

---

**JEAN-LUC MARION:**  
**SATUROVANÝ FENOMÉN<sup>1</sup>**

MARION, J.-L.: A Saturated Phenomenon  
FILOZOFIA 62, 2007, No 5, p. 378

The author tries to outline the new possibilities the phenomenology offers for considerations of a specific type of phenomenality which in some respects goes beyond the rules of phenomenalization as defined by Husserl in connection with „the principle of principles“ as well as exploring the horizon, i.e. the constitutive condition of any giving. While the phenomenon – equally with Kant and Husserl – gives itself to the extent corresponding its intuition inadequacy or „lacking“ of intuition, Marion tries to outline (with all consequences included) such a conception of a phenomenon, which would be marked by a „surplus“ of intuition. Drawing on Husserl and especially on Kant, the definition of the „saturated phenomenon“ proceeds step by step on the ground of a critical interpretation of some Kantian concepts. Such an unconditioned and irreducible phenomenon transcends in its nature everything the intentional meaning is able to comprehend. From this it is obvious, that the concept of a saturated phenomenon urges us to revise also the phenomenological concept of subject as a constitutive instance (facing the saturated phenomenon the subject on the contrary becomes a constituted instance). Further, the phenomenological analysis borders here a certain type of religious experience.

**Keywords:** Saturated phenomenon – Giving – Surplus of intuition – Subject

„Co přichází na svět a nepůsobí zmatky,  
Si nezasluhuje ohledy ani trpělivost.“  
René Char

*Jean-Luc Marion je profesorom na Univerzite Sorbonne – Paris IV. Preslávil sa už svojimi ranými dielami L'idole et la distance, Dieu sans être, v niečom príbuznými s myšlením E. Levinasa. Neskôr rozvíja vlastnú filozofiu „dávania“, a to počnúc dielom Réduction et donation. Tá nadobudla svoju poslednú podobu v pojme „saturovaného fenoménu“ v textoch Étant donné a Du surcroît. Je autorom novátoriských komentárov k Descartovi.*

---

<sup>1</sup> Teorie saturovaného fenoménu, jak je prezentována v tomto textu, doznala v pozdĺjších Marionových knihách četných zpřesnení a oprav. V knize *Etant donné* (§ 21 – 23) se specifikuje „topika“ saturovaného fenoménu v tom smyslu, že čtyři typy saturovaných fenoménů – událost, idol, tělesnost a ikona – se zde odlišují od fenoménu zjevení, v němž se všechny kombinují. Další rozpracování pojedat saturovaného fenoménu lze nalézt v knize *De surcroît*, Paris: PUF 2001, s. 33, 134 a 190, a v *Le visible et le révélé*. Paris: Cerf 2005, s. 182 – 183. Český překlad příslušných paragrafů ze studie *Etant donné* se připravuje pro sborník Co je fenomén? (Praha: OIKOYEMENH 2007). Pozn. překl.



Jean-Luc Marion

**I.** Pole náboženství by se dalo definovat prostě jako to, co je z filosofie vyloučeno nebo co si filosofie v nejlepším případě podrobuje. Taková setrvalost, pokud jde o dotyčný antagonismus, se nemůže redukovat na tu či onu ideologickou opozici nebo anekdotický předsudek. Ve skutečnosti spočívá na naprosto rozumném motivu: pokud bychom našli nějakou „filosofii náboženství“, musela by popisovat, produkovat a konstituovat určité fenomény. V takovém případě by byla konfrontována s katastrofální alternativou: buď se jedná o fenomény objektivně definovatelné, které však ztrácejí svou náboženskou specifickost, anebo se jedná o fenomény specificky náboženské, které však nelze objektivně popsat. Náboženský fenomén v přísném slova smyslu – spadající do oblasti „filosofie náboženství“, jak se odlišuje od sociologie, historie a psychologie náboženství – by potom musel činit viditelným něco, co by se ovšem nedalo objektivovat. Náboženský fenomén je takto totožný s fenoménem nemožným nebo přinejmenším vyznačuje hranici, na níž fenomén obecně již není možný. Náboženský fenomén tedy klade otázku obecné možnosti fenoménu, a to daleko spíše než otázku obecné možnosti náboženství.

Jakmile tuto hranici jednou připustíme, zůstává nám ovšem několik způsobů jejího chápání. V náboženství by na fenomén obecně nemohla doléhat nemožnost, kdyby byla

nějak definována sama možnost fenoménu: od kterého okamžiku přestává být nemožné mluvit o fenoménu a podle jakých kritérií fenomenality se tak děje? Možnost fenoménu – a tedy možnost prohlásit nějaký fenomén za nemožný, tj. neviditelný – by se však sama nemohla pevně ustavit, aniž by ustavila rovněž termíny možnosti, jak je sama o sobě. Když filosofie podrobuje fenomén jurisdikci možnosti, vystavuje ve skutečnosti na plné světlo svou vlastní definici holé možnosti. Otázka týkající se možnosti fenoménu implikuje otázku týkající se fenoménu možnosti. Anebo lépe, poněvadž racionální dosah určité filosofie se měří podle šíře toho, co tato filosofie umožňuje, bude se poměrovat i podle šíře toho, co tato filosofie činí viditelným – podle možnosti fenomenality, která se v ní skrývá. Náboženský fenomén, podle toho, zda je připouštěn nebo odmítán, by se takto stal privilegovanou známkou možnosti fenomenality.

Naši oporu se stane nejprve Kant. Metafyzická definice možnosti je u něho vyjádřena takto: „To, co se shoduje s formálnimi podmínkami zkušenosti (co do názoru a pojmu), je možné (*mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (...) übereinkommt*)“. Zvláštní je zde onen úzký vztah, který Kant zavádí mezi možnost a fenomenalitu: možnost explicitně vyplývá z podmínek zkušenosti; mezi těmito podmínkami figuruje názor, díky němuž zkušenost nabývá podoby určité fenomenality – díky němuž má zkušenosť určitou formu („formální podmínky“), a to právě proto, že zakouší smyslové formy jevení. Možnost tu tedy závisí na fenomenalitě. Bylo by třeba z toho vyvodit závěr, že fenomén vnucuje svou možnost, spíše než že by podléhal jejím podmínkám? To rozhodně ne, protože možné se neshoduje s předmětem zkušenosti, nýbrž s jejími „formálními podmínkami“: možnost nevyplývá z fenoménu, ale z podmínek ukládaných každému fenoménu. Na možnost se tedy uplatňuje určitý formální požadavek, což Kant naznačí krátce poté: „Postulát možnosti věcí tedy požaduje (*fordert*), aby jejich pojem souhlasil s formálními podmínkami zkušenosti vůbec“. Přístup fenoménu k vlastnímu zjevování se musí podrobit požadavku možnosti; sama možnost však závisí na „formálních podmínkách zkušenosti“; jak se potom v poslední instanci ustavují tyto „formální podmínky“, společně určující fenomenalitu i možnost? Kant to nepřímo, leč bez dvojznačnosti naznačuje, když zdůrazňuje nejprve to, že „kategorie modality (...) vyjadřují pouze vztah k poznávací mohutnosti“.<sup>2</sup> Formální podmínky poznání se zde přímo kloubí s poznávací mohutností. To znamená, že názor a pojem předem určují možnost jevení pro jakýkoli fenomén. Možnost – a tedy také a především nemožnost – určitého fenoménu se vyhlašuje podle měřítka „poznávací mohutnosti“, tedy konkrétně podle měřítka hry názoru a pojmu v konečném duchu. Možný je každý fenomén, který je v souladu s konečností poznávací mohutnosti a jejími požadavky.

Kant tím pouze stvrzuje rozhodnutí, které učinil už Leibniz. Jistě, jeden uvažuje o fenomenální možnosti na základě konečného ducha, kdežto druhý na základě ducha ne-konečného (či neomezeného); oba však dospívají k též podmíněné možnosti fenoménu. Metafyzika je ve skutečnosti poslušna „Velkého Principu (...), který značí, že nic nevzniká bez dostatečného důvodu, tj. nic nenastává, aniž by pro někoho, kdo by věci dostatečně znal, bylo možné uvést Důvod, který stačí k určení toho, proč je tomu tak, a ne jinak“.<sup>3</sup> Nic tedy „nevzniká“ a „nenastává“, krátce řečeno nic se nejeví bez potvrzení, že je to „možné“; a tato možnost se rovná možnosti poznání dostatečného důvodu takového jevu. Pro Leibnize, stejně jako pro Kanta, se právo na jevení – možnost fenoménu – rozehrává prostřednic-

<sup>2</sup> *Kritika čistého rozumu*, A218/B265, A220/B267 a A219/B266.

<sup>3</sup> *Principes de la Nature et de la Grâce*. Paris 1954, s. 45.

tvím poznávací mohutnosti, nastolující dostatečnost důvodu, který – at' je jakýkoli – předchází tomu, co umožňuje. Stejně jako bude „poznávací mohutnost“ ustavovat podmínky možnosti, i dostatečný důvod již stačí k umožňování toho, co by bez něho zůstávalo nemozné. Tato závislost s obzvláštní jasností vyvstává v případě smyslového. „Smyslové věci“ se zajisté jeví a zasluhují si pojmenování „fenomény“, ovšem dluží za ně určitému jinému „důvodu“, odlišnému od jejich jevení samého, důvodu, který sám o sobě stačí, aby tento jev byl označen jako fenomén: „... Pravda smyslových věcí spočívala pouze ve spojení fenoménů, jež musí mít svůj důvod...“<sup>4</sup> Když Leibniz v rámci jsoucen, jimž přiznává stálost (*Creatura permanens absoluta*), proti sobě staví plné jsoucenou (*Unum per se, Ens plenum. / substantia / Modificatio*) a jsoucnou oslabenou, které staví na úroveň fenoménu (*Unum per aggregationem. Semiens, phaenomenon*),<sup>5</sup> neměli bychom podlehnout protismyslu spočívajícímu v představě, že fenomén by měl statut polovičního jsoucna či poloj soucna jen proto, že by trpěl určitou nedostatečností důvodu. Fenomén naopak klesá na úroveň polovičního jsoucna právě proto, že se mu dostává důvodu dokonale dostatečného; právě jakožto „phaenomena bene fundata“<sup>6</sup> se fenomény ukazují jako založené, a tedy podmíněné důvodem, jenž je jako jediný dostatečný, což znamená, že samy o sobě nestačí k vlastnímu zajištění. Pokud tento důvod může fenomény zakládat, je to především proto, že je musí zachránit; zachraňovat by je ale nemusel, pokud bychom nejdřív nepřipustili, že kdyby byly tyto fenomény ponechány samy sobě, ztratily by se. Aby se ospravedlnila možnost jevu, nestačí k tomu jeho faktické jevení; jev se kromě toho musí uchýlit k důvodu, který – jakkoli je sám jevení ušetřen – jako jediný umožňuje hrubou faktičnost tohoto jevu, neboť činí jeho možnost intelligibilní. Fenomén dosvědčuje, že mu chybí důvod, právě tehdy, když se mu tohoto důvodu dostává, a právě proto, že se mu ho dostává; jde totiž o podmíněný fenomén, jevící se pouze podmíněně – pod podmínkou něčeho, co se nejeví. Možnost jevení v rámci metafyzického režimu nikdy nenáleží k tomu, co se jeví, a fenomenalita nikdy nenáleží k fenoménu.

**II.** Fenomenologie této aporii rázně uniká, když proti principu dostatečného důvodu staví „princip všech principů“, čímž překonává podmíněnou fenomenalitu fenomenalitou bez podmínky. „Princip všech principů“ tvrdí, že „... každý originálně dávající názor (*Anschaung*) je združen oprávnění pro poznání a že vše, co se nám v „intuici“ (*Intuition*) originálně nabízí, je třeba brát jednoduše tak, jak se to dává, ale rovněž jen v mezích, v nichž se to zde dává“<sup>7</sup>. Nemělo by se zde jednat o určení rozhodujícího významu tohoto principu ani o určení jeho funkce v souhrnu jiných principů fenomenologie.<sup>8</sup> Postačí, když zdůrazníme některé jeho základní rysy.

Prvním takovým rysem je, že názor již nevystupuje jen jako faktický zdroj fenoménu, jenž zajišťuje jeho hrubou faktičnost, aniž ji ovšem zakládá jakožto důvod, nýbrž jako zdroj existující *de iure* a odůvodňující sám sebe. Názor se stvrzuje sebou samým, bez pozadí nějakého důvodu, který by teprve bylo třeba vykázat. Fenomén podle Husserla takto

<sup>4</sup> *Nouveaux Essais*, IV, II, 84, *Die philosophischen Schriften*, éd. C. Gerhardt, sv. 5, s. 355.

<sup>5</sup> Ep. CXXXIII à Des Bosses, cit. vyd., sv. 2, s. 506.

<sup>6</sup> Ep. VI à Des Bosses, tamtéž, s. 306.

<sup>7</sup> *Ideen I*, §24.

<sup>8</sup> K tomu viz M. Henry: Quatre principes de la phénoménologie. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1991, č. 1.

předem odpovídá fenoménu podle Heideggera – jde o něco, co se samo ukazuje na základě sebe sama. Jasné vyjádřeno: na základě sebe sama jakožto čisté a dokonalé sebe-jevení, a nikoli na základě něčeho jiného než fenomén sám, něčeho, co by se samo nejevilo (tedy důvodu). K ospravedlnění práva na jevení stačí fenoménu pouze názor bez jakéhokoli jiného důvodu: vůbec nemusí vykazovat nějaký dostatečný důvod a stačí mu, že se dává prostřednictvím názoru – tedy podle principu dostatečného názoru. Názor se však stává dostatečným jen potud, že se uplatňuje bez jakéhokoli pozadí, originálně, jak říká Husserl; originálně, bez jakéhokoli předpokladu, se však uplatňuje jen potud, že poskytuje originální danosti, tj. že se originálně dává. Názor se *de iure* odůvodňuje ze sebe sama jen proto, že si činí nárok na nepodmíněný původ. Tento nárok nemůže ospravedlit, aniž dospěje k napodobování dostatečného důvodu, který je třeba vykázat (*reddenda rationis*), tj. k tomu, že se vykazuje a dává osobně. Jedině dávání naznačuje, že fenomén jediným gestem zajišťuje jak svou viditelnost a patřičné právo na ni, tak své jevení a jeho důvod. Zbývá ovšem ještě ověřit, zda „princip všech principů“ fakticky zajišťuje právo na jevení všem fenoménům, zda jim vskutku otevírá absolutně nepodmíněnou možnost – anebo zda je stále ještě činí možnými jen pod nějakou podmínkou. Nuže, vypadá to, že princip dávajícího názoru neospravedluje absolutně nepodmíněné jevení, a tedy ani svobodu fenoménu dávajícího se na základě sebe sama. Zajisté ne proto, že názor jako takový by fenomenalitu omezoval, nýbrž proto, že jakožto názor zůstává vymezený dvěma podmínkami možnosti, jež samy názorové nejsou, ale přesto platí pro jakýkoli fenomén. Druhý a třetí rys „principu všech principů“ protiřečí rysu prvnímu, stejně jako podmínky a omezení – určitá podmínka a určité omezení – protiřečí nároku na absolutní možnost, již má dávající názor otevírat.

Podívejme se nejprve na druhý rys tohoto „principu“: tento princip odůvodňuje každý fenomén, „... ale rovněž jen (*aber auch nur*) v mezích, v nichž“ se tento fenomén dává. Toto omezení dokládá dvojí konečnost dávající instance – dvojí konečnost názoru. Zaprvé jde o omezení faktické: názor připouští určité „meze (*Schranken*)“: at' tyto meze chápeme jakkoli (neboť Husserl zde tento pojem nikterak neupřesňuje), jsou každopádně známkou toho, že všechno nemůže být dokonale dán; názor je charakterizován především zřídkavostí, řídí se určitou logikou chudosti a je pojmenován nezrušitelnou nedostatečností; budeme si muset klást otázku ohledně motivu, statutu a předpokladů tohoto faktického chybění. Tato restrikce se ale – za druhé – může opírat o určité omezení existující *de iure*: máli každý názor něco dávat v jistých faktických „hranicích“, musí se nejprve *de iure* vepsat do omezení (*Grenze*) nejakeho horizontu; a stejně tak se mimo horizont nemůže uskutečnit žádné intencionální mínení předmětu, významu ani podstaty. Husserl na tento fakt upozorňuje argumentem, jenž je o to silnější, že je paradoxní: když uvažuje o tom, co nicméně označuje jako „neomezenost (*Grenzenlosigkeit*) v pokračování immanentních názorů, od fixovaného prožitku k novým prožitkům jeho prožitkového horizontu, od jejich fixace k fixaci jiných horizontů atd.“, připouští, že každý prožitek je neustále odkazován k novým, dosud neznámým prožitkům, a tedy k horizontu nereduovatelných, protože bez ustání obnovovaných novostí. Tato nezrušitelná novost pravidlo vědomí však právě *de iure* vždy zůstává zahrnuta v určitém horizontu, přestože tyto nové prožitky dosud nejsou dány: „Prožitek, který se stal objektem jáského pohledu a který tedy má modus pozorovaného, má svůj horizont nepozorovatelných prožitků – *Danach hat ein Erlebnis, das zum Objekt eines Ichblickes geworden ist, also den Modus des Erblickes hat, seinen Horizont nichterb-*

*lickter Erlebnisse*<sup>9</sup>. Horizont, v souladu se svou etymologií související s vymezováním, působí na zkušenosť dokonce i tam, kde se nacházejí pouze nepozorovatelné prožitky, tj. tam, kde k žádné zkušenosťi nedošlo. Vnějšek zkušenosťi není totožný se zkušenosťí vnějšku, protože vnějšku, toho, co je nezkušenostní a nepozorované, se předem zmocňuje horizont. Zde se nemůžeme zbavit pocitu jisté zásadní nejednoznačnosti. Jedná se v případě tohoto horizontu o nepozorované jakožto předvídané, o prosté rozpoznání skutečnosti, že každý prožitek je zahrnut v toku vědomí, a tedy je předem orientován k jiným prožitkům, které se teprve mají vynořit? Anebo jde spíš o to, že s nepozorovanými ne-prožitky se předem zachází jako s něčím, co je podrobeno horizontu, a tedy o zahrnutí všeho, co je nepozorované, do určitého omezení – byť by šlo o omezení v podobě toku vědomí –, o apriorní vepsání možného do horizontu? Musíme si tedy klást otázku, zda „princip všech principů“ nepředpokládá přinejmenším jednu podmíinku dávání: samotný horizont všeho dávání. Neprotiřečí druhý rys „principu všech principů“ – rys spočívající v nějakém horizontu – absolutnosti názorového dávání?

Třetí rys „principu všech principů“ tkví v tom, že každý názor dává to, co se jeví, pouze tak, že to dává „... nám“. Na této poznámce není nic triviálního ani redundantního; prozrazuje totiž klasickou nejednoznačnost *Idejí*: dávání fenoménu ze sebe sama pro určité *Já* může každým okamžikem sklouznout ke konstituci fenoménu tímto *Já* a na základě tohoto *Já*. Dokonce i když tuto neustálou hrozbu nepřeceňujeme, musíme přinejmenším připustit, že dávání – právě proto, že si uchovává svou originární a odůvodňující funkci – může cokoli dávat a odůvodňovat pouze před tribunálem, který tvoří *Já*: fenomenologické *Já*, ať je či není transcendentální, zůstává příjemcem, a tedy svědkem a dokonce i soudcem daného jevu; je na něm, aby poměřovalo to, co se názorově dává a nedává, v jakých mezech, podle jakého horizontu, v souladu s jakou intencí, podstatou a významem. I když se fenomén ukazuje ze sebe sama, může se tak ukazovat jen potud, že se nechává přivést zpět k *Já*, a tedy redukovat se na ně. Originární primát *Já* ostatně udržuje bytostný vztah s umístěním jakéhokoli fenoménu v mezech horizontu. „Každé „prožitkové nyní“ má horizont prožitků, které mají též formu originarity tohoto „nyní“ a jako takové vytvářejí *horizont originarity* (*Originaritätshorizont*) čistého *Já*, jeho celkové originární „vědomí nyní“<sup>10</sup>. „Princip všech principů“ tedy navíc předpokládá, že veškeré dávání musí připustit *Já* jakožto své „nyní“. Požadavek horizontu splývá v jedno s požadavkem redukce: pokaždé jde o opětovné přivedení fenomenologického dávání k *Já*. Pokud se však tudíž každý fenomén definuje samotnou svou redukovatelností na *Já*, nemusíme potom předem vyloučit obecnou možnost absolutního, autonomního, zkrátka nereduovatelného fenoménu? A není tím současně zásadním způsobem ohrožena každá nereduovatelná možnost?

„Princip všech principů“ zajisté prostřednictvím originárně dávajícího názoru osvobozuje fenomény od povinnosti vykazovat dostatečný důvod svého jevení. Toto dávání samo však promýšíl jen na základě dvou určení, která ohrožují jeho originární charakter, totiž horizontu a redukce. Fenomenologie by takto byla odsouzena, aby takřka ihned nedostála tomu, co pro ni nicméně dávající názor vytvářuje jako její vlastní cíl: osvobodit možnost jevení jako takového. Zdůrazněme, že zde očividně nechceme uvažovat o nějaké fenome-

<sup>9</sup> *Ideen I*, § 83. Srovnání mezi horizontem prožitků a kantovskou ideou, které zde Husserl provádí, nabude všeho svého významu níže. Dá se namítat, že horizont se definuje výhradně deficitem názoru? To jistě ne, protože význam je dán jako takový, a to dokonce i bez názoru.

<sup>10</sup> *Ideen I*, § 82. Viz také *Formale und transzendentale Logik*, § 99, Hua XVII, s. 257.

nologii bez *Já* a bez horizontu, neboť je samozřejmé, že fenomenologie sama by se tím okamžitě stala nemožnou. Chceme naopak vzít vážně fakt, že vycházeje z principu všech principů „výše než skutečnost stojí možnost“,<sup>11</sup> a tuto možnost radikálně promýšlet. Pokusme se o její provizorní definici: co by se ve skutečnosti stalo s fenomenalitou, kdyby docházelo k absolutně nepodmíněnému (bez omezení ze strany horizontu) a absolutně neredukovatelnému (na nějaké konstituující *Já*) názorovému dávání? Nelze uvažovat o určitém typu fenoménu, který by převrzel podmínu horizontu (tak, že by jej překračoval, místo aby se do něho vpisoval) i redukci (tím, že by *Já* přiváděl k sobě, místo aby se na ně redukoval)? Kdybychom tuto hypotézu prohlásili předem za nemožnou, aniž bychom se uchýlili k názoru, ihned by se tím vyjivila určitá fenomenologická kontradikce. Přijmeme zde tedy hypotézu takového fenoménu – přinejmenším jakožto imaginární variaci, umožňující otestovat určitý přechod na hranici, pokud jde o určení veškeré fenomenality, a prozkoušet novým způsobem, co vůbec znamená možnost – a co možnost může dávat. Určitá omezení zůstávají principiálně nevyvratitelná a bezpochyby nevyhnutelná. To ale neznamená, že co jim protiřečí, by se proto ještě nemohlo paradoxně konstituovat jako fenomén. Právě naopak, jisté fenomény – rozehrávajíce limity fenomenality – by se mohly na těchto hranicích nejen jevit, ale vyjetit se na nich o to lépe. Otázka určité fenomenologie náboženství by se v rámci této hypotézy kladla nepochybně v nových termínech, a to jak pokud jde o náboženství, tak pokud jde o fenomenologii.

**III.** Možnost určitého nepodmíněného a neredukovatelného fenoménu, tj. fenoménu par excellence, máme právo zmínit pouze proto, že se taková možnost vskutku může otevřít. Je tedy třeba prokázat, že tato možnost se nereduuje na nějakou iluzi možnosti, a to přechodem k hranici, který by nepřekračoval nic jiného než podmínky možnosti fenomenality obecně. Je zkrátka třeba prokázat, že nepodmíněný a neredukovatelný fenomén, fenomén bez vymezujícího horizontu a bez konstituujícího *Já*, skýtá opravdovou možnost a že nejde o prosté „vyprávění pohádek“. Abychom k této záruce dospěli, budeme postupovat nejprve nepřímo, tak, že prozkoumáme běžnou definici fenoménu, protože taková definice se objevuje v metafyzice, jak ji chápe Kant, i ve fenomenologii, jak ji chápe Husserl; poté se pokusíme upřesnit, zda se tato definice – jež ostatně podrobuje každý fenomén horizontu jevení a konstituujícímu *Já* – opravedlňuje určitým otevřením fenomenality, anebo zda naopak spíše nestvrzuje její bytostné uzavření. Jinými slovy, budeme se snažit upřesnit základ omezení, jež je na fenomén uvalováno jeho běžnou definicí, abychom přesně naznačili, jaká možnost by kontrastně zůstala otevřená pro fenomenalitu v nepodmíněném a neredukovatelném významu.

Husserl bude během celého svého itineráře držet definici fenoménu, jež je určena svou základní dualitou: „Slovo ‚fenomén‘ je dvojznačné díky podstatné korelací mezi jevením se a tím, co se jeví.“<sup>12</sup> Tato korelace se uspořádává podle několika odlišných, ale

<sup>11</sup> Heidegger, *Bytí a čas*, § 7.

<sup>12</sup> *Idee der Phänomenologie*, Hua II, s. 14 (česky: *Idea fenomenologie*. Praha: OIKOYMENTH 2000, s. 24). Viz také Logische Untersuchungen, III, § 3: „..., vzhledem k jevům (Erscheinungen) ve smyslu jevících se (erscheinenden) objektů jako takových, avšak rovněž vzhledem k jevům jako prožitkům, ve kterých se fenomenální věci jeví (erscheinen)...“; a V, § 2: „Na ekvivocitu, jež umožňuje označovat jako jev nejen prožitek, v němž spočívá jevení se objektu (...), nýbrž rovněž jevící se objekt jako takový, nemůže být nikdy kladen přílišný důraz“ (ed. Niemeyer, Tübingen, Bd. 2, s. 231 a 349).

vzájemně skloubených párů – intence/názor, význam/vyplnění, noese/noema atd. – a o to lépe ustahuje fenomén jako to, co se jeví jakožto korelátní jevení. Právě proto se nejsvrchovanější ukazování nějakého fenoménu, tj. nejsvrchovanější možná fenomenalita, uskutečňuje v případě dokonalé adekvace mezi oběma těmito členy: subjektivní jevení se rovná objektivnímu jevícímu se. „A takto je *eo ipso* charakterizován rovněž ideál každého, a tedy i *signifikativního vyplnění; intellectus* je zde myšlenková intence, intence významu. A *ad-equatio* je realizována, jestliže je významově odkazovaná předmětnost v přísném smyslu dána v názoru, a to přesně tak, jak je myšlena a pojmenována. Žádná myšlenková intence, jež nenalezně své vyplnění, a sice své poslední vyplnění, pokud to, co vyplňuje samotný názor, již neimplikuje žádnou neuspokojenou intenci.“<sup>13</sup> Zde je bezpochyby důležité zdůraznit, s jakou setrvalostí se ve fenomenologické oblasti objevuje nejmetafyzičtější definice pravdy jako *adequatio rei et intellectus*. Ještě důležitější je však upozornit na to, že adekvace zde definuje nejen pravdu, ale především „... ideál posledního vyplnění.“<sup>14</sup> Tento mezní případ vnímání se rovná tomu, co Husserl označuje descartovským jako evidenci. Přesněji řečeno, objektivní pravda se subjektivně uskutečňuje evidencí, jež je pojímána jako zkušenosť adekvace, kterou činí vědomí. Tento ideál evidence, jenž má označovat maximum a krajní polohu jakékoli ambice usilující o pravdu, nicméně – s jakousi pravživostí skromnosti – pretenduje pouze na určitou „adekvaci“, na prostou rovnost. Paradigma ideální rovnosti je natolik tíživé, že Husserl je neváhá rozčlenit do neméně než čtyř figur: (a) „... úplná korespondence mezi tím, co je míněno, a tím, co je dáno, jako takovým (*Übereinstimmung zwischen Gemeintem und Gegebenem*)“; (b) „... idea absolutní adekvace (*Adäquation*)“ mezi ideální esencí a příležitostným empirickým aktem evidence; (c) „... ideální plnost pro intenci“; (d) a konečně „... pravda jako správnost (*Rechtigkeit*) intence“.<sup>15</sup> To, co je zde udivující, se ovšem netýká ani tak tohoto sveřepého rozčleňování, jako spíše faktu, že adekvace, o kterou tak explicitně usiluje, stále zůstává prostě a jednoduše ideálem: „Ideál posledního vyplnění“, „... tato ideálně vyplněná percepcie“ „idea absolutní adekvace jako takové“.<sup>16</sup> Nuže, jak by bylo možno nechápat tyto dva termíny po kantovském způsobu, totiž že ideál je předmět ideje? Protože idea zůstává rozumovým pojmem, jehož předmět se nikdy nemůže dávat smyslově, ideál jako takový (jakožto předmět ideje) tudíž nebude nikdy dán.<sup>17</sup> Pokud tedy adekvace, jež subjektivně vytváří evidenci, pro Hus-

<sup>13</sup> *Logische Untersuchungen*, VI, § 37, cit. vyd. sv. 3, s. 118.

<sup>14</sup> *Logische Untersuchungen*, VI, § 37, cit. vyd., s. 116.

<sup>15</sup> *Logische Untersuchungen*, VI, § 39, cit. vyd. sv. 3, s. 122 a 123.

<sup>16</sup> „... ideale Fülle für eine Intention, § 39, s. 123; „Ideal der leizten Erfüllung, titul § 37, s. 118; „Das Ideal der Adäquation“, titul kap. V, s. 115.

<sup>17</sup> „Rozumí se samo sebou, že rozum ke svému cíli, totiž aby si představoval pouze nutné průběžné určení věcí, nepředpokládá existenci takového jsoucna (*nicht die Existenz eines solchen Wesen... voraussetze*), které by odpovídalo ideálu, nýbrž předpokládá pouze jeho ideu, a to proto, aby odvodil z nepodmíněné totality průběžného určení totalitu podmíněnou, tj. totalitu omezeného“ (*Kritika čistého rozumu*, A577/B606). Tato Kantova definice ideálu – nepodmíněná, ale neexistující totalita, jež rozumu umožňuje určit podmíněné, ale existující omezení – se dosti přesně kryje s husserlovským ideálem vyplnění: nepodmíněná a úplná, leč neuskutečněná rovnost, vztahem a ve srovnání s níž se poměřuje uskutečněné, leč názorově deficitní mínění. Rozdíl spočívá v tom, že ideál rozumu se u Kanta důsledně překrývá s Bohem, zatímco Husserl bude muset, pokud jde o ztotožnění ideálu vyplnění s Bohem, počkat až na poslední rozvinutí své teleologie ducha. Kromě klasického díla A. Alese Belo: *Husserl. Sul problema di Dio*. Rím 1985, viz také texty shromážděné a komentované J. Benoistem, „Husserl: au-delà de l'ontothéologie“, *Les études philosophiques*, 1991/4.

serla dosud představuje „ideál“, bylo by třeba vyslovit závěr, že se nikdy neuskuteční, anebo že se uskutečňuje přinejmenším zřídka. A spolu s ní se zřídkavou nebo nepřistupnou stává i pravda. Proč tedy adekvátní evidence zůstává většinu času mezním, ba vyloučeným případem? Proč se rovnost mezi noesí a noematem, podstatou a vyplněním, intencí a názorem jeví jako nepřistupná – nebo téměř nepřistupná – v též okamžiku, kdy se do ní vkládá důstojnost pravdy? Proč Husserl ohrožuje návrat k věcem samým tím, že evidenci a pravdě připisuje idealitu?

Odpověď: protože rovnost mezi názorem a intencí, kterou Husserl *de iure* drží, pro něho *de facto* zůstává neudržitelná. Názor (téměř) vždy (částečně) selhává ve vztahu k intenci, stejně jako vyplnění ve vztahu k významu. Jinak řečeno, intence a význam přesahují názor a vyplnění. „Zůstává jistý přebytek ve významu (*ein Überschuss in der Bedeutung*), forma, jež v samotném jevu nenachází nic, co by ji potvrzovalo,“ poněvadž „... oblast významu je mnohem rozsáhlější než oblast názoru“.<sup>18</sup> Názor zůstává bytostně selhávající, chudý, potřebný, defektní. Adekvace mezi intencí a názorem se tedy stává prostým mezním případem, ideálem, který se obvykle zmiňuje ve smyslu chybění. Nelze namítat, že evidence se pravidelně uskutečňuje v matematice a ve formální logice; tento fakt totiž ani zdaleka nevyvrací selhávání evidence, nýbrž je naopak potvrzuje. Ideál adekvace se ve skutečnosti realizuje právě výhradně v těch oblastech, v nichž intence významu, má-li se završit ve fenoménu, vyžaduje pouze čistý či formální názor (prostor v matematice), nebo dokonce žádný názor (prázdná tautologie v logice); matematika a formální logika poskytují právě jenom ideální předmět – tj. důsledně vzato předmět, který se nemusí dávat, aby se jevil, zkrátka určitý nulový či nejnižší stupeň fenomenality; evidence se zde uskutečňuje adekvátně, protože vyžaduje pouze prázdný či slabý názor. Adekvace se tu uskutečňuje tak snadno jen proto, že se jedná o fenomény bez názorového požadavku (nebo se slabým názorovým požadavkem).<sup>19</sup> Bylo by ostatně záhadno klást si otázky ohledně onoho privilegia, které různé teorie poznání (od Platóna k Descartovi, od Kanta k Husserlovi) tak často připisují logickým a matematickým fenoménům: tyto fenomény jsou povýšeny na modely všech ostatních, zatímco se od nich liší především svým názorovým nedostatkem, chudostí svého dávání, ba dokonce nereálností svých předmětů. To, že tato marginální chudost může sloužit jako paradigmata pro fenomenalitu v její celkovosti a že jistota, kterou zajišťuje, stojí za onu fenomenologickou cenu, která se za ni platí, není vůbec samozřejmé. Ať je tomu jakkoli, jestliže se ideál evidence uskutečňuje jen u fenoménů názorově chudých, jakmile se naopak začne jednat o fenomény plné, tj. o jevení „věcí samých“, které se mají dávat názorově, z adekvace se stává v přísném slova smyslu určitý ideál, tj. událost ne-(zce-

<sup>18</sup> *Logische Untersuchungen*, VI, § 40 a 63, cit. vyd., str. 131 a 192. Heidegger rovněž mluví o „ein Ueberschluss an Intentionen“, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, § 6, G.A. 20, s. 77 – 119.

<sup>19</sup> Descartes si jasně pověsil, že privilegium předmětu (a tedy fenoménu) matematického typu tkví v jeho charakteru, který je „purum et simplex“ a nepředpokládá nic, co by zkušenosť činila nejistým (*Regulae ad directionem ingenii II*, AT X, 365, 16 a násł.); za toto privilegium jistoty se platí odpovídající chudostí názorové danosti, „matérie“, jež zajišťuje současně reálný obsah a neredučovatelnou nejistotu. Právě proto *intuitus* rovněž zajišťuje jistotu jen u předmětů bez matérie (a názorově chudých, neříkuli čistě formálních), jakými jsou matematické ideality, anebo u předmětů kvazi-tautologických (a tedy opět názorově chudých), jako třeba „... uniusquisque intueri se existere, se cogitare...“ (viz Tamt., III, 368, 21 a násł., a komentář v *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, 1975, 1981, §6, str. 41-43, a §7, s. 49 – 53). Jeden z důvodů, proč Descartes po roce 1627 – 1628 postupně opouštěl pojmem *intuitus*, je bezpochyby následující: předmět je poznáván o to jistěji, čím menší obsah a názorové vyplnění vyžaduje.

la)daná, a to na základě (přinejmenším částečného) selhání názoru. Nedostává se zde *de iure* požadované rovnosti mezi názorem a intencí, a to proto, že názor selhává. Smysly klamou, přičemž jejich klamání není provizorní či akcidentální, nýbrž má povahu nevyhnutelné nemohoucnosti: souhrn nazíraných odstínění, jakkoli by byl třeba neomezený, nikdy nevyplní intenci ani toho nejnepatrnejšího reálného předmětu. Když se jedná o věc, intentionální předmět vždy přesahuje své názorové dávání. Jeho přítomnosti vždy zbývá, aby byla doplněna aprezentací.<sup>20</sup> Co zdržuje fenomenologii od toho, aby nechala fenomény vyjevit bezvýhradně, je tedy především základní deficit názoru, který jim připisuje – s konečnou platností a bez odvolání. Fenomenologický „průlom“ však tuto chudost názoru postuluje jen v důsledku metafyzických rozhodnutí – Husserl zde zkrátka podléhá následkům těch rozhodnutí, která učinil Kant.

Je to totiž především Kant, který definoval pravdu vždy jako *adaequatio*<sup>21</sup> a dovozoval paralelu mezi názorem a pojmem, u nichž předpokládal, že hrají tangenciálně stejně důležitou úlohu v produkci objektivity. „Bez smyslovosti by nám žádný předmět nebyl dán, bez rozvažování by nebyl myšlen. Myšlenky bez obsahu jsou prázdné, názory bez pojmu jsou slepé. Proto je nutné právě tak učinit naše pojmy smyslovými (tj. připojit k nim předmět v názoru), jako udělat naše názory srozumitelnými (tj. přivést je pod pojmy). Dále, obě tyto mohutnosti či schopnosti myslí si nemohou své funkce vyměnit. Rozvažování nedokáže nic nazírat a smysly nedokážou nic myslet.“<sup>22</sup> Fenomén, tedy reálný předmět, se v principu jeví důsledně v té míře, v níž se názor a pojem nejen syntetizují, ale v této syntéze se vyvažují. *Adaequatio* – tedy pravda – by takto spočívala na rovnosti mezi pojmem a názorem. Kant nicméně sám neváhá tento paralelismus zdiskreditovat; i když totiž pojem odpovídá názoru, je na něm ovšem radikálně závislý. Jestliže pojem myslí, omezuje se tím ve skutečnosti na to, aby zpětně a derivací učinil srozumitelným něco, co může principiálně a originárně dávat pouze názor: „Naše poznání vzniká ze dvou základních zdrojů myсли (...); první mohutností [receptivitou] je nám předmět dán (*gegeben*), zatímco druhou je tento předmět myšlen...“; „Existují dvě podmínky, za nichž je jedině možné poznání nějakého předmětu; za prvé názor, jímž je tento předmět – ale pouze jako jev – dán (*nur als Erscheinung gegeben wird*), za druhé pojem, jímž je předmět, který tomuto názoru odpovídá, myšlen.“<sup>23</sup> Jistě, názor bez pojmu zůstává stejně tak slepý, jako pojem bez názoru zůstává prázdný, ale slepotu je zde lepší než prázdnota, neboť třebaže je názor slepý, zůstává názorem dávajícím, zatímco pojem, ačkoli jako jediný může dávat vidět to, co mu bylo nejprve dáno, zůstává jako takový naprostě prázdný, a tedy právě tak neschopný cokoli vidět. Přestože názor bez pojmu je dosud slepý, dává nicméně již matérii nějakému předmětu, zatímco pojem bez názoru, přestože slepý není, nevidí o nic více, neboť mu dosud nebylo dáno nic k vidění. V říši fenoménu nekraluje pojem, nýbrž názor: abychom viděli nějaký předmět a ještě předtím, než jej vidíme, je totiž nejprve třeba dodat mu zjevnost;

<sup>20</sup> Viz *Karteziánské meditace*, § 50 – 54. Zdůrazněme, že aprezentace – tento „přebytek toho, co není autenticky vnímáno, ve vnímání samém“ – nezasahuje pouze při poznávání druhého, ale již při poznávání světského předmětu (§ 55, Hua I, s. 151). Descartes rovněž připouští, že adekvátní poznání zůstává nemožné nejen u ideje nekonečna (AT VII, 368, 1 – 3), ale i při poznávání jakéhokoli předmětu, jakkoli by byl omezený: „... conceptu rerum adaequato, qualem nemo habet, non modo de infinito, sed nec forte etiam de ulla alia re quantumvis parva“ (AT VII, 365, 3 – 5).

<sup>21</sup> *Kritika čistého rozumu*, A58/B82.

<sup>22</sup> *Kritika čistého rozumu*, A51/B76.

<sup>23</sup> *Kritika čistého rozumu*, A50/B74 a A92/B125.

přestože názor nevidí, co dává, jako jediný disponuje výsadou dávání: „Předmět nemůže být pojmu dán jinak než v názoru (*nicht anders gegeben werden, als in der Anschauung*)“, neboť „kategorie je přece pouhá funkce myšlení, jejímž prostřednictvím mně není žádný předmět dán, nýbrž je jí pouze myšleno, co může být dán v názoru (*nur was in der Anschauung gegeben werden können*); anebo: „... názory vůbec, jimiž nám mohou být předměty dány (*uns Gegenstände gegeben werden können*), tvoří pole nebo celý předmět možné zkušenosti“. Názor tedy neskytá pojmu prostou paralelu či komplement; zajišťuje mu podmínu jeho možnosti – jeho možnost samu: „Názory vůbec, jimiž nám mohou být předměty dány (*gegeben werden können*), tvoří pole nebo celý předmět možné zkušenosti (*möglichere Erfahrung*).“<sup>24</sup> Fenomén se myslí pojmem, ale aby se mohl myslit, musí být nejprve dán, a dává se pouze názorem. Názorová inscenace podmiňuje pojmovou objektivaci. Názor jakožto jediný a předem dávající narušuje ve svém prospěch paralelismus s pojmem. Rozsah názoru nadále vymezuje rozsah fenomenálního dávání. Rejstřík fenomenality se vymezuje na základě názoru.

Nuže, Kant jakýmsi ohromujícím taktickým obratem zdůrazňuje toto privilegium názoru jen proto, aby lépe stigmatizoval jeho selhávání. Pokud totiž předměty dává pouze názor, lidské konečnosti přináleží pouze takový názor, který je sám konečný, shodou okolnosti názor smyslový. Následkem toho jsou všechny eventuální předměty, které by si vyžadovaly názor rozumový, vyloučeny z možnosti jevení. Fenomenalita zůstává vymezena nedostatečností toho, co ji částečně umožňuje – nedostatečností názoru. To, co dává (názor jakožto smyslový) splývá s tím, co chybí (názor jakožto rozumový). Názor určuje fenomenalitu tím, co jí upírá, stejně tak jako tím, co jí dává. „Myšlení je úkon, jímž vztahujeme daný názor (*gegebene Anschauung*) k nějakému předmětu. Není-li druh tohoto názoru v žádném ohledu dán (*auf keinerlei Weise gegeben*), pak je předmět pouze transcendentální a rozvažovací pojem nemá jiné než transcendentální použití.“<sup>25</sup> Myslet neznamená ani tak poznávat předměty dané (smyslovým) názorem, nýbrž spíše myslit všechny předměty, které nám žádný (rozumový) názor nikdy nedá, měřit obrovský kenotaf fenoménů, které se nikdy nejevily ani jevit nebudou, zkrátka předpokládat chybění názoru, pokud jde o možné fenomény. Názor, který jako jediný dává, je totiž charakterizován bytostným chyběním. Toho, co dává dar, se nedostává. Z toho plynne jistý paradox: čím více se fenomény dávají ve smyslovosti, tím víc narůstá také mlčenlivý počet všech fenoménů, které si nemohou ani nesmí činit nárok na to, že by se v ní dávaly. Čím více názor dává podle smyslovosti, tím je výraznější jeho neschopnost nechat vyjevovat možné fenomenálně – nadále pokládané za nemožné. Skutečnost, že názor se omezuje na smyslovost, nepřímo ukazuje – stejnou měrou jako přímo dané fenomény – stín všech fenoménů, které nemůže nechat vyjevit. Konečnost názoru se stvrzuje se stálostí – „nutnou“ stálostí, připouští Kant – ideje. Idea, navzdory tomu či spíše právě proto, že je „nutným rozumovým pojmem, kterému nemůže být dán žádný odpovídající předmět ve smyslech“, zůstává nicméně nahlédnutelná (*visible*), ne-li viditelná (*visible*) ve všech smyslových jevech, z nichž je vyloučena. Květ myšlení, „nepřítomný ve všech kyticích“, vyvolává podle „slávy dlouhé tužby“<sup>26</sup> smyslové květy

<sup>24</sup> *Kritika čistého rozumu*, A236/B298, A95 a A253.

<sup>25</sup> *Kritika čistého rozumu*, A247/B304.

<sup>26</sup> *Kritika čistého rozumu*, A327/B383 (*notwendig*) a A339/B397 (*unvermeidlich Schein*). Mallarmé, *Variations sur un sujet a Prose pour des Esseintes*, in: *Oeuvres complètes*, „Pleiade“, ed. H. Mondor, Paris 1965, p. 361 a 56.

a přežívá je; a stejně tak i idea, nechávajíc se nahlížet *mimo* podmínky stanovené fenomenalitě, vyznačuje tím spíše její omezení. Idea po kvazi-fantomatickém způsobu určitého ne-předmětu stvrzuje omezení názoru, který ji nemohl dávat. Idea jakožto něco, co není smyslové, tedy dokazuje selhání smyslového názoru – selhání názoru v této ideji i obecně.

Fenomén se charakterizuje tím, že v něm chybí názor, neboť názor ho dává jen tak, že jej omezuje. Když se Kant pokouší recipročně definovat čtyři významy pojmu „nic“ na základě názoru, potvrzuje tím zároveň, že názor působí jen v režimu omezování, chybění a nutnosti, zkrátka v režimu nicoty. Vše se odehrává tak, jako by se „nic“ ve všech svých dimenzích mohlo definovat nejprve společně s názorem, a to s názorem chápáným jako bytostně chybějící, selhávající, omezený. Nomenklatura čtyř významů pojmu „nic“ je ve skutečnosti vytvořena tak, že se postupně projdou čtyři způsoby selhání názoru. 1) Nic jakožto *ens rationis*. Definuje se jako „předmět pojmu, jemuž neodpovídá vůbec žádný označitelný názor (*keine anzugebende Anschauung*)“. Názor napoprvé produkuje nicotu tak, že nemůže poskytnout odpovídající názor rozumovému jsoucnu; z jeho omezení na smyslovost se nakonec vyvodí první nicota. 2) Nic jakožto *nihil privativum*. Definuje se jako „pojem nedostatku nějakého předmětu“, tj. jako dvojí nedostatek názoru; nejprve jakožto pojmu, tedy něčeho, u čeho názor z definice chybí; a potom jakožto pojmu reprezentujícího samotné chybění názoru, který jako jediný může dávat předmět; toto dvojí chybění názoru vyvolává druhou nicotu. 3) Nic jako *nihil imaginativum*. Toto pojetí je paradoxně význačné: pomyslné nic by se principiálně mělo z nicoty vyrhovat, neboť určité minimum názoru (totiž právě cosi pomyslného) by mělo poskytovat určité minimum jsoucna. Kant však nepřiznává názoru ani tuto pozitivitu, neboť připouští pouze „prostou formu názoru“ a redukuje ji na „prázdný názor“. Povšimneme si, že „prázdnota“ na jiných místech náleží pojmu a že názor tu již nemá právo ani na svou „slepou“ osamocenost: platí zde, že forma názoru se připodobňuje k prázdné formě pojmu. Forma názoru se redukuje na třetí nicotu. 4) Konečně nic jako *nihil negativum*. Zdálo by se, že coby „prázdný předmět bez pojmu“ se definuje tím, že v něm selhává pojem, a nikoli názor; a stejně tak by se mohlo zdát, že jakožto „předmět pojmu, který si sám protiřečí“ připouští určité čistě logické, a ne názorové vysvětlení. Tak tomu ovšem kupodivu vůbec není, neboť Kant předkládá příklad – plošný obrazec o dvou stranách – který lze chápat pouze v prostoru, a tedy v názoru. Již předtím ostatně upřesňoval, že „v pojmu obrazce, který je uzavřen dvěma přímkami, také není žádný spor, neboť pojmy dvou přímek a jejich průnik neobsahují žádné popření obrazce. Nemožnost totiž nespočívá v samotném pojmu, nýbrž v tom, že je konstruován v prostoru“.<sup>27</sup> Pojem chybí, protože předmět si protiřečí; tento rozpor však není logický; je výsledkem rozporu podmínek zkušenosti, v tomto případě požadavků konstrukce v prostoru; jedná se tedy o rozpor v souladu s názorem, a tedy v souladu s konečností tohoto názoru. „Nic“ se vypovídá v několika významech, stejně jako je tomu v jiném kontextu s bytím, ale celá tato polysémie se uspořádává na základě různých druhů chybění konečného a smyslového názoru. Názor je dosti podstatně charakterizován svým selháním, aby se tak nic mohlo samo modulovat ve svých prázdnotách.

Ptali jsme se, jak se definuje fenomén, jakmile jej fenomenologie a metafyzika vymezí v určitém horizontu a podle určitého *Já*? Jeho definice jakožto něčeho podmíněného

<sup>27</sup> *Kritika čistého rozumu*, A290-2/B347-9; viz A220/B268 a A163/B204. Srov. také G. Granel, „Le *nihil privativum* en son sens kantien“, *Philosophie*, č. 14, 1987, přetištěno in: *Écrits logiques et politiques*, Paris: Galilée 1990.

a redukovatelného se nastoluje prostřednictvím jisté definice: fenomény jsou dány názorem, ale tento názor zůstává konečný, a to buď jako smyslový (Kant), anebo jako nejčastěji chybějící či ideální (Husserl). Fenomény trpí deficitem názoru, a tedy chudostí dávání. Na tomto radikálním chybění není nic nahodilého, nýbrž je výsledkem určité fenomenologické nutnosti. Aby se každý fenomén mohl vepsat do nějakého horizontu (a nalézt v něm svou podmínu možnosti), je třeba, aby byl tento horizont vymezen (tato možnost je jeho definicí), a tedy aby fenomén zůstával konečný. Aby se fenomén nechal redukovat na očividně konečné *Já*, které ho konstituuje, musí být nutně redukován na statut konečné objektivity. Konečnost horizontu i *Já* je v obou případech vyznačena konečností názoru samého. Fenomény se charakterizují tím, že dávání je v nich konečné, aby mohly vstoupit do konstitutivního horizontu a nechat se zredukovat na *Já*. Z této ekvivalence určení však můžeme také naopak dojít k závěru, že nepodmíněné a nereduovatelné fenomény by se staly možnými jen tehdy, když by jejich dávání zajišťoval ne-konečný názor. Lze však o nějakém ne-konečném názoru docela prostě vůbec uvažovat?

**IV.** Nemožnost nepodmíněného a nereduovatelného fenoménu tedy přímo vyplývá z určení fenoménu obecně, které spočívá v tom, že názor ve fenoménu (přinejmenším potenciálně) selhává. Každý fenomén by se jevil v chybění názoru a byl by tímto chyběním poznačen do té míry, že by se musel spolehnout na podmínu horizontu a redukce směřující k *Já*. Fenomén by existoval jen jako bytostně chudý co do názoru, dávání by existovalo jen jako redukované.

Když jsme dospěli k tomuto bodu, můžeme položit otázku důsledně opačné hypotézy: není nutno proti omezené možnosti fenomenality – již je v některých případech dosud třeba definovat – konečně postavit fenomenalitu absolutně možnou? Nelze proti fenoménu, který je vždy pokládán za názorově chudý, postavit fenomén názorově saturovaný? Proč by fenoménu, který je nejčastěji charakterizován nedostatečností názoru, a tedy zklamáním intencionálního mínění a výjimečně rovnosti mezi názorem a intencí, neodpovídala možnost fenoménu, v němž by názor dával *víc, ba dokonce nezměrně víc*, než by intence byla mohla kdy mínit či předvídat?

Nejedná se zde o nějakou neopodstatněnou nebo svévolnou hypotézu. Nejprve proto, že to byl v jistém smyslu sám Kant – jakkoli byl ovšem myslitelem názorové chudosti běžného fenoménu – který nahlédl a definoval to, co nazýváme saturovaným fenoménem. Není na tom nic udivujícího. Jestliže totiž „rozumová idea se nikdy nemůže stát poznáním, protože obsahuje pojem (nadmyslna), kterému nemůže být nikdy přiměřeně dán názor“ – fenomén, který je nejen názorově chudý, ale který je názoru zbaven –, skýtá nicméně pouze jednu ze dvou stránek ideje, jež se obecně definuje jako reprezentace předmětu podle určitého principu, a to tak, že se z ní ovšem nikdy nemůže stát poznání. Rozumové ideji – reprezentaci podle rozvažování – tedy odpovídá „estetická idea“ – reprezentace podle názoru –, která se rovněž nikdy nemůže stát poznáním, ale z opačného důvodu: „Protože je názorem (obrazotvorností), pro který nemůže být nikdy adekvátně nalezen pojem.“<sup>28</sup> Nedáekvace stále ohrožuje fenomenalitu (co víc, potlačuje ji), ale nejedná se již o ne-adekvaci (chybějícího) názoru, vzhledem k níž je (daný) pojem prázdný; jedná se naopak o selhání (chybějícího) pojmu, vzhledem k němuž je (přespříliš bohatě daný) názor slepý. Nyní je to pojem, který chybí, a ne již názor. Kant to zdůrazňuje zcela jednoznačně: v případě estetic-

<sup>28</sup> *Kritika soudnosti*, § 57, pozn. I.

ké ideje „představa obrazotvornosti dává podnět k četným úvahám (*viel zu denken veranlasst*), aniž jí může být adekvátní (*adäquat sein kann*) nějaká určitá myšlenka.“ Přesah názoru přes veškerý pojem u estetické ideje rovněž způsobuje, že ji „žádný jazyk úplně nepostihne a nemůže učinit srozumitelnou“,<sup>29</sup> tedy že v ní zkrátka nelze nahlédnout předmět. Tento fakt je třeba zvlášť zdůraznit: tato neschopnost dát vzniknout předmětu zde není výsledkem chudosti dávání (jako je tomu u rozumových idejí), nýbrž naopak přemírou názoru, a tedy přemírou dávání – který „dává podnět k četným úvahám“. Jde o přebytek dávání, a ne pouze názoru, protože tím, co podle Kanta (a v zásadě i podle Husserla) dává, je právě názor. Kant tento přebytek formuluje jedním zřídka používaným termínem: estetická idea zůstává „*inexponibilní představou obrazotvornosti*“. To lze chápout následovně: protože estetická idea dává „mnoho“, dává toho názorově více, než může jakýkoli pojem exponovat; exponovat zde znamená totéž co rozmístit (uspořádat) názorovou danost podle jistých pravidel; nemožnost tohoto pojmového rozmístění vychází z faktu, že nadměrná názorová bohatost se již neexponuje v pravidlech, atď jsou jakákoli, nýbrž tato pravidla smetá; názor se již neexponuje v pojmu, ale saturuje jej a činí jej pře-exponovaným – neviditelným, a to nikoli na základě nedostatku, nýbrž naopak na základě přemíry světla. Skutečnost, že sama tato přemíra znemožňuje estetické ideje uspořádat svůj názor do mezí nějakého pojmu, a tedy dávat vidět nějaký definovaný předmět, ji ovšem fenomenologicky neznevažuje, neboť když je tato „*inexponibilní představa*“ takto rozpoznána jako to, čím skutečně je, rozehrává se ve své „svobodné hře“.<sup>30</sup> Nesnáz spočívá pouze v tom, pokusit se pochopit (a ne pouze opakovat), jaká fenomenologická možnost se nastoluje, jakmile se nadbytek dávajícího názoru začne takto svobodně rozehrávat.

Cesta, kterou bychom se měli pustit, se nyní před námi otevírá v jasnějších obrysech. Musíme do co nejkrajnějších důsledků rozvinout onu málo obvyklou fenomenologickou možnost, kterou zahlédl Kant sám. Jinými slovy, musíme se pokusit popsat charakteristiky fenoménu, který by tvořil rub většiny názorově chudých fenoménů, definovaných ideální adekvací názoru a intence, a který by se charakterizoval nadbytkem názoru, a tedy přesahem dávání přes intenci, pojem a mínění. Takový fenomén již bezpochyby nebude umožňovat konstituci předmětu, přinejmenším v kantovském smyslu. Není však samozřejmé, že by objektivita měla mít všechnu autoritu k tomu, aby pro fenomenologii stanovovala normu. Hypotéza názorově saturovaného fenoménu jistě může najít své ospravedlnění v onom nástinu, který předložil Kant, ale naši pozornosti se musí vnucovat především proto, že označuje určitou možnost fenoménu obecně. A ve fenomenologii je i ta nejnepatrnejší možnost závazná.

<sup>29</sup> *Kritika soudnosti*, § 49. Nelze namítnout, že estetická idea je zde označena jako „představa obrazotvornosti“ a není vztažena k názoru, protože o několik rádek níže je názor docela prostě připodobněn k „představě obrazotvornosti“ („Begriff, dem keine Anschauung (*Vorstellung der Einbildungskraft*) adäquat sein kann...“) (Tamt.). A jinde najdeme i další potvrzení: „.... die Einbildungskraft, als Vermögen der Anschauung...“ (§39); „.... eine Anschauung (der Einbildungskraft)...“ (§57, pozn. 1). Na tom ostatně není nic překvapujícího, neboť od roku 1787 je ve druhém vydání první *Kritiky* tato vazba explicitně upřesněna: „Obrazotvornost je mohutnost představovat si nějaký předmět v názoru, a to i bez jeho přítomnosti. Protože veškerý nás názor je smyslový, náleží obrazotvornost, kvůli subjektivní podmínce, za níž jedině může dát rozvažovacím pojmem odpovídající názor, ke smyslovosti“ (§24, B151).

<sup>30</sup> *Kritika soudnosti*, §57, pozn. 1, ke se dvakrát vyskytuje termín „*inexponible Vorstellung*“. Pokud jde o pozitivní použití tohoto zřídkavého pojmu, viz „*inexponible Urteil*“ in: *Logik*, §31, A.A. sv. IX, s. 109.

V. Při načrtávání popisu saturovaného fenoménu se necháme vést kategoriemi rozvažování, jak je ustavil Kant. Abychom však učinili po právu přesahování názoru přes pojem, budeme je používat negativně. Saturovaný fenomén ve skutečnosti přesahuje rozvažovací kategorie a principy – nebude tedy možné jej mínit, pokud jde o kvantitu, nebude možné jej snášet, pokud jde o kvalitu, bude absolutní, pokud jde o vztah, a nebude možné na něj pohlížet, pokud jde o modalitu.

Saturovaný fenomén především nelze mínit. Tato nemožnost tkví v jeho bytostně nepředvídatelné povaze. Jeho dávající názor mu samozřejmě zajišťuje nějakou kvantitu, ovšem takovou, kterou není možno předvídat. Toto určení se lépe objasní, když převrátíme funkci názorových axiomů. Kvantita (veličiny rozlehlosti) se podle Kanta stanovuje skládáním celku z jeho částí; tato „sukcesivní syntéza“ umožňuje složit představu celku podle představy souhrnu částí; velikost určitého *quantum* má ve skutečnosti tu vlastnost, že neimplikuje nic víc než součet oněch *quanta*, která je svým sečítáním skládají. Z této homogeneity plyne jiná vlastnost: kvantifikovaný fenomén je „... už nazíráν (*schon...* *angeschaut*) jako agregát (množství předem daných částí) (*vorher gegebener*).“<sup>31</sup> Takovýto fenomén lze doslova předvídat na základě konečného počtu jeho částí a velikosti každé z nich. Nuže, právě tyto vlastnosti začnou být nemožné, jakmile se jedná o fenomén saturovaný. Poněvadž názor, který jej dává, se nijak neomezuje, jeho přesah se tedy nemůže ani dělit, ani rekomponovat díky nějaké homogenní veličině a konečným částem. Nelze jej měřit podle jeho částí, neboť saturující názor překračuje součet těchto částí tím, že k němu neustále něco přidává. O takovém fenoménu, neustále přesahovaném názorem, který ho saturuje, by se spíše mělo mluvit jako o nesouměřitelném, nezměřitelném (nezměrném) či bezměrném. Tato bezměrnost ostatně nemá vždy ani především podobu obrovitosti nějaké kvantity bez hranic. Častěji se vyznačuje nemožností aplikovat na ni sukcesivní syntézu, umožňující předvídat agregát na základě součtu jeho částí. Protože saturovaný fenomén překračuje veškeré sečítání svých částí – jejichž výčet ostatně často ani nelze provést – je třeba opustit sukcesivní syntézu ve prospěch toho, co označíme jako okamžitou syntézu, jejíž představa předchází a přesahuje představu eventuálních složek, namísto aby z ní vyplývala v souladu s předvídaním.

Privilegovaný příklad takové syntézy představuje případ ohromení. Tato vášeň na nás podle Descarta dolehne ještě předtím, než známe dotyčný předmět, anebo spíše právě proto, že jej známe pouze částečně: „Z pozorovaného předmětu můžeme spatřit jedině prvně prezentovanou stranu, následkem čehož o něm nemůžeme získat žádné konkrétnější poznání.“<sup>32</sup> „Předmět“ nám skýtá pouze jednu svou „stránku“ (dalo by se také říci *Abschattung*), a ihned se nám vnucuje s takovou silou, že jsme zaplaveni tím, co se ukazuje, což případně vede až k fascinaci. „Sukcesivní syntéza“ však byla vyřazena již počínaje svým prvním členem. To tedy znamená, že se uskutečnila jiná syntéza, okamžitá a neredučovatelná na součet případných částí. Každý fenomén, který vyvolává údiv, se vnucuje pohledu právě v té míře (či přesněji v té bezmíře), v jaké není výsledkem žádného předvídatelného sečítání dílčích kvantit. Udivuje nás ve skutečnosti proto, že se vynořuje bez společné míry

<sup>31</sup> *Kritika čistého rozumu*, A163/B204.

<sup>32</sup> *Passions de l'Ame*, § 73 (česky *Vášně duše*. Praha: Mladá fronta 2002, s. 80). Viz také § 78: „kvůli němu pouze pozdržujeme svou pozornost u prvního obrazu přítomných předmětů, aniž bychom je lépe poznali“ (tamt., s. 82).

ve vztahu k fenoménům, které mu předcházejí, aniž jej ohlašují nebo vysvětlují – neboť, jak říká Spinoza, „... nullam cum reliquis habet connexionem“.<sup>33</sup> Saturovaný fenomén proto nelze předvídat z částí, které by jej svým sčítáním skládaly, a to přinejmenším ze dvou fenomenologických důvodů. Především proto, že názor, který ho neustále saturuje, znemožňuje rozlišit a sečíst konečný počet konečných částí, čímž se ruší veškerá možnost tento fenomén předvídat. A také proto, že saturovaný fenomén se nejčastěji vnucuje díky údivu, v němž veškeré názorové dávání probíhá právě prostřednictvím ne-zhodnocování a ne-sčítání částí, a tedy nepředvídatelnosti.

Za druhé – saturovaný fenomén nelze snášet. Kvalita (intenzivní veličina) podle Kanta umožňuje názoru dát předmětu jistý stupeň reality tak, že ho omezí, a to případně až k jeho negaci: každý fenomén bude muset připustit určitý stupeň názoru, a právě tento stupeň může vnímání anticipovat. Předvídaní, které funguje v extenzivní velikosti, se znova objevuje i ve velikosti intenzivní. Oba případy však odděluje zásadní rozdíl: předvídaní již neprobíhá v sukcesivní syntéze homogeneity, ale ve vnímání heterogeneity – každý stupeň se vyznačuje jakousi diskontinuitou vzhledem ke stupni předchozímu, a tedy jakousi absolutně jedinečnou novostí. Protože Kant upřednostňuje případ chudého fenoménu, analyzuje tedy tuto heterogenitu jen na nejjednodušších příkladech – první stupně od nuly, nevnímatelné vněmy atd. V případě saturovaného fenoménu však názor dává skutečnost bez jakéhokoli omezení (a samozřejmě i bez negace). Dosahuje intenzivní velikosti bez (společné) míry, takže od jistého stupně přesahuje intenzitu reálného názoru všechny anticipace ze strany vnímání. Vnímání tváří v tvář této přemíře nejenže již nemůže anticipovat, čeho se mu od názoru dostane, ale především již nemůže snášet jeho stupně. Názor, jenž je v režimu chudých fenoménů pokládán za „slepý“, se ve vskutku radikální fenomenologii totiž ukazuje spíše jako oslepující. Pohled nedokáže snést intenzivní velikost názoru, který dává saturovaný fenomén, právě tak jako tento pohled nemohl předvídat jeho extenzivní velikost.

Oslepení je charakteristické pro to, co pohled nedokáže snést. Nebyt s to snést není nikterak totožné s neviděním; abychom zakusili neschopnost snášet, je totiž nejprve třeba vnímat, když už ne vidět. Ve skutečnosti se jedná o viditelnost, kterou náš pohled nedokáže vydržet; tato viditelnost se zakouší jako nesnesitelná pro pohled, neboť na něj doléhá příliš těžce; sláva viditelného je tíživá, příliš tíživá. Co je zde tíživé, není ani neštěstí, ani bolest, ani chybění, nýbrž sláva, radost, přemíra: „Ach triumf / Jaká sláva! Jaké lidské srdce by bylo dost silné, aby sneslo / Něco takového?“<sup>34</sup> Názor dává příliš intenzivně, než aby pohled mohl skutečně vidět to, co již nemůže přijímat a čemu se dokonce nemůže ani přímo postavit. Toto oslepení se týká pouze a jedině intenzity názoru, jak to ukazují různé případy oslnění tváří v tvář podívaným, u nichž názor zůstává z kvantitativního hlediska čímsi běžným, ba slabým, ovšem vyznačuje se neobvyklou intenzitou: Oidipús se oslepuje, protože viděl svůj přečin – jde tedy o kvazi-morální intenzitu názoru; a Ten, jehož nikdo nemůže spatřit, aniž zemře, oslepuje především svou svatostí, i když se jeho příchod ohlašuje prostým závanem větru. Protože kvůli přemíře názoru, jež se v saturovaném fenoménu projevuje, nelze takový fenomén snést žádným pohledem, který by mu byl („objektivně“) přiměře-

<sup>33</sup> *Ethica III*, dodatek, definice IV.

<sup>34</sup> Claudel: *Tête d'or*, Théâtre I. „Pléiade“. Paris 1956, s. 210. Sláva je tíživá – hebrejština to říká jedním slovem. Zde se očividně ocitáme velice blízko knize J.-L. Chrétiena: *L'inoubliable et l'inespérée*. Paris 1991.

ný, pohled jej („subjektivně“) vnímá pouze v negativním modu nemožného vnímání, oslepení. Platón to skvěle popsal v souvislosti s vězněm v Jeskyni: „Jestliže by někdo z nich byl vyprošten a nucen se náhle postavit (...) a hledět vzhůru ke světlou, tu by při tom všem pocitoval bolest a pro mžitky v očích by se nemohl dívat na ony předměty, jejichž stíny viděl předtím“. Hledí-li někdo do plného světla, vskutku „pociťuje bolest“ a prchá před ním, obraceje se k předmětům, „na něž je schopen pohlížet“. To, co mu brání ve vidění, jsou právě „zcela oslněné oči“.<sup>35</sup> Toto oslnění ostatně funguje jak u inteligibilního, tak u smyslového názoru. Především proto, že mýlus o Jeskyni se v poslední instance týká epistemologických překážek stavějících se do cesty inteligibilitě, jejichž jednu podobu explicitně představuje právě smyslový vzestup; a také proto, že i idea Dobra se rovněž a především předkládá jako něco, co je „s obtížemi viditelné“, a to jistě ne kvůli nějakému nedostatku, neboť tato idea představuje „nejviditelnější ze jsouců“, nýbrž naopak kvůli přemíře – proto, že „duše je neschopná na něco hledět (...) a je naplněna zárnějším třpytem“.<sup>36</sup> Co ve všech těchto případech znemožňuje vidění, je smyslová či inteligibilní přemíra světelné intenzity.

Oslepení se takto stává charakteristikou – univerzálně rozšířitelnou na jakoukoli formu názoru – názorové intenzity přesahující stupeň, jaký je pohled s to snést. Nejedná se tu o nějaký výjimečný případ, který bychom zmiňovali jen dodatečně, jako okrajovou poznámku k chudému fenoménu, který bychom pokládali za častější, a tedy přibližně normativní. Běží naopak o základní určení fenoménu, jež se stává takřka nevyhnutelným ze dvou důvodů. 1) Kantovský popis intenzivních veličin, jenž je ostatně velice originální a náležitý, nicméně přechází do očí bijícím mlčením pojmem, jenž je pro intenzivní veličinu nejcharakterističtější – totiž maximum. Ze subjektivního hlediska se totiž vždy setkáváme s určitým maximem, s tolerančním prahem, i když jej bezpochyby nelze objektivně definovat. Oslnění začíná tehdy, když vnímání překročí své subjektivní maximum. Popis intenzivních veličin by měl nutně a v první řadě vzít v úvahu jejich nejvyšší stupně, tj. subjektivní maximum (či maxima), jejichž příznakem je oslepení. 2) Oslepení, stejně jako předtím nepředvídatelnost, označuje typ názorového dávání, které je nejen méně vzácné, než by se při zběžném zkoumání zdálo, ale které je především určující pro skutečné rozpoznání konečnosti. Konečnost se nezakouší (a neprokazuje) ani tak chudostí danosti před naším pohledem, nýbrž daleko spíše proto, že tento pohled občas již není s to změřit šíří dávání. Anebo lépe, protože se poměřuje podle ní, zakouší ji – někdy v trpnosti určité bytostné pasivity – jako něco, co s ním nemá společnou míru. Konečnost je pocitována prostřednictvím nadbytku stejně silně jako prostřednictvím chybění, ba ještě silněji.

**VI.** Saturated fenomén, který nelze mínit, pokud jde o kvantitu, a který nelze snést, pokud jde o kvalitu, by byl kromě toho absolutní, pokud jde o vztah, což znamená, že by se vymykal jakékoli zkušenostní analogii.

Kant definuje princip takových analogií následovně: „Zkušenost je možná jen prostřednictvím představy nutného spojení vjemů“. Prostá aprehenze na základě empirického názoru však nemůže toto nutné spojení zajistit; ono spojení musí naopak vzniknout současně prostřednictvím pojmu a v čase: „Jelikož čas sám nemůže být vnímán, může se tedy

<sup>35</sup> Platón, *Ústava*, 515c a 516a. Výraz *marmarygē* původně označuje vibraci (například pohyb nohou u tanečníků, *Odysseia* VIII, 265), a poté chvění přehřátého vzduchu, a tedy přelud a oslnění.

<sup>36</sup> Platón, *Ústava* 517bc a 518a.

určení existence objektů v čase dít jen pomocí jejich spojení v čase vůbec, a tedy jen pomocí apriorně spojujících pojmu<sup>37</sup>. Toto spojování funguje podle tří úkonů: inheritance mezi akcidentem a substancí, kauzalita mezi následkem a příčinou, vzájemnost mezi několika substancemi. Kant je však zavádí jen s tím, že v nich uvádí do hry tři předpoklady. Saturovaný fenomén bude tedy opět definován rovněž jejich eventuálním zpochybňením. První předpoklad: fenomén se může za všech okolností projevovat jen tak, že bude respektovat jednotu zkušenosti, tj. že v rámci zkušenosti zaujmeme místo v co nejsevřenější síti inherenčních, kauzálních a vzájemných spojení, která mu takříkajíc naprázdno připisují určité umísťení a funkci. Běží tu o důslednou závaznost: „Všechna tato rozmanitost má být sjednocena (*vereinigt werden soll*)“; „Analogií zkušenosti bude tedy jen to pravidlo, podle kterého má vzejít (*entspringen soll*) z vjemu jednoty zkušenosti.“<sup>37</sup> Fenomén se tedy podle Kanta jeví jedině v místě, které je předem definováno jistým systémem souřadnic, jemuž zase vládne princip jednoty zkušenosti. Nuže, právě zde se nenápadně nabízí další otázka: musí každý fenomén bez výjimky respektovat jednotu zkušenosti? Lze legitimně odhlédnout od možnosti, že určitý fenomén by se vnucoval vnímání, aniž by bylo ovšem možné připsat mu substanci, v níž by přetrvával jako akcident, nebo příčinu, z níž by vyplýval jako účinek, a už vůbec ne nějaké interaktivní *commercium*, v němž by se relativizoval? A co víc, není samozřejmé, že fenomény, které reálně vyvstávají – v protikladu k fenoménům názorově chudým nebo dokonce zbaveným názoru – se zprvu a nejčastěji nechávají vnímat podle takovýchto zkušenosních analogií; právě naopak, bylo by docela dobře možné, že přicházejí, aniž by se vepisovaly – přinejmenším v prvním okamžiku – do oné vztahové osnovy, jež zkušenosti zajišťuje její jednotu, a že jsou důležité právě proto, že jim nelze připsat žádný substrát, žádnou příčinu a žádnou vzájemnost. Jistě, po určité době, kdy je analyzujeme, je většinu z nich možné přinejmenším přiblížně znova redukovat na zkušenosní analogie. Avšak ty fenomény, které se jim odmítají podrobit, fenomény nikterak vzácné, nabývají nadále charakteru a důstojnosti události. Událost, toť fenomén, který je nepředvidatelný (na základě minulosti), který není vyčerpávajícím způsobem pochopitelný (na základě přítomnosti) a který je nereprodukovaný (na základě budoucnosti), zkrátka fenomén absolutní, jedinečný, náhle vyvstávající. Dá se rovněž mluvit o čisté události. Událost zde chápeme v její individuální i kolektivní dimenzi. Analogie zkušenosti by se tudíž mohly týkat pouze jakéhosi okraje fenomenality – fenoménů onoho typu, jakými jsou předměty konstituované vědami, fenoménů názorově chudých, předvídatelných, vyčerpávajících způsobem poznatelných, reprodukovatelných – zatímco jiné vrstvy – a především fenomény historické – by se jim vymykaly.

Druhý předpoklad se vztahuje na samotné vypracování postupu umožňujícího zajistit (současně časovou i pojmovou) nutnost, a tedy jednotu zkušenosti. Kant předpokládá, že tato jednota se vždy musí uskutečňovat tak, že se zkušenost bude uchylovat k jisté analogii. Neboť „veškerá empirická časová určení musí (*müssen*) být podřízena pravidlům obecného časového určení, a analogie zkušenosti (...) musí (*müssen*) být takovými pravidly.“ Jednoduše řečeno, faktické provádění regulace zkušenosti ze strany nutnosti, a tedy zajišťování její jednoty, přináleží analogiím zkušenosti a pouze jím. Nuže, právě v okamžiku, kdy Kant tyto analogie definuje, zároveň sám uznává křehkost jejich fenomenologické působnosti: v matematice totiž analogie zůstává kvantitativní, a to tak, že si výpočtem stanovuje čtvrtý

<sup>37</sup> *Kritika čistého rozumu*, A177/B220 a A180/B222.

člen, který skutečně konstruuje; rovnost dvou vztahů mezi veličinami takto „vždy konstituuje“ předmět a fakticky jej udržuje ve sjednocené zkušenosti. Kant však upřesňuje, že „ve filosofii není analogie rovností dvou vztahů *kvantitativních*, nýbrž *kvalitativních*, kdy ze tří daných členů mohu poznat a apriorně udat jen vztah k nějakému čtvrtému členu, nikoli ale tento čtvrtý člen sám (...). Analogii zkušenosti bude tedy jen to pravidlo, podle kterého má vzejít (*entspringen soll*) z vjemů jednota zkušenosti (...) a jako zásada nemá platit o předmětech (jevech) *konstitutivně*, nýbrž pouze *regulativně*.<sup>38</sup> Je jasné, že když běží o to, co jsme označili jako chudé fenomény (zde fenomény matematické), názor (zde čistý názor prostoru) není takový, aby mohl saturovat fenomén a protiřečit v něm předem ustavené jednotě a nutnosti zkušenosti; analogie v tomto případě zůstává kvantitativní a konstitutivní. Analogie zkušenosti zkrátka existuje s tou podmínkou, že fenomén zůstává chudý. Jakmile však docela prostě přejdeme k fyzice (aniž bychom ještě mluvili o saturovaném fenoménu), analogie již může cokoli uspořádávat pouze kvalitativně: je-li A příčinou následku B, bude D potom v pozici (bude mít kvalitu) následku vůči C, aniž bychom mohli identifikovat to, čím toto D je nebo bude, aniž bychom je mohli konstruovat (z nedostatku čistého názoru) či konstituovat. Kantovy rozpaky vrcholí tím, že v analytice principů používá zvláštní principy, jejichž užití zůstává čistě „regulativní“ – což lze chápout jen v jediném smyslu: analogie zkušenosti nekonstituuje reálně své předměty, ale vyjadřují subjektivní potřeby rozvažování. Předpokládajme na okamžik, že analogie vnímání, takto redukované na prosté regulativní užití, se musí vyrovnat s nějakým saturovaným fenoménem: tento fenomén již přesahuje kategorie kvantity (je nepředvídatelný) a kvality (je nesnesitelný); dává se již jako čistá událost. Jak by mu potom analogie – a zvláště analogie čistě regulativní – mohla stanovit – a to zejména nutně a *a priori* – nějaký bod, jehož souřadnice by byly ustaveny na základě vztahů inheritance, kauzality a vzájemnosti? Tento fenomén se bude vymykat vztahům, protože nebude s těmito členy mít žádnou společnou míru; bude od takových vztahů oproštěn stejně jako od jakéhokoli apriorního zkušenostního určení, které by se v jeho případě eventuelně chtělo prosadit. V tomto smyslu budeme mluvit o absolutním fenoménu: o fenoménu vyvázaném z veškeré analogie s jakýmkoli předmětem zkušenosti.

Tím začíná být zpochybnitelný i třetí kantovský předpoklad. Jednota zkušenosti se odvíjí na pozadí času, neboť se jedná o „syntetickou jednotu všech jevů podle jejich vztahu v čase.“ Takže platí, že „všechny jevy jsou v čase“.<sup>39</sup> Kant je bezpochyby první, kdo takto postuluje čas nejen jako nejposlednější horizont fenoménů, ale především tvrdí, že žádný jev se nemůže rozvinout bez nějakého horizontu, který jej přijímá a jejž tento jev zároveň potlačuje. To znamená, že před jakýmkoli fenomenálním průlomem k viditelnosti, zde již byl horizont, který na něj čekal. A že každý fenomén se svým jevením ve skutečnosti omezuje na aktualizování určité části horizontu, který by jinak zůstal transparentní. Běžné tázání se vztahuje na identitu horizontu (čas, bytí, dobro atd.). To však nesmí zakrýt jiné, prostší, byť bezohlednější tázání: mohly by některé fenomény jakýkoli horizont přesahovat? Upřesněme, že se zde nechceme zbavit horizontu obecně – to by bez jakékoli pochybnosti znemožňovalo veškeré ukazování – nýbrž chceme se osvobodit od oné vymezující předchůdnosti, jež je každému horizontu vlastní, neboť tato předchůdnost nemůže nevstupovat do konfliktu s nárokem na absolutnost, jež by si nějaký fenomén mohl činit. Předpoklá-

<sup>38</sup> *Kritika čistého rozumu*, A177/B220 a A179/B222. Viz také A665/B693.

<sup>39</sup> *Kritika čistého rozumu*, A177/B220 a A182/B224.

dejme saturovaný fenomén, který získal svou absolutní povahu tím, že se oprostil od analogií zkušenosti – jaký horizont mu lze připisovat? Na jedné straně je tento fenomén saturován přemírou názoru, takže přesahuje přes rámec běžné zkušenosti. Horizont na druhé straně ze samé své definice definuje a definuje i sám sebe; saturovaný fenomén svým přechodem k limitě může dospět i k tomu, že bude saturovat vlastní horizont. Na této hypotéze není nic zvláštního – dokonce ani v přísné filosofii, kde (například u Spinozy) jediná substance, soustředující všechna určení a všechna jim odpovídající individua, dospívá k tomu, že svou nekonečně saturovanou přítomnosti („*infinitis attributis infinitis modis*“) zahltí horizont karteziaňské metafyziky, neponechávajíc v ní již žádný volný či konečný prostor (což je absolutní a univerzální nutnost). Taková saturace horizontu jediným saturovaným fenoménem vyvolává nebezpečí, které bychom neměli ani podceňovat, neboť se rodí ze zkušenosti – a to ze zkušenosti naprosto reálné a nikterak iluzorní: nebezpečí totality bez dveří a bez oken, bez jiného a bez druhého. Toto nebezpečí však nevzniká ani tak ze saturovaného fenoménu samého, jako paradoxně spíše z jeho nedoceňování. Když se totiž takový fenomén vynoří, nejčastěji se s ním zachází, jako by se *de iure* jednalo jen o fenomén běžný či chudý, a jako by se horizont nikdy nemohl saturovat. Saturovaný fenomén si ve skutečnosti uchovává svou absolutnost a současně zažehnává nebezpečí, které vyvolává, a to tehdy, když jej rozpoznáme, aniž bychom jej směšovali s jinými fenomény, tj. tehdy, když mu dáme možnost rozehrávat se v několika horizontech zároveň. Stejně jako existují prostory s  $n + 1$  rozměry (jejichž vlastnosti saturují obrazotvornost), existují i fenomény s  $n + 1$  horizonty. Jeden z nejlepších příkladů takového dispozice nám skýtá učení o transcendentálních: neredukovatelná pluralita *ens*, *unum*, *verum*, *bonum* a *pulchrum* umožňuje mluvit o saturovaném fenoménu prvního Principu v naprosto autonomních rejstřících, v nichž se pokaždé předkládá k vidění pouze v jedné perspektivě, jež je právě tak souhrnná jako dílčí; konvertibilita těchto určení značí, že saturace trvá i nadále, ale distribuuje se v několika souběžných horizontech. Anebo jinak, saturace se spíše zdvojuje, protože každá perspektiva, sama o sobě již saturovaná, se komplikuje ještě podruhé, protože v ní dochází k interferencím s jinými saturovanými perspektivami.<sup>40</sup> Pluralita horizontů tedy umožňuje respektovat absolutnost saturovaného fenoménu (kterou žádný horizont nemůže vymezovat ani jí předcházet) a zároveň ji učinit tolerovatelnou díky zmnožování dimenzí její recepce.

Zůstává nicméně poslední myslitelný, třebaže krajní vztah mezi saturovaným fenoménem a horizontem: ten, že žádný horizont ani žádná kombinace horizontů netolerují absolutnost tohoto fenoménu právě proto, že se dává jako absolutní, tj. oproštěný od veškeré analogie s běžnými fenomény a od veškerého předběžného určení prostřednictvím sítě vztahů, bez precedentu nebo antecedentu v již viděném (nebo předvídaném). Jedním slovem, je to fenomén saturovaný do té míry, že jej svět nedokáže přijmout. Do svého vlastního příšel, ale vlastní jeho nepřijali ho – když absolutně saturovaný fenomén vstoupí do

<sup>40</sup> Zde by bylo třeba rozvinout některé privilegované případy: pluralita vyprávění, literárních žánrů, svědeců a hermeneutických výkladů vztahujících se na touž událost (různá vyprávění o přechodu před Rudé moře, neredukovatelná pluralita Evangelíí) jasně naznačuje, že běží o saturovaný fenomén. Učení o čtverém smyslu Písma, ustavující pluralitu různých významů, které jsou možné všechny zároveň, však dokazuje, že dokonce i jeden text se někdy (v případě židovského a křesťanského Písma svatého, třebaže bytosně odlišným způsobem) může jevit jako saturovaný fenomén. A totéž platí i pro texty, jež nejsou (přímo) náboženské: je kupříkladu zřejmé, že nesmiřitelná pluralita literárních zpracování jediného tématu (třeba dramatické vzory, samotný pojem literární imitace atd.), anebo dokonce různé interpretace a opakující se inscenace stejných referenčních děl naznačují saturované fenomény.

fenomenality, nemůže zde najít žádný prostor pro rozvinutí. Toto upírání otevřenosti, a tedy tato defigurace, však stále zůstává ukazováním.

Tím, že se saturovaný fenomén dává absolutně, dává se tedy také jako absolutní – vyvázaný z veškeré analogie se zkušeností již viděného, se zkušeností objektivovanou a pochopenou. Osvobojuje se od ní, protože nezávisí na žádném horizontu. Bud' jej naopak docela prostě saturuje, anebo jej zmnožuje, aby jej saturoval tím více, nebo jej přesahuje a je z něj vyvržen. Sama tato defigurace však zůstává ukazováním. Ve všech případech nezávisí na podmínce možnosti par excellence – na horizontu, at' je jakýkoli. Nazveme jej tedy fenoménem nepodmíněným.

**VII.** Saturovaný fenomén, který nelze mínit, pokud jde o kvalitu, který nelze snést, pokud jde o kvantitu, který je absolutní, pokud jde o vztah, tj. není podmíněn horizontem, se konečně dává jako něco, na co nelze hledět, pokud jde o modalitu.

Kant zdůrazňuje, že kategorie modality se odlišují od všech ostatních tím, že nedeterminují ani předměty samé, ani jejich vzájemné vztahy, nýbrž výhradně „jejich vztah k myšlení vůbec“ v tom smyslu, že „vyjadřují pouze vztah k poznávací mohutnosti“, „nic jiného než činnost poznávací mohutnosti“.<sup>41</sup> Mezi předměty zkušenosti a poznávací mohutnosti se ve skutečnosti nejedná o prostý vztah, nýbrž o fakt, že se spolu „shodují“. Tato shoda určuje možnost bytí fenoménů (a tedy i jejich faktičnost a nutnost) podle jejich souladu s *Já*, pro něž a skrze něž ke zkušenosti dochází. „Postulát možnosti věcí tedy vyžaduje (*fordert*), aby jejich pojem souhlasil (*zusammenstimme*) s formálními podmínkami zkušenosti vůbec.“<sup>42</sup> Fenomén je možný přesně v té míře, v jaké souhlasí s formálními podmínkami zkušenosti, a tedy s poznávací mohutností, která je stanovuje, tj. vposledku s transcendentálním *Já* samotným. Možnost fenoménu závisí na jeho redukci na *Já*.

Tento kantovský dispozitiv je tudíž záhadno převrátit a položit si otázku: co by se z fenomenologického hlediska stalo, kdyby fenomén „nesouhlasil“, kdyby „nekorespondoval“ s poznávací mohutností *Já*? O kantovské odpovědi víceméně není pochyb: tento fenomén by se docela jednoduše nejevil; anebo lépe, nebyl by zde vůbec žádný fenomén, nýbrž perceptivní aberace bez předmětu. Jakkoli si tato odpověď uchovává veškerý svůj smysl v případě chudého či běžného fenoménu, platí také pro fenomén saturovaný? V tomto případě začne být situace ve skutečnosti zcela odlišná. *Já* zajisté tváří v tvář saturaci zakouší neshodu mezi přinejmenším potenciálním fenoménem a subjektivními podmínkami své zkušenosti; *Já* z této saturace následkem toho nemůže konstituovat žádný předmět. Toto selhání, pokud jde o objektivaci, však nikterak neimplikuje, že by se zde absolutně nic nejevilo: názorová saturace, a to právě jakožto nemínitelná, netolerovatelná a absolutní (nepodmíněná), se v souvislosti s tímto výjimečným fenoménem vnucuje na základě přemíry, a nikoli nedostatku. Saturovaný fenomén odmítá nechat na sebe pohlížet jako na předmět právě proto, že se jeví s mnohačetným a nepopsatelným přesahem, který vyřazuje všechnu snahu o konstituci. Když určíme saturovaný fenomén jako fenomén neobjektivní či přesněji ne-objektivovatelný, nijak se tím neuchylujeme do oblasti iracionality nebo svévole – tento krok odkazuje k jedné z jeho distinktivních vlastností: ačkoli je exemplárně viditelný, nelze na něj hledět. Sloveso „hledět“ (*regarder*) tu chápeme doslova: *re-garder* je přesný opis *in-tueri*, a je tedy třeba mu rozumět na základě *tueri*, *garder* –

<sup>41</sup> *Kritika čistého rozumu*, A74/B100, A219/B266 a A234/B287.

<sup>42</sup> *Kritika čistého rozumu*, A225/B273 a A220/B267.

ovšem ve smyslu „nespustit z něčeho oči...“ (*garder un oeil sur...*), „sledovat koutkem oka“ (*surveiller du coin de l'oeil*), „mít něco na očích“ (*avoir à l'oeil*). Hledět tedy implikuje schopnost držet (*garder*) takto viděné viditelnou pod kontrolou vidoucího (*voyant*), z něhož se tudíž stává voyeur. A jestliže *intuitus* má u Descarta za úkol udržovat v evidenci to, co *ego* redukuje na statut *objectum*, jistě to není náhoda.<sup>43</sup> Určit saturovaný fenomén jako fenomén, na který nelze hledět, znamená vzít v úvahu možnost, že fenomén se může prosazovat s takovým nadbytkem názoru, že by jej nebylo lze redukovat na podmínky zkušenosti, a tedy na *Já*, které je stanovuje, ale zároveň by se ovšem nevymykal jevení.

V jaké podobě se tedy jeví? Jeví se navzdory podmínkám možnosti zkušenosti a v neshodě s nimi – tak, že vnucuje určitou nemožnou zkušenosť (ne-li již zkušenosť nemožného). V případě saturovaného fenoménu lze mít jen jakousi proti-zkušenosť. Je-li *Já* konfrontováno se saturovaným fenoménem, nemůže ho nevidět, ale nemůže na něj ani hledět jako na svůj předmět. Má oko, aby jej viděl (*voir*), ale ne proto, aby jej uchoval (*garder*). Co tedy toto oko bez pohledu (*regard*) vlastně vidí? Vidí nadbytek názorového dávání, avšak nikoli jako takový, nýbrž jakoby zamlžený příliš slabou čočkou, příliš úzkou clonou, příliš omezeným rámcem, který ho přijímá – anebo spíše který ho již nepřijímá. Oko nevnímá ani tak jevení saturovaného fenoménu, jako spíše posun, zamlženost a pře-exponovanost, již vnucuje běžným podmínkám zkušenosť. Oko nevidí ani tak nějakou jinou podívanou, jako spíše svou obnaženou neschopnost cokoli konstituovat. Nevidí nic rozlišeného, ale jasně zakouší svou nemohoucnost tváří v tvář bezmíře viditelna, a tedy především určité narušení viditelna, šum špatně přijatého sdělení, zaclonění konečnosti. Prostřednictvím zraku se mu dostává čisté dávání, a to právě proto, že v něm již nerozeznává žádnou objektivovatelnou danost. Označme tuto fenomenologickou krajnost jako jistý paradox. Věci se nemají pouze tak, že tento paradox by vyřazoval vztah podřízenosti fenoménu vůči *Já* – dokonce ho obrací. *Já*, které tento fenomén ani zdaleka nemůže konstituovat, sebe samo pocituje jako konstituované tímto fenoménem. Je konstituované, a ne již konstituující, protože již nedisponuje žádným hlediskem, které by dominovalo názoru, jenž je zaplavuje; pokud jde o prostor, saturovaný fenomén je zahrnuje svou názorovou záplavou; pokud jde o čas, saturovaný fenomén je předchází v podobě jakési interpelace, která je vždy již zde. *Já* ztrácí svou předchůdnost a odhaluje samo sebe jakožto takříkajíc zbavené břemene konstituce, a tedy jakožto něco, co je samo konstituováno: je to *moi* spíše než *Je*.<sup>44</sup> Je nasnadě, že při zkoumání saturovaného fenoménu se tu přibližujeme tomu, co jsme na jiném místě tematizovali pod názvem *sujet en dernier appel* – subjekt zmatený.<sup>45</sup> Když *Já* přestává být *Já* konstituujícím, jakým zůstávalo tváří v tvář běžným fenoménům, a odhaluje se jakožto *Já* konstituované fenoménem saturovaným, může se již samo identifikovat jen tak, že připustí přednostní právo tohoto fenoménu ve vztahu k sobě samému. Toto převrácení je uvádí ve zmátek, ono *Já* je bytostně překvapeno původnější událostí, odlučující je od sebe sama.

Dotyčný fenomén se tedy již nereduкуje na *Já*, jež by na něj hledělo. Protože na něj

<sup>43</sup> Ohledně pojmu *intuitus* u Descarta, viz naši studii, in: *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, La Haye 1977, s. 295 – 302.

<sup>44</sup> Tento rozdíl mezi dvojím tvarem zájmena „já“ nemá v češtině ekvivalent. Z kontextu je patrné, že výrazem *Je* (v textu průběžně překládáno jako *Já*) označuje Marion já jakožto konstituující, kdežto výrazem *moi* já jakožto konstituované. Pozn. překl.

<sup>45</sup> Viz *Le sujet en dernier appel*. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1991, č. 1.

nelze hledět, ukazuje se jako neredučovatelný. Nedochází zde k žádnému odchýlení ani obratu, dokonce ani k obratu „teologickému“, nýbrž naopak k přihlédnutí k tomu, že v jistých případech dávání již přemíra názor nemůže dostát podmínkám běžné zkušenosti a že čistá událost, jež vyvstává, se nenechává konstituovat do podoby nějakého předmětu a trvalou stopu svého rozvinutí zanechává pouze v *Je/moi*, jež je téměř proti své vůli konstituováno tím, co přijímá. Po konstituujícím subjektu následuje konstituovaný svědek. Tento subjekt jakožto konstituovaný svědek zůstává dělníkem pravdy, ale není již jejím tvůrcem.

**VIII.** Abychom do fenomenologie uvedli pojem saturovaného fenoménu, popsali jsme jej tedy jako fenomén, který nelze mínit (fenomén nepředvídatelný) co do kvantity, který nelze snášet co do kvality, ale také jako fenomén nepodmíněný (absolutní a nezávislý na jakémkoli horizontu) co do vztahu a neredučovatelný na *Já* (fenomén, na který nelze hledět) co do modality. Tyto čtyři charakteristiky implikují, že člen po členu převrátíme všechna záhlaví, podle nichž Kant třídí principy, a tedy i fenomény, jež jsou jimi určovány. Ve vztahu k Husserlovi se však tyto nové charakteristiky uspořádávají složitějším způsobem; první dvě – fenomén, který nelze mínit a snášet – nepředstavují pro „princip všech principů“ *de iure* žádnou nesnáz, neboť to, co názor dává, může kvantitativně i kvalitativně přesahovat dosah pohledu; stačí, aby názor něco takového skutečně dával. Pro zbývající dvě charakteristiky to ale neplatí: „princip všech principů“ předpokládá horizont a konstituující *Já* coby dva předpoklady všeho, co by se obecně mělo konstituovat jakožto fenomén, předpoklady, jež samy nejsou podrobeny tázání; saturovaný fenomén jakožto fenomén nepodmíněný horizontem a neredučovatelný na *Já* si však činí nárok na možnost, jež je těchto dvou podmínek zbavena; protiřečí tedy „principu všech principů“ a překračuje jej. Abychom dospěli k možnosti saturovaného fenoménu, musíme jít dále než Husserl, který zase sám překonával kantovskou metafyziku fenoménu. Husserl – dokonce a především v případě „principu všech principů“ – si vůči možnosti zachovává dvojí výhradu. Tato Husserlova výhrada *vůči* možnosti se ale může ukázat jako výhrada fenomenologie samé – jež si dosud uchovává jistou rezervu možnosti, aby sebe samu překonala směrem k možnosti bezvýhradné. Protože saturovaný fenomén se dává bez podmínky a bez rezervovanosti, nabízí paradigma bezvýhradného fenoménu. Nechávajíc se vést saturovaným fenoménem, fenomenologie takto nachází svou poslední možnost: nejen možnost, jež přesahuje faktičnost, nýbrž možnost, jež přesahuje samotné podmínky možnosti, možnost nepodmíněné možnosti – jinak řečeno možnost nemožného, možnost saturovaného fenoménu.

Saturovaný fenomén se nesmí chápát jako nějaký mezní, výjimečný, vágně iracionální, jedním slovem „mystický“ případ fenomenality. Vyznačuje naopak koherentní pojmové uskutečnění té nejoperativnější definice fenoménu: pouze on se opravdu jeví jako on sám, sám od sebe a ze sebe sama,<sup>46</sup> neboť jedině on se jeví bez omezení horizontu a bez redukce na *Já*. Toto vyjevování, k němuž dochází čistě samo od sebe a ze sebe sama a které svou možnost nepodřizuje žádnému předem danému určení, tedy označíme jako zjevení. A jedná se zde – to zdůrazňujeme – docela jednoduše o fenomén chápaný ve svém plném významu.

<sup>46</sup> „das Sich-an-ihm-selbst-zeigende“, Heidegger, *Sein und Zeit*, §7, s. 31,12. Viz „...das an ihm selbst Offenbare von ihm selbst her sehen lassen“, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, §9, G.A. 20., Frankfurt a/M 1979, s. 117. „Von ihm selbst her“ naznačuje zjevení, jež je „samo od sebe“ v důsledném smyslu, totiž ve smyslu „ze sebe sama“.

V dějinách filosofie jsou ostatně takové saturované fenomény známy odedávna. Mohli bychom dokonce tvrdit, že žádný z metafyziků, kteří měli rozhodující význam, se nevyhnul popisu jednoho nebo více saturovaných fenoménů, třeba i za cenu výslovného protiřečení vlastním předpokladům. Mezi mnoha dosti očividnými příklady zmiňme pouze Descarta a Kanta. – a) Descartes, který všude jinde redukuje fenomén na ideu a ideu na předmět, uvažuje nicméně o ideji nekonečna jako o saturovaném fenoménu. Pokud jde o kvantitu, ideu nekonečna nelze získat sčítáním či sukcesivní syntézou, nýbrž pouze jako „*tota simul*“; pohled (*intueri*) se tu tedy stává překvapením pramenícím z údivu (*admirari*).<sup>47</sup> Pokud jde o kvalitu, nepřipouští žádný konečný stupeň, nýbrž určité *maximum*: „*maxime clara et distincta*“, „*maxime vera*“.<sup>48</sup> Pokud jde o vztah, neudržuje žádnou analogii s jakoukoli jinou ideou: „... nihil univoce...“; ve skutečnosti překračuje jakýkoli horizont, protože zůstává nepochopitelná, a lze se jí dotknout jedině v myšlení: „... attingam quomodolibet cogitatione...“.<sup>49</sup> Pokud jde o modalitu, rozhodně ji nelze redukovat na nějaké konstituující *Já*. Právě naopak, tato idea ono *Já* obsahuje, aniž se nechá obsáhnout jím: „... non tam capere quam a ipsa capi“,<sup>50</sup> takže dokonce i ego by se rovněž možná dalo občas interpretovat jako něco, co je interpelováno. Nestačilo by však ostatně přeložit „ideu nekonečna“ slovo od slova jako „saturovaný fenomén“, abychom dospěli k našemu závěru? – b) Kant uvádí příklad saturovaného fenoménu, jenž je tím významnější, že se netýká racionální teologie, jako je tomu u Descarta: jedná se totiž o vznešeno. V předcházejícím jsme se opřeli o „estetickou ideu“, abychom zpochybnil princip chudosti dávání a zavedli možnost určité saturace. O saturovaný fenomén se ve skutečnosti začne jednat, jakmile dojde na učení o vznešenu. Vznešeno totiž co do kvantity nemá žádnou formu ani řád, protože je velké „... nad veškeré srovnání“, absolutně, a nikoli komparativně (*absolute, schlechthin, bloss*).<sup>51</sup> Co do kvality protiřečí však jakožto „negativní libost“ a vyvolává „pocit nepřiměřenosti“, něčeho „ohromného“.<sup>52</sup> Co do vztahu se velice jasně vymyká jakékoli analogii a jakémukoli horizontu, neboť to, co představuje, je doslova „neomezenost“ (*Unbegrenztheit*).<sup>53</sup> A konečně co do modality se neshoduje s naší poznávací mohutností, nýbrž „může se naši soudnosti jevit (*erscheinen mag*) co do formy jako neúčelné“; vztah soudnosti k fenoménu se tedy převrací do té míry, že nyní je to fenomén, který „pohlíží“ na *Já* pocitující „úctu“.<sup>54</sup> Kantovský příklad vznešena by takto umožňoval šířejí otevřít aplikační pole pojmu saturovaného fenoménu.

Nyní se můžeme pustit do rekapitulace. Fenomény lze podle narůstající míry názoru, který obsahují, rozřídit do tří základních oblastí. A) Fenomény zbavené názoru nebo názorově chudé: formální jazyky (u Husserla nadané kategoriálním názorem), matematické

<sup>47</sup> AT VII, 371, 25 a 52, 15. Nekonečno nikdy není potenciálně, nýbrž vždy *in actu*, 47, 19.

<sup>48</sup> AT VII, 46, 8, 12.

<sup>49</sup> „... nihil... univoce illi et nobis convenire“, AT VII, 137, 22 (viz 433, 5-6) nebo *Principia Philosophiae I*, § 51; attingere AT VII, 139, 12 (viz 52, 5 a 46, 21).

<sup>50</sup> AT VII, 114, 6-7. Právě proto se zde – a pouze zde – *intueri* rovná *adorare*.

<sup>51</sup> *Kritika soudnosti*, §25; *Formlosigkeit*, §24; *Unordnung*, §23; „... über alle Vergleichung...“ a *schlechthin*, §25 (a §26).

<sup>52</sup> *Kritika soudnosti*, §23; *Gefühl der Unangemessenheit*, §26; *Ungeheuer*, §26.

<sup>53</sup> *Kritika soudnosti – unbegrenztheit*, §23; srov. „... keine angemessene Darstellung“, §23.

<sup>54</sup> *Kritika soudnosti*, §23. Srov. *subjektive Unzweckmässigkeit*, §26; *Widerstreit* subjektivního účelu, §27. Úcta (*Achtung*) se objevuje v §27. Následujeme zde P. Lacoue-Labartha: La vérité sublime. In: *Du sublime*, Paris 1988.

ideality (jejichž čistý názor zavedl Kant). B) Běžné fenomény, jejichž významu (míněnému intenci) se může v ideálním případě dostat adekvátní názorové vyplnění, jehož ovšem zprvu a nejčastěji nedosahují. V obou těchto oblastech je konstituce předmětů umožněna právě proto, že názorová chudost ospravedlňuje porozumění, předvídaní a reprodukci. C) Konečně zbývají fenomény saturované, které přemíra názoru vyvazuje z objektivní konstituce. Pro naše potřeby u nich můžeme rozlišit dva typy. 1) Nejprve čisté historické události: takové události se z definice nemohou opakovat, většinou k nim dochází, aniž byly předvídány, a protože se vzhledem k nadbytku názorového dávání vymykají objektivaci, jejich intelligibilita vylučuje porozumění a žádá si přechod k hermeneutice;<sup>55</sup> názorová saturace překračuje jediný horizont a nastoluje zmnožené hermeneutické výklady v několika horizontech; a konečně čistá historická událost nejenže se svému svědkovi přihází, aniž ji tento svědek může obsáhnout (je to *Já*, které není konstituující), ale naopak jej sama obsahuje (*Já* konstituované): *Já* samo sebe chápe na základě události, která se mu přihází, a to právě v té míře, v jaké ji samo nechápe. Čisté události nabízejí jistý typ historických saturovaných fenoménů, tedy fenoménů komunitárních a principiálně sdělitelných. (II) Takto tomu není u druhého typu, u fenoménů zjevení. Opakujeme, že zjevení zde chápeme jako striktně fenomenologický pojem: vyjevování probíhající čistě samo od sebe a ze sebe sama, které nepodřizuje svou možnost žádnému předem danému určení. Takové zjevené fenomény vyvstávají v zásadě ve třech oblastech. Nejprve je to obraz jakožto podívaná, jež je nekonstituovatelná vzhledem k přemíře názoru, avšak pořád ještě na ni lze hledět (*idol*). Potom třeba tvář, kterou miluji, jež se stává neviditelnou nejen proto, že mne oslnuje, ale zejména proto, že u ní již nechci ani nemohu hledět na nic jiného než na její neviditelný pohled, doléhající na ten můj (ikona). A konečně teofanie, v níž nadbytek názoru ústí do paradoxu spočívajícího v tom, že nějaký neviditelný pohled na mne viditelně pohlíží a miluje mne. A právě zde by se otázka možnosti určité fenomenologie náboženství kladla v termínech ne snad nových (nejedná se totiž o nic jiného než o to, dovést do důsledků samu fenomenologickou intenci), nýbrž jednoduchých. Uznat saturované fenomény ve všech případech znamená seriózně promýšlet „*aliquid quo majus cogitari nequit*“ – seriózně, tj. jako jistou poslední možnost fenomenologie.<sup>56</sup>

Z francúzskeho originálu *Le phénomène saturé*. In: COURTINE, J.-F.: *Phénoménologie et théologie*. Paris: Criterion 1992, p. 79 – 128 preložil Josef Fulka.

Preklad vychádza so súhlasom autora.

---

Táto práca vznikla v rámci grantového projektu *Výzkumy subjektivity – mezi fenomenologií a psychoterapií* v Grantové agentuře Akademie věd České republiky č. IAA 900090603.

---

<sup>55</sup> To je téma, kterým se zabývá Paul Ricoeur, a to především v *Čase a vyprávění III*. Naše analýza jeho určujícím pracem samozřejmě za mnoho vděčí.

<sup>56</sup> Viz naši studii o jednom exemplárním případu saturovaného fenoménu, totiž o argumentu svatého Anselma, jenž je mylně označován jako „ontologický“: „L’argument relève-t-il de l’ontologie?“, *Questions cartésiennes*, Paris 1991 (nebo *Archivio di Filosofia*, Řím 1990, 1 – 2).