

**JEVENÍ A DANOST. POZNÁMKY NA OKRAJ
SOUČASNÝCH KONCEPTŮ FENOMENALITY**

KAREL NOVOTNÝ, Filozofický ústav AV ČR, Praha

NOVOTNÝ, K.: Appearing and Givenness. Marginal Commentaries on Contemporary Conceptions of Phenomenality
FILOZOFIA 62, 2007, No 5, p. 434

The postclassical conception of phenomenality, which represent the new French phenomenology is marked by an „expropriation“ of phenomena, certain autonomy of appearing as related to the subject of the (intentional) consciousness, as well as by certain autonomy of appearing as related to the world. A twofold question is asked about the appearing as such; it is this question the paper tries to outline: „a phenomenon and nothing else but it“ (M. Richir) and „giving the phenomena themselves“ (*donation*) (J.-L. Marion). In spite of their different starting points and different ways these and other authors deal with the problems they share one point: fundamentally appearing is an event: in its origin a phenomenon is not an instantiation of something else, i. e. a particular case of becoming, an actualization of some general, structure of potentialities, given in advance (i. g. of world, being, life, consciousness). Therefore it is always its own principle and so, in a sense, an „ultimate“ principle of Phenomenology.

Keywords: Phenomenon – Appearing as such – Donation – Transcendental conditions of possibility

Cílem těchto poznámek je naznačit specifiku současného fenomenologického myšlení ve Francii, a to na jeho dvou výrazných současných postavách. Vzhledem k rozsáhlosti a komplexnosti tématu nabízím jen několik poznámek, které se navíc budou držet na povrchu toho, co je předmětem fenomenologie, tedy problému jevení.

Fenomenologie je u Edmunda Husserla intencionální analýza, protože její předmět, jevy, jsou na každém z těchto stupňů a vrstev fundace intencionálními prožitky. Jedná se o analýzy intencionálního vědomí, které se ovšem realizuje v neobyčejně členitém a komplexním „terénu“, jímž je prožívání, jeho implikace a koreláty. Na každé úrovni a v každé oblasti tohoto terénu, kterému lze rovněž říkat fenomenální pole, jevení je v první řadě prožívání, ale fenoménem je i danost toho, co se jeví. Tuto dvojílost jevení a jevícího se je podle Husserla možné nacházet a sledovat od nejprimitivnějších vrstev smyslového vědomí až po vysoce komplexní teoretické vědění. Mezi těmito vrstvami fungují vztahy vzájemné fundace, které se celkově vzato utváří v teleologických strukturách. Každá intence tíhne k vyplnění a v tom je založen teleologický charakter intencionálního vědomí. Eidetické struktury těchto vrstev a jejich vztahů mohou být odhalovány intencionální analýzou a této analýze dány tak, jak jsou, právě proto, že předmětem této analýzy není nějaká amorfní změť nespojených dojmů, ale vždy nějak intencionálně, předmětně, určitým významově artikulovaným způsobem zaměřené vědomí. Cílem Husserlových výzkumů je odhalování

a stanovování podstaty, prostředkem je eidetická redukce prožívání v jeho toku na typy, invarianty, nahlédnutelné na základě eidetických variací. Výsledkem je určitá homogenizace členitosti „terénu“ prožívajícího a prožívaného vědomí v té míře, v jaké konkrétní živý prožitek-jev je aktualizací fungující eidetické struktury potencialit, která jistě není neměnná, modifikuje se naopak s každým novým prožitkem, ale funguje přitom pro každý nový prožitek jako předem daný rámec tak, že vlastně „novost“ nových prožitků relativizuje.

Vyhroceně je možné tuto myšlenku formulovat tak, že u Husserla vede starost o zajištění, přísně vykazatelné poznání ve vztahu ke strukturám fenomenálního pole k jeho jistému uzavření do eidetických struktur a zákonitostí. Takto vyhrocené stanovisko je naopak vedeno starostí o autentické pojetí jevení jako toho, co fenomenálnímu poli zkušeností naopak dává charakter nezrušitelně otevřený.

Pro naznačení společného povrchu současných koncepcí fenomenality vycházím z faktu, že jeden rys nové, radikalizované fenomenologie spočívá v tom, že jednak základ fenoménu hledá v dimenzi, která ve svém vlastním statutu je neredukovatelná na intencionální vědomí a jeho eidetické struktury. Na jevení je navíc pro novou fenomenologii podstatné právě to, čím se vymyká eidetické, apriorní struktuře intencionality, a s tím je spojený důraz na událostní charakter jevení. Vystávání jevů má charakter nepředvídatelné události, jevy nejsou aktualizace daných potencialit.

Pro fenomenologii v užším slova smyslu, která se znovu po vlně strukturalistické kritiky odvažuje hlásit o slovo v systematickém filosofickém myšlení počínaje 80. lety, se nezdá být charakteristický ústup od výzkumu transcendentální dimenze zkušenosti, nýbrž naopak spíš postup (sestup či vzestup) k tomu, co se světské totalitě, souhrnu předmětného jsoucího vymyká. Je-li pro Husserla světské jsoucno konstituováno transcendentální subjektivitou, která sebe sama zapomíná, protože vědomí je v přirozeném postoji neustále upřeno na jí konstituované předmětné jsoucno, a ne na fungující konstituující akty vědomí a jejich předpoklady, je fenomenologický výzkum zaměřen právě na fungující předpoklady a výkony této konstituce, což vyžaduje obrat k tomu, co aktuální vědomí jako zpředměťující apercepci jsoucího předchází, sestup k tomu, co je svým způsobem před (předmětným a tím pádem světským) bytím. Takový postup ostatně má mnoho podob a když vytkneme ty filosofie, které fenomenologii výslovně opouštějí (Heidegger, Fink, Levinas, Derrida) dávají tím ovšem rozhodující impulsy jejímu dalšímu vývoji, a omezíme-li se na ty, které se k fenomenologii výslovně hlásí a tento vývoj realizují, můžeme v tomto vývoji vyzdvihnout dvě tendence: Sestup radikalizující Husserlův transcendentalismus vymezující se vůči mundánnímu, tedy pohyb souběžný s Husserlovou redukcí. A pohyb jdoucí záměrně proti Husserlově redukcí, pohyb, který např. opouští rámec protikladu mundánní – transcendentální, pohyb inspirovaný víc zmíněnou kritikou fenomenologie než Husserlovým zkoumáním samým.

První tendenci lze sledovat v díle Marca Richira, který v kritické návaznosti na Husserla propaguje tzv. „hyperbolickou“ fenomenologickou epoché, která má fenomény vymanit z područí solipsismu či subjektivismu, a usiluje o tzv. „architektonickou“ redukcí, která má proniknout k archaickým vrstvám jevení, ne-li přímo k nejarchaičtějšímu architektonickému registru fenomenologie ([1], 32). Jeho současným antipodem by byl – v tomto rozvržení dvou protichůdných tendencí – Jean-Luc Marion, autor projektu, v němž jde o jinou tematizaci jevení, snad by se dalo říci: o myšlení jeho jediné podmínky, kterou je jeho nepodmíněné dávání se (donation).

1. Jedním nápadným rysem zmíněných poklasických koncepcí, zejména těch, které reprezentují novou fenomenologii ve Francii, je vyvlastnění fenoménů, nejen, že už to není vědomí, kdo dává smysl v intencionálních aktech apercepce, ale jevení nespočívá původně v takovýchto aperpepcích, je něčím intencionalitu vědomí předcházejícím. Tedy autonomie jevení vůči subjektu jakožto vědomí, by byla prvním rysem současných konceptů fenomenality. Jan Patočka byl na začátku 70. let jeden z prvních, kdo výslovně toto akcentuje v rámci fenomenologie, kdo se pokouší fenomenální pole prokázat jako v určitém smyslu a-subjektivní. To ovšem neznamená ani u tohoto autora, ani u jiných fenomenologů Husserla revidujících, požadavek eliminovat subjektivitu z popisu jevení. Fenomény se samozřejmě nepřestávají jevit někomu, ale adresát jevení fenoménů je součástí fenomenální sféry, která je vůči subjektu ve smyslu já vědomého si svých aktů „starší“, archaičtější vrstvou, řečeno s Richirem, nebo něčím základnějším a původnějším, když to řekneme neutrálněji.

Odkaz na genezi fenomenálního pole obsažený v tomto poli předchůdné danosti samém, které vždy již předchází aktuálnímu vědomému já, je u Husserla rozvíjený v rámci genetické fenomenologie, která je zdrojem výrazné inspirace pro pohusserlovskou fenomenologii. Husserl zůstává na prahu této transformace pojetí jevení potud, pokud nepřestává vázat jevení na já a jeho různé mody intencionality. V základu jevení zdá se vždy zůstávat vazba na nějaké já a jeho apercepce. Naproti tomu opuštění koncepce jevení jako intencionální apercepce umožňuje chápat já např. tak, že je původně implikováno v základnějším, neintencionálním modu jevení, jehož není původcem ve smyslu subjektu apercepce, ale jehož zakoušením se teprve samo ustavuje – Levinasovo separované já tělesnosti je takovým subjektem, subjektivita života zakoušejícího sebe sama u M. Henryho je jiným výrazem neintencionální danosti sebe. A konečně je já pojato v souvislosti s charakteristikou jevení jako dávání se tak, že se ustavuje spolu s odpovědí na nárok, který sebou dávání přináší. (Heideggerův apel svědomí, Levinasův „subjekt“ etického vztahu, Marionův „subjekt“ odevzdaný, vydaný apelu dávající se fenomenality).

2. Druhým rysem, který s prvním, a zejména s posledně zmíněnou charakteristikou jevení jako dávání, úzce souvisí, je autonomie fenoménu, jevení jako takového, vůči světu. Pokud v klasické fenomenologii je posledním základem světa čas, jde zejména o otázku vztahu jevení a času. Nemá-li jevení podléhat apriori zákonitostem vnitřního vědomí času, která je nejzákladnější formou intencionálních prožitků vědomí konstituujícího svět, mělo by mít svou vlastní dynamiku „před-intencionální“, která by jevení původně vychylovala z tohoto područí a vyvazovala tak nejen z moci smysl dávajícího já, ale i z moci světa tímto dáváním konstituovaného.

A nejen to. I když svět nebudeme chápat s Husserlem jako korelát intersubjektivní konstituce, i když ho – spolu s první generací poklasické fenomenologie či fenomenologicky orientované filosofie – pojmem jako předchůdný celek, který má svou vlastní zákonitost, strukturu či věcnost (ať už je založená v jazyce, nebo v přírodních zákonech biologických nebo jiných), vymezuje se nová fenomenologie vůči tomuto myšlení světa důrazem na jevení samo, které si takřkajíc svou zákonitost přináší s sebou teprve svým vlastním nastáváním, událostí svého singulárního vyvstání. Svět se jeví prostřednictvím fenoménů, ale ne vždy jsou fenomény světskými fenomény, takže otázka po jevení jako takovém vyžaduje „sestup“, resp. „vzestup“ k „mimosvětské“ dimenzi, jehož dvě podoby chceme načrtnout: „jiskření fenoménu jako něčeho jiného než fenoménu“ (Richir) a „dává-

ní se“ (*donation* podle Mariona).

Jevení jako takové je pro současnou fenomenologii posledním principem fenomenologie, který nepodléhá tradičně chápaným transcendentálním rámcům zkušenosti, ale je myšlen jako to, co takové rámce prolamuje. Tento charakter jevení pro někoho (J.-L. Marion, J. Benoist) činí jakoukoli transcendentální filosofii nepřijatelnou reprízou metafyziky, pro jiného je tento charakter jevení naopak výzvou k obnově a přebudování transcendentální fenomenologie na nových základech (Richir).

Přes různost východisek a způsobu práce se dá na základě zmíněných dvou rysů autonomie jevení naznačit určité společné gesto, jímž se výsledky náročných, ať technických fenomenologických, nebo nekonstruktivně-kritických analýz, jímž se tyto filosofie obracejí k výzvám současného myšlení. Mám na mysli myšlení singularity události (Arendtová, Lyotard, aj.). Fenomén je posledním principem fenomenologie jako singulární událost jevení neredukovatelná na něco jiného – jev nejen není projevem věci za jevem se skrývajícím, která jevení řídí, ale není ani jednotlivým případem nastání, aktualizací možnosti nějaké obecné struktury potencialit (světa, bytí, života).

Chtěl bych se pokusit nejprve podat několik bližších ohledání povrchu Richirovy pozice ve vztahu ke zmíněných dvěma obecným charakteristikám nové fenomenologie (I). A na okraj těchto ohledání připojit na závěr velmi stručně pro srovnání náčrt odlišného konceptu fenomenologie, Marionovy fenomenologie dávání (II).

I. Marc Richir – Nic než fenomén. Mezi současnými fenomenology francouzského jazyka, kteří svou fenomenologii (stále více) vymezují v těsném a intenzivním dialogu s Husserlem, vyniká Marc Richir, filosof belgického původu, žijící ve Francii. Richirovo dílo je významné nejen jako samostatný fenomenologický projekt, ale i jako příspěvek k interpretaci Husserlova díla, která se sama o sobě stává stále významnějším faktorem vývoje a současné podoby fenomenologie jako takové.¹

Vydeme z toho, že motivací pohusserlovských stoupců fenomenologie je vyvlastnění fenoménů, tedy osvobození z klausury, do které fenomén uvrhá standardní interpretace klasické fenomenologie: fenomény se nacházejí bez výjimky v mezích daných korelací intencionálních aktů vědomí a jejich korelátů. Fenomén má od počátku u Husserla tuto dvojí podobu: jev jako intencionální prožitek a fenomén jako danost toho, co je takovým prožitkem míněno, tak jak se dává vědomí. Standardní interpretace spojuje tyto dvě podoby jevení prostřednictvím pojmu *Sinngebung*, dávání smyslu, jehož subjektem je já vědomí vykonávajícího svými prožitky akty dávání smyslu. Veškerý fenomén je – alespoň v tzv. statické analýze, ne tak v genetické fenomenologii – neoddělitelně spojen s tímto dáváním a tím „uvězněním“ ve sféře intencionálního prožívání.

Heideggerova reakce na takový idealismus, snaha prokázat, že fenomén je to, co se – v rámci významové struktury světa – ukazuje samo o sobě ([2], 48), inspirovala první generaci poklasických fenomenologů k pokusům o tvůrčí syntézy obou konceptů fenoménu. Typickým příkladem, který přichází na mysl, je dílo M. Merleau-Pontyho. Problém, jak dostat fenomén z područí smysl propůjčujícího vědomí, se snaží řešit zohledněním žitého

¹ Tento rozměr jeho působení dokládá mimo jiné ediční činnost řady „Krisis“ v nakladatelství Milon z Grenoble, kterou Marc Richir řídí. Nová je řada *Mémoires des Annales de Phénoménologie* a samotný časopis *Annales de phénoménologie*, které vydává od svého založení v roce 2002 Association pour la promotion de la Phénoménologie řízená rovněž Marcem Richirem.

těla jako prostředí, v němž je do jisté míry dávání smyslu fundováno. Pokud se podaří prokázat, že fundamentem jevení čehokoli je nejen smyslový názor (který už je intencionálním aktem vědomí), ale nějaká elementární podoba čítí/vnímání jakožto primárního kontaktu se světem v dění smyslovosti podmíněném tělem, jehož autorem není já vědomí, ale které je děním odehrávajícím se takřkajíc pod jeho prahem, v jakémisi fenomenologickém nevědomí, jež nicméně s vědomím komunikuje, získali jsme v kontaktu smyslově pocit'ovatelného (le sensible) ostrůvek půdy pro to, aby mohlo být jevení fenomenologicky prokázáno jako dění přesahující doménu vědomí dávajícího smysl, jako dění smysl spolu-dávající.

Marc Richir se ve svých prvních textech inspiroval tímto přístupem problému otevřenosti fenomenálního pole opouštějícího hranice dané noeticko-noematickou korelací, sledoval a rozvinul zejména Merleau-Pontyho odkazy na nutnost vymanit na jedné straně fenomény jako spontánně se utvářející smysl ze sféry intencionálního vědomí jako vědomí aplikujícího systém vzájemně se vymezujících symbolických (jazykových, logických, kulturních) významů té které ustavené, ustálené struktury (odvozené od systému uskutečněných založení smyslu, Sinnstiftung). Na druhé straně je třeba od této dimenze odlišovat „barbarské“, „syrové“, dosud pozitivní struktury nepodrobené utváření smyslu ve smyslově pocit'ovatelném, a toto utváření smyslu chápat jako *řečové* utváření smyslu. Bez této významové dimenze před-intencionálních momentů fenomenality by hrozil návrat k předpokládání hrubých smyslových dat, na nichž se utváření smyslu, byť jakkoli primitivního a nestabilního, samo o sobě zakládat nemůže.

O utvářejícím se, neboli fenomenologickém smyslu čteme v článku „Jsme na světě“: Fenomenologický smysl, který je právě tak smyslem tělovým a světským, je původním způsobem zaměřený zevnitř ke své minulosti a ke své budoucnosti a dalece přesahuje vše to, co v symbolickém ustavení, které je vždy ustavením identifikovatelného, náleží významům či značícím výrazům. Je-li třeba chápat časování/prostírání smyslu ve vědomí jako časování/prostírání v řeči, je třeba také pojmut řeč mnohem šíře, než činí každý ustavený jazyk, jako to, co se v té či oné časoprostorové „sekvenci“ gest a akcí rozmíst'uje a dělá tak ze smyslových kvalit nikoli izolované atomy či stálé znaky ve smyslu lingvistiky, ale pohyblivá „znamení“ stejně tak pohyblivého smyslu“ [3].² Důraz na řečové dimenzi před-intencionální tvorby smyslu je vnímán jako přínos, jímž tito autoři zásadním způsobem podobu fenomenologie inovovali.³

V naší souvislosti je významný důraz na autonomii tvořícího se smyslu, a tím na autonomii fenoménu, fenomenálního pole, v němž se tvořící se smysl rozvíjí, vůči „já myslím“, které podle Kantovy formulace musí moci doprovázet všechny mé představy a tím je apriori podrobovat určitým formám. Richir zdůrazňuje, že smysl tvořící se spontánně ve zkušenosti je smysl vůči já „vyvlastněný“, vztahu k já se mu dostává až v rámci symbolického řádu jazyka a dané kultury, v němž je také teprve možná sama identifikace já. Stejně tak jsou klasické koncepce fenomenologie, pokud např. vztahují každý fenomén k časové struktuře centrované v já nebo v časových ex-stázích pobytu ve světě jako horizontu významových souvislostí, které jsou nějakým způsobem vždy moje (jemeinig), důsledkem určitého symbolického ustavení, proti kterému Richirova fenomenologie v návaznosti na Merleau-Pontyho zdůrazňuje určitou anonymitu jako původní charakter fenoménů, fenomenálního pole. Fenomenologie, která si klade za úkol průzkum tohoto pole, musí neustále

² Překlad jsem modifikoval – K. N.

³ K tomuto a následujícímu odstavci srv. ([4], 287).

„bojovat“ s pokušeními, do kterých ji uvrhává nevyhnutelně tradice filosofického myšlení, která je symbolicky ustavenou strukturou stejně tak jako jazyk, který je nám v naší kultuře dáno užívat.

Chtěl bych nyní evokovat jeden z ústředních motivů Richirovy fenomenologie, který lze dát do souvislosti s jinými pokusy o prokazování autonomie jevení, totiž explicitní snahu tematizovat fenomén jako nic než fenomén, a potom naznačit, jakými směry se tyto Richirovy průzkumy fenoménu dále konkretizují a prohlubují.

Nic než fenomén. Husserlovi i Heideggerovi Richir vytyká, že zakládají identitu daného smyslu ve zkušenosti v posledku na tom, jak já nebo pobyt, které smysl míní nebo se k němu jako moci být chová, jsou sebou samými, na jejich *Selbtheit*. Ale taková „totožnost“ já je v posledku nefenomenální, je iluzí, která se však nevyhnutelně vsouvá do způsobu danosti každého fenoménu. Každý fenomén nevyhnutelně vzbuzuje zdání, že je v něm dáno cosi totožného, a že je totožný se sebou, protože je fenoménem něčeho identického, toto je podle Richira nutné zdání spojené s daností fenoménu, bez tohoto zdání, bez záblesku oné identity, by nám fenomén nebyl dán. Fenomén je však víc než fenomén „něčeho“, tedy víc než to, co je dáno.

V úvodu ke knize *O vznešeném v politice*, v jejímž rámci také vyšel námi citovaný text „Jsme na světě“, Richir vložil užitečnou poznámku, která shrnuje jeho tehdejší pojetí fenoménu ([5], pozn. 2, 14). Fenomény jsou v první řadě fenomény světa, světské fenomény, které je třeba myslet jinak než jako fenomény bytí (v množném čísle) či fenomény věcí. Nejedná se o fenomény světa jako totality bytí (v množném čísle) a věcí, ale o „fenomény, původním způsobem mnohé, které jako nic než fenomény se prostírají nad ničím, nad světem jako pluralitou horizontů, kde vstupují do bytí lidí“. Fenomény světa unikají nejčastěji jasnému vědomí, tvoří fenomenologické pole a fenomenologickou dimenzi lidské zkušenosti jakožto dimenzi radikální neurčitosti, ač donekonečna určovatelné. Nesmí se v ní proto hledat původ jednotlivých určení. Bytostná část fenoménů světa spočívá v jejich charakteru bezprostředně nezjevném, v jejich ne-danosti. Ve své nepřevoditelnosti na danosti tvoří nepotlačitelně prchavý, efemérní, nestabilní a kontingentní charakter zjevného. Zkušenostní určení, která vždy jen uznáváme, se nám zdají být vždy již *daná* v tom, co je zjevné (manifeste), jež je třeba pečlivě odlišit od fenomenologického. Vše, co je dáno, se odvozuje v tomto smyslu z toho, co nazýváme symbolické založení, což je obecný pojem zahrnující to, co je vždy již symbolicky kódováno.

Utvářející se či fenomenologický smysl, poukazuje mimo sebe, k něčemu, co vyjadřuje. Protože je sám původně a nezrušitelně mnohoznačný a v tom smyslu neurčitý, má i to, co takto vyjadřuje, takovou povahu. Referencí utvářejícího smyslu není nějaký určitý předmět, není vůbec žádný předmět, ale spíš nějaký aspekt světa, nějaký fenomén světa. Utváření se nějakého konkrétního smyslu souvisí s krystalizací nějakého fenoménu světa, celkového aspektu, který se vynořuje z mnohosti jiných celkových aspektů světa. Tak jako je samotné utváření smyslu nestabilní, vystavené v každé chvíli nejen revizi, ale přerušení, zmizení jednoho smyslu, nahrazení úplně jiným, je třeba si také myslet souvislost celkových aspektů světa, nebo spíš světů, jako barokní bujení, které spolu nepředvídatelným způsobem laterálně komunikují a nelze je spoutat jakoukoli apriorní zákonitostí. Toto je původní fenomenální pole, souvislost bez pojmu, která je zásadním způsobem otevřená pro tvorbu nového smyslu, protože v něm tvořící se smysl díky původní odchylce fenoménu, která v něm působí, zůstává vždy otevřen tomu, co nepatří do horizontu jeho vlastních

možností.⁴

Původní odchylka fenoménu. Původní odchylka, *distorsion originaire*, je základní charakteristika fenoménu jako povrchu, který není jen manifestací nějaké věci, ale je ve své nezavršenosti utvářejícího se fragmentární smyslu vždy víc než smysl stanovitelný jako identický v symbolickém ustavení světa vzájemně se vymezujících významů. Skrze původní distorzi se Richir zdá se pokouší tedy v tomto smyslu myslet autonomii jevení jako takového i vůči světu.

Richir odkazuje ke svému klíčovému pojmu „původní distorze fenoménu“ v místě, kde interpretuje „dobrý omyl“ zkušenosti, o němž mluví Merleau-Ponty v kapitole „Tázání a názor“ nedokončeného rukopisu, který vydal po jeho smrti Claude Lefort pod titulem *Viditelné a neviditelné* [6].⁵ Merleau-Ponty v této kapitole vysvětluje, že fenomenologické pole není nikdy naprostý chaos, ale vždy již *svět* či *kosmos* (řád), postavený a učeněný na různých druzích struktur prázdna, čili na horizontech neviditelnosti či nefenomenality, v nichž se dává – jakoby v hloubce a vždy jako teprve nadcházející – podstata jako princip dávající řád fenoménu, ovšem jako princip vždy anticipovaný a nikdy neviděný v koincidence či transparentci ve fenoménu samém ([6], 157 – 160; český překl. 115 – 117). Podle M. Richira „významnou částí předstírání, jež je fenoménu v něm samém vlastní, je vzbuzovat iluzi, že je vždy již, apriori, ve své existenci nesen idealitou jako svým principem, která se ovšem ukazuje jen jakoby v hloubce jako jiná tvář fenoménu, v nadcházení své naprosté zjevnosti, které je vždy aposteriori odloženo (*différée*), zjevnosti, která by z této ideality učinila objekt čistého názoru či intuice v koincidence. Ať už má ona čistá zjevnost vyjevovat čistý fakt, čisté individuum či ryzí podstatu, je pouze *iluzí fenoménu* (tj. iluzí čistého individua, ryzí esence)“ ([7], 133), protože „před sebou nemáme principiální či presumptivní koincidence a faktickou non-koincidence, nikoli špatnou či nedostatečnou pravdu, nýbrž privativní non-koincidence, koincidence vzdálenou, odchylku a *cosi jako* ‚dobrý omyl‘“ ([6], 166; čes. překl. 122). Existuje-li blízkost, pak na distanc, existuje-li intuice, pak jako „poslech a pohmat v tloušťce“, existuje-li vidění, pak jako „vidění sebe sama, stočené v sobě k sobě samému a problematizující každou ‚koincidence‘“ ([6], 170; český překl. 125).

Každý fenomén tak podle Richira podléhá *původní distorzi*, to způsobuje „na jedné straně, že jeden fenomén existuje jen pro nějaký jiný fenomén, tedy pro počitek či vidění, které jsou *vtělené*, tj. z části nevyhnutelně posunuté do registru smyslového či viditelného, takže vidění či počitek nějakého fenoménu je v tomto smyslu součástí fenoménu samého. Na druhé straně a v souvislosti s tím vede původní distorze fenoménu k tomu, že se fenomén jeví, fenomenalizuje nevyhnutelně jako nezavršený a jako právě svou nezavršeností umožňující moment nadcházení čili *iluzi* završení, které je bez ustání odkládáno, protože jeho završení, fenomenalizace v něm, v jeho horizontech implikovaného ne-fenomenálního (neviditelného) nevede nikdy nanovo k ničemu jinému než k fenoménu, který bude sám rovněž nezavršený. Díky této původní distorzi, kterou MP nazývá „dobrý omyl“, drží se fenomén v sobě samém, tj. *fenomenalizuje se*...“ ([7], 134).

Bytí jako bezprostřednost, říká Merleau-Ponty v této kapitole *Viditelného a neviditelného*, je pouze samo v sobě, člověk by k němu „zvenčí“ nemohl mít vztah. Existuje-li zkušenost Bytí, a to je fakt, který žijeme (díky vnímání), pak musí být tedy taková, že není

⁴ Srv. k tématu vznikání nového ve fenomenologickém poli již citovaný článek ([4], 293 – 299).

⁵ Český překlad *Viditelné a neviditelné*.

koincidencí, reálným splynutím s Bytím, ale přesahováním – tak jako je tomu u vypukliny a prohlubně, jež jsou stále rozlišitelné ([6], 164; český překl. 120). To je jedna z formulací problému, které vedou k základní myšlence chiasmu pozdní Merleau-Pontyho ontologie smyslově vnímatelného. Richir hledá umožnění (transcendentální možnost) tohoto přesahování ve fenoménu samém – přecházení bytí do vědomí, vnějšku do vnitřku a naopak je možné díky původní hybnosti vlastní fenoménu, kterou Richir nazývá původní distorze fenoménu. Když Merleau-Ponty říká, že „látka našeho těla pokrývá a dokonce obaluje všechny viditelné a hmatatelné věci, jimiž je nicméně obklopena...“ ([6], 164; český překl. 121) – dá se to podle Richira vyložit tak, že fenomén je tím povrchem, „který nejen prostě odděluje vnitřek a vnějšek a tím je uvádí do vzájemného vztahu, ale je místem výměny, přecházení jednoho do druhého“.⁶

Fenomén není tou věcí, která se skrze něj dává, „není ničím“ ve vztahu k věci, není nic než fenomén, pouhý jev. Danost je tedy jen jednou částí jevu, která je iluzí proto, že není věcí samou, ale jen jejím jevem. Nekoidence fenoménu s věcí, vědomí s bytím, je založena podle Merleau-Pontyho v jejich tělesnosti, a to je jeden z trvalých vhladů, které si jak se zdá Richir s sebou nese i do současné fáze svého myšlení, poté co na konci 90. let svůj prvotní příklon k Merleau-Pontyho pozdní filosofii reviduje. Vidí v ní nyní metafyziku, která přenáší nelegitimně to, co platí pro sdílení fenoménů v intersubjektivní relaci, na vztah mezi vědomím a světem. Zatímco pozdní Merleau-Ponty sugeruje reverzibilitu, či chiasmus mezi tělesností lidskou a tělesností světa, takže v lidském smyslovém pocíťování, které pocíťuje svět a zároveň sebe samo, pocíťuje svět sebe sama, Richir tento krok kritizuje jako „hylozoismus“, jako krok do metafyziky ([1], 521 – 535; zde 531; [8], 183 – 200).

V současné době M. Richir rozvíjí svůj výzkum archaických neintencionálních kořenů jevení zejména v těsné návaznosti na Husserlovy analýzy fantazie a afektivity. Richir ukazuje jejich neintencionální charakter na nutnosti důsledného odlišování fantazie jako nepředmětné od intencionality obrazového vědomí. Husserl zahlédl tuto diferencii ve svých raných přednáškách z roku 1904, které Richir pro svůj projekt obnovy transcendentální fenomenologie na nových základech využívá v knize *Phénoménologie en esquisses* a v po ní následujících textech. Tato obnova nepředpokládá nic menšího než prokázání neintencionální vrstvy jevení jako nejarchaičtějšího registru fenomenologie. V posledních dvou knihách se pak Richir stále více zabývá druhým (neintencionálním) kořenem jevení, afektivitou, tělesnostní stránkou původní fenomenality ([9]; [10]).

Co je fenomén? Vrátime-li se k akcentům, které jsme kladli na naši charakteristiku

⁶ Fenomén jako povrch vykládá v Richirově raném spise následující pasáž: „Vnitřek fenoménu komunikuje se svým vnějškem a naopak: fenomén nemůže být přísně vzato situován ani do nitra ani do vnějšku, protože je zároveň v jednom i druhém, či protože má vnitřek i vnějšek zároveň uvnitř a mimo sebe. Z přísně fenomenologického hlediska jsou toto uvnitř a toto vně... ve svém vzájemném vztahu regulovány fenoménem samým: uvnitř a vně existují jen jako vnitřek a vnějšek fenoménu samého... a to jako vnitřek a vnějšek, které si kontinuálně vyměňují svá místa... bez toho, že by byl takovým povrchem, který by omezoval jedno a druhé tím, že by je vzájemně vylučoval. Podivnou topologií tohoto povrchu, jehož vnitřek a vnějšek vzájemně bez přerušení komunikují, jsme nazvali *původní distorzí zjevu*, a o ní soudíme, že ona sama a nic jiného definuje specifickou povahu fenomenality fenoménu jako takového. Je samozřejmé, že z tohoto hlediska již jevy nelze chápat husserlovsky jako okamžité profily či odstínění nějakého objektu, ale jako zjevné cary nezjevnosti, která neustále vstupuje do jevu, a štěpí se do subjektu a objektu až druhotně – ve vnitřní reflexivitě zdání, které má tendenci oddělit vnitřek a vnějšek jako navzájem se vylučující...“ M. Richir: *Recherches phénoménologiques* I, 1981, s. 40 n. a 39.

povrchu současných koncepcí fenomenality, můžeme konstatovat, že Richir i ve svých současných textech zůstává věrný některým svým základním náhledům a způsobům myšlení fenoménu. Fenomén je myšlen nejen stále zřetelněji jako autonomní dění vůči já intencionálního vědomí, ale stále se vrací také otázka určité autonomie fenoménu jako takového („nic než fenomén“) vůči světu, který je na jedné straně významově artikulován prostřednictvím systémů symbolického založení, na druhé straně spočívá na světských fenoménech s jejich bytostnou neurčitostí. Fenomén jako takový zůstává pro Richira centrální otázkou fenomenologie.

Co je fenomén? Uchopit můžeme fenomén jak jsme viděli díky tomu, co se v něm konkrétně ukazuje, dává – dává se v něm něco jiného než fenomén. Fenomén je naopak odlišný od onoho „něco“, které se v něm dává. Fenomén je víc než to. A toto „víc“, které je vlastní fenoménu a „jen“ jemu, ničemu jinému než jemu, zároveň obohacuje a charakterizuje onu konkréci dávajícího se, jehož fixovatelná identita je oproti takto charakterizované konkréci určitou abstrakcí. Obohacuje konkréci fixovatelné danosti mimo jiné tím, že ji otvírá vůči jiným jevům, potenciálním danostem, a tím je fenomenalizuje, vtahuje do své vlastní dynamiky.

V článku *Co je fenomén?* z konce 90. let si klade Richir klade tuto otázku následujícím způsobem: U Husserla „fenomén je univerzální život vědomí, v němž svět je smysl bytí. Lze ho nazývat fenomén – protože je místem, v němž svět je smysl bytí – a já osobně jej nazývám na rozdíl od běžných překladů nikoli jako fenomén světa, (phénomène *du monde*), ale jako světský, mundánní fenomén, (phénomène *de monde*). Klade se však následující otázka: existuje v univerzálním životě vědomí něco, co by nebylo smyslem bytí? V tom je celý problém, protože existuje rozlišení: „to, v čem“ svět jako fenomén je smysl bytí. Je v onom „v čem“ něco, co neparticipuje na *tomto* smyslu bytí či co *tento* smysl bytí nekonstituuje? Existuje tedy v univerzálním životě vědomí něco, co není světské (*de monde*)? Něco, co překračuje světské a co je v tomto smyslu mimo svět?“ ([11], 439)

Toto je klasická otázka transcendentální filosofie, zda a jak lze zachytit to, v čem se konstituuje bytí a co má být proto jiné než bytí. Fenomenalita je pro Richira dimenzí, která je v základu světa i vědomí, které svět míní, žije, tedy obecně řečeno prožívá. Významová artikulace jednoho i druhého, světa i fenomény světa a světské fenomény prožívajícího vědomí, se nedá odvodit z dění ve fenoménech jako nic než fenoménech, přesto je dění této dimenze neurčitosti, oscilace záblesků fragmentů smyslu a jejich mizení, odehrávající se na okraji intencionálního vědomí, tím, co umožňuje jeho život.

I v případě, kdy se výzkum fenomenality fenoménu odehrává na pokraji „mimosvětské“ dimenze toho, „v čem“ se světské jako fenomén utváří, v transcendentální subjektivitě samé, platí, že fenomén je oscilací mezi sebou samým a daností (významové identity), která mu vlastně nepatří, ale skrze něj probleskuje.

„Není-li fenomenologický obsah smyslu fenomenologické konkrétnosti významovou identitou, je to z toho důvodu, že je „něčím“ plynoucím, neurčitým, počátečním, inchoativním, neuchopitelným. Což, když sáhneme pro inspiraci k jiným Husserlovým textům, zejména k *Základním problémům fenomenologie* z roku 1910, rovněž znamená: prožitek sám *není dán*. Jediné, co je ve vlastním slova smyslu dáno, je psychologická či psychologicko-logicko-eidetická identita. Není-li prožitek, tj. *fenomén Husserlovy fenomenologie*, bytí je to velmi obtížné pochopit (a trvalo mi léta, než jsem to sám pochopil), něčím daným, pak se můžeme vyjádřit polemicky a říci: *čím víc redukce, tím méně danosti*. Čím víc redu-

kujeme, čím víc tříbíme ve fenomenologickém smyslu, tím víc se nám toho ztrácí,...“ ([11], 445).

Naposledy citované místo je pro naši stručnou prezentaci problematiky fenomenality v současném kontextu důležité tím, že explicitně shrnuje základní Richirův náhled do povahy fenoménu jako takového, na který jsem se chtěl ve svém referátu omezit, ve vztahu k jiné koncepci, kterou chci na závěr zmínit ještě stručněji, ke koncepci, podle níž jevení je v základu dáváním se, takže čím víc pronikáme fenomenologickou redukcí k jevení, tím víc odhalujeme dávání v jeho základu, takže se nakonec fenomenalita fenoménu dá chápat jako rozvíjení dávání do daností.

II. Jean-Luc Marion – Dávání se jevení. Jean-Luc Marion je francouzský filosof, známý v první řadě jako velmi erudovaný interpret dějin metafyziky a zejména Descartova díla, dále pak jako autor řady textů týkajících se theologických témat, které vyvolaly ohlas zejména za oceánem, kde ostatně Marion každoročně hostuje. V polovině 80. let kromě toho Marion vystoupil s projektem fenomenologie dávání, prvním ohlášením projektu byla přednáška a článek „Saturovaný fenomén“, po kterém následovala řada dílčích studií. V roce 1989 shrnuje Marion tyto studie programovou knihou *Redukce a dávání*. Systematicky vykládá jeho projekt kniha nazvaná *Etant donné*, která vyšla poprvé v roce 1997 a z jejíhož třetího opraveného vydání bude vycházet následující stručný náčrt některých jejích motivů.

Úkolem fenomenologie je nechat jevení, aby se samo vyjevilo. Marionovo východisko je Heideggerovo vymezení fenoménu jako toho, co se jeví samo od sebe a o sobě. Husserlův přístup ke zmíněnému úkolu popisuje Jean-Luc Marion následovně: jevení „věci samé“ musí být osvětleno v jejích jednotlivých smyslových, perceptivních či subjektivních jevech. Abychom tyto odhalili, musíme provést fenomenologickou redukcí, která jevy očistí od transcendentních pojetí, které z nich činí jsoucí stavy mysli, těla, kauzální účinky působení vnějších procesů apod. Redukovaná danost těchto jevů je pak sama také jevem, „čistým fenoménem“, jak říká Husserl v *Ideji fenomenologie*, je jevem, v němž se ukazuje ukazování samo, a to tak, dodává Marion, jak se imanentně jevit musí, když je provedena redukce. Tento přechod od sebeukazování věci k samodanosti fenoménu však nemůže odhlížet od toho, že i fenomenologické poznávání vždy vychází od *mně*, takže úkol fenomenologie – imperativ nechat manifestaci fenoménu odvíjet pouze z toho, jak se on *sám* jeví – je ihned spojen s paradoxem začátku: jakmile se fenomenologie chopí iniciativy a přikročí k uchopení čistého jevení jako sebeukazování, přestává být toto jevení čistě jím samým, je vystaveno iniciativě fenomenologa, touto iniciativou kontaminováno a v důsledku toho ztraceno. Jak tedy pojmut metodu nebo princip fenomenologie, když tematizace počáteční původnosti, kdyby chtělo být prosto předpokladů, muselo by být svým vlastním zmizením v původní manifestaci toho, co se ukazuje samo od sebe?

Různá pojetí redukce v dějinách fenomenologie ukazují podle Mariona přesně tento problém radikálního počátku, kterým má být přístup k první jistotě poznání unikající veškeré pochybnosti. Musí se odstranit všechny překážky, které stojí v cestě tomu, aby se sám od sebe ukázal fenomén ve svém jevení, to musí fenomenologie umožnit, místo aby fenoménu předepisovala podmínky, za jakých bude ve svém jevení jedině moci být s evidencí zachycen. Tento imperativ ustoupit od prokazování evidence založené ve subjektu jako jeho konstitutivní výkon, od požadavku subjektivně vykazovat, nazývá Marion jako proti-

metodu, protože je to metoda jdoucí proti metodě, metoda mající za cíl své vlastní zrušení: je to obrat od vykazování ve vědomí k sebe-ukazování, k samo-dávání. Iniciativa, která spočívá v tom, vzít ve vztahu k tomu, co se jakožto fenomén ukazuje ze sebe sama, všechnu vlastní iniciativu zpět a přenechat ji jemu. Metoda, která vede ke svému vlastnímu zrušení ve prospěch toho, k čemu má zjednat přístup. „... redukce nic nedělá, nechává manifestaci, aby se manifestovala...“ ([12], 17) Bez tohoto nicnedělání, jehož náročnost pocítí čtenář od prvních stránek *Etant donné*, nicméně by nebylo možné si fenoménů všimnout, neřkuli rozumět jejich pravé povaze. Odtud princip Marionovy fenomenologie: *Čím víc redukce, tím víc danosti*.

Marion profiluje a hájí tento svůj princip fenomenologie proti metafyzickým principům, s nimiž je spjat status jevení ve filosofické tradici dodnes. Ústřední roli přitom hraje především principu dostatečného důvodu, který uvádí jev do vztahu a do područí určitých podmínek, které musí splňovat, aby mohl nastat. Subtilnější jsou principy Husserlovy fenomenologie. Pro Marion a jeho princip fenomenologie je zejména důležitý kritický rozbor tzv. „principu všech principů“, který Husserl formuluje v *Idejích k čisté fenomenologii* I: „Princip všech principů“ tvrdí, že: „... každý originárně dávající názor je zdrojem oprávnění pro poznání, že vše, co se nám v „intuici“ originárně nabízí (takřikajíc ve své tělesné skutečnosti), je třeba brát jednoduše tak, jak se to dává, ale rovněž v mezích, ve nichž se to zde dává“ ([13], 56).

Marion nastiňuje v první knize svého systematického spisu *Etant donné* pět námitek proti tomuto principu.⁷ Zdůrazníme zde nejprve jednu z nich, a pak se přidržíme výkladů knihy IV tohoto spisu, kde jsou na základě dalších třech rysů tohoto principu uvedeny charakteristiky jevení důležité z hlediska dílčí perspektivy prezentace problému fenomenality v tomto exposé.

Hlavní, čtvrtá z prvních pěti námitek upozorňuje na to, že názor představuje omezení fenomenality v tom zásadním ohledu, že je u Husserla chápán v souvislosti s vyplněním předmětných intencí. Názor je tím, co umožňuje vidět předmět. Předmět však implikuje transcendenci vůči vědomí. Názor vyplňující intenci mínící nějaký předmět nemůže být právě pro tuto vazbu na míněný předmět obecnou či základní charakteristikou jevení, protože ne všechno jevení, ne všechna manifestace fenoménu se uskutečňuje jako názor předmětu intendovaného vědomím a transcendentního vůči němu. „... názor je jen jménem této transcendence...“, cituje Marion dalšího kritika intencionální fenomenologie Michela Henryho, jehož dílem se v tomto ohledu inspirojuje ([14], 11).⁸

Důležitý je pro nás následující závěr, který Marion explicitně v této souvislosti činí: Proto také „transcendence intencionality nemůže být pokládána za poslední určení pro jevení vůbec“ ([15], 127 an). Husserlovo intencionální pojetí jevení představuje omezení, k jehož revizi radikalizovaná fenomenologie – Levinas, Richir, Henry, Marion – přistupuje

⁷ Prvních pět námitek se odvíjí z toho, že princip všech principů osvobozuje sice jevení od veškerého konceptuálního a podobně formálního apriorního rámce, jako jsou u Kanta čistý čas a prostor jako formy názoru, nicméně podrobuje ho názoru. Tak se vlastně názor sám stává jistým apriori (první námitka). Co když chybí názor? Jak může chybět názor a tedy i zdroj oprávnění pro poznání, není podle Marion vysvětleno (druhá námitka). Pokud tomu tak je, a názor může chybět, je možné jej dodat? Pokud ano, kde je hranice mezi názorem již dostatečným pro ospravedlnění poznání, a názorem chybějícím, existuje gradace názoru (třetí námitka)?

⁸ Citováno v ([12], 22).

z různých východisek. Názor podle Mariona odporuje koneckonců fenomenalitě, protože u Husserla sám zůstává podroben ideálu objektivující představy.⁹ Marionovi přitom nepůjde o opuštění pojmu názoru, ale naopak využije toho, že v jistém smyslu dává názor vždy víc než pojem, a proto může být základem rozšířeného, zobecněného pojetí jevení jako dávání v přemíře názoru vůči pojmu.

Čím víc redukce, tím víc dávání. Pokud si názor zaslouží privilegium, které mu přičítá princip všech principů, není to tedy proto, že vyplňuje intencionální mínění předmětu, ale proto, že je názorem originálně dávajícím. Dávání se stává posledním principem fenoménu v tom smyslu, že stanovuje: fenoménu nic nepředchází, jen jeho jevení vycházející z něho samého; tedy fenomén nastává aniž by se řídil jiným principem, než kterým on sám je. Princip dávání je tu proto, aby přenechal primát fenoménu. Princip dávání podle Mariona totiž nemá, nesmí apriorně fixovat pravidla a meze jevení. Až poté, co se jevení manifestovalo, tj. rozvinulo svobodně, aniž by se zakládalo na jiném principu, dochází k intervenci principu dávání, který má tedy prostřednictvím redukce, *a posteriori*, pouze potvrzovat to, co v jevení samém skutečně zasluhuje, aby bylo bráno za daný fenomén. Princip dávání řídí jevení *ex post*, dávání se může nazývat principem, jen pokud nechalo fenomén, aby se jevil ze sebe sama, tedy jen pokud konstatuje, že se fenomén dal, a to absolutně, tj. jen ze sebe sama ([12], 29). Na rozdíl od statutu, který mají principy v metafyzice, tento princip „Čím víc redukce, tím víc dávání“ nechce tedy být základem fenoménu coby apriorní podmínka možnosti. Přesto, že není podmínkou ve smyslu založení možnosti, přece se dávání v Marionově konceptu stává „absolutní podmínkou vystoupení fenoménu do svého vlastního jevení“ ([12], 30) a tím, co umožňuje, „otvírá přístup k fenomenalitě fenoménu“ ([12], 31). Princip dávání se danosti se tak zdá být zprvu „jenom“ principem, jak interpretovat jevení a jak zaručit, aby interpretace respektovala právě to, že fenomén právě nemá jiný princip svého vyjevování, než sebe sama. Protože jsou však právě s tímto úkolem respektovat jevení samo nevyhnutelně spojené „metafyzické svody“, a protože bez redukce a s ní spjatými metafyzickými svody (instalace transcendentálního já a jiných transcendentálních podmínek jevení) se fenomény neukazují, je koneckonců správné – přece jen – interpretaci fenomenality metodicky zajistit – to je zdá se přinejmenším jeden úkol principu dávání se danosti (donation).

Fenomenalitu fenoménu, tedy esenci fenoménu jako takovou je podle Mariona třeba chápat z dávání danosti. Dávání se danosti však zdá působit i v samotné struktuře a události jevení. V posledním oddílu § 6 *Etant donné*, který je věnován hlavní tezi celé knihy „le phénomène se donne“, tedy že fenomén se ve své podstatě ukazuje jako daný, protože v sobě uchovává stopu svého procesu vyvstání do jevení, tedy stopu dávání se, Marion píše: *Dualita* fenoménu jako jevícího se/jevení spočívá v posledku na *jedinosti* dávání vystupujícího jako absolutní danost jevení a jako danost předmětu. Pro pochopení esence fenomenality – a tím pro její pojem – je zde tedy směrodatný náhled, že dávání se danosti se ani nezdvouje ani jinak nedělí: Není nejprve danost jevení a pak danost jevícího se resp. nejprve objekt a pak jeho způsoby danosti, nýbrž je tu spíš jen jedno jediné určení – totiž

⁹ K této čtvrté, hlavní námitce proti názoru jako míře jevení tak jak je formulován v „principu všech principů“, proti míře, která by jevení a původní názor činila výlučně participací intencionálním vědomím, ještě přidává pátou týkající se statutu názoru, který má být – ještě před fenomenologickou redukcí – originálně dávajícím zdrojem oprávnění, zatímco původní dávání se fenoménu je podle Mariona (i Husserlova od *Ideji fenomenologie* dál) principu možné teprve na základě fenomenologické redukce.

právě určení *dávání danosti*, a to nehraje tu či onu relativní roli v oné korelaci jevení/jevící se, nýbrž tato korelace je rozvinutím dávání danosti ([12], 33 – 25).

Dávání danosti je tedy podle Mariona způsob, jak udržet pohromadě dualitu jevení (prožitku jevení) a fenoménu (fenomenální danosti jevícího se), s níž se setkáváme u Husserla. Marion pro svou tezi „fenomén se jeví, pokud se dává“, využívá toho, že Husserl je v režimu transcendentální redukce obě chápe jako absolutní danosti: „Máme tu tedy dvě absolutní danosti, danost jevení a danost předmětu...“ ([16], 22). O fenoménu je podle Mariona třeba říci, že se dává, a to ze třech důvodů. 1. Objevení se předmětu (jeho danost) a jeho jevení (dávání) spadají vjedno, jde tedy o rozvinutí jednoho dávání zavinitého do sebe (le pli de la donation). 2. Jevící se prolamuje svým jevením meze představy, a jejích apriorních podmínek. Jevení „dosahuje toho, aby si jevící se vynutilo průnik na scénu světa a to jako ono samo, osobně, tělesně, nikoli v zastoupení“ nějakým mentálním obrazem či odrazem. Tento průnik je z hlediska poznávajícího intencionalitou, z hlediska věci samé dáváním se. Nic se nejeví tělesně, když se nedává. 3. Naopak k tomu, co se samo dává, bytostně patří, že se ukazuje. „Průnik daného dané ukazuje, činí viditelným, protože pohyb zjevování končí tím, že se třísť na povrchu bez hloubky, kterým je vědomí ... tato projekce davaného na obrazovku vědomého postačuje k vyvolání jevení. Dávané provádí svou expozici, protože exploduje. Co se dává, se ukazuje“ ([12], 101).

K těmto třem poněkud krkolomným bodům, které mají prokázat tezi, že fenomén se ukazuje, protože se dává, tedy které mají prokázat určitý primát dávání před jevením, Marion připojuje čtvrtý, ve kterém shrnuje, k jakému posunu v jeho koncepci dochází oproti východisku, kterým bylo, jak Marion několikrát opakuje, Heideggerovo vymezení fenoménu. Marion se ptá, co přesně znamená ono: „to, co ukazuje, nechat vidět z něho samého tak, jak se samo od sebe ukazuje“ ([2], 52)? Zdá se mu, že u Heideggera právě není myšleno dostatečným způsobem to, co je autonomií fenoménu, jeho „samost“ (soi, selbst). Taková „samost“ podle Mariona spočívá v odstupu, který vyvstávání daného a toto vyvstávání davané odlišuje a spojuje: „Co proniká ke zjevování, dosahuje toho jen pod tlakem dávání danosti a zatíženo tímto elánem. Jevení fenoménu se neprosazuje proto, že již má status objektu“ (Husserl) „nebo jsoucna“ (Heidegger), „nýbrž tohoto (nebo jiného) statutu dosahuje proto, že fenomenální jevení se děje podle autority dávání se danosti, které na fenoménu lpí a v něm se klade. Ukazovat se skrze sebe sama – to vyžaduje jistou „samost“. Ta však může pocházet jen z dávání se danosti, která v davaném pracuje a zatěžuje davané fenomenologickým nedostatkem, s průnikem, vynořováním se směrem k viditelnosti.“ Fenomenalita čisté danosti otvírá možnost určit ono „se“, o kterém ono vymezení fenoménu jako ukazování *se ze sebe* sama mluví. „Fenomén se jistě může a musí ukazovat; avšak jen proto, že *se dává*“ ([12], 102).

Zde by bylo možné pomýšlet na jistou analogii mezi oběma koncepty fenomenality, které jsme tu sledovali, pokud obě vycházejí ze spontánně se utvářejícího smyslu, „samosti“ autonomní vůči propůjčování smyslu skrze já aktů vědomí. Viděli jsme, že u Richira přitom fenomenalizaci v žádném případě nelze chápat jako rozvíjení dávání se danosti, ale jako oscilaci mezi daností a iluzí danosti, tedy ne-daností, která je jevení bytostně vlastní do té míry, že by bez ní ztratil svůj status. Problém, s nímž je Richirova pozice spjata, je ovšem ten, že se z podstaty věci status fenoménu nedá statuovat. Nezbyvá než nezastavi-

telné jiskření, clignotement, samo ([17], 160 nn.).¹⁰ U Mariona dávání se má koneckonců zaručovat, že se fenomén neodvíjí z jiného principu, než kterým on sám je. Dávání se tu tedy zjevně nemá to pozitivní určení, které mu přiřítá Richir – „významová identita“ založená symbolicky. Dekonstruktivní postup vymítající všechno, co se jevení odcizovalo jemu samému, postup *ex post*, těsně se přidržíjící fenomenalizace, jevení a nic než jevení, nemůže koneckonců žádnou takovou danost ve smyslu nějaké „významové identity“ jevení podložit jako základ. Takže protiklad mezi oběma koncepcemi nebude tak masivní, jak by se z užití pojmu dávání mohlo na první pohled zdát. Přesto jde o pohyby velmi odlišné, u Mariona pohyb k limitním fenoménům jakožto fenoménům saturovaným, takřka přeplněným daností má prokázat zjevnost jiného nekonečna než je apeiron fenomenálního pole u Richira. Otevřenost fenomenální má v obou případech jiný charakter. A výčet takových odlišností by mohl dlouho pokračovat, kdyby pro něj v tomto příliš stručném a selektivním příspěvku nechyběly patřičné podklady. Vráťím se proto raději ke své povrchní charakteristice dvou rysů autonomie jevení, od níž se moje exposé odvinulo.

Dvojitá autonomie jevení. V knize IV spisu *Etant donné* se Marion vrací k výše zmíněné první kritické analýze „principu všech principů“, aby ověřil, „jestli zaručuje ono právo jevit se všem fenoménům a jestli jim opravdu poskytuje absolutně nepodmíněnou možnost, či jestli je nečiní možnými vždy jen za nějaké podmínky“ ([12], 258). Za tímto účelem Marion analyzuje dva takové rysy principu všech principů, nimiž se určují zmíněné podmínky, které fenomén v jeho dávání předem omezují. První z nich tematizuje pod titulem „horizont“, druhý pod titulem „já“. Pro prezentaci Marionovy fenomenologické pozice k otázce fenomenality volíme tyto dva body, protože docela dobře odpovídají dvěma obecným rysům současné fenomenologie, z nichž jsme vyšli, autonomii jevení vůči já a vůči světu.

Již ze samotného principu všech principů lze podle Mariona vyčíst restrikcii, která je tu *de jure* kladená názoru a tím i fenoménu: „...k tomu, aby každý názor dával v jistých faktických mezích, se nejprve má *de jure* začlenit do „hranic“ nějakého horizontu právě tak, jako se žádné nahlížení intencionálního předmětu, významu či esence nemůže dít vně nějakého horizontu“ ([12], 259). Na základě vývodů Husserlových *Idejí k čisté fenomenologii*, I. knihy, Marion snadno dovozuje: „Vnějšek zkušenosti není totéž co zkušenost vnějšku, jelikož horizont se předem zmocňuje neznámého, dosud nezakoušeného a nepozorovaného tím, že je vždy má za kompatibilní, kompossibilní a homogenní s již zakoušeným, již pozorovaným a skrze názor již interiorizovaným. Intence vždy předbíhá to, co ještě neviděla, tak, že ne-viděné má zároveň status před-vídaného, jen zpožděného viditelného, je bez novosti, jež by byla od kořene neredukovatelná, stručně řečeno – má status něčeho před-vídatelného“ ([12], 261). Od tohoto omezení horizontem, „vizuálního vězení, panoptika rozšířeného do rozměrů světa“ ([12], 262), chce Marion z pochopitelných důvodů fenomenalitu osvobodit. A v tomto požadavku se stýká důraz na nesvětý charakter jevení jako takového v tom smyslu, že jevení nemá být podrobena transcendentální struktuře světa, s důrazem na možnost jevení jako události vyvstání radikálně nového. Svět jako transcendentální struktura horizontů zkušenosti by byl tím, co „zapovídá vystoupení čehokoli autenticky nového“ ([12], 262).

Další rys „principu všech principů“ vyplývá pak z toho, že veškerý názor poskytuje to,

¹⁰ Zde zejména s. 167.

co se jeví tak, že je dává „... nám“. Tato připomínka se týká klasické dvojznačnosti transcendentální fenomenologie: „dávání se fenoménu z něj samého pro *Já* se v každém okamžiku může obrátit v konstituci fenoménu skrze *Já* a z *Já*. Metafyzická egologie (*de facto* karteziánská) zůstává vždy pro *Já* vnucujícím se paradigmatickým, a to i pro redukovatelné, fenomenologické *Já*, neboť místo uznání smyslu, který si nejprve dal fenomén sám sobě [*Sinngebung*] zaměňuje toto dávání smyslu za jednoduchou syntézu, postupující skrze vědomí prožitků a vedené intencí k předmětu“ ([12], 262).

Odkaz názorného původního dávání k *Já* podle Mariona přináší přinejmenším jednu další potíž: jestliže podle „principu všech principů“ dávání opravdu vykonává svou originální a ospravedlňující funkci... v jaké hierarchii je dávání ve vztahu k *Já*?“ Vždyť podle tohoto principu to, co názor dává, nemá – právě jako dané – možnost a především ani potřebu se ospravedlňovat před tribunálem transcendentálního *Já*, které ještě princip všech principů nezavedl. Toho se Marion drží a dovozuje: „... skutečně, dávání přísně vzato předchází jakékoli jiné instanci (včetně *Já* a především předchází jemu) a jen dávání tak přísluší – dle kritéria toho, co je dané – posuzovat teoretickou platnost všeho, co vznáší nárok na zjevnost. Kdyby si *Já* ještě nárokovalo funkci soudce (a ustavitele) fenomenality, jaké jiné kritérium by mohlo použít pro zajištění onoho nároku na zjevnost než vždy jen samo dávání?“ ([12], 263).

Obrana fenoménu proti odcizení se obrací v protiútok, v pozitivní tezi o podstatné, ba absolutní podmínce veškerého jevení, jímž je dávání. Tato obrana proti odcizení jevení v transcendentální filosofii podmínek možnosti otvírá zároveň možnost a nezbytnost myslet jinak i samu subjektivitu. Tomu je věnována zejména poslední část *Etant donné*, kterou tu – stejně jako obsah dalších částí – musím nechat stranou. Zde se omezují na referát negativního vymezení fenomenality, autonomie jevení vůči já.

„Aby mohlo *Já* disponovat vlastním kritériem“, odlišným od kritéria, které s sebou přináší dávání samo, muselo by nadále postulovat svou transcendentální pozici, jen tak by totiž mohlo „stanovovat formy a pojmy *a priori*, fenomenalitu předem určující podle podmínek zkušenosti“. Jakmile však radikalizovaná redukce, jak o ní usiluje Marion, „tato *a priori* suspenduje“ a dávání se díky této redukci a v jejím režimu uskutečňuje bezvýhradně a neohraničeně, musí se *Já* vzdát veškerého nároku na to, že je autorem syntézy předmětu či instancí posuzující fenomenalitu. „V režimu dávání již *Já* o fenoménu nerozhoduje, nýbrž jej přijímá, či spíše: z „pána a vlastníka“ fenoménu se stává jeho příjemcem“ ([12], 263).

Jak bylo z dosavadní sondy do Marionova spisu *Etant donné* patrné, velké místo v něm zaujímá kritika pojetí, která jsou jevení nepřiměřená, jakási obdoba „negativní fenomenologie“. Marion je si vědom tohoto rizika,¹¹ a nabízí proto nejen na princip danosti, takřkajíc na dřevě oholenou fenomenalitu jako výsledek kontra-metody, dekonstrukce – *Abbau* všeho toho, co fenoménu brání se ukázat, ale i konkrétní příklady fenoménů schopných se ubránit proti standardním způsobům „transcendentalistického imperialismu“ (já, horizont) a ukázat tak pravou podstatu fenomenality – dávání se (donation) pozitivně. Říká jim saturované fenomény. Jsou to fenomény-paradoxy, jímž je společné to, že „se nikdy nemohou konstituovat jako objekty v horizontu a pro *Já*“ ([12], 317). Jak referát o saturovaných fenoménech, tak o tom, co dávají a co z toho plyne pro pojetí subjektivity jako

¹¹ Jeden z příkladů revize, kterou představuje *Etant donné* oproti Marionovým dřívějším pracím. Srv. ([12], 16n., pozn. 2).

původně vystavené, oddané dávání, a pro další filosofémata tu ovšem musím zůstat dlužen.¹²

Závěrem. Původnost jevení a jeho jistá autonomie vůči já i světu, tradičním rámcům jeho vymezení, se dostala do zorného pole současné fenomenologie díky celé řadě proměn, které se ve XX. století v myšlení odehrály. Nebylo samozřejmě v mých silách tyto souvislosti ani jen naznačit. Sondy do díla dvou současných fenomenologů měly ukázat určité styčné body, které fenomenologii dnes spojují s myšlením neredukovatelné singularity události, k němuž fenomenologové mohou přispět ohledáváním možnosti nastávání „autenticky nového“ ve zkušenosti. Tyto sondy měly však také ukázat odlišnosti ve fenomenologických východiscích a postupech.

Nic než fenomén je živý, citlivý, dynamický povrch spojující a zároveň oddělující zakoušejícího a zakoušené ve všech oborech a zákoutích zkušenosti. Podle Richira tento povrch sám vlastně není dán, protože to, co ve fenoménu je dáno, je iluze přítomnosti věci, která se jeví, fenomén sám je však prostřednictvím této iluzorní přítomnosti dán jen zčásti, ona netvoří jeho podstatu. Naopak jeho podstatou je oscilovat mezi daností a nedaností předmětu v něm a tím pádem i oscilovat mezi daností a nedaností sebe sama tam, ve fenomenologii, kde jde o jeho zachycení. Fenomenologická redukce u Richira proto nevede k tomu, že by byl dán fenomén, vede k nutnosti sledovat jeho oscilace přeskokováním mezi různými registry zkušenosti, mezi nimiž se pohybuje v tom kterém případě jevení samo.

Naproti tomu u Mariona je redukce pokus dobírat se odhalováním skrytých apriorních rámců, v nichž se zkušenosti odehrávají, takového určení jevení, kde samotný fakt, že aby se fenomén jevil, musí být dán, je nalezení poslední půdy dále nepodmíněného, ze které je možné a je třeba myslet jevení ve všech možných registrech zkušenosti.

Stejně jako u Richira je možné i na této koncepci obdivovat její kritický potenciál, který nejen boří staré, ale také otvírá cesty odhalování skrytých aspektů, které lze na jevení a jiných základních filosofických tématech nalézt, jen když jsou myšleny či domýšleny určitým způsobem do extrému. Zdá se, že často jen za tuto cenu může nejen fenomenologie, ale vůbec filosofie ukázat a říct něco nového.

LITERATURA

- [1] RICHIR, M.: *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble 2000.
- [2] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha 2002.
- [3] M. RICHIR: Jsme na světě. In: *Reflexe*, 17, 1997, s. 2 – 13.
- [4] TENGELYI, L.: Sinnbildung als Ereignis. Zu Marc Richirs Phänomenologie des Sprachlichen. In: *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze*. München: Fink 2004.
- [5] RICHIR, M.: *Du sublime en politique*. Paris 1991.
- [6] MERLEAU-PONTY, M.: *Visible et invisible*. Paris 1964. Český překlad *Viditelné a neviditelné*. Praha 1998
- [7] RICHIR, M.: Le sens de la phénoménologie dans *Visible et invisible*. In: *Esprit*, 1982.

¹² První verzi Marionova výkladu saturovaných fenoménů mohou nicméně čtenáři číst v českém překladu v tomto čísle *Filozofie*. Ukázky revidované verze jeho pojetí saturovaných fenoménů a řadu dalších překladů přinese sborník *Co je fenomén? Husserl a fenomenologie ve Francii* připravovaný pro vydání v tomto roce.

- [8] RICHIR, M.: La phénoménologie de Husserl dans la philosophie de Merleau-Ponty. Questions phénoménologiques. In: *Philosopher en français. Langue de la philosophie et langue nationale*. J.-F. Mattéi (éd.). Paris 2001, s. 183 – 200.
- [9] RICHIR, M.: *Phantasia, imagination, affectivité*. Grenoble 2004.
- [10] RICHIR, M.: *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*. Grenoble 2006.
- [11] RICHIR, M.: Qu'est-ce qu'un phénomène? In: *Les Etudes philosophiques* 1998/4.
- [12] MARION, J.-L.: *Etant donné*. Třetí opravené vydání. Paris 2005.
- [13] HUSSERL, E.: *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha 2000.
- [14] HENRY, M.: Quatre principes de la phénoménologie. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1991/1.
- [15] MARION, J.-L.: Reduktive „Gegen-Methode“ und die Faltung der Gegebenheit. In: *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*. R. Kühn u. M. Staudigl (Hg.), Würzburg 2003.
- [16] HUSSERL, E.: *Idea fenomenologie*. Praha 2001.
- [17] RICHIR, M.: *Schwingung* a fenomenalizace (Heidegger, Fink, Husserl, Patočka). In: *Fenomén jako filosofický problém*. Praha 2000.

Táto práca vznikla v rámci grantového projektu *Výzkumy subjektivity – mezi fenomenologií a psychoterapií*, Grantová agentura Akademie věd České republiky, projekt č. IAA900090603.

prom. fil. Karel Novotný, Ph.D.
Filozofický ústav AV ČR
Jilská 1
110 00 Praha 1
Česká republika