
Recenze

Proměny fenomenologie ve francouzské filosofii

**Karel Novotný: O povaze jevů
Úvod do současné fenomenologie ve Francii**

Červený Kostelec, Pavel Mervart 2010. 415 s.

Na současný vývoj fenomenologie především ve francouzské oblasti soustavně zaměřuje svoji pozornost Karel Novotný. V roce 2010 tak díky jeho editorskému počínání vyšel sborník vybraných textů francouzských fenomenologů (Merleau-Pontyho, Michela Henryho, Marca Richira, Emmanuela Lévinase, Jeana-Luca Mariona), ale i těch, kdo se ve své reflexi fenomenologické problematiky ocitají už „za hranicemi fenomenologie“ (jako Jocelyn Benoist nebo Didier Frank). Jednotlivé stati knihy, která byla vydána pod názvem *Co je fenomén? Husserl a fenomenologie ve Francii*,¹ přeložila skupina šesti překladatelů patřících k nastupující generaci filosofů. A vzápětí následovala i monografie, v níž se Novotný zaměřuje na stejný proud francouzského myšlení: dal jí název *O povaze jevů* a její obsah vyznačil podtitulem *Úvod do současné fenomenologie ve Francii*. Najdeme tu ovšem i pasáže věnované našemu Janu Patočkovi, který ve svých rukopisných pracích – ve Francii zveřejněných dříve než u nás – rozpracovával pojetí, jež označoval v protikladu k Husserlovým východiskům jako fenomenologii asubjektivní (někteří z francouzských fenomenologů, jejichž pracemi se Novotný zabývá, na jeho myšlenky souhlasně reagovali).

V protikladu k myšlení, které vychází z existence světa, tak jak je jeho obraz vytvářen vědeckým poznáváním, a klade pak otázku, jakým způsobem se takto chápáný svět obráží v našem vědomí, Husserlova fenomenologie dává existenci tohoto světa zprvu do závorek a soustřeďuje pozornost na to, co se ve vědomí jeví, aby tak mohla analyzovat způsob, jakým se na základě tohoto jevícího se konstituují předměty i druhá lidská vědomí, a tak posléze i onen svět, jehož zákony odhaluje věda. Uvnitř toho, co je takto východiskem fenomenologických analýz, rozlišuje Husserl – počínaje *Idejemi I* – na jedné straně počitkové prožitky označované jako hylé a na straně druhé intencionální akty, které dávají těmto počitkovým prožitkům předmětný smysl.

1 Novotný, K. (ed.), *Co je fenomén? Husserl a fenomenologie ve Francii*. Červený Kostelec, Pavel Mervart–Praha, Oikúmené 2010.

Rozlišení prožitku jevení a toho, co se v tomto jevení jeví jako určitý aspekt předmětnosti, označuje Novotný za „základní fenomenologickou diferenci“. Trochu problematické ovšem je, když výraz fenomén chce pak vyhradit pro označení předmětné stránky takto definované diference, jako třeba na s. 216 recenzované publikace, kde jsou dvě strany fenomenologické diference označeny jako „prožitek jevení“ a „fenomén sám“, nebo na s. 352, kde se říká, že „fenomén je předmětnost ve svém způsobu jevení“. To je v dost nápadném rozporu s Husserlovou terminologickou praxí v *Ideji I*, kde výraz fenomén označuje v podstatě každý prvek vědomí, pokud je pojímán jako fenomenologicky redukovaný.¹ Novotný ovšem rozlišení mezi „jevem a fenoménem“ nepřipisuje Husserlovi *Ideji*, nýbrž „ranému Husserlovi“, jak říká na s. 351, ovšem nezdá se, že v pasáži, kterou cituje z prvního vydání *Logických zkoumání* a která byla v dalších vydáních Husserlem vypuštěna, by termín „psychický fenomén“ měl ten význam, který chce výrazu fenomén přiřknout on. Způsob, jakým Novotný v některých svých formulacích používá výrazu fenomén, mohl být ovlivněn i Patočkou, který hovoří o fenoménu jako o sebe sama ukazujícím jsoucnu.

Problematika spjatá s rozlišením prožitkové látky, hylé, a intencionálních aktů nás ovšem může uvést do samého středu debat, které provázely a provázejí rozpracovávání podnětů Husserlovy fenomenologie ve francouzské filosofii. U Husserla pojem hylé vedl třeba v případě barvy k rozlišení červeně jako pouhého impresionálního obsahu a červeně jako kvality nějakého předmětu. A jestliže Merleau-Ponty, stejně jako Sartre a později třeba R. Barbaras viděli základní Husserlův přínos v pojmu intencionality a pojem hylé odmítali (Barbaras jej tak v knize *Touha a odstup* označuje za „záhadný pojem“, který má hyletickému datu jenom umožnit spojení s onou předmětností, od níž bylo nejprve odtrženo²), Michel Henry zaujímá postoj zcela opačný a důraz klade právě na jevení neintencionálního typu, jímž jsou intencionální prožitky fundovány. Právě na Henryho myšlení zaměřuje Novotný pozornost, poté co se v první kapitole své práce zabýval nejprve Husserlem samotným (přitom se mohl opřít i o výzkumy J.-F. Lavigne, zaměřené na zrod transcendentální fenomenologie, tak jak se obráží v Husserlových textech a rukopisech z doby po vzniku jeho *Logických zkoumání*).

Když Henry svoje pojetí označuje také jako „fenomenologii materiální“, slovem „materiální“ označuje sice právě onu prožitkovou látku, kterou Husserl označoval slovem „hylé“, ale zároveň uvádí, že zakladatel fenomenologie se podle jeho názoru nedokázal dostatečně odpoutat od „monismu intencionálního“, který obecně charakterizuje evropské myšlení a který transcendenci jako akt jevení neodlišuje

1 Tak když třeba na s. 153 českého překladu *Ideji I* Husserl hovoří o „proudu prožitků se všemi svými rozmanitými fenomény“, dodává v závorce, že těmito fenomény jsou jak „prožitkové momenty“, tak „intencionálie“. Husserl, E., *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*. Přel. A. Rettová a P. Urban. Praha, Oikúmené 2004.

2 Barbaras, R., *Touha a odstup*. Přel. J. Fulka. Praha, Oikúmené 2005, s. 44.

od tímto aktem vytvářeného horizontu světa. Rozbití tohoto monismu, spočívajícího v tom, že se akt jevení neodlišuje od onoho horizontu světa, který je tímto aktem vytvářen, vyžaduje podle Henryho vymanění hyletična z jeho vazby na intencionální formu vědomí a obrácení pozornosti na afektivní tělesnost prožívání, v jehož singularitě život koinciduje se sebou samým. Henry prohlašuje, že vědomí a jeho intencionalita nejsou možné bez danosti „počítkového nebo afektivního obsahu na předvědomé úrovni“, která intencionalitě předchází, neboť jedině počitek je schopný sebe sama zjevovat. Novotný, který konfrontuje Henryho pojetí afektivní tělesnosti prožívání s analýzami Husserlových *Idejí II*, ovšem soudí, že Husserlovy popisy a analýzy sice nejsou s to „koincidovat s živostí vlastního prožívání“, ale dovolují nicméně vystihnout subjektivitu jevení v její konkrétnosti lépe, než se to daří Henrymu, „který si dosažení této koincidence nárokuje“.

Vydání II. dílu Husserlových *Idejí*, které takto Novotný zmiňuje nejprve v souvislosti s Henrym, přivítal svého času Merleau-Ponty jako odhalení určitého rozměru, v němž se rozlišení „subjektivna“ a „objektivna“ jeví jako problematické. Pro něho je – podle Novotného charakteristiky – původním přístupem k tomu, co je fenomén, právě vnímání jakožto „faktická, tedy vtělená zkušenost“.¹ A jak Merleau-Ponty říká ve své *Fenomenologii vnímání*, intencionalita počítku spočívá v tom, že v pocítovaném nalézáme „návrh určitého rytmu existence“.² Jestliže Husserlova epoché znamená zdržet se kladení světské inkarnace, Merleau-Ponty zdůrazňuje právě neodmyslitelnost inkarnace prožitku do prožívaného a prožívajícího těla: právě v těle jakožto subjektu vidí „dimenzi předobjektivní danosti světa“.³ S tím pak souvisí i popření možnosti univerzálního konstituujícího vědomí, v němž by zmizela „neprůhlednost faktu“.⁴

Z analýz Merleau-Pontyho čerpal rozhodující podněty i Jan Patočka, který reflexivní samodanost vlastního prožívání odmítal jako „karteziánský mýtus“, jímž byl Husserl sveden z cesty, a ve vztahu k oné dualitě předmětného bytí a nepředmětného prožívání tak zaujímal opačný postoj než Michel Henry: zatímco pro Henryho byla tato dualita něčím, co je třeba prohloubit, pro Patočku představovala jen nedokazatelné zdvojení fenomenality. Jestliže chce zachránit jevení před jeho rozpuštěním v prožívání jako subjektivním výkonu, chce zároveň zachránit svět před jeho redukcí na korelát představování. Patočkovu pozici Novotný charakterizuje tím, že to, co on sám označil jako základní fenomenologickou diferenci, se eliminací imanence prožívání „přesouvá do vnějšku“, jakožto diference jevícího se a horizontu světa. I když Patočkovo i Merleau-Pontyho pojetí stojí po této stránce v protikladu k pojetí Henryho, panuje tu nicméně shoda v zaměření na jevení samo.

1 Recenzovaná publikace, s. 109.

2 Merleau-Ponty, M., *Vnímání světa (I. část)*. Přel. J. Čapek. In: Novotný, K. (ed.), *Co je fenomén? Husserl a fenomenologie ve Francii*, c.d., s. 50.

3 Recenzovaná publikace, s. 113.

4 Tamtéž, s. 116.

Patočkovi jde podle jeho vlastní formulace právě o to, aby se místo fenoménu jako sebe sama ukazujícího jsoucna zkoumalo jevení jako takové, a protože o nutnosti učinit předmětem zkoumání samu „událost jevení“ hovoří ovšem i Henry, je tím pro Novotného dána „oprávněnost pokusu oba protichůdné koncepty /.../ uvádět do vztahu“¹

V případě Emmanuela Lévinase bude ovšem takové „uvedení do vztahu“ obtížnější. Lévinas byl sice autorem první knihy, která byla v roce 1930 ve Francii Husserlově fenomenologii věnována a v níž Husserlovy myšlenky doplňoval myšlenkami Heideggerovými, ale zdůraznění etické problematiky ho brzy dovedlo k zaujetí kritického postoje k Husserlovi i k Heideggerovi a posléze i k opuštění fenomenologie. Jeho etika přitom čerpá z židovské náboženské tradice a je spjata s kritikou západní filosofie, jež podřizuje podle Lévinasova soudu Boha ontologii. Pojem intencionality nepřestává sice používat ještě ani v díle *Totalita a nekonečno*,² ale používá ho tu v protikladu k Husserlovu východisku v představování i pro prožitky, které na představě založeny nejsou: mluví tak i o intencionalitě smyslové slasti a o intencionalitě touhy po Druhém (Novotný tu ovšem mluví o „touze po Jiném“, ale myslím, že pro francouzské Autre je v souvislosti s Lévinasovým pojetím touhy jakožto základu etického vztahu vhodnější překlad Druhý – i když tu ovšem hraje svoji roli i význam radikální jinakosti).³

Bytí smyslovosti, kterým je slast, je podle Lévinase nepochopitelné právě prostřednictvím intencionality představování – a totéž platí ovšem i o specifické intencionalitě etického vztahu. Oba druhy intence, které jsou odlišné od klasické intencionality objektivující představy, představují podle Novotného jakousi „inverzí“ klasické intencionality“⁴ (Tady by ovšem bylo možno vidět i určitou analogii s Heideggerovým zdůrazněním primárnosti toho, co pro nás vystupuje ve své praktické funkci a se svými axiologickými charakteristikami, oproti předmětnosti v její pouhé výskytovosti.) V roli, kterou Lévinas přisuzuje smyslové slasti, Novotný spatřuje určitý neintencionální typ zjevnosti a konstatuje, že Lévinas pracoval nejprve s neklasickým pojmem intencionality a pak od tohoto pojmu vůbec upustil. Jestliže Henry byl jedním z průkopníků tendence, jež usilovala o osvobození fenomenologie jevení od světa jako základu a posledního rámce, Lévinas ho v tom podle Novotného některými svými spisy předešel, ale jak říká, vycházel přitom už „z pozic, které fenomenologii otevřeně opouštějí“⁵

Jestliže se tedy Lévinasovo myšlení Novotného syntetizující snaze spíše vzpírá, může naproti tomu konstatovat určitou analogii mezi jeho záměrem a zaměřením Jeana-Luca Mariona, který ve své kritice filosofie podřizující jevení transcendentál-

1 Tamtéž, s. 172.

2 Lévinas, F., *Totalita a nekonečno*. Přel. M. Petříček a J. Sokol. Praha, Oikúmené 1997. 276 s.

3 Recenzovaná publikace, s. 224.

4 Tamtéž, s. 240.

5 Tamtéž, s. 247.

ní struktury světa navazuje na náboženské tradice křesťanské. Ústředním pojmem Marionova myšlení je pojem „dávání“: právě dávání totiž podle něho představuje korelaci oněch dvou složek, jejichž odlišení Novotný označuje za základní fenomenologickou diferenci: jevení jako prožitku a bytí jevícího se fenoménu. Tím, co se jeví, je „dané, které vzešlo z procesu dávání“, kdežto dávání samo se podle Mariona nejeví.¹ Pokud se ovšem všechno jeví v té míře, v jaké je dáno, pak v té míře, v jaké je o tom možné říci, že je to dáno, mají svoji fenomenalitu – jakožto limitní fenomény – i smrt, narození, sakrální, božské: fenomenalita tedy není omezena jen na to, co je viditelné.

Z tohoto hlediska ztrácí význam i rozdíl mezi tím, co je jen signitivně míněno, a smyslovým obsahem, rozdíl, který v Husserlově fenomenologii hraje tak zásadní roli, neboť – jak Marion zdůrazňuje – i to, co je pouze signitivně míněno, je nějakým způsobem dáno. V protikladu k Merleau-Pontymu, pro něhož je fenomenalita médiem původního kontaktu s bytím, kterým je svět, Marion chce dávání se fenoménů osvobodit z rámce, jenž by jim byl předem ukládán strukturou světa. Fenomenologie dávání může tak být práva i tomu, co náš svět přesahuje, a současně s tím má být jevení vyproštěno „z područí já vědomí“: V pojetí, jehož základem je dávání, se Já z pána a vlastníka fenoménu stává jeho příjemcem.² Fenomenalita je zároveň osvobozena z onoho „vizuálního vězení“,³ kterým je podle Mariona omezení horizontem, který se vždy už předem zmocňuje dosud nezakoušeného tím, že je pokládá za homogenní s tím, co již bylo zakoušeno. Jevení takto může být pochopeno jako událost vyvstání něčeho radikálně nového.

Filosofem, který nepřestává svoje myšlení rozvíjet stále prohlubovanou četbou Husserlových textů a rukopisů, je naproti tomu Marc Richir. S Merleau-Pontym, na jehož pozdní filosofii na počátku své dráhy navazoval, Richir sdílí přesvědčení, že jevení se vymyká eidetické, apriorní struktury intencionality; nepřijatelný je pro něho ovšem způsob, jakým Merleau-Ponty pojímá vztah mezi tělesností subjektu a tělesností světa, a podobně jako Barbaras odmítá toto pojetí jako hylozoismus. Stejně jako Patočka je také přesvědčen o autonomii jevení vůči subjektu: původním charakterem fenoménů je anonymita a smyslu, který je prvotně vůči já „vyvlastněný“, se vztahu k já dostává pouze v rámci symbolického řádu jazyka a kultury. To ovšem nevylučuje určitý kontakt prožívání se sebou samým, ale tento kontakt má podle Richira povahu afektivní.

Ani v Richirově pojetí fenomenologie není základním rysem intencionalita, a tak to, nač z Husserlových koncepcí navazuje, je především jeho genetická fenomenologie a jeho analýzy fantazie a afektivity, které právě intencionalní charakter nemají. V protikladu k Marionovi, který opouští transcendentální ve prospěch

1 Tamtéž, s. 262.

2 Tamtéž, s. 216.

3 Tamtéž, s. 219.

události dávání, Richir naopak právě transcendentální tázání důsledně rozvíjí, a to podle Novotného i za tu cenu, že se z fenomenologie „vytratí to, nač se klasicky odvolává jako na své východisko“, totiž „danost sama“.¹ Richir zpochybňuje také oprávněnost privilegia, které Husserl přiznával časovosti jako horizontu fenomenality: je přesvědčen, že jevení nepodléhá zákonitostem vnitřního vědomí času a východiskem jeho myšlení je právě kritika Husserlova i Heideggerova pojetí vztahu mezi jevením a časem. Jestliže k čistému fenoménu se v jeho pojetí dospívá hyperbolickou epoché, která znamená pozastavení platnosti všech symbolicky ustavených výkladů (ty totiž podle Richira zakrývají to, co se vlastně děje, když se něco jeví), k těmto symbolickým ustavením, jež má hyperbolická epoché vyloučit, patří právě i Husserlovo pojetí času.

Celkově lze shrnout, že Novotného kniha zprostředkuje poznání určitého živého proudu v současné filosofii, a bude tedy především výzvou k hlubšímu promýšlení problematiky spjaté se základními pojmy fenomenologie. Práce tohoto druhu, která srovnává navzájem se lišící koncepce, se ovšem musela vyrovnávat i s obtížnými problémy terminologie: zmiňoval jsem už trochu problematické pojetí samotného pojmu fenomén. Zdá se mi nicméně, že určitý terminologický problém, o němž sice Novotný explicitně hovoří v kapitole věnované Henrymu, ale který se ovšem týká i českého překladu základních pojmů, s kterými pracuje Merleau-Ponty, je méně svízelný, než by se jeho zmínka zdála nasvědčovat. Jde o překlad francouzského výrazu „chair“. To, co tento výraz označuje, charakterizuje Novotný jako tělesnou afektivní citlivost, přičemž konstatuje, že tu není možné užít „českého ekvivalentu, kterým je ‚maso‘“.² Tady je ovšem na místě poznamenat, že výraz „maso“ není ekvivalentem pro francouzské „chair“, ale pro francouzské „viande“; a myslím, že ve filosofických kontextech, kde se výraz „chair“ vyskytuje, je větší možnou možné užít prostě výrazu „tělesnost“, který v příslušném myšlenkovém kontextu snadno přijme právě ten význam, kterým Novotný definoval smysl výrazu francouzského.