

FRANÇOIS-DAVID SEBBAH:

SUBJEKTIVITA V SÚČASNEJ FRANCÚZSKEJ
FENOMENOLÓGII

SEBBAH, F.-D.: Subjectivity in Contemporary French Phenomenology
FILOZOFIA 62, 2007, No 5, p. 365

The paper deals with what could be seen as „a new origin“ (rather as a comeback) of the subjectivity in contemporary French philosophy. The author believes, that a piece of this „different“ subjectivity appears already with Husserl; it is something irreducible to the idealistic subject matter in transcendental egology, something similar to feeling, which endures giving. In his view in contemporary French phenomenology there are two different „families“: the first one is led by its radicalism to the original *anonymity* (Merleau-Ponty and to some extent also J. Garelli and M. Richir); the other is led by the same radicalism to Self-feeling. This second family is discussed in more details: it is the *extreme* phenomenology, which endures the excesses of destruction and hurting; it becomes sensible to subjectivity as an irremovable feeling, to which a man is bound: a man *is* this feeling. It is the *Self* induced by and delayed in relation to that, of which it is a feeling; it is the *Self* deprived of this feeling, the *Self*, which can not constitute this feeling as its own experience actively. Nevertheless this *Self* is entirely this feeling. We can find this in the works of M. Henry and E. Levinas as well as in those of Derrida (what is embarrassing only at first sight and does not undermine at all the radicalism of Derridaian deconstruction of the subject).

Keywords: Subjectivity – Feeling – Passivity of delay – Enduring the giving – Excess – Extreme phenomenology

François-David Sebbah vyučuje na Université de technologie v Compiègne, prednášal na Collège internationale de philosophie v Paríži. Napísal okrem iného knihu *L'épreuve de la limite – Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*.

Čo zo subjektivity pretrváva – alebo sa dokonca vracia – v súčasnej francúzskej fenomenológii? Túto otázku si musíme položiť, ak si uvedomíme, že filozofia E. Levinasa i M. Henryho sú do veľkej miery filozofiami subjektivity; a ak si všimneme, že posledné texty J. Derridu, samozrejme ambivalentnejším, no o to viac zneisťujúcejším spôsobom dekonštruujú subjektivitu len preto, aby sa vzápätí nechali prenasledovať „niečím“ z nej, niečím, čo je „neredukovateľné“; tým akoby sa Derrida v určitom smere vzdaloval od Heideggera a približoval k Levinasovi.

Zároveň, zdá sa, heideggerovská „dekonštrukcia“ i niektoré z jej obmien, občas obohatené „štrukturalizmom“, v istom zmysle odstránili to, čo sa mohlo javiť ako najvýraznejšia husserlovská „transcendentálna naivita“: čisté Ego.

A Merleau-Ponty upriamil fenomenologický pohľad na svet chápaný ako proto-

ontický, takže aj pred-individuálny a pred-subjektívny, v istom zmysle teda *anonymný*. Tento pohľad bol natoľko prenikavý, že istá časť súčasných francúzskych fenomenológov, tu máme na mysli predovšetkým M. Richira a J. Garelliho, sa so skutočnou fenomenologickou legitímnosťou snaží opísať originárne v pojmoch pred-individuálneho, či dokonca pred-subjektívneho.

Odtiaľ pochádza zlom na poli aktuálnej fenomenológie: uchopiť originárne – keďže idea originárneho sa ako taká hlboko v základoch neotriasla – buď v samej podstate subjektivity, *alebo* ako niečo, čo určite subjektivitou nie je...

A odtiaľ pochádza aj táto otázka: Máme v prípade subjektivity do činenia s návratom naivne metafyzického motívu, alebo naopak ide o oživenie plodného nepokoja, s ktorým sme nikdy neskončili?

Problematika subjektu. Vo filozofii je ľahké a zároveň veľmi často i žiaduce používať pojem „subjekt“. O to ťažšie je však o ňom hovoriť, urobiť z neho „objekt“ filozofického diskurzu.

To je stará známa vec, pripomeňme však aspoň stručne, prečo je to tak. Prečo sa vlastne pojem subjektu javí, finkovsky povedané, skôr ako „operačný“ pojem než ako pojem „tematický“?

Je paradoxné, že subjekt, ktorý sa dáva ako základ všetkého bytia, pokiaľ zakladá sám seba, alebo ktorý je prinajmenšom niečím, čo reprezentuje všetky veci, pokiaľ reprezentuje seba samého, zostáva neurčiteľný. Je to máťuce konštatovanie; stačí sa nad ním pozastaviť a „subjekt“ sa začne javiť ako zoskupenie alebo hmlovina spojených pojmov, ktoré sa čiastočne prekrývajú, no nie sú navzájom zhodné, ktoré sa na základe svojej blízkosti na seba odvolávajú, no zároveň môžu niekedy jeden druhému odporovať.

Veľmi presne to formuluje Yves Thierry: „V pravom slova zmysle teda subjekt nie je ani situovaná osoba, ani vedomie, ktorému sa zjavuje svet, a dokonca ani ja, ktoré sa ustavuje v neredukovateľnom odstupe od konštituovania tohto sveta; predstavuje skôr kyvadlový pohyb medzi týmito troma inštanciami, pričom ani jedna z nich nie je izolovanou entitou, no každá je pólom určitého typu vzťahov, ktorý druhé dve nemôžu nahradiť“ ([1], 16).

Subjekt je „kyvadlový pohyb“ – je teda fretkou modernej filozofie! – a zrejme by sme mohli nájsť omnoho viac inšancií, kam sa chodí ukryť a kde ho už nenájdeme: Ego, Ja, vedomie, osoba, človek, subjektivita, Selbst, individuum, ipseita...

Ide o prekvapivú difrakciu toho, čo sa prinajmenšom vo svojej exemplárnej, karteziánskej verzii dáva ako základ a od tej chvíle aj ako interiorita, pretože zakladať môže len to, čo už založilo samo seba, čiže sa aspoň oddelilo od sveta. Dávam sa teda sebe samému ako jednoduchosť absolútna (toho, čo nemá inú príčinu než seba) v priezračnej istote, ak nie zrejmosti.

Zároveň však vieme, že práve zrejmosť, ktorá je ako taká nespochybniteľná, sa môže javiť ako neprebádaná, keď vo vzťahu k nej prestaneme byť dôverčiví a začneme pochybovať. Subjekt sa teda javí ako slepá škvrna, ako to, v čom sa každé videnie pripravuje, ale čo samo nevidieť. V tom tkvejú všetky prekvapenia originárneho, a teda aj subjektu, ak ho chápeme ako originárne *par excellence*, ako niečo, čo je zároveň podstatou i základom. Z tohto hľadiska sa subjekt stáva nespochybniteľne zrejším, len čo sa táto zrejmosť nachádza v zornom poli; a z rovnakého dôvodu (v závislosti od postoja) môže pohľadu neustále unikáť, a to až do tej miery, že ho môžeme považovať za ilúziu. Tieto dve fázy sú

rubom a lícom toho istého problému a vo svojej radikálnosti sa navzájom vyvolávajú: Subjekt je chvíľu oslavovaný, a hneď zase ponížovaný, píše P. Ricœur v predslove k svojej knihe *Soi-même comme un autre* ([2], 27). Len čo sa vnoríme hlbšie..., pokoj absolútna, istého si sebou samým, sa rúca pod vplyvom zámen *pre* za *proti*.

Pri bližšom pohľade možno konštatovať, že tieto fázy protikladných krajností nielenže určujú rytmus dejín modernej a súčasnej filozofie, ale prezrádzajú aj napätia, ktoré sú odjakživa vpísané do pojmu „subjekt“; napätia, ktoré má subjekt v istom zmysle v plnom rozsahu pokrývať. Pripomeňme ešte, že v tretej z Descartových *Metafyzických meditácií* sa absolútnosť *cogita* relativizuje, keď *cogito* v sebe nachádza vpísanú ideu nekonečna, prostredníctvom ktorej sa konfrontuje s vlastnou konečnosťou i s paradoxnou situáciou, že je len „absolútnom druhej kategórie“.

Ak by však subjekt nebol týmto napätím medzi konečnosťou a nekonečnosťou, medzi pasivitou a aktivitou, medzi singularnosťou a univerzálnosťou, bol by ešte subjektom? Nespočíva najistejší spôsob, ako subjekt zničiť, v tom, že zrušíme toto napätie? O tom nástojčivo vypovedá aj jeden fakt z dejín filozofie: Subjekt možno usmrcuje predovšetkým opojenie sebou, čosi ako prebytok seba samého. Aj preto u Spinozu, u ktorého jedine diskurz o nekonečnej substancii má povahu základu, takže sa mu už nevnučuje formulácia *cogito* v prvej osobe jednotného čísla, treba hovoriť „Človek myslí“... Zatiaľ čo v istom zmysle prvá osoba *cogito* u Descarta znamená celé to napätie medzi univerzálnosťou a singularnosťou. Ak v karteziánskom texte univerzálna hovorí „ja“, znamená to, že sme v ňom zahrnutí všetci, avšak v zmysle „každý“, a nie „hocikto“.

No pripomínať v súvislosti s pojmom subjektu tieto vnútorné napätia, ktoré ho v podstate určujú ako apóriu a zároveň ako potrebu túto apóriu pokryť, môže pôsobiť dojmom zotrávania v dávnej minulosti, pretože sa zdá, že subjekt už svojím napätiam, a teda i svojím ranám podľahol.

A posledné údery mu uštedril práve „štrukturalizmus“.

„Štrukturalizmus“ treba dať do úvodzoviek z prostého dôvodu, že existuje viacero štrukturalizmov. Nič to však nemení na veci, že všetky majú spoločnú istú črtu, ktorá umožňuje zoskupiť ich do jednej rodiny; touto črtou je úsilie zbaviť subjekt jeho záhadnej váženosti. Toto úsilie však nesmeruje k jeho odstráneniu, ale k vysvetleniu podmienok jeho produkcie a k jeho premene na „povrchový efekt“ systémov štruktúr, a to takých systémov štruktúr, ktoré na to, aby boli produktívne a aby sa mohli transformovať, vždy potrebujú „prázdne pole“, „hru“, „diferenciu“. Subjekt musí byť priradený k lokalite štruktúry. Štruktúra ako taká je anonymná: Na to, aby produkovala bytie a význam, nemusí zasahovať *samu seba* ani *sa* prežívať ako zmysel. Subjekt je podľa tvrdenia G. Deleuzea v texte „Podľa čoho rozpoznáme štrukturalizmus?“ ([3], 331; 47) práve tou inštanciou, ktorá *nasleduje* prázdne miesto. Toto pole nemôže a nemá byť vyplnené, práve jeho prázdnota totiž umožňuje obiehajúce čiže produkciu v štruktúre. Subjektom modernej metafyziky je teda stuhnuté a „stuhnutie spôsobujúce“ vyplňanie, ktoré blokuje plodnú diferenciu štruktúry, lebo ju presahuje a „uzatvára“ ju svojím úsilím vyhlásiť sa za jej pôvod, hoci je len jej „povrchovým efektom“.

„Štrukturalizmus“ teda subjekt vlastne neodstraňuje, skôr ho rozdrobuje – subjekt je večný nomád, ktorý sa premiestňuje z miesta na miesto: individualizácia, ale predpersonál-

na, tvrdí Deleuze ([3], 331; 47).¹ To by sme azda mohli preložiť nasledovne: singularizovaná udalosť, ktorá však ako taká nezakúša Seba.

Subjekt nie je odstránený v tom zmysle, že by o ňom – vyjadrené v podobe karikatúry – štrukturalizmus nepojednával, pretože ho už vyhostil. Napriek tomu ho však v istom zmysle odstraňuje *ako taký*, keďže subjekt si už nenárokujú byť základom, takže akoby sa stával „objektivovaným“, rozprestretým pred pohľadom a dával sa uchopiť v „hre“ štruktúr (hoci mal byť ich neuchopiteľným nomádom).

Takto v hrubých rysoch môžeme načrtnúť horizont problematiky týkajúcej sa pojmu subjektu.

Subjekt vo fenomenológii. Fenomenológia sa podieľala a stále sa podieľa na tejto „práci“ so subjektom, na jeho oslavovaní, ponížovaní, usmrcovaní a – prečo nie – na jeho kriesení. Jej účasť – aspoň taká je naša pracovná hypotéza – nás môže naučiť mnoho o tom, čo je to fenomenológia, ako aj o tom, čo je to subjektivita.

Fenomenológia je jedným z protagonistov debaty o subjekte, a navyše túto debatu v sebe samej určitým spôsobom „zdvojuje“, vpisuje ju do seba. Uvedieme niekoľko príznakov tohto faktu.

Husserlovská fenomenológia, ako tvrdí G. Deleuze na začiatku knihy *Nietzsche a filozofia*, môže pôsobiť dojmom, že je – v prísnom zmysle slova – „reakcionárskym“ úkrytom pre navzájom prepojené figúry subjektu a vedomia. No viac ako o témy čistého Ega a čistého vedomia mu ide o redukciu, ktorá je úsilím o návrat k pôvodu toho, čo tieto témy vyvoláva. (Pravdou však je, že G. Deleuze sa mohol o fenomenológii vyjadriť aj hlbšie!). Naopak M. Henry na začiatku *Phénoménologie matérielle* praniehuje štrukturalistickú módu posledných desaťročí a stavia proti nej fenomenológiu ako „otázku, v ktorej sa dá rozpoznať podstata filozofie“, a ako najzákladnejšie skúmanie (ktoré ho dovedie k chápaniu života ako subjektivity). Na druhej strane sa však J.-T. Desanti pokúša štrukturalizmus a fenomenologickú metódu prepojiť.

Vidíme teda, že na fenomenológiu sa útočí ako na úkryt subjektu tradičnej metafyziky, alebo je naopak vyzdvihovaná ako miesto, kde sa subjektivita môže sama sebe naplno zjavovať (M. Henry), no môže byť aj miestom, kde sa uskutočňuje „deštrukcia“ subjektu. Fenomenológia nenecháva subjekt nedotknutým, a ju zase subjekt zrejme nenecháva ľahostajnou, ale bytostne sa jej dotýka.

To znamená – a v tejto úvodnej rozprave budeme veci formulovať len veľmi náznakovo –, že fenomenológia mohla od Husserlových čias vidieť svoju základnú požiadavku – opísať to, čo sa javí, tak, ako sa to javí – ako niečo, čo jej za hlavnú úlohu ukladalo zničenie subjektu v tom zmysle, v akom ho chápala tradičná (čiže Descartova) metafyzika. A naozaj, subjekt ako statická substancia je zrejme tým, čo najspoláhlivejšie zastiera pole zjavovania. Ak konštituovaný objekt pokrýva spôsob svojho zjavovania, subjekt-substancia to robí ešte zásadnejšie, pretože si nevedomuje pohyb konštituuujúci zjavovanie seba samého. V pohybe projekcie toto konštituované svetské zakrýva nielen to, čo je dané tak, ako je to dané, ale aj samotný pohyb svojho dávania, teda pohyb svojho konštituova-

¹ Presná Deleuzova formulácia znie takto: „... subjekt, večný nomád, pozostávajúci z individualizácií, ale neosobných, z jednotlivostí, ale predindividuálnych“ (pozn. prekl.).

nia. Intencionalita – pretože ide práve o ňu – je samotným rozpadom statickej substancie karteziánskeho subjektu, keďže táto substancia je vyhlásená len za akúsi retroaktívnu alebo retrospektívnu „projekciu“ skutočného svetského na jeho zdroj. A hoci „raný Husserl“ v *Logických skúmaniach* odmieta vzťahnúť prúd vedomia na Ego určené práve ako odvodená a svetská inštancia, z husserlovského textu sa predsa len vzápätí vynorí ten „zázrak zázrakov“, ktorým je čisté Ego. Je tu silné napätie, ku ktorému sa v nasledujúcich pasážach vrátime; prinajmenšom tu toto silné napätie chceme zachytiť, a nie ho rozpustiť v chronológii a evolúcii husserlovského myslenia.²

Vzápätí bude dynamický pohyb desubstancializácie, ako už vieme, prehĺbený Heideggerom: *Dasein*, ktoré nie je súcnom, je samým sebou len mimo seba, ako čistý projekt. Ako tvrdí G. Granel v texte „Lacan a Heidegger“, „*Dasein* teda neoznačuje, čo sme, ale že sme, bez „quid“: nie sme *nič* a z toho vyplýva, že sa o tom nedá ani nič dozvedieť ([4], 56).“ *Dasein* „je“ doslova deštrukciou subjektu ako základu a seba-prítomnosti. No len čo – naznačme to hneď ako nadchádzajúcu apóriu – v sebe *Dasein* už nič nezahŕňa, ako to vyplýva z modu jeho paradoxného, pretože extatického bytia, môže byť jedine bytím zachyteným v okruhu, v obehu Bytia, toho Bytia, ktoré samo nie je súcnom...

Nech je to už s jej rôznymi modalitami akokoľvek, vidíme, že základná úloha fenomenológie – oslobodiť zjavovanie ako také – sa nevyhnutne spája s deštrukciou subjektu. Práve tým sa mohlo prepojiť toto úsilie s úsilím štrukturalistov. O to sa pokúša J.-T. Desanti, keď napríklad husserlovskú dvojité intencionalitu reinterpretuje termínom okruhu otvorenosti (ktorý ostatne pripomína vzťah medzi *Dasein* a Bytím u Heideggera). Toto gesto sa môže javiť ako požiadavka formalizácie motívov, ktoré nám Husserl a Heidegger zanechali. A táto formalizácia prispieva k fenomenologickej požiadavke „deštrukcie“ substancialistickej metafyziky, a tým aj jej najzavŕšenejšieho vyjadrenia – subjektu, ktorý by tak bol priradený k miestu svojej produkcie v štruktúre.

A predsa sa Ego u „Husserla“ „opäť vynára“, ba dokonca uňho triumfuje.

Znamená to, že Husserl nezašiel dostatočne ďaleko, prípadne že na svojej ceste – počas idealistického obratu – dokonca zradil sám seba, zblúdil, ako to diagnostikovali niektorí jeho nasledovníci? Alebo to naopak znamená, že sa vždy mienil vzdať len jednej neautentickej podoby subjektu, aby mohol odhaliť subjekt autentický? A ak je to tak, prečo „to“, čo sa takýmto spôsobom zjavuje, nazývať ešte „subjektom“?

Od odpovede na túto otázku závisí aj odpoveď na nasledujúcu otázku: Máme na výber aj niečo iné, než oplakávať Husserlov „návrät“ do vôd tradičnej metafyziky, alebo naopak jasat' nad vzkriesením Ega, ako ho poznáme z metafyziky, „nezmeneného“, či dokonca ešte žiarivejšieho než kedykoľvek predtým? Niet vari inej cesty, takej, čo by sa sústredila na subjektivitu, pričom by nekriesila Ego? Niet cesty, ktorú by v istých ohľadoch Husserlova čoraz naliehavejšia požiadavka egologickej subjektivity vlastne predvídala, hoci by ešte jednoznačne podliehala výčitke, že sa tým znovu ustavuje transcendentálne Ego?

V úsilí uľahčiť pochopenie otázky subjektivity u autorov, na ktorých sa tu odvolávame, môžeme v krátkosti načrtnúť, ako túto otázku rozpracúva Husserl,³ pretože všetci ďalší autori sa museli, aj keď na rôznych úrovniach, s týmto dedičstvom vyrovnat'.

V *Logických skúmaniach* ešte necítiť potrebu vzťahovať prúd zážitkov vedomia na nejaké Ja, ktoré je od tej chvíle označené ako striktné svetské. Prečo je to tak?

² Takémuto čítaniu Husserla sa venujeme v prvej časti tejto práce.

³ Hlbšie spracovanie tejto otázky v súčasnom francúzskom kontexte prináša napríklad Bernet [5] alebo Benoist [6] (v tomto diele pozri najmä jeho prvú časť *La merveille des merveilles*, s. 13 – 103).

Sám pojem intencionality, pretože tá je v istom zmysle čistým „vyjdením zo seba“, akoby teda implikoval akési oslobodenie sa od každej domnejšej ovládajúcej inštancie.

No hoci je husserlovská intencionalita „vytrysknutím k niečomu“, nemôže byť bez vzťahu k sebe samej, jedine vtedy, ak by podstúpila riziko, že sa rozpustí v čistej mnohosti toho, čo nie je „zoskupené“, čo sa rúca a čo teda nemôže byť vypovedané.

Mimochodom, intencionalita, ktorá je, ako už vieme, videním, pokiaľ dáva formu, formuje sama seba: Je tu – musí tu byť – isté *zreľazenie* zážitkov vedomia, istá *forma* prúdu vedomia.

Lenže požiadavka *Logických skúmaní* spočíva práve v myslení „mnohosti bez jedného“, ako to v súvislosti s Bergsonom formuluje G. Deleuze (cit. podľa [7]). Husserl si ju dovoľil už vo *Filozofii aritmetiky* a neskôr v prvom *Logickom skúmaní*, predovšetkým prostredníctvom definície mnohosti ako „oblasti, ktorá je determinovaná jedine tým, že podľa teórie nejakej [danej] formy“ ([8], 274). Túto pasáž cituje a komentuje F. Dastur takto: Mnohosť je „oblasť objektov definovaných výlučne ich vzájomnými vzťahmi vo formálnom systéme a k tejto oblasti nám dáva prístup len tento formálny systém“ ([9], 26). Môžeme tu uviesť pomerne výrečný príklad figurálnych jednotiek: hovoríme *o kolóne vojakov*. Svojím spôsobom tu cítiť niečo ako „štrukturalistický prízvuk“ *avant la lettre*.

Husserl túto koncepciu „mnohosti“ v istom zmysle „aplikuje“ na vedomie.

A je dôležité pochopiť, že mnohosť je už len tým, že je mnohosťou, vždy aj jednotou. Na jej vymedzenie a ustanovenie nie je potrebné priradiť jej figúru Jedného; keďže je už vopred jednotou, nemusí byť *zjednotená* (pozri [7], 74). V tomto prípade to znamená, že ju netreba vpisovať do subjektu, uzatvárať ju do subjektu, vzťahovať ju na formu subjektu alebo na subjekt ako ústredný bod. Jednota je imanentná vedomiu. Osnovu vedomia tká samo vedomie: Nie je potrebné vzťahovať ho na nejakého záhadného tkáča, ktorý by bol jeho pôvodcom, ovládajúcou inštanciou a v konečnom dôsledku i cieľom. Netreba ho viesť k nejakému záhadnému ohnisku, ktoré by z neho paradoxne urobilo stred i vymedzilo jeho hranice, no zároveň by v istom zmysle zostalo mimo neho, pretože pred ním, čo napriek všetkému, alebo práve preto, znamená, že by bolo hlboko v ňom.

Niet subjektu – ani Ega –, pretože niet inštancie, ktorá by presahovala, ktorá by prečnievala cez zážitky vedomia a navzájom ich spájala. Zážitky vedomia nie sú moje preto, že by boli postúpené nejakému „tretiemu“, ktorý ich predchádza ako nemenné *centrum*. Som sám sebou v každom z nich; práve to je moje Ja: schopnosť vzťahovať sa na zážitky vedomia vždy v danej chvíli (*Ja* sa teda neprestajne mení).

A predsa Husserl do *Ideen I* zavádza doslova triumfujúce Ego. Čo sa stalo?

Je spôsob, ako sa vymedziť voči súdu dlhodobo prevládajúcemu vo fenomenológii, podľa ktorého Husserl zblúdil: pýtať sa, či sa tieň Ega nad intencionálnym vedomím nevznáša napriek všetkému už v *Logických skúmaniach*, či tam Ego nie je prítomné aspoň v podobe akejsi prerušovanej čiary.

Túto hypotézu – je to paradox, no má to zmysel a je to koherentné – neformulovali fenomenológovia, ktorí sú zástancami Ega, ale naopak Jan Patočka [10]⁴ či J.-T. Desanti ([12]; [13]). Títo dvaja myslitelia, usilujúci sa o asubjektívnu alebo prinajmenšom o negologickú fenomenológiu (čo ešte neznamená, že by bola *bez* subjektu; ten je však priradený k lokalite a vždy je iba konštituovaný), neuhýbajú pred ťažkosťami. Podujímajú sa na prieskum zakorenenosti témy Ega v husserlovstve, čiže hodľajú preskúmať pevnosť väzby medzi egologickou subjektivitou a Ek-statickou intencionalitou. A neuhýbajú pred

⁴ Pozri aj pôvodné vydanie [11].

ťažkosťami ani vtedy, keď u Husserla na prvý pohľad diagnostikujú návrat k tradičnej metafyzike: Ak sa dopracoval k Egu, nebol k tomu donútený podstatou vecí?

Venujme sa chvíľu Patočkovmu komentáru. V piatom a šiestom *Logickom skúmaní* si všíma „... rodiaci sa subjektivismus husserlovskej fenomenológie“ ([10], 203) a píše: „To, čo je ne-intuitívne, teda ‚nečistý‘, ‚deficitný‘ modus dávania, tu pôsobí ako príznak subjektívneho“ ([10], 203). Čo tým Patočka myslí?

Aby to, čo je dané neintuitívnym spôsobom – napríklad vec, ktorú mienim prostredníctvom mena, čo ju pomenúva, alebo, „ešte horšie“, prostredníctvom grafického znaku –, bolo napriek všetkému dané v samotnom deficite svojej prítomnosti, musí byť táto nedostatnosť kompenzovaná *inde*. Napriek strate prítomnosti pólu „objektu“ mi je signifikantný objekt *daný*, pretože si ho dávam *ja*; To predpokladá, že primárne, originárne som sa dal aj sám sebe. Neoriginárna povaha daného je zadržovaná a udržiavaná istotou, že „danosť“ – alebo „to, čo dáva“, má seba samé: niečo ako čistú sféru imanencie, bez odstupe od seba samej, teda čistú seba-prítomnosť, čistú seba-istotu. Vidíme, že menom, ktoré sa vnucuje tomu, čo sa tu vyžaduje, je „Ja“: Každé dávanie implikuje *čistú imanenciu* seba-prítomnosti a tá ho nesie a znáša. Táto imanencia je subjektivita, pretože sa ukazuje, že prítomnosť je skutočne a plne prítomnosťou, len ak je *seba-prítomnosťou*, seba-ovládaním v tom zmysle, že sa dáva sama sebe v apodiktickej samozrejmosti. Ego sa tak rodí v samom pohybe dávania, v karteziánskej figúre, teda ako substancia – alebo prinajmenšom ako prítomnosť –, ktorou sa skutočne stáva len vtedy, ak je seba-istotou.

Inými slovami, ak máme vydržať intencionálnu Ek-stázu, vytrhnutie prítomnosti z nej samej, kde sa všetko dáva, musíme mať *zásobu prítomnosti*, ktorá je takou len ako subjektivita. „Trascendencia v imanencii“: slávna Husserlova schéma sa dá exemplárne a zásadne vyjadriť ako transcendencia zjavovania v imanencii subjektivity.

V tomto zmysle sa ako neudržateľná javí myšlienka roviny imanencie, ktorá sa sama splieta, bez toho, aby niečo bolo jej stredom, jej koncom či inštanciou, čo ju presahuje.

A práve dávanie – a treba to neustále zdôrazňovať –, toto stávanie sa pred spôsob zjavovania všetkých vecí, odhaľuje potrebu Ega. Zdá sa nám, že to zdôrazňuje aj R. Bernet, keď vo svojej knihe *La vie du sujet* [5]⁵ vysvetľuje, že rukopisy skupiny C, venované temporalite, v skutočnosti pojednávajú viac o subjektivite než o čase, pretože Ego sa objavuje, akoby malo predovšetkým zažehnať odstup, ktorý je zásadne temporálnym odstupom a ktorý poznačuje zážitok vedomia v spomienke alebo imaginácii. V spomienke alebo imaginácii mi neuniká vec, ktorá sa mi skutočne dáva ako taká („predstavená“ alebo „pripomenutá“), ale unikám si ja sám: zakúšam „výpadok“ (seba). *Funkciou* Ega je znovunastoliť kontinuitu mňa samého so sebou samým, ktorá sa ocitla v ohrození kvôli špecifickým dávaniam, akými sú spomienka alebo imaginácia.⁶ A práve z tohto spojenia, z tohto usúvzťažnenia seba so sebou sa rodí *Ja* v tom najsilnejšom zmysle, teda ako Ego.

Záhada dávania v istom zmysle vyvoláva Ego ako onen bod imanencie, ktorý ju vždy

⁵ Pozri zvlášť záver, kde sa autor v jednej pasáži venuje „genéze egologického subjektivismu“ (s. 300 – 307).

⁶ R. Bernet zároveň vysvetľuje, že na rozdiel od Sartra, ktorý pokladal Ego za niečo, čo je na prekážku, Husserl v *Logických skúmaníach* pokladá Ego len za „neužitočné“: „užitočným“ sa však preňho stane vtedy, keď sa už nebude zaujímať len o perceptívnu danosť, ale o sprítomňovanie (o sprítomňovanie druhého alebo – a najmä – o sprítomňovanie konštituované druhotnou spomienkou a problém vyvstáva už s retenciou), to znamená vtedy, keď je ne-dávanie radikálnejšie než ne-dávanie prostého časopriestorového odtieňovania.

a zakaždým musí zničiť, zadržat', aby jej umožnil byť.⁷

Na záver teda možno poznamenať, že práve toto denotuje ambiguitu husserlovského Ega, ktorú budú bohato „využívať“ aj naši fenomenológovia: od Ega sa žiada, aby bolo originárnym, no v konečnom dôsledku sa zdá byť ani nie tak základom či zvrchovanou mocou, ako skôr mocou, ktorá už prezrádza svoju slabinu: je tým, čo bez prestania *re-tenuje* a *re-centruje*. Lenže keď to povieme, nenaznačujeme tým, že prvotný je tu v istom zmysle práve odstup, ktorý treba zmenšiť? A nenachádzame tak už v husserlovskom Egu niečo ako pasivitu vytrvania?

Preberme si to.

Posthusserlovskej fenomenológii sa núka alternatíva čerpajúca z evolúcie husserlovského postoja vo vzťahu k Egu, čiže predovšetkým z problému udržať pohromade dve husserlovské požiadavky, ktorým sme sa pred chvíľou venovali („oslobodiť intencionalitu“ od Ega na jednej strane a na strane druhej prijať dávanie a zároveň prostredníctvom Ega zabezpečiť, keďže je ohrozené, aby bolo trvalé).

Prehlbovanie tejto alternatívy – ktorej každá vetva akoby ustupovala pred tým, čo je podstatné pre tú druhú – či jej „hlbenie“ podľa nás spečatilo viac než „osud subjektivity vo fenomenológii“, skôr osud – alebo niečo dôležité z tohto osudu – tak fenomenológie, ako aj subjektivity, pretože ich stretnutie bolo rozhodujúcim pre obidve.

Naznačme stručne obe smerovania, určené týmto rozdelením.

Na jednej strane je tu úsilie čoraz viac vyvlastniť – či „znevhodniť“ – sám subjekt; úsilie, ktoré takpovediac ešte väčšmi radikalizuje – ak sa to vôbec dá – heideggerovské *Dasein*. Z tejto úlohy vyplýva potreba – ak o tomto *ničom, čo by bolo súcnom*, či dokonca o *ničom, čo by bolo bytím*, možno vôbec vypovedať – vziať ho na horizont „starší“ ako je ono samo (presnejšie na Bytie u Heideggera a na Svet u Merleau-Pontyho), a dokonca ho „rozpustiť“ v tomto horizonte, zaviesť ho k nemu ako k jeho autenticite. A skutočne, z tejto perspektívy je byť sebou (býť individualizovaný, reflektovaný alebo aspoň „ipseizovaný“) neautentické;⁸ hrozí, že *stuhnúť* ipseita bude neustále zmazávať starší pohyb (Bytia, Sveta), hoci je sama jeho produktom. Napríklad u Merleau-Pontyho je ipseita odnožou bytia, ktorá nesmie nikdy skamenieť, a dokonca ani k takému čomusi smerovať. Anonymnosť je pravdou Ega. *Ja* nie je ničím, ak je púhou udalosťou (a ako také je vždy zbavené seba samého) v Bytí (alebo vo Svete). „*Ja* v skutočnosti nie je nikto, je anonymné,“ píše Merleau-Ponty v pracovnej poznámke z apríla 1960 ([14], 299; čes. prekl. 239). A o čosi ďalej: „Avšak je to ten, kto myslí, uvažuje, hovorí, argumentuje, trpí, zakúša slasť atď.? Samozrejme, že nie, pretože je *ničím*...“ ([14], 299; čes. prekl. 239). Je pochopiteľné, že niektorí predstavitelia tejto heideggerovsko/merleau-pontyovskej vetvy sa

⁷ J.-T. Desanti ponúka analýzu, ktorá je veľmi podobná tej, akú sme uskutočnili na základe krokov J. Patočku a R. Berneta: Aj on objavuje ten istý nevyhnutný posun k uznaniu Ega v štádiu zárodku už od samého počiatku, teda od *Logických skúmaní*, konkrétne od VI. *Logického skúmania*, a poznamenáva, že problém spôsobený naplňaním intencií kategoriálnych významov – napríklad logických spojok – môžeme odstrániť len poukázaním na „Ja môžem“ ako na „vlastnú moc, označujúcu vzdialenú prítomnosť uvedomovania v zmysle mienenia objektu“, hoci tu ešte nemožno hovoriť o *Ja*, o čistom Egu. Pozri ([13], zvlášť 420).

A zase J. Benoist sugestívnym spôsobom píše: „Ego jestvuje, keďže jestvuje dávanie (teda prítomnosť)..., Ego je nemenný bod tohto vyžarovania [vyžarovania mienenia], teda to, čím nadobúda obraz ‚vyžarovania‘ zmysel...“ ([6], 67).

⁸ Presnejšie, heideggerovské *Selbst* je ipseizované, čiže je autenticky samo sebou, len čo potvrdzuje udalosť bytia, ktorá ho projektuje mimo neho.

mohli napojiť na „štrukturalizmus“ (hoci iní, ako napríklad J. Garelli, kladú požiadavku originárneho, ktoré je uňho navyše pohyblivé, odjakživa v opozícii k štrukturalizmu, ktorý je vždy podozrivý z toho, že je pozitivistický, zakotvený v danosti, a tým priveľmi „mechanistický“).

A predsa existuje v súčasnej francúzskej fenomenológii celkom iná rodina: tá, na ktorú sa sústreďí naša analýza a ktorá nás vedie k subjektivite ako k originárnemu.

Túto rodinu tvorí M. Henry a E. Levinas, ku ktorým v tomto prípade môžeme pripojiť aj J.-L. Mariona. A z istého hľadiska, hoci to môže byť, pokiaľ ide o otázku subjektivity, prekvapivé, k nim pozývame aj J. Derridu. Lepšie povedané, tento súčasný francúzsky filozof „bez rodiny“ sa sem pozýva sám, keďže nie je nikde „doma“ – a nikdy nie je tam, kde ho práve čakáme. J. Derrida sa vo svojich posledných textoch vzdáva tomu, vďaka čomu mohol byť spájaný so štrukturalizmom (bez toho, aby sám bol niekedy štrukturalistom v pravom slova zmysle), ale aj tomu, čo ho mohlo spájať s Heideggerom (bez toho, aby bol niekedy heideggerovcom v pravom slova zmysle). Nie je to však tým, že by prestal pomenúvať onen sen o čistej prítomnosti, ktorým je západná filozofia, a označovať toho, kto tento sen snáva, t. j. subjekt, za najplnšiu figúru čistej prítomnosti, teda za najdokonalejšiu fantazmu. Nie, Derrida sa v onom pohybe, ktorý ho vzdáva od Heideggera a približuje k Levinasovi, podujíma pracovať *krajným* spôsobom, a to tak, že pri tejto práci na hranici (na hranici filozofického, prítomnosti) „sa vždy stretávame so sebou“ ([15], 116 – 117).

Čo teda charakterizuje túto rodinu (Henry, Levinas, Marion) a jej (trochu diferantného) host'a?

Že by Henry, Levinas a Marion obnovili karteziánsky subjekt? To určite nie! Alebo že by, ako Husserl podľa Heideggera, niekde inde a v odlišnej podobe znovu zaviedli to, čo už predtým na istej úrovni zničili (*cogito*)? To určite nie!

Aj oni, *prinajmenšom* tak ako prívrženci heideggerovsko/merleau-pontyovskej rodiny, dekonštruujú transcendentálnu egológiu a v Husserlovi sa opierajú o prvky, ktoré túto transcendentálnu egológiu narúšajú.

Je vhodné zdôrazniť, že tak v heideggerovsko/merleau-pontyovskej rodine, ako aj v tej rodine, kde sme sa zabývali, sú motivácia a princíp kritiky subjektivity rovnaké a vyžadujú rovnakú radikálnosť.

A predsa v druhej rodine dochádza, možno síce nie k prostému *návratu* subjektivity, ak pojmom „návrat“ rozumíme jednoduché opakovanie nezmeneného metafyzického motívu, ale k *novému zrodu* subjektivity. K novej, vynájdenej subjektivite – nie však v tom zmysle, že by títo autori objavili niečo, čo nebolo, ale v tom zmysle, že nám ukazujú niečo, čo sme doteraz nedokázali vidieť a čo bolo možno prekryté moderným subjektom, v ktorom to napriek všetkému prežívalo.

Subjektivita, ku ktorej opäť smerujú, už nemá nič z absolútnosti *Urregionu* vedomia ani z konštituujúcich schopností transcendentálneho Ega. Rovnako ako merleau-pontyovci a heideggerovci aj títo autori zničili transcendentálny subjekt, no niečo zo subjektivity „odolalo“ a nie je to nič iné než zdrap z nej samej. Je to subjektivita, ktorá nie je schopnosťou konštitúcie, je to originárne, čo sa už nehrdí tým, že je základom (ktorým ostatne – ako zistíme pri podrobnejšom pohľade – vôbec nie je ani u Husserla, pretože uňho pôvod „komplikuje“ ego, ktoré nemá začiatok a je v neustálej seba-genéze). Je to subjektivita, ktorá je už len čistým *zakúšaním*, teda nie je ani skúsenosťou, pretože skúsenosť ešte implikuje nejakú aktivitu *Ja*, prostredníctvom ktorej sa to, čo ma zasahuje, prevezme, konštituuje. Tým a práve preto, že nie je dokonca ani len mojou skúsenosťou, je toto

zakúšanie vo väčšej miere niečím iným než „mojím zakúšaním“ – je to „ja ako zakúšanie“. Práve ja, ktoré vo svojej pasivite už nie je mnou, ale sebou, je označené ako „ja pripútané k sebe“ a tento výraz (v hojnej miere) používa tak Levinas, ako aj Henry ([16], 7; [17], 421, 830, 857).⁹ Veľmi málo husserlovská neredukovateľnosť, pretože jej pasivita – a v istom zmysle i chudobnosť – z nej nerobí bohatý prameň (akým je živá husserlovská prítomnosť alebo heideggerovské Bytie, každé na svoj spôsob), ale skôr pôdu, kde sa dá stáť a kde sa dá iba stáť, na presne určenom mieste: odniekiaľ jednoducho treba vyjsť.¹⁰

A čo, ak by subjektivita bola len toto: táto bezmocná chudobnosť, ktorá „zmôže“ viac než akákoľvek iná moc práve preto, že tie ostatné vždy predchádza, a ktorá tak nemá inú možnosť, než sa – bez prestania – po každej svojej katastrofe zakaždým znovu zrodit’?¹¹

To, že sme k tejto problematike prizvali Derridu – či skôr sa k nej prizval sám –, vyplýva z toho, že sa pri svojej práci venovanej otázke daru¹² čoraz väčšími, ako sme už povedali, približoval k Levinasovi: Druhý je „tvárou“ ku mne. Táto problematika sa týka primárne tohto „tvárou v tvár“, ktoré je paradoxné, lebo stelesňuje rozrušenie každého čelenia, keďže je nesymetrické. V tomto kontexte nemožno hovoriť z pozície nejakej anonymity či intersubjektivity, ktorá by predchádzala alebo obklopovala Druhého a Mňa, a ktorá by tak umožnila filozofickému diskurzu, aby sa rozvinul a presahoval za ipseický uhol pohľadu. Ja – ktoré už nie je nezávislým ja, ale Sebou – sa dáva samo sebe, povolane a vyvolane druhým. Pozná len jeden pád: vokatív. Neredukovateľne zaostáva za Druhým, ktorý ho v tej chvíli paradoxne, ale celkom konzekventne robí *absolútne prvým v jeho samote*, spútaným a zatlačeným do samoty existencie:¹³ originárna ipseita. Derrida, samo-

⁹ Spomedzi množstva iných textov pozri Levinasovu prácu *Totalité et Infini* [16] a Henryho *L'essence de la manifestation* [17]. Túto poznámku a tieto odkazy uvádza J. Colette ([21], 29).

¹⁰ Táto myšlienka pôdy, ktorá nemá ani takú prestíž a ontologickú váhu ako základ (*Grund*), ani takú hojnosť ako prameň, no vyznačuje sa zároveň náhodnosťou i nevyhnutnosťou východiskového bodu, od ktorého nevyhnutne treba začať, i keď sme si ho nevybrali, je spoločná M. Henrymu i E. Levinasovi. Pozri napríklad u Henryho: „... Kafka to napísal takto: ‚Ešte šťastie‘, povedal, ‚že pôda, na ktorej stojíš, nemôže byť väčšia ako tvoje dve chodidlá, čo ju prikrývajú.‘ Nech už ide o ‚šťastie‘ alebo o neznesiteľné bremeno života, zatlačeného do slepej uličky samého seba, v každom prípade ho radikálna interiorita života, interiorita, v ktorej sa život bod po bode kryje so sebou samým, buduje zvnútra ako zakúšanie, no to nespočíva vo vonkajšej identite veci, o ktorej povieme, že je rovnaká, ale v tom, že sa – ako zakúšanie – bod po bode kryje so sebou, že sa cíti a zakúša práve takto“ ([18], 162 – 163).

U Levinasa pozri napríklad: „Subjekt ho berie na seba... Jeho nehybnosť, jeho subjektová pevnosť nevyplýva z nemenného vzťahovania sa na nejaké súradnice ideálneho priestoru, ale z jeho *zastavenia*, z udalosti jeho kladenja, ktoré sa vzťahuje iba k sebe samému a ktoré je pôvodom pevnosti všeobecne – samotný počiatok pojmu počiatku.

Skôr, než sa miesto stane geometrickým priestorom, skôr, než začne byť konkrétnym prostredím heideggerovského sveta, je základom. Telo sa tak stáva samotným nadchádzaním vedomia... Nekladie sa, je kladením“ ([19], 122; čes. prekl. 60).

¹¹ Tematika zrodu, explicitná u Levinasa a Henryho, podľa nášho názoru veľmi dobre objasňuje, aký význam má subjektivita v ich myslení. Pozri aj 2. a 3. kapitolu.

¹² Pozri II. časť, 2. kapitola.

¹³ Požiadavka myslieť seba-imanenciu Seba v pojmoch imanencie a transcencie, fenomenologicke zbavených akýchkoľvek priestorových konotácií, je spoločná Henrymu i Levinasovi; a ani v najmenšom tým neustupujú pred absolútnou jedinečnosťou Seba, ktorej meno je u jedného i u druhého „samota“. Byť sebou znamená byť *sám so sebou*. Túto intuíciu Levinas a Henry zdieľajú. No kým pre Henryho je *samo*zrejmosťou, u Levinasa treba zakaždým zdôrazňovať, že inakosť Druhého je preňho originárna len do tej miery, do akej sa *aj* Seba v samote svojej existencie vníma ako v istom zmysle originárne. Ak sú pojmy „Seba“ a „vzťahu“ prepojené, stávajú sa rozhodujúcimi a prvoradými: Pojem Seba má zmysel len „vo vzťahu k sebe“. Jean-Luc Marion hovorí, že kategória relácie predchádza kategóriu substancie, ktorá

zrejme, neopakuje jednoducho Levinasove tvrdenia, ale dôrazne upozorňuje na to, čo je na Druhom „ako takom“ nemožné, na to, čo je na dare „ako takom“ nemožné. Táto „nemožnosť“ prenasleduje aj samu subjektivitu. U Derridu sa subjektivita neustále *vracia*, pričom jej podobou nie je nič iné než jej vlastný *prízrak*.

Derrida chápe subjektivitu spôsobom blízky Levinasovi, no predsa už inak, zároveň o dosť odlišnejšie ako J.-L. Marion a v istom zmysle celkom opačne ako M. Henry,¹⁴ no rovnako ako oni ani on sa s ňou ešte nevyrovnal: Chápe ju ako čistú slabosť, ktorá čerpá silu zo svojej biednosti.

To, že táto koncepcia subjektivity vzniká práve v rámci *tejto* fenomenológie, nie je náhoda. Zdá sa nám, že do skúšky subjektivity sa pustil práve ten fenomenologický štýl, ktorým sa nám predstavila celá táto „rodina“: využívanie fenomenologickej metódy, ktoré ju dovádza do *krajnosti* a ktoré v úsilí zájsť na samé hranice jej radikálnosti paradoxne ohrozuje jej vlastné obmedzenia. Skrátka, ide o excesívne využívanie metódy, ktorej špecifickosť je v porovnaní s metódou Merleau-Pontyho jasná. Merleau-Ponty takisto skúma hranice, ale skôr ako zóny presahovania viditeľného do neviditeľného; nesleduje násilnosť ruptúry alebo prerušenia, ale labilnosť neuchopiteľnej hĺbky.

Toto násilné a excesívne využívanie metódy je ako pokus zmocniť sa dávania fenomenality – ktoré je samo násilné a excesívne, traumatizujúce, povedal by Levinas – odzadu a napodobňujúc jeho pohyb. Neukazuje sa však, že tento traumatizmus dokáže zakúšať jedine subjektivita ako čistá originárna pasivita? Ak dochádza k traumatizmu, nevyplýva z neho zároveň existencia entity, ktorá ním môže byť zasiahnutá a ktorá ako taká vzniká, ipseizuje sa práve prostredníctvom jeho zakúšania?

Exces vyvoláva seba, ktoré je ho schopné vydržať. Exces, svojím spôsobom prvotný, dáva bytiu zakúšanie, ktoré ho zakúša; toto zakúšanie ako také je pre seba vždy prvotné. Tento pohyb, kde rigidnosť napätia smeruje až na hranicu ruptúry, sa „odvíja“ – zakaždým veľmi odlišným spôsobom – u Levinasa, Derridu, Mariona i Henryho.

Na tomto mieste opäť možno naznačiť, o čo ide prostredníctvom kontrastu s Merleau-Pontym. V pružnom hadení, kde sa viditeľné preplieťa s neviditeľným, sa merleau-pontyovské ja samo (*le soi*) môže rozpustiť vo Svete a opäť sa z neho vynárať (signifikatívne:

sa tým oslobodzuje od tradičného chápania pojmu substancie. To, že vzťah predchádza Seba, nie je ani chronologické, ani logické. Táto anteriorita je diachróniou (Levinas), je mimo Ex-statického času (Henry). Na túto originárnosť Seba, ktorá sa prejavuje ako samota, treba upozorniť; podčiarknuť treba aj to, že táto absolútna samota znamená, že ipseita je ipseitou len vtedy, ak je v istom zmysle originárnou voči sebe samej. Rovnako treba zdôrazniť, že táto samota implikuje odstup, ktorý je jednou z „podmienok možností“ vzťahu, hoci ide o „vzťah k sebe“ a, paradoxne, o „bezprostredný vzťah“. Nakoniec poznamenajme – a to je ešte paradoxnejšie –, že tento vzťah je v istom zmysle ne-vzťahom, pretože spočíva v ruptúre. To, že sama intimita Seba implikuje fázový posun, ruptúru, prostredníctvom ktorej sa môže vzťahovať k sebe, veľmi presne vyjadruje formulácia „ja pripútané k sebe“, o ktorej sme sa už zmienili, či formulácia „ja zatlačené k sebe“, ktorá sa rovnako často objavuje u Henryho aj u Levinasa. Aby ja mohlo byť spútané so Sebou, musí medzi nimi byť v istom zmysle originárny odstup, a práve ten ich „oddeľuje“, odlišuje jedno od druhého; no to, že tento vzťah je *vždy vopred* definovaný ako puto – sieť metafor týkajúcich sa pripútania, podobne ako aj sieť metafor spojených s ťažobou alebo bremenom, prípadne so „slepou uličkou“, sa v súvislosti so vzťahom Seba k sebe samému hojne vyskytuje tak u Henryho, ako aj u Levinasa – znamená oneskorenie, a tým aj bezmocnosť Seba vo vzťahu k sebe samému, jeho zatlačenie k sebe samému, a že originárny odstup, ktorý sa tu usídlil, nie je *predovšetkým* priestorom „hry“, pretože ten by mu umožnil uniknúť sebe samému, ale naopak je nepatrným posunom, ktorý ho odsudzuje na *zakúšanie* seba.

¹⁴ Tak, ako je prízrak opakom Života. Nejde však zrejme o jednoduchú protikladnosť.

vynorilo sa z neho), no len trochu a hneď zasa nie. Toto ja sa teda ponára do Sveta. A preto je originárny Svet, a nie ja samo.

Treba teda podrobnejšie skúmať túto požiadavku pridelenia k sebe, s ktorou nás konfrontujú Levinas, Henry, Marion a svojim spôsobom aj Derrida. A ak sa potvrdia naše hypotézy, ktoré vzišli z ich čítania, budeme sa musieť zamerať aj na samotné miesto traumatizmu, v ktorom sa rodí Ja samo.¹⁵

LITERATÚRA

- [1] THIERRY, Y.: *Conscience et humanité selon Husserl*. Paris: PUF 1996.
- [2] RICEUR, P.: *Soi-même comme un autre*. Paris: Le Seuil 1990.
- [3] DELEUZE, G.: À quoi reconnaît-on le structuralisme? In: CHÂTELET, F. (ed.): *Histoire de la philosophie*. Paris: Hachette 1973. Slov. preklad DELEUZE, G.: *Podľa čoho rozpoznáme štrukturalizmus?* Bratislava: Archa 1993.
- [4] GRANERL, G.: Lacan et Heidegger. In: *Études*. Paris: Galilée 1995.
- [5] BERNET, R.: *La vie du sujet: Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. Paris: PUF 1994.
- [6] BENOIST, J.: *Autour de Husserl*. Paris: Vrin 2002.
- [7] LAPOUJADE, D.: Le flux intensif de conscience chez W. James. In: *Philosophie*, No 46. Paris: Ed. de Minuit 1995, p. 55 – 76.
- [8] HUSSERL, E.: *Recherche logique I*. Paris: PUF 1990.
- [9] HUSSERL, E.: *Des mathématiques à l'histoire*. Paris: PUF 1995.
- [10] PATOČKA, J.: Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie „asubjective“. In: ABRAMS, E. (ed.): *Qu'est-ce que la phénoménologie?* Grenoble: Millon 1988, p. 189 – 216.

¹⁵ Našu cestu k otázke subjektivity u Derridu, Henryho a Levinasa obmedzuje problémový uhol prístupu, ktorý sme naznačili vyššie, a preto nie je vyčerpávajúcím prehľadom, najmä pokiaľ ide o Henryho a Levinasa. Veľmi podrobné spracovanie tejto otázky u Levinasa prináša G. Bailhache [20].

Spomeňme aspoň dva významné body, ku ktorým sa naša práca nevyjadruje.

1. Takmer vôbec sa nevenujeme tomu, že subjektivita je opisovaná ako volanie, ako vzájomná komunikácia, teda ako vznikajúca z performatívnej sily hovorenia. Tejto črte sa venujeme v štvrtej časti tejto práce.

2. Nezdôrazňujeme tu ani fakt, že subjektivita sa iniciuje na archi-originárnej úrovni, na úrovni staršej ako celá substancialita a v istom zmysle aj ako identita.

Analýz prác M. Henryho i E. Levinasa, ktoré idú týmto smerom, je mnoho. „Jednosť [Seba] bez identity“ (E. Levinas) či „absolútne Hic“ (M. Henry) sa ipseizujú pred akoukoľvek Seba-identitou zakotvenou v priestore, v logike, v bytí (ako substancii alebo zdroji substanciality) alebo vo svete (ako horizonte toho, čo sa dáva). Objektívny priestor, *logos*, Bytie, a dokonca aj čas, ak ho zredukujeme len na chronológiu, sú ako „princípy individuácie“ stabilné a homogénne. Preto môžeme počítať a porovnávať, čo sa v nich ukazuje. V skutočnosti však môžeme počítať a porovnávať, teda oddeľovať a zároveň usúvzťažňovať, iba to, čo je navzájom porovnateľné, a teda rovnakej povahy. Je to známa vec: Číslo sa dá deliť len preto, že sa tým nemení jeho povaha. Vyčíslit' ako „jedno“ možno iba to, čo sa javí v homogénnom svetle. Jednosť Seba, ktorú hľadajú Levinas a Henry, sa nachádza pred jednotou identity, ktorá však bola pre filozofiu až doteraz prvoradá – identity *ontos* a *logos*, čiže Bytia vo svetle *logu*. K tomu treba dodať, že táto jednosť má byť, samozrejme, omnoho staršia než to, čo môže ako definíciu subjektivity navrhnuť moderná filozofia, má byť staršia ako akákoľvek „reprezentácia seba“. Tá je považovaná za odev, ktorý je pre absolútnu singularitu zakúšania seba zakaždým priveľký, a zároveň za zradu bezprostrednosti *zakúšania* v akte „obstátia“; a napokon má byť staršia aj ako každá transcendentálna subjektivita, pretože tá je u Kanta formou a – prinajmenšom – *schopnosťou identifikácie*.

- [11] PATOČKA, J.: Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer „asubjektiven“ Phänomenologie. In: Berlinger, R. – Fink, E. (eds.): *Philosophische Perspektiven*; ein Jahrbuch, v. 2. Frankfurt/M.: V. Klostermann 1970, p. 317 – 334.
- [12] DESANTI, J.-T.: *Réflexions sur le temps. Conversations avec Dominique-Antoine Grisoni. Variations philosophiques I*. Paris: Grasset 1992.
- [13] DESANTI, T.-J.: Libre propos sur les *Leçons sur la conscience intime du temps*: du temps qui s'écoule au temps qui s'écroule. In: *Alter*, No 2, 1993, p. 417 – 433.
- [14] MERLEAU-PONTY, M.: *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard 1964, reed. „Tel“.
- [15] DERRIDA, J.: *Apories*. Paris: Galilée 1996.
- [16] LEVINAS, E.: *Totalité et Infini*. La Haye: Martinus Nijhoff 1961. (Český překlad *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH 1997.)
- [17] HENRY, M.: *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF 1963.
- [18] HENRY, M.: *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF 1990.
- [19] LEVINAS, E.: *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin 1947. Čes. prekl. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH 1997.
- [20] G. BAILHACHE: *Le sujet chez E. Levinas, fragilité et subjectivité*. Paris: PUF 1994.
- [21] COLETTE, J.: Levinas et la phénoménologie husserlienne. In: *Les cahiers de la nuit surveillée E. Levinas*. Lagrasse: Verdier 1984, p. 19 – 36.

Z francúzskeho originálu SEBBAH, F.-D.: La subjectivité dans la phénoménologie française contemporaine. In: SEBBAH, F.-D.: *L'épreuve de la limite – Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*. Paris: © PUF 2001 preložila Mária Ferenčuhová.

Preklad vychádza so súhlasom autora a vydavateľstva.