

K Marionovmu prekonaniu nihilizmu vo filozofii

ANTON VYDRA

VYDRA, A.: Overcoming Nihilism in Philosophy: J.-L. Marion
The paper covers three basic issues: Firstly, it describes the critical situation in which philosophy landed itself due to the expansion and popularity of exact sciences. Secondly, it discusses the fundamentals of Jean-Luc Marion's philosophy with regard to the possible overcoming of nihilism in philosophy. Thirdly, it raises the question whether the crisis of philosophy is caused by our incapability to communicate the ideas in a more transparent way or to use the terms of ordinary language. Marion suggests that the phenomenality in philosophy differs from that in exact sciences; consequently the language of philosophy is not one of confidence. It would confirm uncertainties rather than specific values, the ultimate undeterminateness of humans being the most familiar among the former.

Keywords: Science – Certainty – Nihilism – Phenomenality – Ordinary language

*Ten istý problém: celá filozofia je reč,
a napriek tomu je jej úlohou znovu nájsť mlčanie.
Maurice Merleau-Ponty*

Na konci prednášky *Hranice fenomenality*, ako aj na konci knihy *Negatívne istoty* (závery oboch textov sú takmer totožné) uvádza Jean-Luc Marion, že odhaliť „*nekonečnú konečnosť*“ je prvou úlohou filozofie, ak chce v sebe prekonať nihilizmus“ ([7], 316). Konečnosť, kantovský pojem pre ľudskú bytosť, je nekonečná v zmysle nemožnosti definovať ju. Zistiť, že to tak je, uvedomiť si tento paradox, je podľa Mariona cestou k tomu, aby sa filozofia zbavila pocitov menejcennosti, ktoré vyplývajú z jej zlého postavenia medzi ostatnými vedami v súčasnosti.

V nasledujúcom príspevku zamýšľam urobiť tri veci: najskôr opíšem situáciu (či dokonca psychické rozpoloženie) niektorých filozofov vo vlastnej disciplíne, potom sa na veľmi jednoduchých príkladoch dotknem základných bodov myslenia Jean-Luca Mariona a nakoniec budem hľadať odpoveď na otázku, či filozofia netrpí práve tým, že nedokáže komunikovať obsahy svojich myšlienok iným

ľuďom, že ostáva akosi uzavretá vo vlastnom svete. Napriek všetkej odbornosti, aká sa očakáva od práce filozofa, vyjadrím tieto veci jednoduchým, bežným jazykom, na čo mám dôvody, ktoré sa ukážu jasnejšie neskôr. Mojm úmyslom nie je zas a znova rekapitulovať to, čo sa už povedalo o Marionovej filozofickej koncepcii, nejde mi o to, aby som reprodukoval jeho slová. Pokúsim sa kriticky vyjadriť k otázke krízy, ktorá zachvátila humanitné vedy a najmä filozofiu. Na krízu možno samozrejme odpovedať rôznymi spôsobmi, no v prvom rade si musí filozof sám pre seba ujasniť, čo je jeho poslaním a v čom spočíva hodnota jeho práce. Ak to neurobí, bude sa mu jeho profesia zdať ako zmätočný pokus niečo robiť alebo o niečom písať, a to bez toho, aby vôbec poznal adresáta, pre ktorého robí to, čo robí, ktorému sa prihovára, či ktorému píše svoje texty.

Nedá sa tvrdiť, že je to neaktuálna téma, keďže hodnota filozofického vzdelania sa dnes v ekonomickom meradle nachádza na veľmi nízkych priečkach stupnice dôležitosti vedeckých disciplín. Napokon, akým spôsobom je možné merať hĺbku filozofického nahliadnutia, hĺbku filozofického myslenia? A kto by bol arbitrom v tomto spore? Táto situácia vedie nevyhnutne k tomu, že sa filozofi pokúšajú so svojim odborom niečo robiť, chcú konať tak, aby iným ukázali, že ich práca má hodnotu a zmysel. Je možné dosiahnuť tieto méty? Alebo ide len o zbožné pranie filozofov, ktorých dejiny došli k svojmu koncu?

FILOZOFIA, KTORÁ JE DEPRIMOVANÁ SAMA SEBOU

Znechutenie, odpor, depresia, beznádej, strata zmyslu – tak možno pomenovať pocity niektorých filozofov zo situácie, v akej sa dnes nachádza filozofia. Kedysi vznešená disciplína je dnes prevalcovaná popularitou najrozličnejších špeciálnych vied, ktoré sa tešia verejnému uznaniu. Zato filozofia ostáva na okraji záujmu, o jej reč má už len málokto záujem (a skôr ju považuje za táranie), jej príspevky prestávajú byť pokladané za vedecké, dokonca už čoraz častejšie nebýva radená medzi *scientiæ* a aj samotní filozofi upúšťajú niekedy od toho, aby svoje povolanie stotožňovali s vedou. Na univerzitách pociťujeme obrovský deficit záujmu študentov filozofie o štúdium vlastného odboru, pociťujeme devalváciu filozofického vzdelania a erudície, uspokojujeme sa aj s priemerom, so zníženou náročnosťou, zmierujeme sa (neľahko) so stratou úcty voči sebe samým a voči svojmu poslaniu. V tejto situácii, do ktorej sa filozofia dostala vskutku sama, keďže to bola ona, ktorá určila hranice toho, čo sa ešte má považovať za vedecké a čo už nie, čo ešte dáva význam a čo nie (ako na to viackrát poukazuje aj Marion v *Hraniciach fenomenality*), a na tieto hranice napokon narazila, sa filozofia ocitla akoby ohrdnutá všetkými, zabudnutá a ponížená. Jednoducho, kritikou vied nevyhnutne kritizovala aj svoj vlastný diskurz, čo sa jej stalo osudným. Tak sa k tomu vyjadruje aj Jean-Luc Nancy: „Zabudnúť na filozofiu znamená

predovšetkým zabudnúť na *toto*: v istom okamihu filozofia sproblematizovala svoj význam, sproblematizovala seba *ako* význam a toto sproblematizovanie, pri ktorom by bolo treba v najsilnejšom zmysle pochopiť výraz „vypracovať otázku, bolo krokom jej dejín a nie rozmarným zakolísaním ani chorobnou krízou“ ([12], 58). *Sproblematizovať význam* tu neznamena nič viac, než pochopiť, že filozofia samu seba prestala brať ako jednoduchý a slobodný akt myslenia, ale definovala sa určovaním svojho významu, definovala sa presnými kontúrami, presne vymedzeným tvarom, ktorý ju urobil otrokom vlastného slobodného rozhodnutia. Filozofia definovaním (pozitívnym vymedzením) poľa svojho skúmania stratila nielen vlastnú slobodu, bez ktorej nemôže existovať ([10], 61), ale zistila, že predmet jej záujmu sa prekrýva s predmetom iných vedných odborov. Všetko navyše by bolo len špekuláciou.

Čím viac prepadáva tejto úzkosti a depresívnym pocitom zo svojej nepotrebnosti, nepoužiteľnosti, nevedeckosti a čohokoľvek ďalšieho, tým väčšími sa zamotáva do vlastnej neschopnosti konať, vzopriet sa neľahkej situácii, odolávať. Netreba odznova pripomínať, ako sa to všetko v jej dejinách odohralo, ako došlo k tomu, že jej reč prestala pôsobiť, že sa ukázala prázdna, že je z nej pre mnohých iba *flatus vocis*.

Keď sa dnes niekto začíta do súčasných filozofických textov, môže nadobúdať niekoľko rozporuplných pocitov: buď sa mu filozofické práce budú zdať ako opakovanie toho, čo už povedali iní filozofi, alebo ako presahy do iných vedeckých disciplín, možno ich bude vnímať ako úplne nezaujímavé výpovede bez zmyslu a významu, alebo im vôbec nedokáže porozumieť z dôvodu náročnosti jazyka, ktorým niekedy filozofi vyjadrujú svoje myšlienky. Zaiste, podobných pocitov by sme našli aj viacero. Filozofi v záujme, aby zachránili aspoň to málo, čo im ostalo z ich „veľkých“ období, sa usilujú interpretovať diela „veľkých“ filozofov. Výčitka, ktorá vzápätí zaznieva z každej strany, sa týka prieniku filozofie a histórie, hermeneutiky, filológie a tak ďalej. Pre mnohých to nie je „čistá“ filozofia. Takýchto presahov zaznamenáva filozofia mnoho – dnes predovšetkým s etablovanými a autonómnymi spoločenskými vedami, akými sú sociológia, politológia či psychológia, respektíve kognitívne vedy či neurovedy. No presahy sa týkajú aj iných odborov (biológie, matematiky, ekonómie) a dokonca aj umenia, teológie či náboženstva. To všetko poukazuje na fakt (akokoľvek zdanlivý), že filozofi si dnes len ťažkopádne nachádzajú vlastný predmet záujmu a štúdia. Samozrejme, s tým súvisí nové deprimujúce zistenie: jednotlivé vedy, ku ktorých predmetom sa filozofi vyjadrujú, ich jednoducho neprijímajú, alebo ak áno, tak s určitou rezervou. Toto odmietnutie či odstup môžu pociťovať dokonca aj z vlastných radov. Príkladom rezervovaného prístupu je napríklad vzťah iných vedcov k Alexandrovi Koyrému, ktorého

historici považovali len za filozofa a filozofi naopak len za historika ([3], 136). Koyré nebol nikde doma, komentoval dejiny spôsobom, akým to historici neboli ochotní robiť, a robil filozofiu, ktorá sa skôr približovala k dejinám vied. Podobné situácie prežíva množstvo filozofov. Ak sa filozof vyjadruje k umeniu, no nie je ani estetik, ani kunsthistorik, nebude jeho slová brať nik vážne, alebo to bude prinajmenšom považovať za vec názoru (aj keď trochu pomýleného). Netreba sa čudovať, že ani niektoré politické úvahy filozofov by politici či politológovia nemohli nikdy akceptovať.

Svetielkom nádeje, ktoré však pomaly pohasína, sa stala idea interdisciplinarity vo vedách, lebo filozofia si zrazu mohla zdôvodniť svoje presahy do iných oblastí skúmania. No ani to nezvýšilo jej cenu vo svete vedy. Disciplíny, ktoré medzi sebou spolupracovali, ju nechávali buď bokom, alebo ju úplne vylúčili z hry. Táto frustrácia z nepotrebnosti, z neschopnosti zdôvodniť svoj prínos do vedy, neschopnosti držať krok s nárokmi a využitím (aplikovateľnosťou) iných disciplín, priviedla mnohých k priam fiktívnemu hľadaniu pragmatickej stránky filozofie, jej terapeutickú funkciu či dôležitosť pre ľudí. Nemohlo to skončiť inak než ešte väčšou nedôverou v to, čo filozofia vlastne robí.

Azda najmarkantnejšie sa táto ubíjajúca situácia odráža vo filozofii náboženstva či v tom, čo sa kedysi nazývalo racionálna (alebo prirodzená) teológia (*theologia naturalis*). Nielenže postupne medzi väčšinou ľudí narastal odpor voči všetkému teologickému (videnému ako čistý dogmatizmus), ale aj filozofická reč o Bohu sa pre nich stala nezmyselným táraním o veciach, o ktorých predsa nemôže nič povedať nijaká veda, keďže presahujú hranice nášho poznania. Hovoriť o Bohu neznamena len trúfalosť, ale priam nezmysel. Narastajúce počty tých, ktorým sa čokoľvek teologické zdá byť mlátením prázdnej slamy, vytvárali medzi filozofmi náboženstva novú a novú frustráciu z vlastnej neúčinnosti. Filozofi teda chceli riešiť vec po svojom, modernizovaním teologického jazyka, ktorý sa im zdal byť už starý a neúspešný. A tak sme si počas 20. storočia vypočuli celú symfóniu tých najbizarnejších teológií, aké filozofi vytvárali, aby azda zaujali aspoň provokatívnym spôsobom, ak už to nešlo inak. Ich skladby si však vypočul len málokto. Modernizácia teologického jazyka nemala ten úspech, aký od svojej metódy očakávala. Argumenty filozofov ostali naďalej konfúzne a ťažko prijateľné. Navyše, odmietnutie prišlo aj zo strany teológie, ktorá reči filozofov v mnohých prípadoch odsunula na druhú koľaj, respektíve ich poslala do rezervácie ich vlastného, filozofického sveta. Napokon, toto nešťastné úsilie filozofov náboženstva modernizovať svoj diskurz prispôbovaním sa prírodným vedám, vskutku elegantným spôsobom zhodnotil Raimon Panikkar: „No nesnažil by som sa tak veľmi uvádzať starú Bibliu a staré náboženstvá všeobecne do súladu s modernou evolučnou teóriou. (Myslím, že je to skoro *metabasis eis*

alló genos). Je to pre mňa úplne vedľajšie. Prírodné vedy môžu zo dňa na deň úplne zmeniť svoje teórie, a my potom budeme všetky svoje výklady musieť zase meniť, pretože sme sa chceli prispôbiť. Pociťujem k Darwinovi rešpekt, no o Biblii mám omnoho väčšie mienenie“ ([6], 37 – 38).

Ak už teda o Bohu nemožno tvrdiť nič pozitívne, ak už sa tieto veci nedajú ani dokázať, ani vyvrátiť, nastúpilo niekoľko filozofov na cestu dekonštruktivismu, z ktorého vzniklo oslabené myslenie, či dokonca slabé teológie (Gianni Vattimo alebo John D. Caputo), ktoré si už nenárokujú nijaké silné tvrdenia, dokonca nechcú už tvrdiť vôbec nič (len premýšľajú, len vyjadrujú svoje postoje, otvorené množstvo najrozličnejších postojov, medzi pravdivosťou ktorých nie je možné na základe dekonštruktivistického princípu nerozhodnosti nikdy zvoliť ten, ktorý by bol označený za jediný pravdivý). No veda, ktorá nič netvrdí, nie je v prísnom zmysle vedou. Filozofia, ktorá už nechce pracovať len s tvrdeniami, ale aj s inými spôsobmi výpovedí, sa sama dostáva mimo vedeckého sveta a usiluje sa tak priblížiť k svetu bežných ľudí. Filozofia v tejto podobe rezignuje na svoje vedecké postavenie, no tým ohrozuje svoju legitimitu byť súčasťou univerzitného či akademického sveta. Dôsledok, ktorý z toho plynie, nie je pre filozofiu lichotivý: katedry filozofie sú odteraz zbytočné, lebo premýšľať o veciach (či už to budú náboženské problémy alebo umenie či politika) môže aj študent iných vedeckých disciplín. Premýšľanie predsa nie je výsadou filozofie, a tu sa frustrácia završuje: mnohým ľuďom sa to javí tak, že filozofi vôbec nepremýšľajú, lebo to, čo hovoria, je nadmieru iracionálne, ak nie doslova šialené.

Všetko toto dolieha na filozofiu už vyše dvesto rokov. Za celý ten čas hľadajú filozofi spôsoby, ako zdôvodniť svoje poslanie, svoju pozíciu medzi inými vedami, svoje miesto na univerzitách a vedeckých inštitúciách. Niekedy sa im darí presvedčiť svojich poslucháčov lepšie, inokedy horšie. Neschopnosť zaujať ničím ohromujúcim a presvedčivým (tak ako sa to darí exaktným vedám) sa strieda s neschopnosťou zaujímať sa o nachádzanie vlastného predmetu skúmania. Filozofia, konfrontovaná s vlastnou ničotnosťou, tápavo prechádza chodbami univerzít ako duch z minulých čias, ako tieň či príznak. V záujme zachovania akéhosi univerzitného *status quo* plnia filozofi podmienky kladené exaktnými vedami, len aby ako-tak obstáli v silnej konkurencii. Nostalgia za časmi, keď sa mohli filozofi spokojne oddať samote a meditácii, prehlbuje krízu, v ktorej sa sami ocitli. Nie je čas na dlhé úvahy, treba produkovať, množiť výsledky, ktoré sa dajú merať, treba prinášať poznatky, preukázať schopnosť byť užitočným a tak ďalej. Podobá sa to človeku, ktorého zbavíme možnosti zaoberať sa ničím, čo ho zaujíma, lebo v tejto chvíli musí vykonať množstvo iných činností. A skôr, než si stihne vydýchnuť, je zavalený novými a novými povinnosťami, ktoré mu bránia venovať sa svojim záujmom. Zdeptaný a unavený napokon len bezducho

vykonáva prácu, ktorej zmyslu už ani sám nerozumie, a na pôvodný predmet svojho záujmu už nemá nielen čas, ale nestačia mu naň ani sily. Takýto život preň prestáva mať nejaký cieľ, nejakú cenu, nejaký zmysel.

MARIONOV POKUS O SEBAVEDOMÉ FILOZOFICKÉ MYSLENIE

Po tomto sugestívnom opise situácie, v ktorej sa ocitlo niekoľko filozofov, respektíve po opise ich zbadačenia a pocitov frustrácie, sa môžeme dotknúť myslenia filozofa, ktorý sa rozhodol čeliť depresívnosti, do ktorej sa filozofia zamotala. Skôr, než zhodnotíme jeho úspešnosť, bude treba načrtnúť, ako a čím chce Marion proti nihilizmu vo filozofii bojovať. Jeho výzbroj, ak si dovoľíme tento ostrý, militantný pojem, sa skladá z troch prvkov, z troch tém, ktoré považuje za účinné: 1. saturované fenomény, 2. dávania a 3. negatívne istoty.

Hoci už boli Marionove saturované fenomény predmetom viacerých štúdií, pokúsme sa ich opísať omnoho jednoduchšie, prostredníctvom príkladov z bežného života. Otvorí nám to cestu k problému dávania a negatívnych istôt. Takže ešte raz a trochu inak k saturovaným fenoménom:

Idol – Povedali mi, že v galérii vystavujú Chagalla, tak som tam šiel. Stojím pred obrazom, ktorý vo mne zanecháva silný dojem, preniká mnou pocit vytrhnutia z bežného plynutia času, farby ožívajú, som ako obarený, a keby sa ma niekto spýtal, čo také na tom obraze vidím, nedokázal by som to nijako vyjadriť. Už to nie je len vec kompozície, použitia farieb, spôsobu maľby – nestačí mi ani pozitívny, formalistický opis obrazu. Idol „fascinuje a priťahuje pohľad“ ([8], 18). Pohľad človeka, ktorý sa díva na idol, zmeravie, stuhne, fixuje sa, zameriava sa naň ([8], 21 – 23). Nejde tu o nijaké intímne stretnutie so Chagallom, ide len o silné očarenie, omámenie čímsi nezvyčajným a krásnym.

Udalosť – Všetko sa to udialo rýchlo, akoby mimo bežného plynutia času. Jeho nečakaná, tragická smrť zasiahla celú jej bytosť, ochromila každý jej čin. *Quod factum est infectum esse nequit*. Jednoducho, „takéto udalosti sa z definície nemôžu opakovať, väčšinou k nim dochádza bez toho, aby boli predvídané“ ([11], 402). Udalosti sú nepochopiteľné a človeka vedú k tomu, že sa nepochopiteľným stáva aj jeho život, ktorý považoval za taký samozrejmý.

Moje živé telo – Na modeli mi ukázali, kde presne bude chirurg robiť sekciu, a dodali, že rez bude chvíľu ostro bolieť, že si mám predstaviť, že sa to bude podobáť štípaniu, len to bude trochu silnejšie. Po operácii tú bolesť priamo prežívam, cítim ju. Zdá sa byť na nevydržanie, preniká do morku kostí, je neznesiteľná a ostrá, mám pocit, že sa mi o chvíľu rozsype celé moje telo, že mi z toho praskne hlava. Rozum mi vie pokojne vysvetliť, o čo ide, no moje telo to cíti, lebo je to moje telo, som to ja sám, do koho postupne vnikalo ostrie skalpela

a koho rozrezávalo. Nezarezávalo sa do nejakého vonkajšieho tela, odlišného odo mňa, zarezávalo sa do mňa. Vysvetlenie bolesti je zaiste dobré, ale nezmenšuje ju. Nepoviem, že to bolí moje telo, ale bolí to *mňa*.

Ikona – Stretol som sa práve s dávnym priateľom, s ktorým sme si boli roky dôverne blízki a z tohto vzťahu dodnes nič nevymizlo. Uvedomil som si však, že o ňom viem strašne málo, že je vždy iný, než som si myslel, že uniká mojím predstavám o ňom. Už-už sa mi zdalo, že som pochopil jeho zvláštnu osobnosť, no zrazu je kdesi inde, akoby predou mnou stál ktosi iný. Čím viac je náš vzťah intímnejší, tým viac je pre mňa nepochopiteľným tajomstvom. Keď tak nad tým stále viac uvažujem, uvedomujem si intimitu spoznávania seba samého – stále viac sa stávam sám pre seba záhadou: „... človek ostáva nepochopiteľný, avšak na obraz a podobu nepochopiteľnosti *par excellence*. Podržiava si tak odvodenú a darovanú výnimočnosť toho, že pozná seba samého ako nepochopiteľného“ ([7], 23).

Takto by sme mohli pomerne jednoduchými príkladmi opísať štyri saturované fenomény. Teraz sa sústreďme na to, ako tieto fenomény súvisia s Marionovým pojmom dávania (*donation*). Urobme to opäť čo možno najjednoduchšie. Celý problém súvisí s rozdielom medzi vecami a predmetmi (aj keď tento rozdiel pred Marionom opísali aj iní: prinajmenšom Maurice Merleau-Ponty a neskoršie Renaud Barbaras). Predmety (objekty) sú vždy tým, čo konštituuje poznávajúci subjekt, bez neho predmet neexistuje, hoci vec áno. Predmety sú tým, čo nielen skúmam, čo nielen pozitívne pozorujem, ale určitým spôsobom aj sám utváram. Veci sú čímsi odlišným: sú okolo mňa, no nie som to *Ja*, kto k nim zaujíma vzťah (aktivita), ale skôr akoby sa ony dotýkali *mňa* (pasivita). Z hľadiska bežnej vedy ide o obyčajné snenie a metaforickú reč, nie je v tom nič vedecké, je to len čistá imaginácia. Vskutku, o týchto skúsenostiach nám najviac vravia spisovatelia a básnici. Napríklad Henri Bosco, keď v *Teotimovom majeri* opisuje vstupovanie Pascala Dérivata do priestoru Clódiovho domu: „Celkom som zdrevenel od akejsi obavy (a možno aj od akéhosi rešpektu). Nebál som sa, to som už spomenul. No znevrady som sa ocitol v prítomnosti bytosti, ktorá, nech už bola vystavaná z malty, kameňa, dreva, o nič menej pozorne ako živá bytosť upínala svoju dušu na moje počiny a proti vôli, ktorej som nemal právo zmocniť sa jej tajomstva.... Pomaly ma obklopila tma a bola taká hustá v týchto miestach, že som mal dojem, ako by som bol sám jej čiastkou, ba ako by som s ňou splýval v jednu masu. Jessinský majer sa pomaly celkom strácal v tejto tme. Sivá farba jeho starých múrov pohlcovala tmú a splývala s ňou. Čoskoro sa do tejto hustej temravy ponorili obloky, dvere i jasnejšie murivo fasády. Všetko splynulo. Svet, v ktorom som bol, sa celkom rozplynul a s ním aj predmety, a s nimi aj ja, takže v tejto tmavej noci, ktorá zaľahla na všetko, nebol badateľný ani len prchavý obrys neurčitých tvarov, pohltených prázdnotou“ ([2], 102 – 103). Pasáž z Boscov-

ho románu poukazuje prinajmenšom na dve veci: 1. dom nie je len predmet, ale pôsobí takmer ako živá bytosť (sleduje Pascalove kroky, vzbudzuje v ňom rešpekt), 2. Pascal nie je popri stmievaní v dome poznávajúcim subjektom, ktorý pozoruje svoj predmet, ale splýva s hmotou, ktorá ho obklopuje, čiže sa tu narúša vzťah medzi poznávajúcim subjektom a poznávaným objektom (v tme sa dokonca rozplývajú predmety i jeho vlastné Ja). Pascal Dérivat nie je vedec, ktorý chce preskúmať oblasť svojho záujmu metódou exaktných vied. Necháva na seba pôsobiť živelnosť domu, necháva prehovárať „veci samé“. To, čo sa mu pritom dostáva, je viac než pozitívny poznatok. To, čo získava, je dávanie sa vecí, dom, do ktorého vstupuje, sa mu dáva vo všetkej svojej plnosti. Pascal akoby pritom ustupoval dozadu od svojho poznávajúceho Ja, akoby opúšťal aktívne Ja, ktoré spredmetňuje veci vo svete, akoby ostával stále viac sebou, no bez tohto objektivizujúceho Ja. Marion túto skúsenosť odstupu a ústupu opisoval nielen vo svojej ranej knihe *Idol a odstup*, ale toto presvedčenie sa vinie aj jeho novšími štúdiami: „*a priori* neohraničená oblasť radikálneho empirizmu, ktorá je oslobodená od predbežných skúmaní toho, čo je dovolené zakúšať a čo nemá byť právo zakúšané“ ([10], 83).

Keď Gaston Bachelard, obdivovateľ Boscových románov, opisuje snenie a imagináciu, tvrdí, že ak ich chceme študovať, musíme začať práve snívaním a imagináciou, nemožno k nim pristupovať akoby zvonku, ale treba ich bezprostredne prežívať. Tak o tom hovorí napríklad pri štúdiu literárnych obrazov Fénixa: „Aby sme si mohli legendu o Fénixovi predstaviť v celej svojej pravosti, treba vždy, aby sme sa sami stali Fénixom!“ ([1], 74) Štúdium snenia sa výrazne líši od štúdia vedeckých problémov, no napriek tomu ostáva pre Bachelarda štúdiom. Ak sa vrátíme k Marionovmu dávaniu, uvidíme čosi podobné. Veci tu nie sú dané iba ako súcna, ktoré môžem študovať kedykoľvek, keď sa mi zachce, ale dávajú sa mi akoby vo svojom vlastnom čase, nie z mojej vôle, ale akoby si ony vyberali okamihy, kedy mi zo seba ukážu čosi viac než to, čo na nich možno bežne vidieť a registrovať. Je to ako s *idolom*, obrazom, ktorý vo mne vyvolá silné emócie – no nestáva sa to vždy, nestáva sa to pri každom obraze a dokonca obraz, ktorý som videl už nespočetne veľakrát, nemusí (aj keď stále môže) vo mne spôsobiť nové a nové ustrnutie. „Kľúčovým slovom pre pochopenie idolu popri iných slovách, ktoré Marion používa, je fascinácia. Sme fascinovaní tým, čo nás prekračuje, čo sa dáva ako to, čo nás prekračuje, ale toto prekročenie nie je radikálne, prekračuje nás to o niečo, „o trochu““ ([4], 668, *zvýraznil A. V.*). Dávanie prichádza vo svojom vlastnom čase, a preto presahuje kantovské možnosti našich nazeracích schopností (priestoru a času). Čas dávania je *tempus gratiae*, čas milosti, respektíve čas daru, ktorý nám nie je daný z vďaky za niečo, ani ako prezent.

S tým všetkým súvisia *negatívne istoty*, o ktorých sa ešte treba zmieniť. Pozitívne skúmanie predmetov nášho záujmu nám poskytuje *isté* poznanie týchto predmetov, no podľa Mariona nie ich úplné poznanie. Istota pozitívneho poznania je limitovaná hranicami možnosti skúsenosti. To, čo presahuje empirickú danosť, sa zvykne považovať za špekuláciu, *metafyziku* (v dehonestujúcom zmysle, aký tomuto slovu priradili pozitivisti). Čo je potom *negatívnou istotou*? Napríklad to, keď zisťujem ako svätý Augustín, že som sa sám pre seba stal *magna quaestio*, veľkým problémom, že nikdy neviem *s istotou* povedať, kým vlastne som. No práve v tejto neistote o sebe sa ukazuje istota toho, že človek je neuchopiteľné, nedefinovateľné tajomstvo. Samotná jeho nedefinovateľnosť sa ukazuje ako potvrdenie, ako afirmácia. Už to samo stačí na to, aby som o sebe čosi vedel. „Človek sa od iných súcien odlišuje tým, že sa definuje odolnosťou voči každej *definícii* (a teda aj svojou konečnosťou), a ďalej tým, že stráca svoju totožnosť, ak sa s ňou stotožňuje, inými slovami, že sa stráca, keď sa nachádza“ ([7], 74). Keď Marion hovorí o *negatívnych istotách* vo vzťahu k Bohu, prichádza s novými negáciami: predovšetkým s *nemožnosťou* fenomenality, respektíve jeho vlastnými slovami, je to „nemožnosť nazerania, nemožnosť pojmu a nemožnosť zakúšať čo i najmenší fenomén“ ([7], 96). Tieto *nemožnosti* sú podľa Mariona nemožnosťami *vzhľadom na nás*, nie *vzhľadom na Boha*. Všetky tieto *nemožnosti* sú vyjadrené síce negatívne, ale čosi predsa len o Bohu tvrdia – nie tak, ako to robila tradičná metafyzika, keď dokazovala Božiu existenciu, prípadne keď sa vyjadrovala k jeho esencii. Marionove negatívne istoty sa týkajú zvláštnych skúseností s božským, s Bohom, ktoré ľudia môžu a nemusia zakúšať. Dávanie božského sa nedeje podľa našej vôle, nemôžeme si ho vynútiť (povedané s Augustínom, je to opäť vec *milosti*, dar, ktorý prichádza ako nepredvídaná *udalosť*). Boh môže byť iba novým príkladom pre vysvetlenie nielen dávania a negatívnych istôt, ale aj saturovaných fenoménov. Je idolom, ak som napríklad uchvátený neobyčajnosťou filozofického pojmu, ktorý ho zastupuje, napríklad ak na seba nechám pôsobiť Tillichov pojem *Hĺbky* alebo ak ma fascinuje Augustínovo *intimior intimo meo*. Je *udalosťou*, ak zrazu zasiahne do môjho života, ak *príde* nevidaným spôsobom ako hosť, ktorého som neočakával a ktorého som považoval za dávno ukrytého pred mojím zrakom (*Deus absconditus*). Pociťujem ho dokonca ako prítomného v *mojom živom tele*, keď si uvedomujem priam telesné splynutie seba samého s čímsi božským – v tejto skúsenosti tkveli všetky priblíženia sa k panteizmu, k spinozovskému *Deus sive natura*. A napokon je ikonou, keď čoraz viac zisťujem, že uniká každej mojej snahe uchopiť ho: čím viac ho poznávam, tým menej viem o ňom hovoriť. Podobá sa to tomu, ako keď vedec, ktorý sa celé roky venuje svojej téme, postupne zisťuje, ako málo o nej ešte vie, a len s neistotou, len veľmi opatrne vyslovuje akékoľvek sudy o predmete svojho

záujmu, ktorý už v prísnom zmysle nie je *predmetom* (študovaný autor sa stáva skôr partnerom v intímnych dialógoch s jeho čitateľom).

Po tejto interpretačnej časti sa treba obrátiť ku kritickému zhodnoteniu Marionovho pokusu prekonať frustrujúce pocity usídlené vo filozofii.

REČ, KTOREJ BEŽNÍ ĽUDIA NEROZUMEJÚ

Zámerné sme sa pokúšali vyložiť Marionove pojmy čo najjednoduchším spôsobom, príkladmi z bežného života. To preto, lebo jeho filozofický jazyk taký vôbec nie je. Jeho texty sa čítajú náročne. Sú hutné, komplikované a plné slovných hračiek (*provoquer/convoquer, affronter/confronter, garder/regarder*) a odborných výrazov prevzatých zo stredovekej alebo novovekej filozofie či zo súčasnej fenomenológie, ktorým bežní ľudia budú len sotva rozumieť a s ktorými môžu mať problém aj erudovanejší filozofi.

V určitom zmysle preto Marionovi patrí aj výčitka, ktorú filozofom adresuje Jean-Luc Nancy: „A predsa, odvtedy čo je tu filozofia, nie je o nej nič známejšie... než nepochopiteľnosť filozofického diskurzu, jeho ezoterika, dokonca jeho hermetizmus a aj jeho ‚elitárstvo‘... Je nevyhnutné klásť si aj túto otázku: ak filozofia dáva zmysel, komu ho dáva?“ ([12], 61) Výčitka týkajúca sa zbytočnej problematikosti filozofickej reči nie je ničím novým. Naráža na ňu aj Wittgenstein, a to nielen v neskoršej pragmatike jazyka, ale už v traktátovskom období: „Filozofia má myšlienky, ktoré sú inak akoby matné a hmlisté, vyjasniť a ostro ohraničiť“ ([14], 73, 4.112). Toto ohraničenie však nie je len ohraničením toho, čo je mysliteľné, ale z druhej strany aj toho, o čom hovoriť nemožno: „[Filozofia] naznačí nevypovedateľné tým, že jasne predstaví vypovedateľné. / Všetko, čo vôbec možno myslieť, možno myslieť jasne. Všetko, čo sa dá vypovedať, dá sa vypovedať jasne“ ([14], 75, 4.115 – 4.116). Všetko ostatné (nevypovedateľné) sa *naznačuje*.

Volanie po „spopularizovaní“ filozofickej reči, po úlohe objasňovať myšlienky, o ktorých filozofi uvažujú, jazykom zrozumiteľným pre bežných ľudí, sa zdá byť korektná. V inom prípade by bola odpoveď na Nancyho otázku „ak filozofia dáva zmysel, komu ho dáva?“ jednoznačná: opäť iba filozofom. Problém filozofického diskurzu však nespočíval podľa Wittgensteina ani tak v odbornosti používaných výrazov, ako skôr v tom, že po preklade do bežného jazyka sa mnohé filozofické vety ukážu ako zbytočne obskúrne, tajuplné, a to aj napriek tomu, že sa dali vysloviť omnoho jednoduchšie: „Výsledkom filozofie nie sú ‚filozofické vety‘, ale to, že sa vety stanú jasnými“ ([14], 73, 4.112). Wittgensteinovské neustále pripomienkovanie filozofického diskurzu, jeho redundantnej temnosti, možno tušiť aj v Nancyho výčitke filozofom. Dá sa síce namietat, že aj iné, exaktné vedy majú svoj slovník, svoje *termini technici*, ktorým bežní ľudia

nerozumejú, no nie je to argument, ktorým by bolo možné zdôvodniť množenie filozofických novotvarov, ktoré sťažujú štúdium textu čitateľom, ba aj samotným filozofom. Tvrdieva sa, že filozofický text musí prehovárať aj k bežným ľuďom, ak má byť príspevkom napríklad k lepšej kvalite života. V čom spočíva tento príspevok vzhľadom na Marionovu filozofiu? Zrejme v poukaze na to, že ak sa budeme urputne držať len *istého* poznania, ak budeme v tomto zmysle iba „pozitivistami“ uzavretými pred tým, čo sa nám môže dávať viac, navyše čo presahuje bežnú danosť, sami sa tým ochudobníme o omnoho širšie, aj keď *nie-isté* poznanie. Ak sme sa pokúsili vyložiť základ Marionovej filozofie jednoduchým jazykom, ostáva otázne, či jeho slová majú ten účinok, ktorý od nich on sám očakáva, že totiž pomôžu prekonať nihilizmus, frustráciu, depresiu vnútri filozofie a humanitných vied. Marion by mohol celkom ľahko naraziť na prekážku, o ktorej dokonca sám vie: „Je zvláštne, že to, čo robí prijatie saturovaných fenoménov neľahkým, nevyplýva z ťažkosti ich zakúšania (veď kto už nezakúsil udalosť, svoje vlastné telo, idoly a hovoriacu tvár druhého?), ale naopak z nadbytku nazerania, ktoré tu znefunkčňuje pojem, jeho obmedzenie a konečnú racionalitu“ ([7], 313). Inak povedané, saturované fenomény (1) nemožno uchopovať vo vedeckých pojmoch, (2) sú neobmedzené a (3) presahujú hranice našej racionality. Tieto tri prípady sú reakciou na určitý typ ľudí, ktorí neprijmú za hodnotné a pravdivé nič, čo nemožno vyjadriť v presných pojmoch, čo nie je ukotvené v prísne daných hraniciach a hlavne čo pôsobí paradoxne. Preto sa Marion úplne na záver *Negatívnych istôt* obracia na Kierkegaardove slová z *Filozofických omrvíniek* o tom, že „mysliteľ bez paradoxov je ako milovník bez vášne“. O aké paradoxy ide Marionovi? „Ide o paradoxy, o ktorých viac netreba uvažovať ako o tých, ktorých sa máme zbaviť, ktoré časom vysvetlíme..., pretože v nich zakúšam fenomény, ktoré prichádzajú (keďže najskôr prichádzajú ako udalosti) iba v *proti*-rečení konečným podmienkam mojej skúsenosti, aby si tým vynútili *proti*-skúsenosť“ ([7], 317). Paradox je však zvláštnou rečou, ktorej *bežní* ľudia nerozumejú, ktorým uniká jej zmysel či dôležitosť. Paradoxy sú otázky bez odpovedí. Hérakleitove slová zo zlomku B1 o tom čosi hovoria (používam tu preklad Zdeňka Kratochvíla):

τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' εὐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι
καὶ πρόσθεν ἢ ἄκουσαι
καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον·

(Voči reči platnej vždy nechápaní sú ľudia
ako predtým, než ju počuli,
tak aj potom, ako ju budú počuť prvýkrát.)

Kto sú títo nechápaní, ἀξύνετοι ἄνθρωποι? Zvukomalebne Hérakleitova hra je zábavnejšia, než sa na prvý pohľad zdá: ἀ-ξύνετοι doslova označuje tých, ktorí sú *mimo spoločného*, ktorým je podľa Kratochvíla rozum, myseľ alebo duch ([5], 111). Výraz ἄνθρωποι zas v tomto prípade pejoratívne označuje *väčšinu*, ktorá je podľa Hérakleita vždy zlá. Väčšina ľudí sa teda správa akoby bez rozumu voči platnej reči bez ohľadu na to, či ju niekedy počuli, alebo nie. Ak by ju aj počuli, aj tak by jej nerozumeli, teda je úplne jedno, či ju počujú, alebo nepočujú. Chce sa tým naznačiť, že filozofická reč nie je rečou pre všetkých, že má svojich vlastných poslucháčov, že jej cieľovou skupinou sú len *chápaní*? V tomto prípade by sme dostali novú odpoveď na Nancyho otázku. Podobný problém je v dejinách filozofie známy na príklade Maimonidovho *Sprievodcu tápaných*: „Knihy sa zaiste píše preto, aby sa nimi niečo povedalo iným, a raz napísaná kniha je prístupná každému, kto vie čítať. Môže si azda kniha sama voliť svojho čitateľa? Alebo môže byť napísaná v takej podobe, že ju môže čítať *de facto* ktokoľvek, no len ideálny čitateľ pochopí jej skutočný obsah? Koho vlastne *Sprievodca* o pravej vede o Zákone či o tajomstve kníh prorokov informuje?“ ([13], 63) Maimonidovi *tápaní* (*nerozhodní*) sú v skutočnosti ľudia paradoxov, ľudia, ktorí dokážu počuť reč ako platnú (hodnotnú) a ponechávajú ju v neutralite paradoxu. *Tápaní* ľudia sú ekvivalentom pre *chápaných*. Títo ľudia však potrebujú určité vzdelanie, musia nadobudnúť určité zručnosti, aby boli schopní otvorene zachytávať nepatrný a len slabo znejúci hlas *logu*. *Chápaní človek nemusí všetkému rozumieť*, no dokáže byť citlivý na náznaky, dokáže za slovami vytušiť aj čosi nevypovedané.

Myšlienky filozofov môžu byť vyslovené tak jednoducho, ako sa to len dá, a napriek tomu im *nechápaní* nedokážu porozumieť, ani sa o ne nebudú zaujímať. Preto lamentácie nad tým, že filozofia neoslovuje väčšinovú spoločnosť, že nedokáže hovoriť populárne a pútavo, nie sú dôvodom na depresívne pocity filozofov. Napokon, ak chcú, môžu sa pokúsiť, podobne ako Maimonides, písať pre všetkých s tým rozdielom, že jedni z nej pochopia len doslovnú časť textu, zatiaľ čo druhí pochopia aj čosi skryté a priamo nevypovedané (tak možno čítať napríklad Nabokovove romány). O to sa napokon usiloval aj Wittgenstein, keď chcel od filozofie, aby vyjadrovala jasne to, čo možno vysloviť preto, aby sa v tejto ostrosť výpovede dalo pre niektorých vytušiť aj to, čo je nevysloviteľné. Napokon, aj Marionove *negatívne istoty* sú iba odvrátenou stranou pozitívnych istôt. Ak pozitívne istoty vedú k tvrdeniam, potom negatívne istoty smerujú k naznačeniam.

ZÁVER

Čo vyplýva z toho, k čomu sme doteraz došli? Ak filozofi strácajú pôdu pod nohami, ak sa im zdá, že ich práca je nedocenená a podceňovaná, nepomôže im nárek ani návrat pred svoje vlastné omyly (ak sa nejakých vôbec dopustili).

Filozofia unavená vlastnou nečinnosťou má niekoľko možností: môže opätovne začať študovať vlastné témy svojím vlastným spôsobom a metódami (tie samozrejme musí dostatočne ozrejmiť). To, že jej nebude rozumieť *väčšina*, nesmie byť pre ňu prekážkou.

Dalo by sa povedať, že to, čo ešte môže filozofia v tejto situácii (ako poznamenáva Marion, v situácii „konca metafyziky“, [10], 83) urobiť, je viac sa usilovať o tvorivosť či vynaliezavosť. Dobré to vidieť u Platóna: môžu ho čítať aj tí, ktorí filozofii príliš nerozumejú, a aj tak z tohto čítania budú mať osoh či pôžitok. No filozof číta Platóna inak, vie, že literárna stránka dialógov, ich doslovnosť, nie je celým Platónom. Text čosi naznačuje a aby sme mohli objaviť, na čo Platón naráža, musíme mať určité zručnosti s interpretáciou filozofického textu. Tejto zručnosti nedokážu nikoho naučiť ani právnici, ani ekonómovia, ani psychológovia, iba ak sú aj oni sami filozofmi. Môže sa nám to zdať, ako Nancyho „elitárstvo“, ako hermetizmus, ako uzavretý svet – no filozofické myslenie vo svojom jadre nie je možné popularizovať ani komunikovať iným prostredníctvom zjednodušenia. Citlivosť, senzibilita na filozofický problém je vecou zvláštnej pedagogiky – nie tej, ktorá udeľuje poznatky, ale ktorá vedie človeka k prekonaniu hraníc vlastnej racionality, k otázkam, na ktoré nemožno dať uspokojivú odpoveď ([7], 316). Toto prekonanie pozitívnych hraníc nie je odmietnutím racionality, ale doplnením toho, čo jej chýba. Tušenie toho, čo sa nachádza *za* vypovedateľným, už viac nemusí byť označované pejoratívnym výrazom „čistá špekulácia“, nemusí ním byť takto označované, ak filozofi pochopia, že o tomto „za“ nemajú ničो *tvrdiť*, ale to majú *naznačovať*.

LITERATÚRA

- [1] BACHELARD, G.: *Fragments d'une Poétique du Feu*. Paris: PUF 1988.
- [2] BOSCO, H.: *Teotimov majer*. Preložili J. Brandobur a J. Felix. Bratislava: Spoločnosť priateľov klasických kníh 1947 [Text miestami upravujeme do súčasnej podoby slovenčiny – pozn. autora].
- [3] CHIMISSO, C.: *Writing the History of the Mind: Philosophy and Science in France, 1900 to 1960s*. Aldershot, Burlington: Ashgate 2008.
- [4] KARUL, R.: Jeden spôsob pasivity: Obraz u J.-L. Mariona. In: *Filozofia*, roč. 61, 2006, č. 8, s. 667 – 671.
- [5] KRATOCHVÍL, Z.: *Dělsky potápěč k Hérakleitově řeči*. Praha: Hermann & synové 2006.
- [6] LAPIDE, P. – PANIKKAR, R.: *Míníme téhož Boha?* Preložila A. Mrázková. Praha: Vyšehrad 2003.
- [7] MARION, J.-L.: *Certitudes négatives*. Paris: Grasset 2010.
- [8] MARION, J.-L.: *Dieu sans l'Être*. Paris: Librairie Arthème Fayard 1982.

- [9] MARION, J.-L.: *Mihi magna quæstio factus sum: The Privilege of Unknowing*. In: *The Journal of Religion*, roč. 85, 2005, č. 1, s. 1 – 24.
- [10] MARION, J.-L.: O založení rozdielu medzi teológiou a filozofiou. Preložil A. Vydra. In: SLAVKOVSKÝ, R. A., VYDRA, A., VYDROVÁ, J. (eds.): *Boh a racionalita*. Pusté Úľany 2010, s. 61 – 94.
- [11] MARION, J.-L.: Saturovaný fenomén. Preložil J. Fulka. In: *Filozofia*, roč. 62, 2007, č. 5, s. 378 – 402.
- [12] NANCY, J.-L.: *L'oublié de la philosophie*. Paris: Éditions Galilée 1986.
- [13] RUKRIGLOVÁ, D.: O čem informuje *Průvodce tápajících?* In: KARUL, R., MURÁNSKY, M., VYDROVÁ, J. (eds.): *Vnímat, konať, myslieť*. Bratislava: Filozofický ústav SAV 2008, s. 61 – 68.
- [14] WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*. Preložili P. Balko a R. Maco. Bratislava: Kalligram 2003.

Tento príspevok vznikol ako súčasť grantovej úlohy VEGA č. 2/0168/08.