

# Násilie ako udalosť zmyslu a postihnutosť

## Prolegomena k fenomenológii násilia

MICHAEL STAUDIGL

STAUDIGL, M.: Violence as an Event of Sense and the State of Being Affected. Prolegomena to the Phenomenology of Violence

The paper explores the possibility of a phenomenological analysis of violence. The question is, whether phenomenology enables us to grasp the „intrinsic sense of human violence“, i. e. the sense, which must be first gained from the offender being silent as well as from the victim being struck dumb. The paper also tries to show, how on the background of the subjectivity of the „fact of violence“ body injury and failure at conceptualization intertwine. In responding to these issues the author draws mainly on the notion of „saturated phenomenon“ of J.-L. Marion.

Keywords: Phenomenology of violence – Saturated phenomenon – Sense analysis – Intentionality

Nasledujúce úvahy sa pýtajú na možnosť fenomenologickej analýzy násilia. Pri tom je potrebné objasniť, či fenomenológia dovoľuje vyjadriť „zmysel vlastný násiliu“ takému, ako sa deje *medzi* ľuďmi, presnejšie zmysel, ktorý je najprv potrebné vydobýť tak z mlčania páchatelov, ako aj z onemenosti obetí. Takáto formulácia otázky má tú výhodu, že bežné substancializácie a esencializácie násilia možno v takto sa otvárajúcej perspektíve rýchlo devalvovať ako mýtizácie. Ak sa odvoláme na subjektívno-relatívnu skúsenosť násilia v horizonte inter-subjektívneho fundovania a sedimentovania zmyslu, t. j. na jeho konštituovanie v historicky situovaných a symbolicky kódovaných praxiach, ukáže sa, že „násilie“ v zmysle samostatnej, zdanlivo „konajúcej veličiny“ neexistuje rovnako, ako nie je možné vychádzať z a-historickej podstaty „ľudského násilia“, s ktorou by bolo možné porovnávať jej kontingentné javové formy.<sup>1</sup> Proti vysvetleniam, ktoré v tejto súvislosti vychádzajú napríklad z „antropologického faktu“ agresivity, možno v tejto perspektíve postaviť napríklad to, že človek síce vždy *môže*, roz-

<sup>1</sup> Porovnaj napríklad [29] a [33].

hodne však *nemusí* konať násilne.<sup>2</sup> Možnosť uplatniť násilie je teda mysliteľná ako *umožnenosť* subjektom, o ktorej aktualizácii nemožno usudzovať kauzálne.

V tomto zmysle aj novšie skúmania násilia viedli k návrhu, aby sa odhliadalo od pokusov o kauzálne vysvetlenie násilia, pretože tieto nielenže postupujú redukcionisticky, ale sú aj kontaminované morálnymi predpokladmi. Tým, čo má nastúpiť na miesto štatisticky validovaného skúmania príčin, sú naopak „rozsiahle opisy“, ktoré zameriavajú pozornosť tak na subjekt-relatívnu zmysluplnosť a telesnosť fenoménu, ako aj na jeho symboliku, procesualnosť a logiku jeho usporiadania.<sup>3</sup> Na tomto pozadí sa dá zachytiť isté približovanie sa novšieho, najmä sociologického výskumu násilia k fenomenologickým metódam. Predsa však kredit kompetentnosti fenomenologickej analýzy zlyháva nakoniec práve tam, kde sa táto analýza týka jadra fenoménu. Podľa kritiky je tým, čo robí fenomenologické východisko pre analýzu násilia v konečnom dôsledku neupotrebitelným, orientácia na implicitnú zmysluplnosť daného, ktorá má vyplynúť prostredníctvom spätného pýtania sa na zmysel udeľujúce akty čistého vedomia, konštituujúceho všetok zmysel a všetku realitu. Presne na základe tejto orientácie totiž, zdá sa, prestáva byť táto analýza schopná tematizovať nakoniec aj to, čo sa, ako sa zdá, v skutočnostiach, „v ktorých sa typicky ‚nevyjednáva‘ a ‚nedefinuje‘, ale udiera a usmrcuje“ ([29], 13), nevyhnutne vymyká jej teoretickému habitu. *Fakticita* násilia by teda ostávala neprekonateľnou hranicou fenomenologickej analýzy, a tá by sa tým nakoniec stala pre také vysvetlenie „fenoménu násilie“, ktoré by niekam viedlo, nepoužiteľnou.

### 1. KONTÚRY FENOMENOLOGICKEJ ANALÝZY NÁSILIA

Ak sa máme v nasledujúcom texte pýtať na *možnosť* fenomenológie násilia, tak platí, že túto kritiku musíme brať vážne, ba že ju musíme považovať za hlavnú líniu v našom pýtaní. Vypracovanie genuínne fenomenologického opisu fenoménu násilia, ktorý berie vážne „iracionalitu faktu“, predpokladá na tomto pozadí prinajmenšom tri veci: Takýto projekt si, po prvé, žiada to, čo možno spolu s Husserlom nazvať „etická epoché“ ([6], 319). Tá má zaručiť, že otázka odôvodnenia násilia bude uzátvorkovaná<sup>4</sup>, ak sa v jej začarovanom kruhu bude preberať relativita jeho platnosti, nie však genéza fenoménu samého, ktorá kontingentnú

<sup>2</sup> Pre tu rozvíjanú sociálnofenomenologickú analýzu, uvažujúcu o korelácii perspektívy teórie konania a definično-teoretickej perspektívy, ktorá je pre pochopenie fenoménu násilia konštitutívna, by bolo potrebné zohľadniť Schutzovu *Theorie der Relevanz*, pokiaľ táto implikuje pragmatickú teóriu životného sveta.

<sup>3</sup> Porovnaj ešte raz [29].

<sup>4</sup> K problému kontrafaktického zdôvodnenia násilia a z toho vyplývajúcich paradoxov porovnaj ([30], 103), [5].

totalitu vopred daných usporiadaní neodvolateľne transcenduje. Po druhé, platí, že sa treba pridržať vzťahu násilia a konania, resp. znášania ako nevyhnutného východiskového bodu analýzy, ktorá sa pokúša pýtaním sa dospieť späť k skúsenosti násilia. Z tejto strany objektivujúcich zásahov „fenomenológia konania“ naráža na *bytoštnú telesnosť násilia*, ktorá sa konkretizuje v subjektu vlastnej „otvorenosti zraneniu“<sup>5</sup>. Skúsenosť tela ako „miesta striedania“ (Husserl) aktivity a pasivity pritom zasadzujú subjekt nielen do situácie sám „môcť siahnúť k násiliu“, ale intencionálnym zasahovaním tela do rovín habituality ako ideality rozširuje aj oblasť násilia za jeho fyzické javové formy. Týmto odkazom na konštitutívnu dimenziu telesnosti sme však ešte rozhodne nezískali úplný výhľad na fenomén násilia. Ak nechceme podľahnúť nebezpečenstvu, že *fenomenologicky* budeme hovoriť len o zraniteľnosti a schopnosti zraňovať, ale naopak sa chceme jednoznačne zaoberať *násilím*, tak, po tretie, treba vziať do úvahy komplex toho, čo sa dá v nadväznosti na M. Merleau-Pontyho a M. Richira označiť ako „*symbolická fundácia*“ (*institution symbolique*) *fenoménu*.<sup>6</sup> Inak povedané, *singularita* násilia sa dá zásadne uchopiť iba na pozadí viacnásobne determinovaných súvislostí zmyslu – t. j. v horizonte dejinných a sociálnych *poriadkov*, ktoré pretvárajú našu existenciu a vtulujú sa do nej – nikdy však nie je jednoducho k dispozícii v zmysle nejakého *factum brutum*. To znamená, že na „zmysel“ násilia, ako poznamenal Merleau-Ponty, narazíme iba na jeho „prirodzenom mieste“ ([20], 17), teda v *dejinách*, lebo až v nich naša skúsenosť nadobúda konkrétnu formu, t. j. stáva sa zrejmu.<sup>7</sup> Čo sa tým nastoľuje, je problém bytoštno *viacnásobne determinovaného* – a *faktickou možnosťou svojej nezmyselnosti kontaminovaného* – *nároku na zmysel*. Tomu zodpovedajúc ostáva uvážiť *tvorenie* zmyslu, ktoré sa teda vysmieva supponovanej čistote subjektu reflektujúceho svoj najvlastnejší skúsenostný život nielen prostredníctvom možného „náporu jeho telesnosti“

- <sup>5</sup> K pojmu *otvorenosť zraneniu*, ktorý znamená konštitutívnu prepletenosť zraniteľnosti a schopnosti zraňovať porovnaj [22], dielo dôležité pre sociologickú diskusiu o násilí.
- <sup>6</sup> Touto rovinou skúsenostného diania, ktorú ukázal Merleau-Ponty a ktorá „obohacuje skúsenosť o dimenziu trvania“ (*Vorlesungen*, I, 75) sa na úroveň fenomenologicky opísateľného posúvajú fenomény ako anonymizácia, normalizácia a inštituovanie. K obsahovej konceptualizácii pojmu porovnaj [23].
- <sup>7</sup> Že sa tým centrálnym médiom násilia stáva predovšetkým *jazyk*, by nemalo prekvapiť nikoho, kto nedôveruje starému deleniu na „nenásilný rozum“ a „nerozumné násilie“ (porovnaj [30], 104). Neredukovateľná „ekonómia násilia“ (Derrida) leží naopak priečne na toto rozlíšenie a žíví tak – iba zdanlivo paradoxne – dokonca ideu nenásilného diskurzu, ktorého iluzórna sila ho zdanlivo sprehľadňuje práve preto, lebo tých, ktorí nesúhlasia, *per definitionem* vylučuje. Do akej miery je pri tom práve *právo* kontaminované násilím, ukazuje sa na symbolickej fundácii politických entít a ich ambivalentných vzťahov k neredukovateľnosti ich inštituujúceho násilia (porovnaj [4]).

([8], 109), ale zároveň aj prostredníctvom integračnej moci „symbolickej fundácie“<sup>8</sup>, v zajatí ktorej je dynamika takejto tvorby zmyslu schopná nielen vyjadriť sa, ale až priveľmi rýchlo môže byť tiež umlčaná.

Do centra našich úvah sa tým posúva *sebavzťažná integrita subjektu*, presnejšie v sebe zdvojená integrácia jeho telesnej, ako aj interpretatívnej sebavzťažnosti. Odkazom na túto podobu mnohorako zraniteľného subjektu sa dá fenomenologická otázka násilia poziciovať presnejšie. Treba tiež pamätať na to, že pri zraňujúcom násilí<sup>9</sup> ide o fenomén, ktorý nikdy *úplne* nezapadá do sociálne odvodených kategórií rozumenia, t. j. do registrov symbolickej fundácie. Naopak, priveľmi často sa vymyká sedimentovaným schémam rozumenia, ba podľa možnosti ich rozbíja, aby takto vyvolal nové – symbolicky kodifikované, prípadne významovo viacnásobne determinované – formy zaobchádzania s tým, čo ostáva na násilí (ako predovšetkým *bolesť* zranenia) „nemysliteľné“.

Aby sme sa priblížili k tomuto „nemysliteľnému“ bez toho, že by sme to zahrnuli do normatívne preformovanej súvislosti zmyslu, prípadne to odsunuli do paralelného sveta živelného ne-zmyslu, treba si v spomienke vyvolať „fakt násilia“, a to v takej podobe, ktorá rozrušuje registre našej skúsenosti, konfrontuje ich s odcudzovaním sa im samým a nakoniec ich rozbíja alebo necháva implodovať. Na začiatku spätného fenomenologického kladenia otázky sa zodpovedajúc tomu treba uistiť prostou fenomenálnou danosťou tohto faktu. Odvolajme sa pritom na úplne každodennú, ba pričasto až *banálnu* vec, že niekoho niečo *postihne*, t. j. jeho sebavzťažná integrita je porušená. Takúto postihnutosť *per se* nemožno ešte brať ako násilie, čo objasňuje prípad nehody alebo tiež prírodnej katastrofy. Aby sa čosi zakúšalo ako násilie, je skôr potrebné, aby sa toto porušenie v rámci vopred daných súvislostí zmyslu zakúšalo ako intendované porušenie a vyjadrovalo sa ako takýmto spôsobom zakúšané násilie, t. j. vstupovalo do priestoru symbolického prerokovania (hoci aj v reflexivite „vnútorného monológu“).

Ak si sprítomníme takúto situáciu, ozrejní sa nám, že zmysel zakúšaného násilia tu nemožno previesť na akty ega udeľujúce zmysel, ale skôr na rovinu „symbolického *plodenia zmyslu*“ ([23], 147), v ktorej ho možno vyjadriť a zaoberať sa ním. Do centra sa tým posúva to, čo by som chcel nazvať *zmysel skúsenosti násilia*. Ním sa oslovuje *v sebe rozštiepené dianie utvárania zmyslu*, v ktorom fakticita danosti, ak aj nie premáha, tak predsa aspoň popiera podmienky možnosti subjektívneho udeľovania zmyslu. Až odkazom na integračnú silu symbolických

<sup>8</sup> Nie náhodou hovorí Richir ([23], 134) aj o „smrtonosnom násilí symbolickej fundácie“.

<sup>9</sup> K násilíu ako zraneniu porovnaj [2], rozsiahly výhľad otvára B. Waldenfels tým, že definuje násilie ako „porušenie nárokov“ (porovnaj [30], 115, [32], 145).

fundácií sa dá totiž táto danosť transponovať do horizontu relatívne stabilného *pôsobenia* zmyslu, ktorý skúsenosti umožňuje, aby dospela k vyjadreniu zmyslu, ktorý nemal nijakú predlohu a bol netušený.

Na tomto pozadí nadobúdajú svoje kontúry úvahy, ktoré budú nasledovať. Tie sa preto týkajú otázky, či fenomenológia umožňuje adekvátne priblíženie sa *per se* polyvalentnému „faktu násilie“, alebo sa jeho fakticita naopak vymyká známkam metódy, poznačenej redukciou a sebareflexiou. Disponuje teda fenomenológia adekvátnymi prostriedkami na myslenie toho, čoho význam sa na základe svojho afektívneho charakteru postihnutosti vymyká vopred daným súvislostiam zmyslu, čo však na svoje konštituovanie predsa potrebuje práve ich medialitu? Ako teda možno fenomenologicky myslieť *stretnutie s neosvojiteľnou – prípadne nikdy nie úplne osvojiteľnou – inakosťou násilia*, ktoré vo svojej *moci porušovať* zasahuje do samého poriadku skúsenosti? Ak si sprítomníme spomenuté prepletenie interpretatívnej a telesnej integrity Ja, ktoré je v dôsledku toho v násilí vystavené riziku vždy dvojmo, tak tento problém sa dá uchopiť nasledujúcim spôsobom: Na tomto pozadí spočíva úloha v tom priviesť fakt násilia k vysloveniu zmyslu, ktorý nie je k dispozícii *pred* vyjadrením jeho skúsenosti<sup>10</sup>, ale sa stáva uchopiteľným až s ním v jeho *udalostnosti* – to znamená na horizonte originárnej kontaminácie zmyslom a ne-zmyslom.

## 2. K PREHISTÓRII „FENOMENOLÓGIE NÁSILIA“

Hoci otvorenie zodpovedajúceho horizontu problému možno pozorovať už u Husserla, skutočná senzibilita k nami navrhnutému kladeniu otázok sa vyvinula až u jeho nasledovníkov. Predsa je však potrebné zdôrazniť Husserlov význam pre rozdiferencovanie primerane senzibilného prístupu k problému. Vyzdvihnúť pritom treba predovšetkým „genetický obrat“ fenomenológie. Až v jeho vleku sa totiž rozvinula zostrená pozornosť pre „hraničné fenomény“, ktorých fakticita znepokojuje registre reduktívnej analýzy a egologickej konštitúcie. Bez toho, aby v tejto súvislosti bolo možné zachádzať do detailov, poukážme tu iba na Husserlovo rozšírenie pojmu pasivity, ako aj na s tým spätú revíziu jeho učenia o čase. Bezpochyby sú tým dané východiská, ktorými možno korigovať predstavu priveľmi harmonického skúsenostného diania, aké prevládalo v jeho ranom diele. Možnosť zakúsiť „nové“, ktorá sa azda črtá v rámci genetickej analýzy, označuje bod, z ktorého vychádzajúc by sa bolo možné spätne pýtať za spomenutú harmóniu a univerzálnu kompossibilitu platného.

Keďže Husserlovi nasledovníci sa pokúšali urobiť témou fenomenológie aj to, čo jej – ako to formuloval Merleau-Ponty – „odporuje“ ([21], 64), rozvinuli

<sup>10</sup> K tomuto vzťahu skúsenosti a vyjadrenia porovnaj [28].

aj tento v „genetickej fenomenológii“ načrtnutý motív k seba prekročeniu. Tým sa do centra posúvajú *flexie konštitúcie*, ktoré sa zakladajú na klasickom seba chápaní fenomenológie a žiadajú si *odklon od Husserlovho transcendentálneho idealizmu*. Rozšírenie fenomenologickej analýzy na „neviditeľné“, „neprítomné“, „nenápadné“ a nakoniec na „nahú fakticitu ne-zmyslu“ ([3], 285),<sup>11</sup> tejto požiadavke zodpovedá. Tematizujú sa tým momenty genézy skúsenosti, ktoré odporujú transcendentálnej sebaexplikácii nášho bytia-k-svetu, t. j. unikajú monistickej preformácii fenomenality (Henry).

Do akej miery je tento vývoj významný pre otázku možnosti „fenomenológie násilia“, ktorá je pre nás smerodajná? Je významný vtedy, ak sa ním otvára možnosť tematizovať aj také fenomény, ktorých nárok na platnosť spochybňuje integračnú silu ja-intencionálneho udeľovania zmyslu, uniká jej a hrozí, že ju prelomí. V súvislosti s tým hovorí L. Tengelyi o preťažení intencionality tvárou v tvár noematickým útvarom zmyslu, ktoré sa vzpierajú spätnému prevedeniu na noetické udelenia zmyslu prostredníctvom inštalácie konštituujúceho ja.<sup>12</sup> Rozhodujúca otázka, ktorá vyvstáva tvárou v tvár takýmto nahliadnutiam, spočíva, pravda, v tom, či a ako zaobchádza fenomenológia s touto situáciou, t. j. či pristupuje na jej nároky. Inými slovami: Darí sa jej zohľadňovať aj také fenomény, ktoré sú podľa jej klasického seba chápania „nemožnými fenoménmi“? Tým, čo je v hre, sú teda fenomény, ktorých javenie sa uniká podmienkam možnosti subjekt-relatívneho javenia sa, no vo forme – v teleologickej funkcii intencionality sa nerozplývajúceho – *vymykania sa* predsa nachádza vstup do zdanlivo uzavretej súvislosti subjektívnej skúsenosti.

Teraz už možno Husserlovu geneticnú metódu chápať ako pokus tematizovať tieto hranice a objasniť ich fenomenologický status. Cieľom „genetického spätného pýtania sa“ už totiž viac nie je iba razenie cesty cez totalitu bežnej seba-apercepcie, aby bolo možné rekonštruovať jej intencionálnu konštitúciu. Genetické pýtanie sa zápasí, naopak, predovšetkým o to uchopiť fenomenologickými pojmami význam toho, čo spochybňuje totalitárny nárok konštituujúceho ja. Tak sa Husserl zameriava napríklad na fenomény „afektívneho odporu“ ([7], 153, 415), v ktorých sa jaský [ichliche] habitus apericeptívneho sebauskutočnenia nachádza v pozícii niečoho, voči čomu sa vznášajú námietky. Na týchto fenoménoch sa zdá rozhodujúce, že sa neexplikujú jednoducho ako modalizácie na horizonte univerzálnej premeny platnosti, t. j. že sa nakoniec dajú v ich vlastnom

<sup>11</sup> Poznamenajme, že touto neodvratnou možnosťou sa mieni smrť, podľa ktorej Derrida „spracováva“ „živú prítomnosť“ „od samého začiatku“ (s. 202).

<sup>12</sup> Porovnaj [27].

nároku na zmysel odmietnuť.<sup>13</sup> Ako *neodbytné* fenomény<sup>14</sup> – t. j. ako fenomény, ktorých danosť nemôžeme jednoducho prijať, keďže to nezodpovedá ich neprijateľnosti – zvestujú, naopak, skutočnosť *negatívnej* skúsenosti, ktorú v projekte „univerzálnej konštitúcie“ nakoniec aj tak priveľmi rýchlo opäť vsiaknu.

Táto črta fenomenológie, ukazovať momenty odporujúce udeľovaniu zmyslu prostredníctvom ja ich vlastným zmyslom, ktorým ho vyvlastňujú, tým ešte rozhodne nie je na konci. Úsilie „radikalizovanej fenomenológie“<sup>15</sup>, akou je v poslednom čase predovšetkým „fenomenológia života“ Michela Henryho a „fenomenológia danosti“ Jean-Luca Mariona, predstavuje v tomto ohľade ďalší krok, ktorý stojí za pozornosť. Na pozadí spomenutej kritiky prítomnosti a subjektu sa už viac nezameriavajú iba na to, aby osvetlili *hranice* fenomenálneho poľa a nanovo opísali ich mnohorakými nárokmi rozštiepený subjekt. Ich želaním je skôr sprístupniť fenomenológii tvárou v tvár intencionálnej neidentifikovateľnosti daného iné formy skúsenosti prítomnosti, výlučne vo svetle ktorých fenomén takejto vymanenosti – a z neho vyplývajúca neodbytnosť – nadobúda svoju najvlastnejšiu váhu. Práve tým však tiež otvárajú možnosti, stretnúť fenomén od seba samého sa odkláňajúceho, so sebou samým nejednotného skúsenostného diania, ktorého neodbytnosť subjekt fascinuje. Tým, čo odkrývajú, je totiž presne všetky predznačené možnosti transcendingúci „nárok“ neodvolateľne sa dávajúcej skutočnosti, jej „odveký apel“. Tým sa však identifikuje *zmena paradigmy fenomenológie*: Ako jej „vec samu“ treba teraz retablovať *podmienky*, za ktorých je vôbec ,čosi‘ schopné stať sa fenoménom, t. j. *fenomenalitu* samu, aby potom v tomto rámci bolo možné vzdať hold neodbytnosti fenoménov, t. j. ich *danosti*.

Nová fenomenológia teda – aby sme tento zbežný prehľad ukončili – nepochybne ponúka možnosti priblížiť sa skutočnosti, ktorá v zakliatí konštitučnej analýzy ostáva prinajmenšom sčasti neuchopiteľná. „Fenomén násilia“ bezpochyby stelesňuje možný smer pre takúto analýzu nosnosti intencionálnej skúsenosti. Predsa však treba skonštatovať aj to, že genuínna „fenomenológia násilia“, ktorá problém uchopuje a rozvíja z tejto perspektívy, zatiaľ neexistuje.<sup>16</sup> Jej rozpracovanie sa teda natíska ako *deziderátum fenomenologického skúmania*. Nasledujúce úvahy treba chápať ako prolegomena k nemu. Sledujú otázku, ako do seba na pozadí subjektívnej obdoby „faktu násilie“ zasahujú obidve konštitutíva telesného zranenia a pojmového zlyhania. Ako vodidlo bude pri odpovedaní na

<sup>13</sup> K modalizácii porovnaj [7], 25.

<sup>14</sup> Porovnaj napr. [34].

<sup>15</sup> Rovnaký názov má kniha R. Kühna [10], v ktorej sú spomenuté pozície zhrnuté.

<sup>16</sup> Do akej miery sa to vzťahuje na klasickú fenomenológiu, o tom pojednávam v [25]. Ku konfrontácii s Levinasom, ktorá je v tejto súvislosti nutná, porovnaj moju diskusiu v [24]..

túto otázku slúžiť koncepcia „saturovaného fenoménu“ J. L. Mariona. Ak totiž tento prístup ide po stope *charakteru daru* skutočnosti, spod odvekého apelu ktorej nemožno vynímať seba samého, keď *preťažuje* integračnú silu ega – t. j. ak subjekt mátie, oslepuje, umlčiava alebo traumatizuje – tak nám sľubuje vyhliadky na onen integratívny aspekt fenoménu, ktorý sa nám javí ako nevyhnutne potrebný práve tvárou v tvár „fenoménu násilie“.

### 3. MEDZIHRA: „SATUROVANÝ FENOMÉN“

Rozhodujúci východiskový bod, ktorý robí Marionovu analýzu<sup>17</sup> významnou pre našu otázku, spočíva v jeho kritike tematickej integračnej sily klasickej fenomenológie. Táto kritika vrcholí výčitkou, že nielen klasická filozofia, ale nakoniec aj Husserlova fenomenológia nebola schopná pokročiť za odkrytie tzv. „podmienenej fenomenality“. Presnejšie to znamená, že *možnosť javenia sa*, ktorú chcela fenomenológia oslobodiť od všetkých metafyzických interdikcií, nebola prenesená práve na fenomén sám, ale iba na jeho apriórne podmienky javenia sa.<sup>18</sup>

Ak sa zdá, že „prelom“ Husserlovej fenomenológie spočíval predovšetkým v tom, že fenomenológia sa zameriava na možnosť „nepodmieneného javenia sa“, tak Marion sa pokúša doložiť, že sa jej to nepodarilo. Túto kritiku možno zhrnúť v tom zmysle, že už postulovaním „princípu princípov“ sa fenoménu predpisujú podmienky jeho javenia sa, ktoré znemožňujú možnosť jeho *nepodmieneného* javenia sa. „Elán“ čistej danosti, ako to tiež Marion formuluje, sa láme, naopak, na tom, že každý fenomén sa zásadne môže javiť iba pod tými dvoma podmienkami, ktoré si razia cestu v spomenutom princípe: 1. tým, že sa javí v *hraniciach nejakého horizontu*, ako aj 2. tým, že každý fenomén – dokonca aj keď nekonštituuje predmety – predsa možno spätne previesť na *ja*. Vytýčenie horizontu a ja-redukcia tak podľa Husserla označujú konštitutíva celej genézy fenoménu ([16], 83). Práve proti tomuto určeniu záväznej platnosti vnáša Marion do hry svoju „hypotézu saturovaného fenoménu“.

<sup>17</sup> Nasledujúca analýza sa pridrža predovšetkým [16], ako aj detailného rozpracovania tematiky v [17], knihy 3 a 4.

<sup>18</sup> Ide pri tom o podmienky, ktoré klasická filozofia v afinite daného pre konečnú poznávaciu schopnosť (Kant), prípadne v jeho oprávnení nejakým „dostatočným dôvodom“ (Leibniz), ktorý mu predchádzal, určila ako záväznú. Hlbší význam fenomenológie by bolo možné v súlade s tým ukotviť aj v tom, že nielen suspenduje, tak ako Husserl, „princíp dostatočného dôvodu“, ale zároveň uchopuje konečnosť nie ako vyplývajúcu z nedostatočnosti, ale ju naopak myslí z nadbytku, ktorý dáva (porovnaj [16], 111), aby tak vo všeobecnosti zabezpečila i možnosť skúsenosti ne-objektívneho.



Marion rozhodne netvrdí, že fenomenológia by sa mala vzdať „ja“ a „horizontu“, čo by ju jednoducho znemožnilo. O čo mu ide, spočíva skôr v tom, myslieť možnosť fenoménu, ktorý je síce *absolútny* – t. j. nepodlieha ohraničeniu nejakým horizontom – a *nepodmieneny* – t. j. nemožno ho spätne previesť na ja – predsa je však *daný*, jeho fenomenalita teda čerpá čisto z jeho danosti, namiesto aby bola deklinovaná podľa smeru synteticko-kategoriálnej stavby konečnej objektivity. Čo tým tematizuje, týka sa „možnosti fenoménu vo všeobecnosti“ ([16], 105), ktorý prevracia podmienky horizontu a redukcie, teda prekračuje horizont, a ja – namiesto aby sa nechal redukovať na jeho kompetenciu udeľovať zmysel – spätne prevádza na jeho umožnenie.

Kým Husserl chápal evidenciu ako ideál *adaequatio* intencie a názorného naplnenia, ostával v horizonte metafyzického predpokladu spočívajúceho v tom, že danosť fenoménov je zaťažaná ich *intuitívnym nedávaním*: v prípade takzvaných *chudobných fenoménov* to znamená, že nemusí byť daný vôbec nijaký objekt, aby bolo možné validovať nejaký jav (ideálnemu objektu zodpovedá čisto formálne, prípadne kategoriálne odpozorovanie), v prípade takzvaných *bežných fenoménov*, že adekvácia sa stáva aprezentatívne vytýčeným ideálom (ak nijaké nazeranie nie je schopné úplne vyplniť sebadanosť veci).<sup>19</sup> Obidva typy fenoménov sa teda javia ako vyznačujúce sa tým, že ich konštitúcia predpokladá deficit nazerania, ten však so sebou nesie nedostatok danosti ([16], 101).

*Saturovaný fenomén* je oproti tomu určený tým, že nazeranie vždy zaplavuje očakávanie intencie, ba že jej dáva nielen viac, ale „dáva nezmerne viac, než sa intencia mohla domnievať, t. j. predvídať“ ([16], 103). To implikuje, že takýmto spôsobom *nepodmienená* danosť fenoménu proces javenia sa nie iba do istej miery dočasne „blokuje“, ale skôr presahuje a modifikuje. „Saturované fenomény“, ktoré Marion primerane označuje aj ako *paradoxa*<sup>20</sup>, sa teda vyznačujú *prebytkom* názornej danosti, ktorý egologické podmienky skúsenosti nie sú schopné organizovať. Táto „slobodná hra nazerania“ (*imaginatio vaga*) však nielen uniká intencionálnej konštitúcii ([14], 102), ale jej skôr predchádza a de-centruje ju. Z toho vyplýva, že rozvinutie danosti fenoménu sa deje podľa možnosti *proti* intencionálnemu zámeru, preto Marion hovorí aj o *proti-jave* ([17], 367). Korelatívne možno konštatovať, že ja v týchto prípadoch prebytok nazerania ani nekonštituuje, ani ho nie je schopné syntetizovať ako kategoriálne predeterminovaný objekt, ako možno ukázať na príklade *estetickéj idey* u Kanta, pre ktorej „*inexponibilnú* predstavu“ podľa obrazotvornosti „nikdy nemožno adekvátne nájsť nejaký pojem“.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Porovnaj presnejšie ([10], 176).

<sup>20</sup> [16], 121; presnejšie [17], 314.

<sup>21</sup> Ako uvádza Kant v *Kritike súdnosti*, § 57, s. 342; porovnaj ([16], 103).

Ako v prípadoch „chudobných“, tak aj „bežných“ fenoménov intencia, prípadne formotvorná sila pojmového myslenia preformuje nazeranie a určuje tak hranice jeho pre poznanie relevantného, prípadne objektu a finného bytia daným. Oproti tomu „saturovaný fenomén“ sa rozvíja *proti* intencionálnemu zámeru, čo práve svedčí o jeho *čistej danosti* ako o „poslednom princípe“<sup>22</sup> genézy fenoménu. Pre Mariona z toho vyplýva, že fenomenalita – t. j. podmienka, za ktorej je vôbec čosi schopné vystúpiť na úrovni fenoménu – je uchopiteľná pojmi danosti a jej nárokovej moci, čo zodpovedajúcim spôsobom modifikuje pozíciu subjektu, nie však v nadväznosti na poznávacie podmienky intencionálneho *a priori*.

Marion, sledujúc spomenuté predznačenie „saturovaného fenoménu“ u Kanta, rozvíja tento koncept na línii kategórií umu. S ohľadom na *kvantitu* sa javí ako *nezamerateľný* (*invisible*) a *nepredvídateľný* (*imprévisible*), keďže jeho excesivita prekračuje každé možné extenzionálne usporiadanie; s ohľadom na *kvalitu* je *neúnosný* (*insupportable*), čo znamená, že nazeranie je menej slepé, než vo svojej intenzite oslepujúce. Vo vzťahu k *relácii* je zasa „saturovaný fenomén“ *absolútny* (*absolu*), teda sa ako udalosť neintegrovateľná do časového horizontu vymyká „analógiám skúsenosti“. V dôsledku týchto určení znamená saturácia fenomenálnu figúru prekračovania vopred daného, pre poznanie relevantného horizontu, ktorý naopak vyplňa a podľa možnosti zmnožuje. Napokon s ohľadom na kategóriu *modality*, ktorá sa týka primeranosti javu pre ja a jeho poznávaciu schopnosť, treba „saturovaný fenomén“ chápať ako *neuzriteľný* (*irregardable*). Prelamujúc subjektívnu podmienku skúsenosti sa teda vymyká spätnej prevoditeľnosti na ja, aby si v protitáhu vo forme narušenia alebo hatenia razil cestu proti jeho objektivujúcej moci. Ja, týmto konfrontované so svojou bezmocnosťou, tým však predsa podlieha bezobjektovému odchýleniu skúsenosti menej, než ako to videl Kant. Naopak, otvára sa takto pre neobjektívnu „protiskúsenosť“, ktorá ho degraduje na pasívneho „konštituovaného svedka“<sup>23</sup> v ňom sa prelamujúceho procesu javenia sa. Čo sa tým oslovuje, sú skúsenosti, ktorým ja nedorástlo; skúsenosti, ktorým sa je na jednej strane schopné vydať, ktorých nárok na zmysel však na druhej strane môže byť v pokušení prekrútiť alebo preformovať, aby prelomilo ich moc fascinovať, pred nárokmi ktorej sa nakoniec, ak tieto jeho pokusy o ich osvojenie stroskotajú, môže cítiť donútené dezertovať.<sup>24</sup>

Pri rozšírenom pohľade sa „saturovaný fenomén“ vyznačuje tým, že čosi sa javí bez toho, aby sa vtesnalo do vopred daných určení horizontu a bez toho, aby

<sup>22</sup> Tak už výsledok *Réduction et donation*, potom presnejšie porovnaj ([18], § 1, 1 – 34).

<sup>23</sup> [16], 119 (*aberration perceptive sans objet*), 121 (*contre-expérience, témoin constitué*).

<sup>24</sup> K tomu porovnaj analýzy v [17], § 30, ako aj s. 431 k „úteku“ subjektu.

to bolo redukovateľné na ja. Takýmto spôsobom *nepodmienené* javenie sa však otvára „možnosť nemožného“ samu ([17], 123), a teda – inak povedané – uvoľňuje možnosť *skutočnosti*, t. j. to, „čo možnému predchádza a prekvapuje ho“<sup>25</sup>. Marion označuje túto *možnosť nemožného fenoménu*, ktorá atestuje „elán danosti“ vo figúre intuitívnej saturácie, ako „zjavenie“ ([16], 124). Ak *sa* teda fenomén dáva bez toho, aby sa podriaďoval „imperializmu poznávacích podmienok *a priori*“ – t. j. bez toho, aby vzišiel v expozícii jeho explózie na „plytkom povrchu vedomia“, ktorá určuje záväznú platnosť jeho zmyslu v jeho objektivovateľnosti pre ja – tak uskutočňuje onú radikálnu definíciu fenoménu, ktorú sformuloval Heidegger, keď ho uchopil ako „ukazujúci-sa-na-ňom-samom“ ([17], 90).

#### 4. NÁSILIE AKO „SATUROVANÝ FENOMÉN“

Podľa môjho názoru možno koncepciu „saturovaného fenoménu“ produktívne uplatniť aj na „fenomén násilie“. V súvislosti s tým je rozhodujúce, že Marion určuje spomenuté modusy saturácie ideálnotypicky.<sup>26</sup> Tak usúvzťažňuje saturáciu s ohľadom na kvantitu (I) s figúrou *historickej udalosti*: že daný fenomén uvoľňuje pluralitu fenoménov neimplikuje iba to, že výklad tohto *fait accompli* si žiada „hermeneutiku bez konca“, ale predovšetkým tiež, že inštituovanie si žiada sféru „interobjektivity“<sup>27</sup> (alebo práve „symbolickej fundácie“), v ktorej sa bude rokovať o jeho zmysle. V súvislosti so saturáciou kvality a z toho vyplývajúceho „oslepenia“ Marion siaha späť k figúre *idolu* (II): tvárou v tvár obraznému výkladu sa ukazuje, že prebytok nevideného, ktorý pohľad spútava a núti k zmenenému opätovnému videniu, vrhá pozorujúceho späť k sebe samému a singularizuje ho, aby ho tým otvoril pre danosť nepredvídateľného ([17], 319 *solipsisme inéluctable*). V súvislosti s reláciou sa Marion zaoberá *mäsom*, t. j. *absolútnosťou telesnej afektivity* (III): rovnako ako historická udalosť, aj fakticita telesnej sebaväzby sa javí nezamerateľne, a odkazuje tým na radikálnu imanenciu. Rovnako ako idol provokuje istý, hoci ešte radikálnejší solipsizmus, ak „mi“ telesne „dáva mňa samého“ ([17], 322; presnejšie [18], 116), t. j. v imanencii môjho sebaafektívneho „osvojenia života“, ako to možno formulovať spolu s M. Henrym. Napokon, pokiaľ ide o spätnú neprevoditeľnosť na ja a tým o saturáciu v súvislosti s modalitou, Marion sa zaoberá *ikonou*. Exemplárne ju nachádza v *tvári* druhého, ktorého pohľad sa ja ukladá v celej jeho závažnosti a individuuje ho ako svojho svedka (IV).<sup>28</sup> Ikona sa pri tom vyznačuje tým, že v sebe

<sup>25</sup> Takto podľa Levinasovej definície skutočnosti, porovnaj ([11], 84).

<sup>26</sup> Už v [16], 126; ďalej v [17], 309 – 325, k nasledujúcemu porovnaj s. 318.

<sup>27</sup> [17], 319 (*herméneutique sans fin dans le temps; interobjectivité*); [18], 39.

<sup>28</sup> Porovnaj [17], 323.

zahrňa všetky ostatné modalities saturácie. Tým otvára to, čo by sa dalo nazvať teleológiou inverzného udeľovania zmyslu. Keďže si vynucuje privrátenie vo svojej „nahote“ ma fascinujúceho pohľadu, vrhá ja späť k jeho senzibilite a tak pečatuje jeho individuáciu prostredníctvom pôvodnej afekcie, ktorá zbavuje ja zdanlivo ovládajúce môj pohľad jeho výnimočnosti ako pólu konštitúcie.<sup>29</sup>

Tu je rozhodujúce, že Marion túto „topiku fenoménov“, ktorú rozpracoval najprv na vodidle „estetickkej idey“ (Kant) a „idey nekonečna“ (Descartes), následne exemplifikuje aj na každodennejších fenoménoch.<sup>30</sup> Za dejinnú udalosť a jej ireverzibilitu sú tu fenomény ako *priateľstvo*, *narodenie* alebo tiež vlastná a cudzia *smrť* (ad. I). Spoločné je im to, že ich udalostnosť podriaďuje subjekt „anamorfotickému udeľovaniu zmyslu“<sup>31</sup>, ktoré podmínováva jeho prednostné transcendentálne postavenie. Subjekt sa v dôsledku toho na základe jeho neredukovateľnej receptívnej otvorenosti k týmto danostiam, ak sa tieto vymykajú akémukoľvek pojmovému formovaniu, zakúša ako „vydaný“ (*adonné*), vystavený ich danosti. V súvislosti s idolom Marion nanovo analyzuje *obraz*, tu so zvláštnym akcentom na jeho etickú potenciu zjavovania (ad. II). Jeho vlastný život absorbuje podľa Mariona intencionálne mienenie, a to po bod, kde v rámci viditeľného necháva javiť sa neviditeľnému, ktoré sa vzpiera intencionalite. Keďže tak v spontánnej redukcii všetkých aprezentácií umožní vystúpiť autonómii videného, robí uchopiteľnou samu udalostnosťnú danosť viditeľného, a teda oberá pohľad o jeho oporu vo svete a zapletá ho do „etickej intrigy“.<sup>32</sup> Nedostatkomb obrazného výkladu však ostáva, že obraz napriek jeho potencii zjavovania v protiľahu až priveľmi ľahko zahaľuje „ľudskú drámu“, pričom pokusy o jej vyjadrenie ním bývajú časté. Následne teda nie je náhodné, keď Marion, pokiaľ ide o telo, rozoberá fenomény ako *utrpenie*, *slasť* a *starnutie* (ad. III). To, čo je im spoločné, spočíva totiž v tom, že ich intencionálna nevyčerpatelnosť radikálne, pretože materiálne, individuuje subjekt. Zakúšať sám seba telesno-afektívne implikuje originárnu sebadanosť, ktorú treba uchopiť ako „absolútum bez kompromisu“. Osvojený touto „pozoruhodne intímnou vonkajškovosťou mäsa“<sup>33</sup> tak bude subjekt definitívne myslený cez jeho afektívnu vydanosť nároku danosti, aby unikol prednostnému transcendentálnemu postaveniu „ja“, ktoré pasívne individuovaný subjekt zapletá do procesu „interdonácie“ ([17], 443),

<sup>29</sup> Zjavenie ako „saturáciu vyššieho stupňa“ Marion nakoniec analyzuje na čisto fenomenologickej možnosti zjavenia Krista.

<sup>30</sup> Pozri podrobné analýzy rozličných typov „saturovaných fenoménov“ v [18].

<sup>31</sup> Tamže, s. 44; k anamorfóze ako črte dávajúceho sa fenoménu porovnaj už [17], § 13.

<sup>32</sup> Porovnaj [18], 74, ako aj ranejšie úvahy *La croisée du visible*, najmä kap. 2.

<sup>33</sup> Tamže, s. 121 (*absoluité sans regard, sans égard, ni égal*), s. 124 (*extériorité étrangetment intime de la chair*).

ktorému prináleží prostredníctvom svojej in-karnácie. Práve na tomto pozadí „telesne individuovaného Ja“ analyzuje Marion ikonické implikácie *tváre* druhého človeka, ktorú chápe ako „saturovaný fenomén *par excellence*“<sup>34</sup> (ad. IV). Proti-intencionálne udeľovanie zmyslu pohľadu, afektívne sa vnucujúceho môjmu pohľadu, tu odkazuje na dištanciu poskytujúcu anamorfózu *par excellence*, z ktorej pochádza etický fenomén rešpektu. Dokonca však aj keď sa tomuto nároku druhého nemožno vyhnúť, a teda fakticky sa mu musí vyhovieť, tak predsa iba v rámci onej „vzájomnej inautenticity“, čo vždy zanedbávala dištanciu, ktorú poskytuje rešpekt.<sup>35</sup> Ak následne nijaký ľudský súd nie je primeraný inému, ostáva nakoniec predsa čisto z jeho danosti vyplývajúca povinnosť, venovať sa tomuto nároku v „hermeneutike bez konca“, bez toho, aby sme sa obávali apórie, že úsilie takéhoto druhu „presahuje tento život“ (Kant), a teda ho možno žiť iba v moduse „akoby“.<sup>36</sup>

Pri pohľade na tieto analýzy sa nám ozrejmi, ako by sa násilie, aj keď uniká podmienkam možnosti skúsenosti, prípadne ich vystavuje riziku, dalo uchopiť fenomenologicky, totiž, ako „saturovaný fenomén“:

1. Vo svojej *udalostnosti* označuje neodbytný vpád do životno-dejinných súvislostí zmyslu, ktorého intenzita je ešte vyostrená prostredníctvom násilím prinajmenšom implikovaného ohrozenia života. Tomu zodpovedajúc konfrontuje utrpené násilie subjekt s *fait accompli*, vysvetlenie významu ktorého je v horizonte dejín odročené. Práve v tomto odročení sa síce subjektu otvára možnosť vyjadriť sa k zmyslu, ktorý bol popretý, zároveň však ostáva vystavený iredukovateľnému nebezpečenstvu jeho zaznávania alebo nivelizácie v médiu symbolickej fundácie.

2. V „oslepujúcej“ neznesiteľnosti jeho kontingencie, ktorá spútava pohľad a vrhá ho späť na seba, stáva sa udalostnosť násilia vo svojej individuačnej moci citeľnou rovnako<sup>37</sup>, ako v moci fascinovať, ktorá sa od neho odvíja. Práve to posledné sa dá pozorovať aj vo vzťahu k spodobovaniu násilia v umení (a sčasti v jeho mediálnom sprostredkovaní), pokiaľ sa ho umenie pokúša „zverbalizovať“, t. j. transformovať ho na nátlak k opätovnej konfrontácii s „násilím danosti“ ([18], 83), ležiacim mimo akýchkoľvek možností, aby sa tak etablovalo ako refe-

<sup>34</sup> K individuácii ega ako „telesného ipse“ (*ipse chamel*) porovnaj [18], 116; k inému ako k „saturovanému fenoménu *par excellence*“ s. 152.

<sup>35</sup> Tamže, s. 146.

<sup>36</sup> Alebo možnosť žiť ho ako *lásku*, totiž ak táto láska nezradí rešpekt konštitúciou nejakého obrazu, ale neprestane inakosť interpretovať bez toho, aby ju pritom spýtala do vopred hotového návrhu zmyslu (porovnaj tamže, s. 152).

<sup>37</sup> Porovnaj ([17], § 14, najmä 197), kde Marion hovorí o „nenahraditeľnom určení“ zo strany daného fenoménu (*de manière irremplaçable*).

renčný bod hovorenia, ktoré sa nevyčerpáva v začarovanom kruhu toho, čo už bolo povedané.<sup>38</sup> Zodpovedajúcu možnosť nenásilnej reči (najmä reči o násilí), by v súlade s tým neostávalo než ukotviť v hovorení, že násilie sa nie jednoducho vzdáva, ale práve v nadväznosti na to, čo o ňom bolo povedané, si samo skáče do reči a protirečí si, aby tak dezavovalo svoj vlastný potenciál násilia.

3. Vo svojej *afekčnej realite* a moci zraňovať, t. j. v ireverzibilite svojej inkarnácie, násilie ďalej znamená radikálne individuovanú skúsenosť, absolútnu do-seba-zahnanosť telesne fundovanej sebatranscendencie. Ako také je schopné prelomiť nielen habitualitu horizontnej otvorenosti sveta, ale tendenčne aj transcendentálnu jednotu apercepcie samu, ktorej integračná sila zlyháva zoči-voči tomu, čo afikuje ako zranenie, t. j. vo forme „zrútenia foriem“ ([17], 224).

4. S ohľadom na „proti-intencionálne udelenie zmyslu“ prostredníctvom iného, ktoré sa deje v prípade utrpeného násilia, treba skonštatovať „*anamorfotické udelenie zmyslu*“ *par excellence*. Oproti nemu stráca ja črty autora či producenta. Tým sa opäť nachádza v role *recipienta*<sup>39</sup>, ktorý sa nie je schopný vymaniť z excesivity daného, a teda nie je schopný konštituovať dané.<sup>40</sup> „Fenomenológia násilie páchajúceho subjektu“ by v tejto súvislosti musela ukázať, že práve pokus spútať túto bytostnú excesivitu, ktorá sa ustavične črtá v exemplárne saturovanom fenoméne druhého, vystupuje pod menom *fenomenologickej príčiny* násilia. Keďže subjekt sa tým uzatvára v svojbýtosti, v začarovanom kruhu ktorej sa viac nepotrebuje vystavovať otvorenosti utvárania zmyslu, čo v konečnom dôsledku znamená, že sa zrieka roviny stretnutia s druhým, tak je, ako to často konštatuje Levinas, „sám“ ([13], 15; [12], 37). To však znamená, že v uchovávaní

<sup>38</sup> Možnosť, že logika zobrazenia produkuje anestetizovaných recipientov/recipientky, že teda nespodobiteľné je podriadené jednoznačným udeleniam zmyslu, ktoré sa javia ako mimeticky napodobiteľné bez toho, že by sa museli reflektovať a trieštiť v nadmiere uchopiteľných možností, to potvrdzuje *ex negativo*, ak pri tom budú nepostihnuteľnosti utvárania zmyslu samého identifikované ako tie ohrozenia, ktoré treba zaradiť mimo typickosti sociálne odvodených schém skúsenosti. K tu iba naznačenému vzťahu medzi násilím a mediálnymi reprezentáciami porovnaj Trinksovo *Gewalt als Kurzschluss der Sinnbildung* (s. 206).

<sup>39</sup> Marion tu hovorí o *l'attributaire*. K „apóriám“ toho, čo prichádza „po“ subjekte dostihnutom jeho receptivitou, ktorý sa tvárou v tvár „saturovaným fenoménom“ stáva v akuzatívne oslovanom „ja“, čo sa v odvekej „investitúre odpovede“ (*investiture du repons*) ([17], 422) zakúša ako *oddané* fenomenálnemu volaniu daného (*adonné*), porovnaj [17], § 25.

<sup>40</sup> Dodatočné uznanie tejto excesivity ako *integrálnej* súčasti koherentnej predstavy sveta bez toho, aby sa človek vyhýbal implikáciám jej platnosti, pomenúva kľúčový problém *zaobchádzania* s utrpeným násilím a traumatizáciou. Porovnaj analýzy R. Berneta [1], ktoré sa točia okolo figúry „subjektu proti vôli“ a skúmajú jeho možnú odpoveď na udalosť traumy.

svojej bezpodmienečne napádanej integrity je odkázaný sám na seba, čo do istej miery preformuje násilie ako exkluzívny prostriedok jeho „sebazáchovy“.

### 5. MIMO SATURÁCIE: NÁSILIE AKO VYVLASTNENIE ZMYSLU

Ako sa ukázalo, skúsenosť násilia možno chápať ako *udalosť*, ktorá sa vo svojom afektívnom *postihnutosťnom charakte* nielen vymyká registrom pojmového osvojenia, ale vzhľadom na ne uvoľňuje vlastnú formu *udeľovania zmyslu zvonku*, ktorú možno spolu s Marionom označiť za anamorfotickú.<sup>41</sup> Ak si tým zároveň razí cestu proces utvárania zmyslu, ktorý „odpovedá“ na toto *proti-intencionálne udeľovanie zmyslu* – teda proces, ktorý je preniknutý nielen kontingenciou postihujúceho, ale predovšetkým ohlasuje zmysluplnú viacnásobnú determináciu, ktorá chce byť pochopená – tak sa tu dá hovoriť o *udalosti zmyslu*. Prepukajúc vo vzájomnom dopĺňaní sa proti-intencionálneho udeľovania zmyslu, habituálnej sebazvťažnosti a sedimentovaných náčrtov horizontu, násilie ruší jednohlasnosť existenciálneho habitu, ba podľa možnosti ho rozbíja, a tak si žiada jeho zakaždým obnovované osvojenie.

„Fenómén násilia“ teda vskutku označuje exemplárnu výzvu pre fenomenologickú analýzu: Jeho danosť implikuje iredukovateľnú udalosťnosť faktu (*udalosť*), neúnosnú viacnásobnú determináciu jeho seba-reflektívne nepostihnuteľnej pred-danosti (*idol*), neobíditeľnú telesnosť jeho sebadanosti (*mäso*) ako aj neodbytnú „proti-intencionalitu“ jeho zadanosti (*ikona*). Rozšírenie možno v tejto súvislosti hovoriť o *polysemickom excese danosti nad integračnú silu pojmového myslenia*, dokonca aj keď sa fakticky do popredia tlačí moment saturácie.

Aby sme opísali túto preťaženosť násilím premoženého subjektu, uplatnili sme ony figúry „excesívnej danosti“, ktoré Marion vo svojej koncepcii „saturovaného fenoménu“ identifikoval ako modusy intuitívnej saturácie. Ak sa pri tom nakoniec ukázalo, že „fenómén násilia“ v sebe potenciálne zahŕňa všetky spomenuté modusy saturácie, tak posledný krok našej analýzy musí spočívať v tom, že sa bližšie pozrieme na exemplaritu tohto „fenoménu“. Ak tvárou v tvár násiliu súhra udalosťnosťného utvárania zmyslu a afektívnej postihnutosťnosti preťažuje prostredníctvom ja vypracované významy tým spôsobom, že sa rozpadá nielen integrita horizontu, ale svoju integračnú silu prinajmenšom sčasti stráca navyše aj fenoménu „oddaný“, vydaný mu subjekt, tak to má významné konkvencie: Vyplýva z toho, že pri zraňujúcom násilí nejde len o možný „saturovaný fenomén“, ale že tu máme k dispozícii *saturáciu vyššieho stupňa*.

<sup>41</sup> Že momenty takéhoto afektívneho udeľovania zmyslu „zvonku“ možno nájsť už u Husserla, ukazujem v [26].

Tým však stojíme pred významnou ťažkosťou. V Marionovej koncepcii je takáto „saturácia vyššieho stupňa“ jednoznačne vyhradená fenoménu *zjavenia*, ktorého čisto fenomenologickú možnosť skúma svojím myslením.<sup>42</sup> Ak Marionove analýzy predsa ukazujú danosť ako „posledný princíp“ a fenomenalitu určujú v rekurze naň, tak sa zároveň vidí dotlačený k tomu, aby v zjavení rozpoznal iba „zvláštnu podobu fenomenality“ ([18], 27). Práve týmto priznaním sa však otvára možnosť, použiť skúsenostnú štruktúru, objavujúcu sa vo figúre „saturovaného fenoménu“, ako smer pri rozsiahlom opise toho, čo je v stávke spolu s násilím. Inými slovami ide teda o to uvoľniť fenomenologický potenciál konceptu z hraníc hovorenia o „teologickom obrate“ ([9], 39 – 56), ktorý by mohol pripomínať.

Čo sa tým načrtáva, by azda najskôr bolo možné uchopiť ako „pragmatický obrat“ radikalizovanej fenomenológie. Ten by mohol dovoliť vziať do úvahy nepodmienenu a podľa možnosti excesívnu kapacitu zjavenia subjektívnej afekčnej reality bez toho, aby sa ňou zaoberal v pojmovo inexponibilných kategóriách názornej „saturácie“. Práve takýto postup by totiž nakoniec mohol byť iba iným spôsobom, ako sa vzoprieť *banalite* proti-skúseností takéhoto druhu, ktorá je vo svojej podstate zjavne prekrytá kategóriami výkladu, čo sú naporúdzi.<sup>43</sup> O tomto probléme sa zmieňuje sám Marion v súvislosti s technickou reprodukovateľnosťou objektov, voči ktorej sa idolická podstata umeleckého diela vyznačuje tým, že jeho „krása“ sa práve oným kategóriám vymyká, predsa ju však možno vyjadriť len v nich ([17], § 4, najmä 67). Ak tu uvážime, že táto analýza sa dá preniesť na režimy mediálnej reprezentácie<sup>44</sup>, bude sa javiť ako celkom ľahko prijateľné uplatniť ju aj na to, čo sa v kultúrno-antropologických analýzach označilo ako „poetika násilného konania“ [33]. Nepochybne totiž aj násilie podobným spôsobom konštitutívne zasahuje do genézy našej skúsenosti: násilie však nevyvoláva iba prebytok afektivity, ktorému subjekt, ako vidí, podlieha, ale zároveň aj exces v pôsobení na zmysly, ktorého priepastnosť sa pokúša zachytiť, prípadne symbolicky spodobiť prostredníctvom kreatívneho využitia vopred daných schém výkladu.<sup>45</sup>

Tu nám ostáva otázka, či sa touto zmysluplnou a popri tom *symbolickou viacnásobnou determináciou* fenoménu tematizuje hraničná forma skúsenosti, ktorú

<sup>42</sup> Porovnaj ([16], 124; presnejšie potom v [17], 325). Prvý prístup k fenomenologickej možnosti Zjavenia presadzuje [14].

<sup>43</sup> K „banalite saturácie“ porovnaj Marionovu prednášku *Banalita saturácie* [19].

<sup>44</sup> K tomu už Marionove úvahy v *La croisée du visible*, kap. 3.

<sup>45</sup> Pre úplnú teóriu intersubjektivity významný fakt, že spomenutý exces sa tu menej týka transcencie daného a je skôr oporou koherencie sociálneho priestoru ako takého, v ktorom sa takáto transcendencia stáva symbolizovateľnou, to znamená, možno sa ňou zaoberať v jej nároku na zmysel, tu nemožno brať do úvahy.



nemožno adekvátne myslieť Marionom vypracovanými kategóriami „saturácie“. Na pozadí toho, že proti názorne saturovaným fenoménom by bolo možné jednoznačne postaviť aj také, v ktorých utvárajúci sa zmysel nepripúšťa *nijaké* názorné naplnenie – a nie sú všetky skúsenosti druhého v jadre aj takými skúsenosťami, ako ukázal Husserl? – túto možnosť rozhodne nemožno vylúčiť. Uznať fakt násilia práve v jeho fenomenálnej ambivalencii si v súlade s tým žiada postaviť proti figúre názornej saturácie, ktorá sa dáva *mysleniu* vo forme udalosti zmyslu, tie hraničné skúsenosti, v ktorých udalosťnosť utvárania zmyslu afikuje život sám s jeho konečnosťou. Teda namiesto toho, aby sme v prípade utrpeného násilia hovorili o udalosti zmyslu, sa následne javí ako výstižnejšie uchopovať skonečnenie, ktoré si tým razí cestu, ako *vyvlastnenie zmyslu*. Fenomenológia násilia, ktorá by chcela urobiť zadosť fenoménu, by sa mala v súlade s tým zabývať na úzkej hrane, ktorá oddeľuje privlastnenie-si zmyslu od jeho vyvlastnenia a ktorá je v hre vždy, keď stretnutie s druhým robí otáznou neodbytnú možnosť takéhoto vyvlastnenia.

#### LITERATÚRA

- [1] BERNET, R.: Le sujet traumatisé. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2000, č. 2, s. 141 – 161.
- [2] DELHOM, P.: Verletzungen. In: DABAG, M. (et al.): *Gewalt. Strukturen. Formen. Repräsentationen*. München: Fink 2000, s. 279 – 296.
- [3] DERRIDA, J.: *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976.
- [4] DERRIDA, J.: *Gesetzeskraft. Der mystische Grund der Autorität*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991.
- [5] HIRSCH, A.: Notwendige und unvermeidliche Gewalt? Zur Rechtfertigung von Gewalt im philosophischen Denken der Moderne. In: DABAG, M. (et al.): *Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentationen*. München: Fink 2000, s. 55 – 80.
- [6] HUSSERL, E.: *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion (Husserliana Bd. VIII)*. Den Haag: Nijhoff 1959.
- [7] HUSSERL, E.: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918 – 1926 (Husserliana Bd. XI)*. Den Haag: Nijhoff 1966.
- [8] HUSSERL, E.: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hamburg: Meiner 1985.
- [9] JANICAUD, D.: *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: Eclat 1991.
- [10] KÜHN, R.: *Radikalisierte Phänomenologie*. New York et al.: Lang 2003.

- [11] LEVINAS, E.: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg/München: Alber 1992.
- [12] LEVINAS, E.: *Liberté et commandement*. Paris: Fata morgana 1994.
- [13] LEVINAS, E.: *Schwierige Freiheit*. München/Wien 1996.
- [14] MARION, J.-L.: Aspekte der Religionsphänomenologie: Grund, Horizont und Offenbarung. In: HALDER, A. – KIENZLER, K. – MÖLLER, J. (eds.): *Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie*. Düsseldorf: Patmos 1988, s. 84 – 103.
- [15] MARION, J.-L.: *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: P.U.F. 1989.
- [16] MARION, J.-L.: Le phénomène saturé. In: COURTINR, J.-F. (ed.): *Phénoménologie et Théologie*. Paris: Criterion 1992, s. 79 - 128.
- [17] MARION, J.-L.: *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: P.U.F. 1997.
- [18] MARION, J.-L.: *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. Paris: P.U.F. 2001.
- [19] MARION, J.-L.: *Die Banalität der Sättigung, Vortrag auf der Tagung „Phänomenologie der Sinnereignisse“*. Universität Wuppertal 6. 10. 2005.
- [20] MERLEAU-PONTY, M.: *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard 2000.
- [21] MERLEAU-PONTY, M.: Der Philosoph und sein Schatten. In: *Das Auge und der Geist*. Hamburg: Meiner 1984, s. 45 – 67.
- [22] POPITZ, H.: *Phänomene der Macht*. Tübingen <sup>2</sup>1992.
- [23] RICHIR, M.: *Phénoménologie et institution symbolique (Phénomènes, temps et êtres II)*. Grenoble: Million 1988.
- [24] STAUDIGL, M.: Der Anspruch des Anderen und das Problem der Gewalt. In: COPOERU, I. – SZABO, N. (eds.): *Beyond Identity. Transformations of Identity in a (Post-)Modern World*. Cluj: HBS 2004, s. 157 – 170.
- [25] STAUDIGL, M.: Vorüberlegungen zu einer phänomenologischen Theorie der Gewalt. Einsatzpunkte und Perspektiven. In: MAYE, H. – SEPP, H. R. (eds.): *Phänomenologie und Gewalt*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2005, s. 45 – 63.
- [26] STAUDIGL, M.: Gewalt als „affektive Sinngebung“. In: TRINKS, J. (ed.): *Ereignis und Widerfahrnis*. Wien: Turia + Kant 2006.
- [27] TENGELYI, L.: Vom Erlebnis zur Erfahrung. Phänomenologie im Umbruch. In: HOGREBE, W. (ed.): *Grenzen und Grenzüberschreitungen*. Berlin: Akademie-Verlag 2004, s. 788 – 800.
- [28] TENGELYI, L.: Die Erfahrung und ihr Ausdruck. In: TRINKS, J. (ed.): *Das Phänomen und die Sprache*. Wien: Turia + Kant 1998, s. 24 – 37.

- [29] VON TROTHA, T.: Zur Soziologie der Gewalt. In: *Soziologie der Gewalt*. Opladen: Westdeutscher Verlag 1997, s. 9 – 56.
- [30] WALDENFELS, B.: Grenzen der Legitimierung die Frage nach der Gewalt. In: *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990.
- [31] WALDENFELS, B.: Aporien der Gewalt. In: DABAG, M. (et al.): *Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentationen*. München: Fink 2000, s. 9 – 24.
- [32] WALDENFELS, B.: *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie. Psychoanalyse. Phänomenotechnik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002.
- [33] WHITEHEAD, N. L.: On the Poetics of Violence. In: *Violence*. Santa Fee: School of American Research Press 2005, s. 55 – 77.
- [34] YAMAGUCHI, I.: Gewalt vom Aspekt der Affektion bei Husserl. In: MAYE, H. – SEPP, H. R. (eds.): *Phänomenologie und Gewalt*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2005, s. 100 – 112.

*Preložila Patrícia Elexová.*

Tento text je súčasťou projektu „Fenomén násilia. Perspektívy fenomenologickeho výskumu“ podporovaného Rakúskou akadémiou vied v rámci APART a bol vypracovaný v IWM (Viedeň) v rámci Visiting Fellowship. Text je súčasťou zborníka, ktorý vydal L. Tengelyi (*Akten der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Phänomenologie*).