

# Co není dáno? Jean-Luc Marion a hranice fenomenologie

KAREL NOVOTNÝ

NOVOTNÝ, K.: What is not Given? Jean-Luc Marion and the Limits of Phenomenology

J.-L. Marion suggests in his *Etant donné*, that phenomenality means that each phenomenon must be given: the process of giving results in something that develops as a saturated phenomenon and its deficit modes, i.e. the ordinary phenomena of objects. Thus each phenomenon should evolve from the so called “fold of givenness”. This approach goes against Lévinas’ underlining the immediate experience, in which the givenness of life precedes phenomenalization. The concept, which Marion did integrate in his phenomenology, was that of M. Henry’s givenness of life in the self-affection. In this case of the givenness of one’s own corporeality the phenomenon does not evolve from the fold of givenness; it is rather the giving of the givenness (of one’s own corporeality) itself. Thus the principle of phenomenality in Marion’s phenomenology might be well questioned.

Keywords: Phenomenon – Life – Corporeality – Givenness – Limits of phenomenology

Následující článek je věnován tématu hranic fenomenologie a položíme si v něm otázku, nakolik by takové hranice bylo možné nalézt ve fenomenologii Jeana-Luca Mariona.

Vyjdeme z paradoxu, který Marion sám formuluje v knize *Etant donné*. V této knize podal systematický výklad své koncepce radikalizované fenomenologie, na které pracoval v posledních třiceti letech. Na jednom místě píše: „Paradox dávání spočívá v této asymetrii záhybu: dané, které vzešlo z procesu dávání, se jeví, nechává však zakryté dávání samo, které se tím stává záhadným“ ([9], 100).

K tomuto paradoxu si chceme najít přístup z perspektivy otázky po hranicích jak klasické fenomenologie, tak i fenomenologie radikalizované, kterou předkládá Jean-Luc Marion. Tu otázku je možné položit takto: jestli se vše jeví, stává fenoménem v té míře, v jaké je dáno, jak navrhuje Marion, pak z hlediska danosti, toho, co je dáno, pokud se bude brát dostatečně široce, možná nebudou platit žádné dosud platné meze pro to, co se může stát fenoménem: i smrt, na-

rození, sakrální, božské – jakožto hraniční, limitní fenomény – pak mají svou fenomenalitu, v té míře, v jaké je možné říci, že jsou dány. K tomuto průlomu hranic fenomenologie Marion otevřeně směřuje a opírá se přitom o to, že přece s těmito „věcmi“ máme zkušenosti, které nás dokonce mohou význačným způsobem naplňovat daleko víc, než kdy mohou naplnit zkušenost jevící se, viditelné předměty. Tomu, co význačným způsobem naplňuje existenci daleko víc, než může rozumem pojmut či pochopit, říká Marion „saturované fenomény“ – oproti normálním fenoménům, tj. oproti běžně předmětnému způsobu jevení, které se předem řídí určitým pochopením a svým předmětem se nemíjí. Od výkladu „saturovaných fenoménů“ se odvíjí jeho radikalizace fenomenologie, tj. revize klasických podmínek, které filosofie stanovuje pro hranice toho, co se může jevit, být fenoménem, a co už je za hranicí jevů (jako u Kanta „svět“, „Bůh“, „svoboda“). Aby mohla novou „míru“ fenomenality založenou na zohlednění „saturovaných fenoménů“ etablovat jako novou, a dokonce universální podmínku veškeré fenomenality, musí se fenomenologie radikalizovat, vycházet za hranice fenomenologie klasické, pronikat jimi směrem k tomu, co pro ni je nedosažitelné. Zdá se ale, že průniky takto radikalizované fenomenologie přitom samy narážejí na určitou mez, možná jedinou mez, na tu mez, kterou naznačuje výše uvedený citát o záhadnosti dávání: ve fenomenologii obvykle máme do činění s fenomény, na které se – z nové perspektivy Marionovy – můžeme dívat z hlediska jejich danosti jako na výsledky procesu dávání, toto dávání samo jako vlastní výkon fenomenalizace se ale z této perspektivy nemá samo ukazovat, nemá se stávat fenoménem, jak čteme i v následujících Marionových formulacích:

„A jestliže se může ukázat jediné to, co se dává, pak by se dávání samo, kterým je ukazování umožněno, neumělo nikdy ukázat, ani proměňovat svou neviditelnost ve viditelnost“ ([12], 32).

„Dávání tak zůstává skryto, podrženo v pozadí, zakryté tím, co dává; takže se nikdy jako takové nejeví, tedy především ne jako nějaké jsoucno, nějaká substance či nějaký subjekt, zkrátka nikdy jako nějaké *incoccusum quid*. Ve své nezpochybnitelné povaze se nerovná nějakému jsoucnu, ale určitému universálnímu aktu“ ([9], 89).

„Není podkladem, netrvá, neukazuje se, nečiní se viditelným. Dávání je činění, ale činí událost, aniž se samo činí událostí...“ ([9], 90)

„... když se vůči tomu, co dává, dávání odbývá vždy ve skrytosti, pak je potvrzováno svým vlastním ústupem, pak jeho vlastní absence – a nikoli jsoucno, předmět, Já, transcendentálno – dokládá jeho výkon“ ([9], 90).

Pod tímto paradoxem se tak patrně skrývá nejzazší mez radikalizované fenomenologie. Dávání je touto nejzazší mezí proto, že je to něco, co se nemůže samo jevit, a přitom v této fenomenologii spadá vjedno právě s principem fenomenality,

s bytností fenoménu, toho, co se jeví, a co jako princip diktuje zároveň i samu metodu této fenomenologie, která si klade za cíl umožnit, aby se „konečně staly viditelnými fenomény, které by bez fenomenologie zůstaly nepřístupné“ ([9], 100).

### ÚVODNÍ CHARAKTERISTIKY LÉVINASOVY A MARIONOVY POZICE

K přítomnému náčrtu otázky metody Marionovy fenomenologie z hlediska problému jejích hranic mi pomohla četba Emmanuela Lévinase, na kterého se i Marion sám otevřeně odvolává. Proto se i zde pokusím vyjít z toho, co lze nalézt jako hranici klasické fenomenologie u Lévinase, totiž z ostré dělicí čáry mezi fenomenologickým popisem a etickým diskurzem.

Zkušenost je východiskem fenomenologické filosofie proto, že dává něco, co bychom bez ní neměli. Obsahuje určitý nadbytek smyslu vůči očekávání, vědění či rozumění, které zkušenosti předchází. Na tom se Lévinas i Marion shodnou. Zdá se, že každý svým způsobem souhlasí i s tím, že nadbytek smyslu pochází ze smyslové danosti nikoli z ideality významu, která může být vyplněna, saturována jen parciálně. Pro Lévinase to, co nazývá jako smyslový kontakt blízkosti (v etickém smyslu), je saturující do té míry, že to víc ani nejde. Myslí to tak, že smyslová přítomnost, blízkost potřebného člověka, milého či nenáviděného, mě zasahuje víc než jakákoli myšlenka na něj a na dobro, které bych mu mohl poskytnout. Nárok dobra je tu bezprostředně dán v blízkosti samé, beze slov a myšlenek. Místo, odkud ten nárok pochází, ovšem přítomný ve smyslu blízkosti není, neboť to místo je mimo tento svět, je jím transcendence Jiného. Přesně na tento motiv, ovšem oproštěný od klasické opozice smyslovosti a rozumu, naváže Jean-Luc Marion, jehož celá fenomenologie je rozvinutím toho motivu saturovaného fenoménu, v němž je rozum (rozumění) konfrontováno s přebytkem smyslu, který do rozumění nelze beze zbytku integrovat. Tuto konstelaci chce Marionova filosofie myslet, a to ne v etickém, ale fenomenologickém diskurzu. Jeho fenomenologie je proto nutně především diskurzem o metodě, což ovšem nikterak neznamená, že by neměla jiné cíle nebo že bych chtěla filosofii na takové úkoly omezovat. Právě naopak: myšlení dávání, *donation*, jakožto základu jevení, má filosofii (nejen etice v Lévinasově smyslu) znovu otevřít přístup k transcendenci.

V jedné poznámce pod čarou najdeme lapidární shrnutí Lévinasova usilování: Zatímco západní filosofie vyúsťuje mimo jiné v klasickou fenomenologii, podle níž „jevení a zdání... jsou koextenzivní bytí“, Lévinas se ptá, zda se tím „vyčerpávají možnosti Ducha, tj. zda Duch nepřekračuje bytí“. Naše otázka pak je, zda pro překračování bytí, tj. pro opuštění rámce ontologie jako fundamentu, nebo pro opuštění klasické fenomenologie jako fundamentu sloužícího ontologii, může přesto fenomenologie, oproštěná ovšem od ontologických předpokladů,

posloužit za východisko pro to, co Lévinas např. pokládá za ústřední, pro pojetí transcendence. V citované poznámce to říká Lévinas takto: „Západní filosofie dokázala o tomto ‚přes‘ mluvit, ale ihned jej prohlásila za Ideu, tj. interpretovala je v termínech bytí podřizujíc tím Boha ontologii. Náš pokus se ubírá právě opačným směrem“ ([6], 224).

J.-L. Marion věnoval svou první systematickou, tj. ne historicko-filosofickou knihu otázce „Boha bez bytí“, *Dieu sans être* [7], a tak se analogie mezi uvedeným Lévinasovým záměrem a v názvu knihy otevřeně deklarovaným tématem Marionovy vlastní reflexe, zdá být očividná. Kniha *Bůh bez bytí* z roku 1982 ovšem nemá ten status a nárok, který vznáší jeho pozdější systematické práce. Kniha *Bůh bez bytí* se pohybuje na pomezí theologie a filosofie, chybějící metodický fundament pro tento typ úvah mají poskytnout právě jeho fenomenologické knihy: *Réduction et donation* z roku 1989 [8] a především *Etant donné* z roku 1997 [9]. Právě radikalizace fenomenologické metody má Marionovi umožnit podnik myšlení toho, co je jinak než bytí, pro který Lévinas nahlíží nutnost opustit svou rodnou fenomenologii.

Lévinas právě onen elán transcendence, touhy po jiném, které je „vně bytí“, nesituuje do rámce korelace mínění a míněného, opouští pojem intencionality, byť modifikovaný, a to díky stanovení mezi fenomenologické korelace. Marion se naopak jak se zdá právě fenomenologickou korelací odhodlal proměnit ve prospěch prolomení mezi klasické fenomenologie. V Marionově saturovaném fenoménu se dává „to jiné“, nedává se mimo fenomén, jako pro Lévinase. „To jiné“ ovšem nemá stejný status u obou autorů, v obou náboženských tradicích, v židovské a křesťanské theologii.

O theologii Jiného nám ale nejde, to je jeden z mých fenomenologických limitů, nejsem kompetentní tyto motivace pro odlišné pojetí transcendence Jiného vzít v potaz a zohlednit je. Marion se ve své fenomenologii rozhodl radikalizovat jistou neklasickou fenomenologickou korelací, které propůjčuje universální status: jakmile se něco jeví, ať už tím či oním způsobem, aniž by se například muselo viditelně ukazovat, stávat viditelným, neboť se může fenomenalizovat i jako nezjevné, jeví se proto a potud, že a nakolik se dává. Universálním kritériem fenomenality je být dáno. Z tohoto hlediska, Bůh, pokud má svou fenomenalitu: mluví a píše se o zjevení Boha, o Zjevení, to a mnohé jiné lze tedy považovat za paradoxní způsoby fenomenality, a které jistým způsobem nemají hranice, jsou svobodné vůči všelijakým omezením – které by mohla předem klást filosofie, např. fenomenologická, vůči tomu, co se může jevit a jak, v jaké míře – v tom, co samy v sobě jsou, tyto skutečnosti samy určují způsoby své danosti. Jejich zjevnost, danost, dávání prolamuje meze klasické fenomenologie. Jak se pozná, že jsou to způsoby danosti toho Jiného, o jejichž věrohodnosti se

cítí být kompetentní rozhodovat ta která theologie, je zase jiná otázka, nejspíš otázka hermeneutiky, interpretace, kterou musíme nechat stranou.

U Lévinase je klasická fenomenalita jevící se předmětnosti prolamována tím, co se nejeví, co v blízkosti, ve tváři druhého člověka, na mě apeluje, co si žádá mé odpovědnosti, tím právě trhá či rozkládá plastickou, smyslově vnímatelnou formu manifestace. Sám apel, sám nárok, požadavek na mě, které toto působí, se nejeví. Je to apel nekonečna. To je paradox Lévinasovy radikální kritiky fenomenologie, který zůstává výzvou pro myšlení i pro něho samého, jak o tom svědčí například i toto místo:

„Ono navštívení tváří, tj. skrze tvář, tedy není odhalováním světa. V konkrétní svění je tvář odloučená či nahá. Je vysvěcena ze svého vlastního obrazu. Skrze nahost tváře je nahost o sobě možná jen ve světě. Nahost tváře je vysvěcení bez jakéhokoli kulturního ornamentu – absoluce – vydělení v procesu vlastního nastávání samého. Tvář vstupuje do našeho světa ze sféry absolutně cizí – tj. právě z absolutna, které je ostatně samotným jménem podstatné cizosti. Význam tváře v její oddělenosti je v doslovném smyslu mimo-řádný. Jak je nějaký takový proces nastávání možný? Jak se může příchod Druhého z absolutna v navštívení skrze tvář neproměnit, žádným způsobem, ve zjevování – byť by bylo symbolismem či sugescí? Jak to, že tvář není prostě nějakou pravdivou představou, kde Jíný odkládá svou jinakost?“ ([5], 194)

Zdá se, že pro Mariona saturovaný fenomén nedává něco, co by bylo absolutně cizí, o čem by se nedalo říci, že se jeví, vždyť saturovaný fenomén je právě tímto jevením, je fenoménem. Marion připouští, že se nejeví – ve smyslu ukazování se viditelného – vše, co se dává. To nebrání tomu, aby i samo neviditelné nemělo – právě jakožto saturovaný fenomén – svou fenomenalitu, žádná transcendentální podmínka možnosti tomu nemůže *apriori* zamezit.<sup>1</sup>

V obou případech naši autoři přitom, Lévinas jen až do určitého momentu, Marion bez omezení, „postupují fenomenologicky“, fenomenologie se v jejich provedení potýká s dáváním se daného tak, že v jednom případě znamená dané mez fenomenologie, v druhé je naopak tím oknem do absolutna, ne-konečna, které fenomenologii umožnilo rozšířit se za její klasické meze. Marion k dávání přistupuje od záhybu, kterým je daný fenomén a který proto nepředstavuje uzavřenost fenoménu (pouhý, subjektivní jev), ale spíš jeho potenciální otevřenost a jehož otevření, rozvinutí může a má samo ukázat fenomenologii hloubku a rozsah vlastní fenomenality – proti předsudkům, které fenomenologie jinak či dosud má či měla ohledně hranic fenomenality – a tím samu fenomenologii

<sup>1</sup> Srv. k tomu [11].

nezměrně rozšířit: od běžného fenoménu viditelného, např. vnímaného předmětu až k dávání neviditelného, a skrze něj, až k fenomenalitě nekonečného.

Právě od tohoto bodu, tj. od daného, se chceme, v rámci fenomenologie, znovu odrazit. Co není dáno? Husserlova fenomenologie má empiristickou tendenci vracet se pro bezprostřední danost k smyslové impresi. (A přirozeně také kartesiánskou tendenci těžit ze samotnosti vlastního prožitku, kterou zatím nechme stranou.) Jak je tomu s jednoduchou daností (bodovou, bez rozlohy a hloubky) červené v momentální impresi? Je nejprve dána vědomí v retenci a skrze retenci, anebo již před retencí? Lévinas, zdá se, interpretuje Husserlovu fenomenologii takovým způsobem, že lze hovořit o daném v přísném smyslu pouze se zřetelem k původní impresi toho, co je cizí já (*Ichfremd*). Tato impresie je však „ihned“ intencionálně uložena ve vědomí, čímž právě status daného ztrácí. V tomto smyslu není ve vědomí nic, co by bylo čistě dané, dané je uchopeno jako toto a tamto a ve vědomí, ve fenoménu ulpívá pouhá stopa toho, co je původně cizí já (*Ichfremd*). Přibližně takto lze interpretovat pasáž z článku „Intencionalita a pociťování“:

„... původní impresie je však non-idealita par excellence. Nepředvídatelná novost obsahů, které se vynořují v tomto zdroji veškerého vědomí i bytí, je původní plození (*Urzeugung*), přechod od nicoty k bytí (k bytí, jež se změní na bytí-pro-vědomí, ale nikdy se neztratí), plození, které si zaslouží být zváno absolutní aktivitou, *genesis spontanea* ([1], 100); zároveň je však vyplňováno mimo jakékoli předvídaní, očekávání, mimo jakýkoli zárodečný původ, jakoukoli kontinuitu, a v důsledku toho je skrz naskrz pasivitou, receptivitou ‚jiného‘, jež proniká do ‚stejného‘, je životem, a nikoli ‚myšlením‘“ ([4], 156).

Zdá se, že toto je motiv, kvůli němuž Lévinas staví proti sobě dané a fenomén: v daném Jiné musí moci vstoupit do Stejného. Jakmile se však dané fenomenalizuje, zbývá z něho pouhá odcizená stopa Jiného ve Stejném, stává se fenoménem, čímž Jiné jako takové již *de facto* není dáno a svým způsobem – jako fenomén – nikdy nebylo. Marion podle všeho usiluje o to, tutéž problematiku znovu včlenit do fenomenologie tím, že jí dá novou, pozitivní hodnotu. Každý fenomén je pro něj přece stopou dávání, svého dávání:

„Fenoménu v jeho esenciální fenomenalitě je vlastní, že se ukazuje pouze jako dané, tj. jako to, co si uchovává stopu, více či méně výraznou případ od případu, svého procesu vystávání do jevení, zkrátka svého dávání. Můžeme tudíž legitimně stanovit, že *fenomén se dává*... Tam, kde dávání jako dané (zjevování) tvoří jednotu s dáváním jako vystáváním toho, co se dává, se jedná o *záhyb dávání*“ ([9], 100).

Dávání integruje veškerý fenomén do sebe. V tomto smyslu je esencí fenoménu. Avšak je v dávání něco, co se samo nedává? To znamená moment, který by zůstal jaksi před či za hranicemi dávání toho, co se samo dává, dávání, které

jakožto fenomenalita fenoménů „tvoří“<sup>2</sup> všechny fenomény? Je přesto v dávání něco, co se nemůže fenomenalizovat? Jestliže zde existuje přísná mez, musí být doložena z možnosti analýzy dávání, již nelze překročit: dávání nesmí být v Marionově fenomenologii vztaženo k dávajícímu, dárci jakožto příčině či základu a takto překonáno, převyšeno. Určitá mez – držet se daného a nepřekračovat jej – je tedy stanovena, ale jak je stanovena?

Pro otázku mezi fenomenality a fenomenologie mi, jak už jsme zmínili, poskytl vzor Lévinas.<sup>3</sup> U Lévinase se dočteme: fenomenologická analýza nás vede až k jisté mezi, kde musí pokračovat jiný, etický diskurz. Jak je tomu u Mariona ohledně mezi nové radikalizované fenomenologie?

### LÉVINAS: MÍNĚNÍ INTENCIONÁLNÍCH FENOMÉNŮ A BLÍZKOST JAKO ZPŮSOB DANOSTI

V tomto kontextu upoutala naši pozornost zvláště jedna pasáž z již citovaného článku „Řeč a blízkost“, jež nám ostatně slouží jako základ pro náš pokus načrtnout Lévinasovu pozici a upřesnit kontext diskurzu o daném u tohoto autora.

„Ve skutečnosti by bylo třeba, kdybychom se chtěli v tázání a zkoumání dostat dál, vycházet znovu z daného, které by mělo autoritu opět jen proto, že by bylo chápáno *jako* dané“ ([6], 219). V úsilí o to, věrně postihnout smysl tohoto imperativu, totiž brát dané *jako* dané, je třeba se podrobněji zabývat kontextem, ve kterém je vepsán. Smyslově pociťovatelné je přechodem k Jinému, smyslově pociťovatelné jako prožívání dává něco jiného, než je samo prožívání. V jednom kontextu je toto dávání jevem v intencionálním vědomí, v druhém kontextu nikoli: v druhém případě mluví Lévinas o blízkosti, zatímco v prvním je smyslově pociťovatelné identifikované v prožitku jako něco, co např. bude fungovat jako vlastnost poznávaného v rámci poznávání. To, co je poznávané intencionálním vědomím, předmět vědění, jež se mě jaksi osobně netýká, konstatuji, vím o něm, stejně jako kdokoli jiný o něm může vědět. Zato blízkost smyslově pociťovatelného se mě chápe, zasahuje *mě* bezprostředně, a právě tam je „život“, říká Lévinas ([6], 228). Vrátime se k tomu níže.

Identifikace, jež bude možná sloužit zájmům poznání, identita založená v „mínění jako“, charakterizuje podle Lévinase rovněž nejrudimentárnější formy jevení – syrové a nesouvislé vynořování nerozeznatelných momentů nerozlišného bytí daného v průběhu jevení, „plynutí jevů“, je již také a pře-

<sup>2</sup> „Dávání je činění, ale činí událost, aniž se samo činí událostí...“ – říká Marion v již citované pasáži ([9], 90).

<sup>3</sup> Nicméně za pozornost k takovému druhu otázek vděčím zejména rozhovorům s Hansem Rainerem Seppem.

devším identifikací, nějaké něco již uchopené jako něco, byť by vše probíhalo v průběhu pasivního vyplnění sebe-konstituce časových objektů ve vnitřním časovém vědomí.

Naproti tomu, původní impresie může být myšlena jakožto počitek, v němž pociťované vyvstává natolik tranzitivně, že jsem jím zasahován jakožto jiným, které sice postihují, avšak které zůstává jiným. Tato původní impresie představuje „cizí“, avšak podstatnou část mého života, jenž tvoří momenty, v nichž vždy vyvstává určitá původní impresie. Smyslový, smyslově pociťovatelný kontakt je tak bezprostřední a v blízkosti tak naléhavý, že neumožňuje, aby se již vědomí zjevovalo něco jako něco, k tomu může dojít až poté. V tomto prvním kontaktu je vědomí tak pasivní, že mu není dána ani distance nutná pro to, aby se vůbec něco jevilo. Smyslově pociťovatelný život je již v tom, co může být viděno, dotýkáno, pociťováno, aniž by však byla smazána či životem pohlcena jeho jinakost. Avšak podle Lévinase, navzdory této jinakosti, se to jiné nejeví, protože nic ještě není míněno, identifikováno jako něco, k tomu dochází poté, když přechází do elementární distance vědomí, které jej fenomenalizuje. Vnucuje se otázka, jestli něco takového jako první kontakt ne-fenomenalizovaného dávání je možné. Jaké Lévinas uvádí příklady? Nejedná se o pouhý konstrukt?

Lévinas v té souvislosti hovoří o tom, že „jíst očima“ není metafora a něco obdobného se děje skrze každý ze smyslů. Aby prokázal transcendenci ve smyslovém pociťování bez prostřednictví jevení, plynutí jevů, je Lévinas připraven – dříve než se dostane k etice – přiřknout relaci transcendence také kousání a trávení a právě jim. Vztah k tomu, co mi svět nabízí za potravu, se nachází před či za jevením, stejně jako vztah k jiné lidské bytosti.

Lévinas tak vskutku situuje původ non-fenomenální danosti transcendence do kontaktu s tváří Jiného, to znamená ve vztahu dotyku (dotýkat se a býti-dotýkán) s tím, co je něžné a žádá něžnost a s čím se tudíž nelze setkat, než ve světě lidí. Jiné, které se zdá být původem fenomenality, se samo původně nejeví, jeho původní způsob danosti nevyvstává fenomenálně, není tudíž fenomenální. Tečka. Nenacházíme zde fenomenální záhyb, který by bylo třeba s pomocí fenomenologie rozvinout, nýbrž hiát. Pro Jeana-Luca Mariona představuje etická výzva v tváři bližního naopak případ saturovaného fenoménu, jenž je nejen výjimečným případem, ale i vzorem fenomenality. Z teorie saturovaného fenoménu vychází u Mariona obecné určení vztahu mezi fenomenalitou a dáváním: „Ukazovat se, rovná se pro fenomén rozvinout záhyb dávání, kde vyvstává jako dar“ ([9], 102). Otázka, kterou chceme položit, zní: jsou opravdu všechny „saturované“ fenomény rozvinutým záhybem? Je skutečně možné všechny „saturované“ fenomény chápat ze záhybu, z dávání jako rozvíjení záhybu, tedy ze skrytosti toho, co se nikdy samo nedává?



### MARION: ROZŠÍŘENÍ POJMU DANOSTI

Tím, že interpretuje dokonce i signitivní mínění a jeho korelát jako dané, Jean-Luc Marion zdá se vytyčil první kontury – díky revizi základů Husserlovy fenomenologie – zobecnění pojmu daného. Klasická opozice, z níž Lévinas vychází jako z předpokladu klasické fenomenologie, totiž opozice mezi prožíváním aprehenze, tedy (signitivním či názorným) míněním, a jejím smyslovým obsahem, jenž je u Husserla daný ve vlastním smyslu, tato opozice se vytrácí z analýzy Jeana-Luca Mariona. Čistě a pouze signitivně míněné přece také musí být dáno. Ovšem jak? Nemůže se jednat o stejný způsob danosti jako u smyslových obsahů. Jisté je, že není podobně jako tyto obsahy dáno ve smyslovém pocíťování. Čistého signifikantního mínění je klasicky dosaženo jen v opozici vůči realizaci na základě obsahů daných pocíťováním ve smyslovém názoru. Na jednu stranu však tento dualismus „prázdného mínění“ – „vyplnění smyslovými daty“ představuje problém: je spíš možné a třeba propojit jeden s druhým, a to z toho dobrého důvodu, že oba členy relace, nikoli pouze jeden z nich, jenž by byl korelátem pocíťování ve smyslovém názoru, jsou jistým způsobem dány. Korelát signifikantu, stejně jako korelát aktu naplněného názorně jsou jistým způsobem dány. Na druhou stranu pak, hledáme-li u Husserla bezprostřední dané, nenacházíme jej. Není totiž žádný korelát, který by byl dán takto jednoduše. Ani smyslová danost není dána takto jednoduše, spíše se konstituuje jako jednota, jako vnitřní časový objekt,<sup>4</sup> jak jsme před chvílí viděli u Lévinase. Extenzi pojmu daného je tedy třeba ve skutečnosti chápat jako jasné rozloučení s naivním pojmem daného, jenž je nahrazen operativním pojmem nikdy neodkazujícím k „čistému smyslově pocíťovatelnému“, které známe u Lévinase ([6], 228), byť se jeho význam u Mariona mění kontext od kontextu.

Být dáno tedy znamená něco jiného již u Husserla, vůči kterému se vymezuje Lévinas, a má pro to své důvody. Marion naproti tomu zdá se přejímá to rozšíření pojmu daného, jež s sebou přináší transcendentální obrat u Husserla. Dané, ba dokonce to, co je samo dáno (*selbstgegeben*), není pouze (a vlastně nikterak) ono „toto-tu“ prožívání, tedy onen reální imanentní bodový moment, nýbrž také (a především) to (transcendentní), co se ukazuje v prožívání (v imanenci) jevu. Transcendence jevícího se objektu spadá spolu se všemi prožitky, skrze něž se jeví – jako to, co je *selbstgegeben* – pod „čistý fenomén“.<sup>5</sup> Co fenomenologicky získáme s tímto neomezením, s touto redefinicí daného?

<sup>4</sup> Srv. například analýzy Jeana-Françoise Lavigne [2].

<sup>5</sup> Podrobněji o tom referuji např. v první kapitole knihy *O povaze jevů* [14], do které je jako jedna z kapitol pojat i tento článek.

Zbrusu novou fenomenologií. Již u Husserla se vše stává fenoménem. U Mariona však fenomenologie dobývá ještě více. Vše je dáno, toto slovo však oproti Husserlovi získává nový význam. Jaký? § 2 *Etant donné* o Bytnosti fenoménu přejímá, avšak na základě jiného modelu fenomenality, Husserlův koncept „čistého fenoménu“ a podrobuje jej inverzi. S cílem překonat „předsudek (*Vorurteil*) imanence jako imanence čistě reální... je třeba připustit imanenci intencionální“, v níž vědomí „získává spolu s jevícím se prožitkem také a především to, co nazírá (či nechává nazírat) skrze vnitřní vztah, sice intencionální objekt“. Avšak smysl tohoto vnitřního vztahu, *Sinngebung* dané vědomím u Husserla, je v Marionově rozvrhu převrácen. „Imanence, v režimu intencionality, se určitým způsobem obrací (či zdvojuje): fenomén brán ve své dualitě zůstává imanentní vůči vědomí jen díky tomu, že intencionální vědomí se nejprve činí imanentním vůči jevícímu se předmětu; jevení se stává imanentním jen v té míře, v níž se vědomí stává intencionálně imanentním v samotném jevícím se“ ([9], 38/ [13], 262 n., čes. překlad R. Ziky). Toto samo se jevící, „čistý fenomén“ z Husserlovy *Ideje fenomenologie* je u Mariona interpretováno na základě modelu, který navrhuje Heidegger v § 7 *Bytí a času*: fenomén je to, co se ukazuje ze sebe sama a skrze sebe sama.

### MYSLET DÁVÁNÍ A JEHO NEPODMÍNĚNOST

V takovéto fenomenologii se fenomenalita stává neomezenou v té míře, v níž nedává dost dobře smysl mluvit o tom, co není dáno. Jakmile o něčem mluvíme, toto něco jako takové je dáno ze sebe a *eo ipso* má již svou formu fenomenality.<sup>6</sup> Má fenomenalita ještě vůbec nějakou mez, nemluvě o fenomenologii a o její tzv. radikalizované podobě? V *Etant donné* nalezneme poukaz k možnému omezení. Pokusíme se sledovat tento poukaz. Naše hypotéza je následující: dávání tvoří samo o sobě mez fenomenality, protože se samo nikdy nejví. Proč by mělo být dávání, proces dávání, mezi fenomenologie? Protože se samo nejví, dává fenomény, samo se však nejví, podobně jako prožitek v prvním vydání Husserlových *Logických zkoumání*. Princip fenoménů, intencionální prožitek u Husserla, dávání u Mariona, zůstává za hranicemi fenomenality. Chceme-li se dostat k principu dávání jako k prvnímu principu, je třeba uplatnit radikalizovanou redukci. Kritická otázka tedy zní následovně: do jaké míry zůstává „kontra-metoda“ radikalizované redukce – což jsou výrazy, které pro svou metodu užívá sám Marion – metodou fenomenologickou?

<sup>6</sup> I když toto něco, co se takto dává, je v posledku nevyslovitelné. Děkuji Guiseppemu di Salvatore, který si přečetl můj článek a připomněl mi – kromě jiných desiderat, jež jsem nebyl s to včlenit do této verze svého textu – tento charakter fenoménů, a nejen „saturovaných“, zdůrazňovaný Marionem.

Výchozí bod u Jeana-Luca Mariona je fenomenologický v té míře, v níž analýza vychází z konkrétního jevu jevícího se, z *cogitatio*. V prožitku se něco určitým způsobem ukázalo. Zde přichází do hry metoda radikalizované fenomenologie v přísném smyslu, jak ji uplatnil Marion, která nespočívá pouze v tom, znovu ukázat to, co se jeví ve svém jevení (*Gegenstand im Wie* svého jevení), nýbrž pozdvihnout do fenomenologické tematizace samo jevení jevícího se, které je nám podle modality dávání jistým způsobem dáno v prožitku.

Co dává? Mez pro tuto otázku je určena: není možné překročit samotné dávání. Takže tím, co dává, je samotné dávání. Tato kontra-metoda vyžaduje takové omezení, poněvadž chce ušetřit tento zvláštní způsob danosti nepatřičných interpretací. O co se opírá tato metoda? O samotné *cogitatio* jakožto ukazování, jež se samo ukazuje? Anebo o ideál čisté danosti, která sama není dána v tomto ukazování? V Husserlově transcendentální fenomenologii je ukazování se ukazování chápáno jako čistý fenomén: prožitek, v němž se něco ukazuje, se stává fenoménem, něčím, co se ukazuje, jen díky *epoché* a redukci, prožitek se neukazuje sám od sebe. Stává se čistým fenoménem jen potud, pokud je díky redukci oproštěn od interpretace, jež by jej chtěla fixovat jako psychickou realitu. Zajisté. Jen touto cestou k nám prožitek dospívá jako téma, jako fenomén. Čisté dávání sebe sama (*reine Selbstgegebenheit*) se musí ukázat reduktivnímu pohledu fenomenologa, což je právě ono ukazování-se jevení. Proč se Marion nespokojí s tímto Husserlovým modelem? Proč musí být redukce radikalizována? Již jsme zmínili inverzi klasického husserlovského pojmu jevení: je třeba myslet jevení nikoli vycházející od aktu intencionálního mínění, nýbrž od toho, co míní, od fenoménu jako toho, co se ukazuje ze sebe sama a skrze sebe sama.

### SATUROVANÝ FENOMÉN A SAMOTNÉ DÁVÁNÍ

Jakou roli zde hraje saturovaný fenomén? V *Etant donné* sledujeme spíše dekonstrukci podmínek možnosti, jež bývaly mohly zatarasit cestu k sebedávání ukazování se. Abychom dospěli k autentickému fenoménu, tj. k jevení jako takovému ve smyslu toho, co se jeví v sobě a ze sebe sama, máme pocit, že fenomenologie zde musí provést jistou okliku, onu dekonstrukci, o které jsme mluvili. V saturovaném fenoménu však, jak se zdá, odpověď na výzvu, která se na mě obrací, například v tváři druhého člověka, nedává mně pouze mne samotného jako toho, kdo je odpovědný za bližního, nýbrž tato odpověď zároveň umožňuje, vytváří můj přístup k ukazování-se toho, oč jde, oné přemíry smyslu, která se mě zmocňuje, a to vše zdá se bez toho, aniž by muselo dojít k dekonstruktivní oklice radikalizované fenomenologické redukce. Radikalizovaná redukce se spíš odehraje se samotnou odpovědí, fenomenalizací toho, oč jde, v tomto případě etického nároku na mě. V této přemíře smyslu ve vztahu k mým možnostem

chápat, přemíře či nadbytku smyslu, kterými se vyznačují saturované fenomény, jsem povolán k tomu, abych vzal na sebe, abych čelil tomu, co se takto dává. Pro Lévinase to tedy není fenomén, co se na mě obrací v dávání, nýbrž výzva, jež se mě týká vpravdě jen jaksi před médiem či vně média fenomenality, nikoli v jeho rámci. Toto medium však – lidský svět – je konstituováno intersubjektivně<sup>7</sup> a jeho anarchický princip čili původ veškerých fenoménů je Jiné, On, nepřítomný, ale zjevný Bůh. Pro Mariona je saturovaný fenomén principem všech fenoménů v té míře, v níž dávání se saturovaného fenoménu představuje vzor a ostatní, běžné fenomény jsou privativními mody tohoto jeho dávání. Saturovaný fenomén je tu, nastává, a to navzdory horizontům již sedimentovaného smyslu a všem ostatním transcendentálním podmínkám, jež jej mají ohraničovat a které je jevení myšlením vnuceno spíše *ex post*. Saturovaný fenomén se dává nepodmíněným způsobem a vychází přitom ze sebe. Spolu s Marionem můžeme jeho fenomenalizaci chápat jako rozvinutí záhybu, jež je zároveň odpovědí na výzvu.

„Pakliže výzva zaznívá pouze v odpovědi, pak z toho plyne, že odpověď je fenomenologicky prvotní – první manifestací výzvy. Odpověď přichází až poté... to, co otevírá viditelnost a dává slovo výzvě, co umožňuje fenomén namísto toho, aby mu odporovalo a degradovalo jej, nazveme *le répons... le répons* počíná hned, jak učiní výzvu fenomenální...“ ([9], 397)

Konkrétní fenomenalita se rozvíjí v odpovědi, přesněji v onom zobecnění odpovědi na výzvu, které Marion nazval „*le répons*“ a pro které marně hledám nějaký český výraz. Výzva se každopádně obrací na příjemce dávání, obdarovávaného, aniž by prošel teoretickou přípravou, bez přípravné filosofické či jiné teoretické aktivity dekonstrukce transcendentálních podmínek ukazování. Takováto dekonstrukce je úkolem pro filozofa. Bytností fenomenality je přitom rozevření záhybu dávání v zobecněné odpovědi na výzvu, *le répons*.

„Od nynějška“, píše Marion v závěru své knihy *Etant donné*, „se tedy musíme naučit vidět to, co se ukazuje jako to, co se jednoduše a přísně ukazuje, ve své absolutní svobodě jevu... A tak... se otevírá možnost znovu plným právem začlenit do fenomenologie saturované fenomény či paradoxy. Oproti klasickým doktrínám fenomenality, vystaveným dle paradigmatu fenoménů chudých na názor... fenomenologie dávání sleduje paradigma daného, jež je nepodmíněné, případně názorem saturované a tudíž neobjektivovatelné, a může tedy být práva nekonstituovatelnému, toho, co nám však zároveň konstituuje to nejpodstatnější našeho světa (idol, událost, tělesnost a tvář), nebo dokonce to, co náš svět přesahuje“ ([9], 440 a n.).

<sup>7</sup> „Určité chladné a ‚kamenné‘ kontakty ustrnují v pouhé informace vzhledem k jejich původu v Druhém privativně – což je vztah, který se nabízí jako apriorní struktura smyslového“ ([6], 228).

## PŘÍKLAD SATUROVANÉHO FENOMÉNU: ŽIVOT, JEHO SEBEZJEVNOST JAKOŽTO ZJEVNOST ŽIVOTA SOBĚ SAMÉMU VE ZKUŠENOSTI TĚLESNOSTI

Na okraj srovnání Lévinasovy a Marionovy pozice, abych otevřel prostor pro jinou tematizaci jevení, spojenou s Michelem Henrym, pro Marionovu fenomenologii stejně podstatným myslitelem jako byl Lévinas, jak vůči formování konceptu saturovaného fenoménu, tak zejména ve vztahu ke konceptu fenomenality jako rozvinutí záhybu dávání, bych rád na závěr zmínil zkušenost vlastního tělesného pocítování jako zjevnosti života sobě samému, jeho sebezjevnosti. Tato zkušenost, jak říká Marion explicitně, spadá pod saturované fenomény:

„Výzva a *répons* jsou artikulovány jako to, co se dává s tím, co se ukazuje, prostřednictvím prizmatu – prostřednictvím toho, kdo je k dávání přidáván, *l'adonné* – obracejícího jedno v druhé, protože se samo přijímá z toho, co se tu dává...“ ([9], 408) „Výzva vychází ze saturovaného fenoménu (paradoxu); paradox se přitom uchyluje do několika přísně odlišných typů (událost, idol, tělesnost, ikona), každý z nich však může uskutečnit stejný a jedinečný typ výzvy...“ ([9], 409 a n.)

Bezprostřednost samodanosti života, to je uchopenost (*Ergriffenheit*), jež překračuje vědomí toho, kdo je uchopen, vlastněn, může – vrátíme-li se k Lévinasovi – to být „ob-sedantní blízkost bližního“, uchopení, jež se děje pouze v etickém vztahu: a to nikoli v nedostatku, nýbrž v nadbytku, jednalo by se o vrchol bezprostřednosti sebezjevnosti života, který zde vskutku nepředstavuje splynutí či zmatení, poněvadž tato bezprostřednost spočívá právě v absenci, a v ní se zdržuje můj bližní.<sup>8</sup> Tuto etickou významovost, tuto auto-signifikaci *par excellence*, již zde vztahuji k bezprostřednosti sebezjevnosti života – neboť „tady je život“ ([6], 228) – Lévinas nazývá děním smyslu ve tváři. „... v tváři se poznání a manifestace bytí či pravda pohlcejí v etickém vztahu“ ([6], 229). „Taková je tvář, řekli jsme, bod, kde se epifanie stává blízkostí“ ([6], 231), to znamená, kde se epifanie stává životem, dodal bych.

V systému saturovaných fenoménů, jaký vypracovává Jean-Luc Marion, život „vchází na scénu“ spolu s auto-afekcí. Výzvou, požadavkem, jímž je dáván život, aby se tento život stal saturovaným fenoménem, je právě auto-afekce<sup>9</sup> – v tomto případě se jedná o proces dávání v němž se život, můj život, stává saturovaným fenoménem. V jistém smyslu se tento saturovaný fenomén těší určitému

<sup>8</sup> „Bezprostřednost je ob-sedantní blízkost bližního, jež pomíjí etapu vědomí: ne proto, že by chybělo přiblížení, ale tím, že nadbývá, že je ‚excesem‘. Bezprostřednost nekulminuje v nerozlišenosti“ ([6], 229).

<sup>9</sup> Mezi „instance“, jež takřkajíc výzvu vykonávají, Marion řadí „Boha (skrze zjevení), druhého člověka (skrze povinnost), bytí (skrze událost), život (skrze auto-afekci) atd.“ ([9], 409).

privilegiu. A to i z hlediska Marionovy reflexe. Pro naši otázku po hranicích jeho fenomenologie, je privilegovaný rovněž, protože právě v něm se zdá být překročena poslední mez Marionovy fenomenologie, totiž hranice mezi saturovaným fenoménem a jeho dáváním. A to proto, že proces dávání, skrze nějž je mi dáno v auto-afekci mé vlastní tělo, jak říká i Marion, se „vymyká jakémukoli vztahu“ ([10], 120). Tato auto-afekce je známé téma filosofie Michela Henryho. Jeho zohledněním a přijetím Jean-Luc Marion „dává ve své vlastní fenomenologii prostor podniku Michela Henryho“.<sup>10</sup> Pojetí základu fenomenality, jaké nabízí Henry, samodanost „jež se vymyká jakémukoli vztahu“, ať už intencionálnímu či nikoli, se mi však zdá být odlišné právě od modelu, který nabízí Jean-Luc Marion. Odpověď na výzvu či *répons* jsou vztahem, představují způsob, jak rozvinout záhyb dávání. Je ale v auto-afekci tělesného života nějaký záhyb?

„Na rozdíl od všech ostatních fenoménů... tělesnost neodkazuje, než k sobě samé, v nerozdělitelné jednotě pociťovaného a pociťujícího; tělesnost odkazuje k sobě, stejně jako v auto-afekci. Pak také se vymyká jakémukoli vztahu – moje bolest, moje rozkoš zůstávají jedinečnými, nesdělitelnými, nenahraditelnými – v jisté absolutnosti bez hlediska, ohledu či srovnání“ ([10], 120).

V eseji „La chair et la donation de soi“, který jsme právě ocitovali, charakterizuje Marion braní-na-sebe tělesnosti (*la prise de chair*) ve smyslu originární danosti (auto-afekce) takto: „... beru na sebe tělesnost tam, kde jsem vzat. Jsem jakožto ten, kdo je vzat – ani ne tak jako vězen či domácí vězeň, jako spíš přistižen při činu, dostižen jaksi svou samostí... Vzít-na-sebe tělesnost je uskutečňováním fakticity...“ ([10], 116) Naše otázka zní, zda toto přistižení samosti při činu v průběhu fakticity svého dávání skrze auto-afekci není případem sebeuchopení dávání jako takového? Sám Marion nás vybízí položit takovouto otázku, když v tomtéž článku uvádí následující argument ve prospěch teze neoddělitelnosti já od tělesnosti:

„Avšak, abychom jej (tento argument) mohli formulovat, bude třeba opustit nejprve negativní (Descartes), pak pozitivní (Pascal) hermeneutiku samosti a přejít k druhému provedení ukazování ve fenomenologickém stylu: k přímému přístupu k samodanosti. Můžeme si dát dané v samotném jeho procesu? Bezpochyby, vezmeme-li v úvahu jeho temporalizaci“ ([10], 114). Zdá se, že to, co je zde přistiženo při činu, dostiženo, je samotné dávání, jež mě dává sobě samému, v saturovaném fenoménu *par excellence*.<sup>11</sup> Co je dáno, je moje tělesnost

<sup>10</sup> Cituji tuto poznámku László Tengelyiho, již učinil při četbě zde předkládaného textu. Tato poznámka ostatně odpovídá jeho známé charakteristice Marionova přístupu k ostatním pojetím fenomenologie jako přístupu integrativního. Vřele mu tímto děkuji nejen za to, že si přečetl můj text, nýbrž také a především za to, že již mnoho let je mi díky svým skvělým textům průvodcem v této oblasti bádání.

<sup>11</sup> Čteme v uvedeném článku: „Nejedná se pouze o jeden ze saturovaných fenoménů či pa-

a tím také, Marion to však na tomto místě neříká, můj život. Není tu tedy dána pouze má samost, kterou by nebylo lze odlišit od živé tělesnosti, nýbrž je tu dán můj život (jako *můj* život) a to ve fakticitě dávání, které náleží auto-afekci. Sebezjevnost tělesnosti je představena jako dávání saturovaného fenoménu, a tudíž jako dávání přemíry názoru vůči intencionálnímu mínění:

„Jsem tělesně zasažen názorem – například bolestí – jenž mě bezesbytku pohlítí dříve, než poznám jeho význam... a to zejména proto, že si tento názor ponechá iniciativu předejít mě, překvapit mě jako incident, jehož nastání se mi vnucuje jako osud – který snáším, ovládám, podle všeho jsem jej však nikdy jako takový nechtěl“ ([10], 120).

Princip fenomenality u Mariona předpokládá následující: proces dávání dává něco, co se rozvíjí jako saturovaný fenomén. Rozvinutí, to znamená fenomenalizace, je zde ale identické se samotným procesem dávání. Podle Marionova principu by se každý fenomén měl rozvinout v míře záhybu danosti. Zajisté tu nejde o to, říci, že život se dává pouze tu, jako saturovaný fenomén, v sebezjevnosti brání tělesnosti. Jistě existují jiné způsoby samodanosti života. Přesto však je tu život dán jedinečným způsobem, jenž nás opravňuje jednak zdůraznit rozdíl s Lévinasovou pozicí, jednak upozornit na jednu mezní situaci. Tato mezní situace možná znovu zproblematizuje, rozkolísá již etablovaný a stabilizovaný princip Marionovy radikální fenomenologie.

Ve výše citovaném eseji Marion dodává: „V tělesnosti mě ve skutečnosti fenomén dává mně samotnému, v mé absolutnosti: tento fenomén se mi dává jako jediný a první ve světě, který se ostatně fenomenalizuje jen skrze mě“ ([10], 121).

Také pro Lévinase je tělesnost formou separace, absolutnosti, avšak uchopení, emoce, tj. například soucit v blízkosti druhého, „substituční“, chápaná jako vrchol života, se jednoznačně liší od sebezjevnosti zakoušené například v bolesti, jež by spíše mohla být něco jako vrchol solipsismu.<sup>12</sup> Bolest jako sebezjevnost, zjevnost sobě samému, je mimo jiné fenoménem, v němž je samotný proces dávání přistižen při činu, dostižen, tato zjevnost nesleduje princip, podle kterého je fenomén rozvinutím danosti, jež ukazuje mimo sebe, právě ke svému dávání,

radoxů mezi jinými, jenž by se mezi ně dal jednoduše počítat... V případě tělesnosti se jedná o první a jediný saturovaný fenomén, který vydává *ego* sobě samému – který odevzdává toho, kdo je přidáván, *l'adonné*, sobě samému tím, že jej odsuzuje k domácímu vězení v sobě samém. Těší se tak oproti všem ostatním paradoxům neporovnatelnému privilegiu“ ([10], 121).

<sup>12</sup> Jean-Luc Marion cituje pasáž ze spisu *Čas a jiné* [3], kde Lévinas hovoří o bolesti a o nemožnosti se jí zbavit: „Představuje samotný fakt být přitlačen k životu a k bytí“ ([10], 112).

keré se děje jaksi za hranicí fenomenalisty, *en deça*. Fenomenologie by takto ztrácela jakoukoli hranici.

Je ale třeba neunáhlit se, jak jsme to učinili, se zotožněním tělesného dávání samosti, jež je bezesporu případem auto-afekce, a dávání života jako takového, který jistě odkazuje i k jiným způsobům auto-afekce. To však nic nemění na tom, že bolest bude jedním z privilegovaných způsobů auto-afekce.

Co je také a především potřeba, je upřesnit smysl principu fenomenality: představuje rozvinutí záhybu dávání, již onu odpověď, *répons* na výzvu, jež se rovná fenomenalizaci, která tak nemusí vždy být ukazováním něčeho viditelného? V takovém případě se zdá nezbytnou revize tohoto principu, protože bolest je saturovaným fenoménem mého jáství a mého života, fenoménem, jež se nám přitom nezdá být odpovědí, byť zobecněnou ve smyslu *répons*, na požadavek či výzvu, ale spíše dáváním mé tělesnosti a mého života jako takovým, přistiženým při činu, dostiženým ve své fakticitě a kontingenci. I toto dávání má jistě charakter události, a vzhledem k tomu, jak neustále nastává v průběhu toho, co prožíváme, jako nevyhnutelné brání-na-sebe tělesnosti, zůstává nejčastěji nezjevným, a i když si jej všimneme, nestane se proto viditelným. Je prožíváno, a v tomto smyslu je již vždy včleněno do fenomenality oné nezjevnosti, jakou je náš život. Henry by řekl, že toto neviditelné dávání je fenomenální, ba že jde dokonce o sám základ fenomenality.

Anebo je třeba upřesnit a brát doslova formulaci principu rozvinutí záhybu dávání jako principu dávání a nikoli jako principu fenomenalizace: „Jak je možné definovat fenomenalitu takové tělesnosti, jež mě dává mně samotnému?“ táže se Marion v námi citovaném článku, a pokračuje: „... je evidentní, že to není možné, spokojíme-li se s běžnou definicí fenoménu – adekvace mezi jevením a jevícím se, názorem a významem, noezí a noematem atd. Poněvadž v tělesnosti se takovéto rozlišení přísně vzato ještě nedá zpozorovat: neboť jedině v tomto případě vnímané tvoří jednotu s vnímajícím, intencionální mínění se nutně uskutečňuje v bytostné imanenci, kde to, co mohu mínit, se rovná eventuálnímu vyplnění... Je tedy třeba myslet brání-na-sebe tělesnosti na základě dávání, jako nejhlubší určení každého fenoménu. Protože, i když vše, co se dává, se nefenomenalizuje, vše, co se fenomenalizuje, se musí nejprve dávat – rozvinout se dle záhybu dávání, záhybu, díky němuž jeho vyvstávání vždy nese známku fakticity a kontingence“ ([10], 119 a n.).

Rozvinutí záhybu dávání je tak vyhrazeno dávání jako jeho bytnost, a fenomén nemá stejnou bytnost, ale jen stejné nejhlubší určení jako samo dávání? Každopádně se nám zdá, že po provedení analýzy tělesnosti se něco mění Q v architektonice fenomenologie dávání. Bude možné nadále vycházet z definice, již Jean-Luc Marion podává v *Etant donné*: „Ukazovat se, rovná se pro fenomén rozvinout záhyb dávání, kde vyvstává jako dar“ ([9], 102)?



## LITERATURA

- [1] HUSSERL, E.: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893 – 1917)*. Vyd. R. Boehm. Den Haag/Dordrecht/Boston/London: Nijhoff/Kluwer Academic Publishers 1966. (Hua X)
- [2] LAVIGNE, J.-F.: *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900 – 1913)*. Paris: PUF 2005.
- [3] LÉVINAS, E.: *Čas a jiné*. Praha: Dauphin 1997.
- [4] LÉVINAS, E.: Intentionalité et sensation. In: LÉVINAS, E.: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin 1988. Cituji český překlad J. Fulky, který vychází in: [13].
- [5] LÉVINAS, E.: La trace de l'autre. In: LÉVINAS, E.: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin 1988.
- [6] LÉVINAS, E.: Language et proximité. In: LÉVINAS, E.: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin 1988.
- [7] MARION, J.-L.: *Dieu sans l'être*. Paris: PUF 1982.
- [8] MARION, J.-L.: *Réduction et donation*. Paris: PUF 1989.
- [9] MARION, J.-L.: *Etant donné*. Paris: PUF 2005.
- [10] MARION, J.-L.: La chair ou la donation du soi. In: MARION, J.-L.: *De surcroît*. Paris: PUF 2001.
- [11] MARION, J.-L.: Sind die nicht-konstituierbaren Phänomene nicht ansichtig? In: BERNET, R. – KAPUST, A. (eds.): *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren*. München: W. Fink Verlag 2009.
- [12] MARION, J.-L.: L'invisible et le phénomène. In: BOHM, J.-M. – LECLERCQ (eds.): *Michel Henry*. Lausanne: Editions L'âge d'Homme 2009.
- [13] NOVOTNÝ, K. (ed.): *Co je fenomén? Husserl a fenomenologie ve Francii*. Červený Kostelec/Praha: Nakladatelství Pavel Mervart/OIKOYMENH 2010.
- [14] NOVOTNÝ, K.: *O povaze jevů. Úvod do současné fenomenologie ve Francii*. Červený Kostelec: Nakladatelství Pavel Mervart 2010. (v tisku)

Tato verze článku vznikla v rámci grantového projektu „Filosofické výzkumy tělesnosti: transdisciplinární perspektivy“ (P401/10/1164). Za pomoc s redakcí textu děkuji Janu Bierhanzlovi.