

MYŠLENÍ
SOUČASNOSTI

Na rozhraních
fenomenologie
Transcendence,
jevení a zkušenost
Dominique Janicaud



KAROLINUM

Na rozhraních fenomenologie

Transcendence, jevení a zkušenost

Dominique Janicaud

Z francouzských originálů *Le tournant théologique de la phénoménologie française* a *La phénoménologie éclatée*, souborně vydaných pod titulem *La phénoménologie dans tous ses états* nakladatelstvím Gallimard v Paříži roku 2009, přeložil a doslov napsal Martin Pokorný.

Vydala Univerzita Karlova, Nakladatelství Karolinum

Edici Myšlení současnosti řídí Miroslav Petříček

Grafická úprava Zdeněk Ziegler

Redakce Martin Rabas

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

První české vydání

© Gallimard, 2009

© Univerzita Karlova, 2019

Translation © Martin Pokorný, 2019

Epilogue © Martin Pokorný, 2019

ISBN 978-80-246-3905-5

ISBN 978-80-246-4137-9 (pdf)



Charles University
Karolinum Press 2019

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

OBSAH

I. TEOLOGICKÝ OBRAT VE FRANCOUZSKÉ FENOMENOLOGII /7

1. Kontury obratu /9
2. Stržení kormidla /28
3. Smyky a výkyvy /43
4. Překvapivá imanence /61
5. Změna kurzu /78

II. OTEVŘENÁ FENOMENOLOGIE /95

1. Od polemiky k diskusi /97
2. Ateistická fenomenologie? /113
3. Reinkarnace první filosofie /130
4. Skloubení a vymykání /154
5. Za minimalistickou fenomenologii /174

Jednota snažení, mnohost stylů: k aktualitě

Janicaudovy polemiky /197

Biografická poznámka /207

Literatura /209

Rejstřík /212V

**I. TEOLOGICKÝ OBRAT
VE FRANCOUZSKÉ
FENOMENOLOGII**

(1991)

I sebeskromnější koncepce předpokládá zárodečnou myšlenku. Zde předložený text vychází z nálezu učiněného na popud Mezinárodního institutu pro filosofii.¹ Přijal jsem pověření obhlédnout uplynulou dekádu francouzské filosofie, a doplnit tak pronikavou retrospektivu, již nabídl Vincent Descombes ve *Stejném a jiném*.² Při plnění úkolu jsem se ocitl v komplexním myšlenkovém terénu, jehož členitost rozhodně nevystihují běžně šířená uspěchaná žurnalistická klišé. Dějiny filosofického myšlení nikdy nesestávaly z pouhého sledu teorií, jež se ubírají všechny stejným směrem – a dějiny současného myšlení, francouzského zvláště, se schematizaci vzpěčují ještě víc než dřívější epochy. Paříž ve světě idejí zůstává křižovatkou a souboj ideologií, konflikt interpretací i hra „vlivů“ se tu v posledním období jen vyostřily.

Měl jsem – jak řečeno – podat nález, konstatovat fakta. Aniz bych se nyní vracel k rozborům, které si zájemce může dohledat jinde,³ budiž uvedeno následující: zjistil jsem, že francouzská fenomenologická studia – prováděná zvláště díky Paulu Ricœurovi a Michelu Henrymu seriózně a s vytrvalostí, vyznačující se díky Emmanuelu Levinasovi jedinečnou originalitou a odpoutaná od módních vln i sloganů šedesátých a sedmdesátých let – v sobě chovají jistý potenciál, jehož přínos a vnitřní propojenost vynesl vývoj posledních let najevo. Uvedený potenciál jistě nelze plně vystihnout nálepkou „teo-

¹ Ve spolupráci s organizací UNESCO.

² V. Descombes, *Stejné a jiné: čtyřicet pět let francouzské filosofie (1933–1978)*, přel. M. Petříček, Praha 1995.

³ D. Janicaud, „Rendre à nouveau raison ? Dix ans de philosophie française (1979–1989)“, in: *La philosophie en Europe*, Paris 1993, str. 156–193.

logický obrát“, stejně jako nelze oprávněně hovořit o přechodu od Sartrovy, Merleau-Pontyho či Dufrennovy ateistické fenomenologie k fenomenologii „spiritualistické“ (jejíž hlavní učitele jsme jmenovali výše a jména jejich stoupenců se objeví v následujícím textu). Zezačátku mi šlo výhradně o vytyčení historické perspektivy. Proti tomu lze jistě namítnout, že každý „nález“ je již na elementární úrovni nutně interpretací; nevzpírám se tomu. Zdůrazněme však, že naznačené vytyčení perspektivy lze učinit na základní, minimální rovině, bez pochval i pejorativních vyjádření a bez jakékoli metodologické kritiky. A na této základní úrovni si kladu jediný cíl: prověřit konzistenci určitého interpretačního postřehu ohledně francouzské fenomenologie uplynulých třiceti let. Odlišuje se nějakým rysem od první vlny recepce Husserla a Heideggera? A tkví tato odlišnost v rozchodu s imanentní fenomenalitou, v otevřenosti vůči neviditelnému, Jinému, čistému dávání či „archi-zjevování“? Odpověď na obě tyto navzájem provázané otázky je zcela jednoznačná a zní kladně. Cílem první kapitoly je podat pro to důkazy a zdůvodnění; co do počtu jich rozhodně nebude málo a doufejme, že zapůsobí přesvědčivě. Teprve poté má v podrobnějších analýzách následovat kritika či přímo polemika, a to s jediným cílem, jímž je metodologické projasnění.

Máme-li pochopit, v jakých teoretických podmínkách je možnost teologického obrátu ukotvena, musíme se vrátit kus do minulosti – a to nejenom v zájmu historické obezřetnosti, ale i proto, abychom předvedli zvláštní rysy a specifická omezení, jimiž se ve Francii vyznačoval první fenomenologický „průlom“.

HUSSERLOVSKÝ ZLOM

S odstupem půl století se nám dnes úvodní fáze francouzské recepce Husserla nejspíš jeví jako zamořená simplifikacemi. Co jiného se dalo čekat? Současně však vidíme, že zde – a to již osudem předurčeno nebylo – nastoupily mimořádné myšlenkové talenty a projevíly k nové metodologii mimořádnou vnímavost.

Nejvýznamnějším dokladem tu je Sartrův krátký, leč oslnivý text nazvaný „Fundamentální myšlenka Husserlovy fenomenologie: intencionalita“. Co z těchto několika stran, jež autor

datoval do ledna 1939 a které pro novou „fenomenologickou ontologii“ čtyřicátých a padesátých let sehrály roli manifestu, zaslouží zdůraznit i dnes?¹ Pozornost upoutá především polemika s idealismem: oproti Lalandovi, Brunschvicgovi a Meyer-sonovi, kteří analyzovali a uctívali asimilační a jednotící schopnosti lidského ducha, hájí Sartre „něco pevného“ – aniž by se přitom chtěl vracet k hrubému senzualismu, objektivismu nebo i realismu subtilnějšího typu *à la* Bergson (jenž rozlišuje mezi aktualitou našeho vnímání a virtuálním souborem obrazů).² Intencionalita je novátorským, takřka zázračným řešením: dilema idealismu a realismu je (spolu s dualitou subjektivity a objektivit) překonáno díky předchůdné korelaci, „neredukovatelnému faktu, nezachytitelnému hmotnými obrazy“ – totiž díky tomu, že ve světě rozpuká vědomí, jež je od samého počátku vědomím „něčeho od sebe odlišného“. Čisté vědomí neexistuje; proslulá formule „Každé vědomí je vědomím něčeho“ vyhláší, že falešná ryzost *cogito* se vždy vyjímá na půdě předchůdné intencionální korelace.

Když Sartrův text čteme dnes, zaujme nás na něm především kontrast zásadního metodologického zlomu na jedné s autorovou ležérností na druhé straně. Manifest hýří křiklavými barvami: „Husserl věcem navrátil hrůznost a půvab.“ To nás zachraňuje před „vnitřním životem“ a dokonce i... před Proustem! Nenásledují však žádná vysvětlení – a otázek se tu klade ještě méně. Tato údernost a průraznost není nevinná, Sartre pomocí ní maskuje skutečné obtíže, z nichž ta nejzávažnější se pojí k otázce: Jak vlastně metoda eidetického popisu – zvláště pak v afektivní doméně – umožní setkat se s konkrétnem a obnovit jeho prestiž, nemáme-li upadnout do esencialismu? Afektivní život je hnán dynamikou, která se eidetickému uchopování spíše vzpírá, a navíc není jednoduše homogenní. Co řekneme o singulárních, svým způsobem sekundárních stupních inten-

¹ Viz J.-P. Sartre, *Situations I*, Paris 1947, str. 31–35. (Česky pod názvem „Základní myšlenka Husserlovy fenomenologie: Intencionalita“, přel. P. Horák, *Filosofický časopis* 49, 2001, str. 618–620.) Svědectví o ohromném rozruchu, který tento text vyvolal, nacházíme v článku Jeana Beaufreta z roku 1945, kde se píše: „Pronikavému pochopení tématu se vyrovná jedině autorova šťastná volba vyjádření.“ Viz J. Beaufret, *De l'existentialisme à Heidegger*, Paris 1986, str. 41.

² Viz první kapitolu *Hmoty a paměti*, na niž Sartre odkazuje (*Situations I*, str. 32).

zity? Musíme se – coby příliš niterných – zříct oněch „výkyvů srdce“, jež dokázal tak jemně evokovat zničehonic zostuzený Proust? Minimálně by bylo nutné naznačit, jakým způsobem dojde k nezbytnému provázání problematiky konstituce s problematikou žitého světa. Jistě, v úvodu k *Bytí a nicotě* si Sartre počíná obezřetněji: nemůže zastříit, že pokud to, co existuje, zredukujeme na „sérii jevů, ve kterých se [existující] odhaluje“,¹ pak bytí intencionálního fenoménu nemá „věcovou“ povahu – v důsledku čehož vyvstává nutnost zachovat nějak jeho specifickou transcendenci, aniž bychom propadli idealismu. Není však Husserlův projekt konstituce jen svéráznou renesancí transcendentálního idealismu? Sartre je nucen přitakat a odsouvat Husserla pod hlavičku kantovství, od něhož se prý nedokázal oprostit.² Heideggerův pojem předontologického rozumění Sartrovi umožňuje pozastavit platnost Husserlových aporií a vyčlenit to, co Sartra zajímá především, totiž popis bezprostředních struktur „pro sebe“ – což jsou všechno svébytné a nethetické modality sebevědomí.

Již v *Transcendenci ega* z roku 1936 bylo Sartrovým úmyslem odtít husserlovské *cogito* (jež je „cele lehkostí, cele průzračností“)³ od *cogito* Descartova a zkritizovat u Husserla postup, který podle Sartra představuje návrat ke klasické tezi transcendentálního já. Při sestupu k rozpuknuvší intencionalitě čili *ex ante* dané korelaci mezi naší vlastní transcendencí a světem se Sartre neostýchá vyhlášovat smělé či přímo rozporuplné formule, například tvrzení, jež z *ego* činí „jsoucno ve světě“,⁴ a také neváhá vtáhnout element já znovu do úvahy i poté, co jej podrobil systematické kritice. Především je ale – ač se přitom soustavně dovolává husserlovské epoché – nucen průkopnického myslitele kárat za „pomýlený“ vývoj, při němž prý Husserl couvá od intuitivní radikality *Logických zkoumání* k neoidealismu *Idejí* (a shodná tendence je pozorovatelná již v rámci *Logických zkoumání*).

Uplatněním transcendentálního (a nikoli jáského) vědomí jakožto „neosobní spontaneity“ se Sartre učinil průkopníkem

¹ J.-P. Sartre, *Bytí a nicota*, přel. O. Kuba, Praha 2006, str. 11 (upr. překl.).

² Tamt., str. 288.

³ J.-P. Sartre, *Transcendence ega*, přel. M. Petříček, in: *Vědomí a existence*, Praha 2006, str. 16.

⁴ Tamt., str. 7.

radikální fenomenologie (v dané době již sdružené s historickým materialismem). Zaplatil za to však rozvinutím celé škály ambivalentních postojů vůči Husserlovi, s nímž pracoval volně, jako s prestižním zdrojem referencí, aniž by se zabíral příčinami jeho údajného „vývoje“. Hovořit u Husserla o „vývoji“ každopádně představuje pohodlné, často využívané a opakovaně zneužívané alibi.

Náš náález se ale očividně netýká jen Sartra. Tytéž obtíže, které Sartre umenšuje či odsouvá stranou, následně objevuje Merleau-Ponty a prozkoumává je, pravda, trpělivěji a obezřetněji, nikdy se od nich ale neprostí zcela. Zdůrazňuje, že fenomenologický návrat k věcem samým je „naprosto odlišný od idealistického návratu k vědomí“, a snaží se – ne bez obtíží – ukotvit analýzy *Fenomenologie vnímání* v Husserlových pozdních úvahách o „genetické fenomenologii“. ² Jenže tvrzení, že eidetická fenomenologie musí znovu zasadit „esence do existence“ a otevřít se komplexitě bytí ve světě i komplexitě intersubjektivit, je ukázkou uplatnění zásady „účel světí prostředky“. Fenomenologie se zmocňuje existenciální projekt, hubenost metodologických oprávnění najde omluvu v hustotě popisů, intencionální analýza se ocitá ve službách „perceptivního génia“ a prereflexivního *cogito*.

Jistě: Merleau-Ponty – o nic víc než Sartre – není s to dokonale zamaskovat, že Husserlovo dědictví spíše vyzývá navenek než obsahově hájí. Když činí následující přiznání, je to poměrně zásadní krok: „Husserl dlouho, dokonce i v pozdních textech představuje redukci jako návrat k transcendentálnímu vědomí, před nímž se svět rozvíjí v absolutní průzračnosti, přičemž je prostoupen a ožívován sérií apercpcí. Filosofovi pak přísluší úloha rekonstituovat tyto apercpcce z dosaženého výsledku.“ ³

Tím se vlastně přiznává, že se Husserl nikdy neprostil od idealistické metafyziky, a ani když se zaštitíme existencialismem, negarantuje nám rekurz k intencionalitě možnost vyjít za horizont a mimo předpoklady filosofie, v níž *cogitatio* dál hraje ústřední roli. K vylomení tohoto zámku by bylo zapotřebí předložit serióznější, ve větší hloubce založený výklad

¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, přel. J. Čapek, Praha 2013, str. 13.

² Tamt., str. 11.

³ Tamt., str. 15 (upr. překl.).

s oporou v Heideggerovi (a nevyužívat ho jen jako návnady k lepšímu ocenění pozdního Husserla). Bylo by tedy nutno přestat s tou podivnou hrou, při níž se zbožně holduje referencím k Husserlovi. Ten u mladého Sartra a raného Merleau-Pontyho de facto hraje roli pojistky, již se ručí za absolutní zakladatelské novátorství fenomenologické metody, a celá operace probíhá jakžtakž úspěšně jen díky tomu, že se současně – ať pomocí rétorických ústupků, nebo s odkazem na Mistrův skutečný či domnělý vývoj – omezuje kritika Husserla na minimum. Koneckonců není jisté, že se autoři pro tuto taktiku rozhodli zcela vědomě a měli ji plně pod kontrolou: každý myšlenkový přenos probíhá stejně, autorita je současně předmětem obdivu i odmítání. Stejně ambivalentní fází jako Husserl prošli i Nietzsche, Freud, Marx či Heidegger.

Přesto by bylo křivdou upřít první fázi Husserlovy recepce dva eminentně pozitivní rysy. Ať už práce z dané doby byly původní inspiraci věrné nebo ne, faktem je, že prokazovaly důvtip a podnětnost: *Imaginárno* či *Fenomenologie vnímání* stimulovaly fenomenologický výzkum a obrodily francouzskou filosofii. V ostré odluce od klasické filosofie reprezentace a novokantovství se navíc odrážel Husserlem vyvolaný seismický otřes, jehož Heidegger využil a přesunul jej jinam.

PLETENEC VERSUS APLOMB

Během prvního poválečného desetiletí vládne v dílně francouzských fenomenologických zkoumání čilý ruch, práce však postrádá spolehlivé zaštitění. Sartre dílnu opouští rezolutním obratem k politice a angažované morálce. Diskuse s marxisty ho očividně přivádí k přesvědčení, že v porovnání se sociálním a dialektickým rázem reality zůstává fenomenologická ontologie příliš abstraktní: pasivita Husserlova transcendentálního idealismu se mu jeví tíživá a rukopisné zápisky k etice ani *Svatý Genet* neprojeví o specificky fenomenologické otázky (jež, soudí Sartre, jsou příliš „čisté“, odtržené od konkrétních situací a sociopolitických zápasů) sebemenší zájem.¹

¹ J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris 1983; *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris 1952.

Fenomenologie se v dané době stává terčem marxistických útoků, vedených pomocí nástrojů a předpokladů, které se nám dnes budou jevit stranické a dogmatické, ale v dané době měly vliv. Tran Duc Thao kritizuje ambivalentní neutralitu matérie prezentované fenomenologií: matérie čili hmota – ať už jde o surovou *hylé*, nebo o kulturní objekt – není ve fenomenologii pochopena dialekticky a není předmětem lidské práce. Jistě, redukce vede k dání smyslu a ten je lidskou a dynamickou pravdou, avšak i takto daný smysl opět propadá „totálnímu skepticizmu“.¹ Před abstraktností by mohl fenomenologii zachránit jedině marxismus.

Obecně vzato tyto argumenty z fenomenologie nečinily součást marxistických zkoumání, nýbrž rozestavovaly kolem ní *cordon sanitaire* – a Merleau-Pontyho, Levinase, Ricœura ani několik dalších rozhodně neodradily od probádání kontinentu odhaleného Husserlem.

Velice významným příspěvkem k tomuto zkoumání a reflexi je zveřejnění Ricœurova překladu prvního svazku *Idejí* v roce 1950.² Překladatel v připojeném úvodu nezastírá své váhání, jehož ústředním bodem – a to stojí za pozornost – je otázka smyslu Husserlova transcendentálního idealismu. Nejedná se o pouhý subjektivní idealismus? Zároveň se zdá, že ustavením filosofie názoru a redukcí všeho „světského“ apriori se Husserl osvobozuje od relativismu i od kantovství. Původcem interpretační perspektivy, k níž Ricœur se sympatiemi poukazuje, aniž by ji kategoricky přejímal, je Fink: vedle psychologické intencionality a korelace noesis-noema Husserl vymezil i třetí smysl intencionality, totiž „produktivní“ a „tvůrčí“ odhalení počátku světa.³

Ricœur již v této době formuluje otázku, ke které se vrátil a podrobně ji osvětlil v pozdním pojednání *Já jako jiný*: Na jaké úrovni redukce je subjektivita určena jakožto intersubjek-

¹ Cituje J.-F. Lyotard, *La phénoménologie*, Paris 1954, str. 112. Vybranou marxistickou kritiku Husserlovy fenomenologie (již ovšem sám její autor dnes již považuje za překonanou) podal J.-T. Desanti, *Introduction à la phénoménologie*, Paris 1976 (1. vyd. 1963).

² P. Ricœur, „Introduction“, in: E. Husserl, *Idées directrices pour une Phénoménologie*, Paris 1950.

³ Tamt., str. XXV–XXX.

tivita? A jakoby mimochodem pronáší větu plnou sugestivních důsledků, kterou v dané souvislosti nemůžeme přejít bez povšimnutí: „Je snad nejradikálnějším subjektem Bůh?“¹

V takto zformulované otázce je teologický obrat evidentně obsažen v zárodku – avšak Ricœur se překročení příslušné hranice vyvaroval. Metodologická obezřetnost ho přiměla hromadit hermeneutická varování, jež musí každému přechodu fenomenologie v teologii nutně předcházet.

Tuto přisnost vítáme. Nezbujuje nás povinnosti obnovit a prohloubit analýzu obtíží, jež nám Husserl zanechal; jsou značné a budeme se s nimi setkávat v celé následující úvaze. Pátráme po nich ovšem v sepětí s určitou vůdčí otázkou, která je výsostně metafyzická, totiž otázkou po transcendenci, která se paradoxně vyjevuje v originaritě usídlené ve fenomenalitě.

Zároveň je nutno pochopit vzájemnou souvislost příčin, v jejichž důsledku bylo tyto obtíže (ve kterých se smysl redukce spojuje s přístupem k intersubjektivitě, statusem, jaký máme přiřknout žitému světu, a především vztahem mezi fenomenologií a metafyzikou) možno shromáždit a „vyřešit“ dvěma – z valné části divergentními – způsoby. Zkráceně je označme dvěma klíčovými slovy, jejichž objasnění podáme vzápětí: jednu možnost představuje pletenec, druhou aplomb.

V jádru Merleau-Pontyho nedokončených zkoumání, zaznamenaných v rukopisech, jež souborně vyšly pod titulem *Viditelné a neviditelné*, vyvstává pletenec v kontextu snahy pojmenovat to, co nedokáže uchopit ani klasická filosofie reprezentace, ani Husserlova fenomenologie. Jistě, předznamenáním podobného přístupu je už Husserlův pojem horizontu, avšak toto slovo – upřesňuje Merleau-Ponty – „je nutno pochopit přesně“.² Horizont není totéž co průzračný prostor viditelnosti či obecnosti na způsob rámovaného obrazu, roviny nebo i prostoru: „Jeho vlastní tělo i dálavy jsou účastny téže všeobecné tělesnosti či viditelnosti, která mezi nimi a jím vládne a vládne i za horizontem a pod jeho vlastní kůží až po nejhlubší základ bytí.“³ Horizont chápaný jako pletenec

¹ Tamt., str. XXX.

² M. Merleau-Ponty, *Viditelné a neviditelné*, přel. M. Petříček, Praha 2004, str. 151 (upr. překl.).

³ Tamt. (upr. překl.).

se vymyká všemu vymezení, jež ve viditelném provádí mé vidění, a zahaluje dokonce i vše viditelné do latence, jež je *tělesností* věcí.¹ Podstatné je, že viditelné nikdy není čiré, vždy v něm tepe neviditelné – a ani ono vidění, kterým na viditelné pohlížím, nepředstavuje bod, který by bylo možné s definitivní platností vymežit, nýbrž začleňuje se do tělesnosti. Pletenec tedy poukazuje ke dvojímu vymykání: tělo světa se vymyká z viditelná a tělesnost se vymyká mému vidění. Uvedené čtyři termíny společně tvoří chiasmus, aniž by jejich průsečík bylo kdy možno odtrhnout od tajuplného vyvstávání „tu tčkajícího, tu do sebe soustředěného“ viditelná.²

Renaud Barbaras přesvědčivě ukázal, jak tato ontologie, načrtnutá ve *Viditelném a neviditelném*, překonává dualismus, v němž zůstávala sevřena i *Fenomenologie vnímání* a v němž proti stále ještě klasickému chápání reflexivity stojí její prereflexivní či přirozené „doplnění“.³ Merleau-Pontyho první významný spis protínala nedotazovaná hranice mezi kulturou a přirozeností. Naproti tomu fenomenologie, jež se vypraví hledat tělo jakožto „element“ bytí (přičemž i bytí se tu chápe jako pletencové prolínání, ne jako čisté dání), se snaží zachytit dimenzi, která rozdíl mezi reflexivitou a prereflexivitou předchází a vymyká se i oné rovině, na které proti sobě stojí *ego* a *alter ego*.⁴ Má tělesnost je od počátku intersubjektivní – a zebroví intersubjektivit je proto neoddělitelné od textury světa. Toto komplexní a živoucí vyvstávání je v každém myšlení vykloněnosti přehlíženo – a vlákénka subjektivit rozerve i aplomb Druhého.

Jak je patrné, aplombem zde míním podstatně odlišný či přímo protikladný filosofický postoj, pyšně zvěstovaný v *Totalitě a nekonečnu*. Aplombem se může mýnit i pouhá nevázaná smělost,⁵ tento psychologický význam však pro nás není určující. Levinasův filosofický aplomb spočívá v kategorickém

¹ Tamt., str. 135.

² Tamt., str. 140.

³ R. Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble 1991, 1. kapitola.

⁴ Viz tamt., str. 279.

⁵ Srov. heslo „aplomb“ ve *Slovníku spisovného jazyka českého*: „(zř. kniž.) jistota, sebevědomí“. Pozn. překl.

vyhlášení primátu ideje nekonečna, jež ihned vyvlastňuje já či bytí a zbavuje je *stejnosti*. *Totalita a nekonečno* není s úvahami pozdního Merleau-Pontyho pouze současná, ale řeší také shodný problém a reaguje na stejný nedostatek Husserlovy fenomenologie: intencionalita není s to „zredukovat“ reflexivitu; v projektu univerzální konstituce, jehož idealismus – byť údajně transcendentální – je rozhodně radikální, se nevěnuje dostatečná pozornost vyvstání světa ani přístupu k druhému. Když Levinas prosazuje překročení čistě intencionálního významu pojmu horizontu, činí tak způsobem, jež má k Merleau-Pontyho úvahám velmi blízko: „Intencionální analýza je hledání konkrétního. Tento pojem, vystavený přímému pohledu myšlení, jež ho definuje, se však ukáže být zasazen do horizontů, o nichž toto naivní myšlení nemělo ani potuchy. Tyto obzory mu udělají smysl – to je podstata Husserlova učení. Co na tom, že v Husserlově fenomenologii, vzaté doslova, se tyto netušené horizonty samy zase vykládají jako myšlenky zaměřené k předmětům!“¹ Máme považovat za záslužné, že když Levinas nakládá s Husserlem svobodně, činí tak oproti Merleau-Pontyho otevřeně? Zdůrazněme, že cíl obou autorů je (přínejmenším na počátku) shodný: jde jim o vykročení z intencionálního horizontu, a blízko k sobě mají i zvolené postupy. Spočívají totiž – bez ohledu na zvolené čtení litery – v osvědčení větší věrnosti duchu fenomenologie, než dokázal sám Husserl. S tímto taktickým obratem poprvé přišel Heidegger, jeho manifestací je tematika „fenomenologie nezjevného“ a následně je napodobován a prochází dalšími variacemi u pozdějších autorů až po Derridu a Henryho.

Zatím ale čelíme záhadě, odkud se bere radikální rozkol mezi Levinasem a Merleau-Pontym, když přitom jejich východiskem je srovnatelně chápané překonání intencionality a vstřícnost vůči fenomenologii neviditelného. Vystačíme si s konstatováním, že se první myslitel zříká ontologie ve prospěch metafyziky, zatímco druhý činí opak? Klasifikace naznačeného druhu nám nesmí zastřít, že v myšlení, jež hledá nový směr, jde o cosi přímočarého a konkrétního: bezpodmínečné stvrzení Transcen-

¹ E. Levinas, *Totalita a nekonečno. Esej o exterioritě*, přel. M. Petříček a J. Sokol, Praha 1997, str. 16 (upr. překl.). Srov. M. Merleau-Ponty, *Viditelné a neviditelné*, str. 151.

dence je ostře neslučitelné s trpělivým zkoumáním viditelného. Je nutno se rozhodnout. Bude to však volba svévolná, vedená pohnutím mysli nebo srdce? Chceme-li zůstat filosofy a fenomenology, pak naším úkolem zůstává sledovat jediné vodítko, které se nespokojuje s pouhými slovy, a tázat se na metodu.

Cesta vytyčená Merleau-Pontym, jak vychází najevo, vykazuje jistou ryze heuristickou vratkost: podniká se tu zkoumání, jímž jsme pohnuti – totiž v tom smyslu, že analýza prošetřuje sama slova ve snaze přiblížit se bohatství zkušenosti, kterou může prožít každý. Je to minimalistická metoda a brání každé uspěchané redukci i idealistickému pokusení, rozhodně však nebrání pozornosti vůči druhému. Inteligence tu je bdělá a čilá, avšak stejně jako u Prousta obohacuje a prohlubuje oblast vnímatelného.¹ Nepředpokládá nic jiného než nepolevující touhu osvětlovat to, co se ve zkušenosti obnažuje nejvíce. Vášnivě se dál hlásí k fenomenologii, totiž tím, že je odhodlána z co nejtěsnější blízkosti myslet fenomenalitu tak, abychom ji lépe obývali. Pletenec nic nevylučuje, jen obrací pohled k hloubce světa.

Naproti tomu aplomb jinakosti, která mne vyvlastňuje předem, předpokládá metafyzickou, nikoli fenomenologickou touhu: přichází „ze země, v níž jsme se nenarodili“.² Předpokládá, že filosofickému psaní musí předcházet metafyzicko-teologická montáž. Kostky jsou vrženy, o všem podstatném je rozhodnuto a víra se majestátně tyčí v pozadí. Čtenář briskně konfrontovaný s absolutnem se ocitá v pozici katechumena, jenž má jedinou možnost, totiž vnikat do svatých slov a majestátních dogmat: „Touha [*Le Désir*] je touha po absolutně jiném. [...] Tato jinakost, neadekvátní vůči ideji, má pro Touhu smysl. Je míněna jako jinakost Druhého a jinakost Nejvyššího.“³ Vše, oč jde, je dáno a vydobyto předem – a jde vskutku o dost, totiž o Boha biblické tradice. Na redukci, jež by nechala vyjít transcendentální Já v jeho obnaženosti, se tu páše zrada. K vládě se naopak navrácí teologie se svým průvodem majuskulí, přičemž se odmítá čímkoli zaštitovat, a jako by to byla naprostá samozřejmost, usazuje se v nejniternější hlubině

¹ M. Merleau-Ponty, *Viditelné a neviditelné*, str. 151.

² E. Levinas, *Totalita a nekonečno*, str. 20 (upr. překl.).

³ Tamt. (upr. překl.).

vědomí. Má se filosofie nechat takto zastrašit? Jde o víc než o pouhé zaklínání a iniciaci?

Lze bez výhrad uznat Levinasův talent i jeho jedinečnou originalitu, aniž bychom mu museli ustoupit o jedinou píď, pokud jde o otázku metodologické a fenomenologické koherence. Omezme se pro začátek na jediný příklad. Touha se u Levinase od počátku píše s velkým písmenem a klade se na ni krajní důraz. Na základě jaké zkušenosti to spočívá? Odpověď je evidentní: metafyzické. Možná je kruh, který takto vzniká, hermeneutický, ale rozhodně ne fenomenologický. Jistě, Levinas přiznává, že se ocitá mimo pole fenomenologické „hry světél“¹ – avšak způsob, jakým údajně fenomenologie tendenčně využívá (a jaké cíle tím sleduje? pedagogické, nebo apologetické?), když klade aplomb Druhého do hlubin zkušenosti, nastolují neskonale ošemetnější situaci, než jakou by byl výslovný přechod (nebo niterný obrat) od „fenomenologie“ k „metafyzice“. Stejně tak si Levinas počíná dosti delikátně, pokud jde o to, co sám označuje termínem „formální logika“: usiluje o její překročení, ale současně o sobě prohlašuje, že zůstává věren duchu intelektualistického racionalismu. Kterýkoli filosof pak má plné právo „do toho šlápnout“ a kriticky na Touhu ukázat prstem: Pokud ji píšeme s velkým písmenem, nestává se generickou? Stejně jako Druhý? A i kdybychom třeba připustili úvahu o dimenzi vznešenosti, musí z ní rovnou vzejít Nejvyšší? Takto lze dle libosti vršit tu zdvořilejší, tu útočnější otázky, u nichž leží nasnadě, že jedinou možnou odpovědí by byl poukaz na původní předpoklady: „Ber, nebo nech být.“

Následující stať předestře dobré důvody, proč se (přinejmenším v oné podobě, v níž se prosazuje) na tuto teologickou odbočku, podnikanou řečnickým „podmaněním“ fenomenologické dobré vůle po vzoru tradiční *captatio benevolentiae*, nevydat. Současně by nám však toto ohledání nově obdělávaných lánů francouzské fenomenologie mělo umožnit pochopit, že teologické záminky se neuplatňují jen v Levinasových nepokrytě podnikaných výbojích, ale i v subtilních světlínách pozdního Heideggera. Znamená to, že se nám údajný teologický obrat

¹ Tamt., str. 15.

rozplývá před očima v sotva vnímatelné šmouhy? Nezapomínejme, že teologie může být i negativní a pojí se s ontologickým neklidem.

„FENOMENOLOGIE NEZJEVNÉHO“ A OTÁZKA DÁNÍ

Slovní obrat „fenomenologie nezjevného“ se u Heideggera objevuje až na sklonku života, v roce 1973, a ve velmi přesně vymezeném kontextu zähringenského semináře.¹ Paradoxem je, že prvkem, z něhož plynou obtíže, není v uvedeném obratu řeč o „nezjevném“, nýbrž zachování návaznosti na fenomenologii. Jistě, „nezjevné“ je ambivalentní termín: může se mínit něco, co se skrývá, něco, co se očím nejeví jasně, i něco, co se neomezuje na prostý jev (míněný jako protiklad skutečnosti). Druhý z trojice uvedených významů Heidegger evidentně vylučuje: přivedl by ho zpátky k ploše platónskému pojetí, vůči němuž se chce naopak vyhranit. Rozhovor v Zähringen má odpovědět na první otázku, již Heideggerovi položil Jean Beaufret: „Do jaké míry lze tvrdit, že se u Husserla neklade otázka po bytí?“² Odpověď zní jasně: i přes průlom provedený v šestém *Logickém zkoumání* Husserl nadále chápe bytí jako objektivní danost, zatímco Heidegger se pokouší myslet jeho „pravdu“ coby odkrytost přítomnosti. Již tedy není vše vztahováno k intencionalitě, nýbrž vědomí je původněji situováno „v ek-statičnosti po-bytu“.³ Toto usebrání toho, jak vyvstává přítomnost, je pro metafyziku i běžné myšlení nezjevné. Péči o ně Heidegger svěřuje původnějšímu myšlení, a to v Zähringen označuje za „tautologické“.

Všechny uvedené reference potvrzují směřování Heideggerova „obratu“, který tu směleji, tu zas trpělivěji zkoumá, za jakých podmínek se lze vyvázat z výlučně metafyzického myšlení. Nastíněný pokus dostatečně oplývá aporiemi ještě předtím, než na něj navěsíme druhé těžké břemeno: fenomenologie, jež se tu znovu ocitá ve hře, je změněná k nepoznání.

¹ M. Heidegger, *Vier Seminare*, Frankfurt a. M. 1977; *Questions IV*, Paris 1976. Německé překlady seminárních „protokolů“, vedených francouzsky, připravil Curd Ochwadt a Heidegger je následně přehlédl.

² *Questions IV*, str. 309.

³ Tamt., str. 322.