek získat přístup k čistému fenoménu, a to v kritické distanci jak vůči fenomenologii transcendentální, tak heideggerovské. Zmíněný autor dospívá k poněkud překvapivému závěru: má platit, že čím více aplikujeme

postup redukce, tím méně danosti získáváme, neboť očištěný fenomén po každé vykazuje víc než „fenomenální danost“ (314). Richir tu, mj. na základě originálního čtení Husserlovy fenomenologie fantazijního a obrazivého vědomí, podrobně rozpracovává téma „efemérního smyslu“, zdůrazňuje pohyb jakéhosi „mihotání“ či „oscilace neurčitosti“, jež se odehrává „na okraji intencionálního vědomí jakožto vědomí určitého“ (323).

Aniž bychom se podrobněji zabývali jednotlivými studii či interpretacemi (pouze upozorníme, že jen stěží lze pochybovat o autorově přehledu o současném dění ve „fenomenologické Francii“ a o jeho schopnosti podat fundovaný a v mnoha ohledech osvětlující komentář), zaměříme se na jednu vybranou část, která nám snad umožní formulovat jisté závěry týkající se monografie jakožto celku. Na mysl máme porovnání v jistém ohledu stejnorodých, v jiném ohledu zcela protichůdných koncepcí Jana Patočky a Michela Henryho, které najdeme ve čtvrté kapitole druhého oddílu monografie („Problém danosti jevení jako takového“).

Východiskem srovnání je vymezení pozice obou autorů vůči Husserlovu dualismu „předmětného fenomenálního bytí (objektivno)“ a „nepředmětného bytí náležejícího prožívání (vědomí či subjektivno)“ (158). Pokud jde o vztah pozdního Patočky k Husserlovi, Karel Novotný zde upozorňuje na základní gesto, kterým se Patočka jednak vymezuje vůči intencionální koncepci jevení a kterým zároveň stanovuje základní „souřadnice“ problému, jemuž se ve vlastní „asubjektivní“ fenomenologii bude věnovat. Novotný

poznává, že ono „zdvojení pojmu fenoménu [tj. zdvojení na subjektivní realitu a jevíci se objekt – T. K.] chce Patočka zvrátit: to, co se u Husserla nazývá korelaci prožitku (jako noese) a předmětného (jako noematického), chce, zdá se, Patočka převést svým způsobem, totiž určitým „škrtnutím imanence“, na jednu stranu této korelace. Radikalizovaná, universalizovaná *epoché*, kterou požaduje, aby jevení nezůstalo nekriticky ukotveno v údajně samodaném prožívání, tj. *epoché* bez redukce na imanenci, je doprovázena další „redukci“, totiž rozpuštěním obou významů pojmu fenoménu u Husserla v předmětný fenomén, jejich překladem na ukazování-sama-sebe-věci v jedné jediné obepínající fenomenální sféře a jejím prostřednictvím. Tuto sféru Patočka nazývá svět“ (161). Poněkud zjednodušeně řečeno: prožívání, které se z hlediska transcendentální fenomenologie chápe jako nejzákladnější vrstva konstituce, je pomocí tohoto „gesta“ uchopeno jako struktura konstituovaná či fundovaná v základnější sféře zjevnosti. Subjektivita se v tomto ohledu ocitá na stejné straně „fenomenologické diference“, na niž se z hlediska „transcendentální redukce“ umísťovalo noema jakožto korelát konstituující subjektivitu (ačkoli, jak uvidíme níže, taková analogie není zcela neproblematická). Autor pak vzhledem k řečenému může uzavřít, že „celá fenomenologická diference se přesouvá do vnějšku. Je to diference jevícího se a horizontu světa, který jevícímu se dává vyvstat“ (165).

Stejnorodost filosofických východisek Patočky a Henryho je spatřována jednak v okolnosti, že Henry

taktéž odmítá jevení samo redukovat na strukturu, která by měla charakter předmětné danosti, jednak v tom, že podle obou autorů je sama základní dimenze jevení v jistém ohledu zjevná. Avšak zatímco Patočka na základě problematizace Husserlova pojmu intencionality dospívá k výkladu jevení, jehož jádro tvoří představa a-subjektivního pole fenomenalizace, Henry postupuje opačným směrem, směřuje k „prohloubení“ diference subjektivního a objektivního právě jakožto diference fenomenologické: Platí, že subjektivita může být uchopena jako základní dimenze zjevnosti, ovšem jen pokud bude pojem subjektu specifickým způsobem reinterpretován. O prohloubení se hovoří proto, že subjektivitou je nyní míněna struktura nepřevoditelná na předmětnost uchopitelnou v reflexivním sebevztahu vědomí, subjektivita je vykládána jako bezprostřední „sebereceptivita“, jako „netranscendující“ uchopování sebe sama, při němž dochází ke „sebezjevnosti pravé imanence“ (178).

Na výkladu obou filosofů je důležité, že se nevyhýbá „paradoxním“ či „obtížným místům“, která se v jednotlivých úvahách nezdá vyjevují a jakoby vystavují nastíněné koncepce zkoušce. Na mysl máme pasáže, v nichž se do centra pozornosti vrací pojmy, které byly původně v jistém ohledu problematizovány, které je ovšem – nakolik odkazují k nepochybných fenoménům – nutno na základě nového stanoviska znovu uchopit. Jak lze tušit, v případě a-subjektivní fenomenologie se jedná o motiv subjektivitu, v případě Henryho filosofie o výklad fenoménu intencionálního vědomí.

Zaměříme se nejprve na druhého z obou jmenovaných. Již jsme zmínil, že Henryho reinterpretační subjektivita se opírá o jakési uzavřování pojmu intencionality jakožto posledního základu zjevování. Nicméně v jisté fázi výkladu začne být naléhavá otázka, jak se uvnitř onoho původního nepředmětného sebevztahu může ustavit právě intencionální vědomí. Karel Novotný na tuto část Henryho úvah poukazuje a snaží se ji doplnit náležitou interpretací. Uvedena je následující citace ze spisu *Incarnation*: „Jak se jeví sama intencionalita? Jak se sama sobě zjevuje? Má-li se zjevovat díky druhé intencionalitě, která se zaměřuje na první, znamená to nekonečný regres. ... [Některé Husserlovy texty] přinášejí náhled, že vědomí, a tím pádem intencionální vědomí, protože všechno vědomí je intencionální, je samo o sobě impresí, impresionálním vědomím. Vědomí by v sobě samém vytvářelo impresi tak, že toto původní vytváření impresí v sobě samém (*auto-impression*) by vědomí zjevovalo sobě samému, umožňovalo by jeho zjevnost pro sebe sama. V takovém případě by distinkce vepsaná do samotné reality vědomí, totiž distinkce mezi impresionálním neintencionálním a intencionálním prvkem vědomí, byla překonána ve prospěch impresie. Z impresí by se stávala nejen „hyletická“, materiální vrstva vědomí, nýbrž stejné povahy by byl koneckonců i prvek intencionální. I v něm by to byla impresie, ve své počítkové matérii, která by vposledku vykonávala zjevování. Jakožto fenomenologická matérie intencionálního aktu, umožňovala by impresie jeho zjevnost“ (181). Intencionalita je tedy podle Novotného integrována do

předestřené koncepce jevení tím způsobem, že „se z hlediska fenomenologické danosti intencionální akt redukuje na počíteč, který jediný je schopný sebe sama zjevovat“ (181).

Henry zde ve skutečnosti velmi důsledně rozvádí svou nauku o sebezjevnosti subjektivitu, nicméně jedná se právě o místo, které čtenáře nutí k určitěmu odstupu. Je skutečně možné vykládat intencionální akty jako počítky? Platí, že pokud sebevztah intencionality sám není intencionální, pak je celá jeho struktura převoditelná na počíteč? Odpovídá tento výklad *fenoménu* intencionality, nebo jde spíše o vyvození určitých důsledků pro *pojmem* intencionálního vědomí? Jakkoli se tu snad jedná pouze o okrajovou část Henryho pojednání, je vhodné na ni položit důraz. Právě u této pasáže, v níž se výklad stává mimořádně napjatým, bychom se mohli ptát, zda Henryho pojem subjektivitu není vystaven stejné zkoušce, jaké byl původně podroben pojem intencionálního vědomí. Ten v konfrontaci s jistými fenomény, fenomény neredukovatelnými na noematický korelát vědomí, musel projít zásadní re-interpretací a přestal vyjadřovat základní princip fenomenalizace. Zdá se nyní, že snad také pojem neintencionálního sebevztahu konfrontovaný s fenoménem intencionality by vyžadoval další výklad, takže by se učinilo zadosť otázce konstituce předmětného vědomí na nepředmětném základě.

Přejdeme nyní k „obtížnému místu“ ve výkladu pozdní Patočkovy filosofie, k tématu subjektivitu v rámci asubjektivní fenomenologie – zde se Karel Novotný zaměřuje na pasáže z textu *Der Subjektivismus der Husserlschen*

Phänomenologie und die Forderung einer ‚asubjektiven‘ Phänomenologie. Poté co Patočka subjektivitě upře status posledního základu jevení, evidentně odmítá možnost, která by se bezprostředně nabízela: subjektivita by se vyjevovala jako jeden konstituovaný objekt vedle jiných uvnitř asubjektivní sféry zjevnosti, vztah k sobě by byl identický se vztahem k jinému předmětu. Patočka však proti tomu tvrdí: „[M]ůže být řečeno, že v souvislosti účelů, v jejím aktivním fungování, jsem sice přítomen, ale ne objektivně dán. ... Celý způsob, jak já funguje, tj. jak jest, je zásadně odlišný od bytí věcí, věčných stavů, procesů a vztahů, které se v tomto fungování jeví. Tato rozdílnost způsobu bytí znemožňuje, aby se já jevílo v nějakém aktu vnímání, neboť to by znamenalo vyjmout je ze souvislosti rozvrhování-vyplňování a učinit je něčím v této souvislosti a na jejím základě se jevícím“ (168). Novotný pak v souvislosti s tímto citátem poznamenává, že Patočka zde zřejmě míří k výkladu nějakého svébytného typu jevení (zjevnosti já pro sebe sama, vedle zjevnosti jevení a jevícího se jakožto dvou členů fenomenologické difference), jehož pojem však není v komentovaném textu podrobněji rozpracován a otázka konstituce subjektivity je tak pouze vyslovena, ale nikoli zodpovězena. Nicméně zdá se, že podobně jako v předešlém výkladu pojmu intencionality je vhodné zaměřit se právě na toto místo, neboť umožňuje formulovat jisté otázky týkající se asubjektivní fenomenologie jako celku. Například se lze ptát, v jakém ohledu může být tento filosofický projekt také svéráznou koncepcí subjektivity, nakolik přídomek „a-subjektivní“

neodkazuje na jednoduché vyloučení či redukci subjektu, nýbrž nakolik téma a-subjektivního základu zjevování umožňuje specifickým způsobem otevřít také problém subjektivity.

Předestřené úvahy měly být pouze příkladem čtení, které bychom snad mohli uplatnit napříč jednotlivými kapitolami: snad by bylo možné vytknout celou řadu opozic, které vyjadřují posun „nové“ fenomenologie vůči fenomenologii „historické“ (například opozice jazyk či symbolický systém / před-řečová a jazykově neuchopitelná zkušenost, stejné / radikálně jiné ad.), a korelativně s tím řadu „komplikací“, v nichž jsou členy těchto opozic opětovně konfrontovány a udržovány v napětí. Podobně jako v případě otázky subjektivity v rámci asubjektivní fenomenologie a otázky vztahu k předmětu v rámci filosofie operující s představou nepředmětného základu zjevování, bychom se například zaměřili na místa, v nichž se tematizuje jistý modus řečovosti také v před-jazykové sféře (Richir) nebo v nichž se předmětně neuchopitelné–Jiné má nějak ohlašovat či sdělovat ve sféře Stejného (Lévinas). Takové čtení by pak tvořilo protiváhu vůči tendenci držet jednotlivé pojmy odděleně jako definitivně ustavené kategorie bytí a myšlení, případně by mohlo korigovat snahu pojímat jednu řadu pojmů jako jednoduché překonání jejich opozit. Vposledku bychom se pak mohli zaměřit na dualismus, který je v jistém ohledu základní a pro monografii jako celek konstitutivní, totiž na samo rozlišení „historické“ a „nové“ fenomenologie, resp. fenomenologie „klasické“ a „moderní“. Na jednu stranu si zde můžeme vystačit

s výkladem, že druhá pouze zpřesňuje analýzy provedené v rámci první, že zaplňuje prázdná místa, která předchůdci zanechali, a škrťá omyly, které jsou na každém počátku nevyhnutelné. Takové pojetí dějin fenomenologie však lze stejně dobře uzávorkovat a ptát se, zda tyto dějiny nejsou ještě něčím jiným než jednostranným vývojem, případně jak se tyto dějiny liší od dějin jiných, „paralelních“

filosofických směrů, jako je například analytická filosofie či kritická teorie. Domníváme se přitom, že monografie *O povaze jevů* je cenná nejen proto, že poskytuje vhled do koncepcí těch, kteří tyto dějiny tvořili, ale zejména proto, že právě k otázkám takového typu motivuje a jednoznačným odpovědím se vyhýbá.

Tomáš Koblížek