

FENOMENOLOGIE BEZ THEOLOGIE

Nad knihou Dominiqua Janicauda

Theologický obrat ve francouzské fenomenologii

Slavná polemická kniha Dominiqua Janicauda se po téměř třiceti letech od svého vydání dočkala českého překladu. Je to jistě dobře, neboť jde o jednu z prvních prací, jež se zabývají tím, co se ve Francii v době po prvních recepcích fenomenologie odehrálo a z čeho tamní fenomenologie čerpá dodnes.¹ A přece je možné formulovat jednu výhradu. Ačkoli je česká filosofická veřejnost – díky řadě menších překladů² a syntetické práci K. Novotného³ – s „novou fenomenologií“ ve Francii obeznámena, na Janicaudovu značně kontroverzní hypotézu theologického obratu, již navíc překladatel Martin Pokorný ve svém doslovu hájí,⁴ být dostatečně připravena nemůže. V následujícím textu tak představím diskusi, již Janicaud otevřel, a pokusím se ji doplnit stanoviskem druhé strany, tj. perspektivou autorů, jež Janicaud kritizuje. Ukážu, že ve francouzské fenomenologii k žádnému theologickému obratu – ve smyslu, ježž tomuto termínu dává Janicaud – nedošlo.

¹ České vydání, jež dostalo vhodný název *Na rozhraních fenomenologie. Transcendence, jevení a zkušenost* (přel. M. Pokorný, Praha 2019), obsahuje vedle knihy *Theologický obrat ve francouzské fenomenologii* z roku 1991 i méně známou navazující publikaci *Otevřená fenomenologie* (La phénoménologie écartée, 1998), v níž mohl autor reagovat na to, jak byla jeho teze theologického obratu přijata. V obou knihách se tak Janicaud věnuje přibližně období mezi lety 1960 a 1998.

² To pochopitelně neplatí o údajném původci celého obratu, E. Levinasovi, ani např. o dalším zmiňovaném filosofovi, P. Ricœurvi, kteří jsou do češtiny překládáni hojně, nýbrž o dalších autorech, jako jsou J.-L. Marion, M. Henry, M. Richir anebo dnes již spíše analytický filosof J. Benoist. S jejich myšlením se český čtenář může seznámit především díky antologii textů vydané K. Novotným, *Co je fenomen? Husserl a fenomenologie ve Francii*, Červený Kostelec – Praha 2010. Nedávno také vyšel soubor kratších textů M. Henryho pod názvem *Fenomenologie života, I, O fenomenologii*, přel. M. Jiskra, Červený Kostelec 2020. Více překladů existuje i z díla R. Barbarase, jehož Janicaud zmiňuje pouze okrajově.

³ K. Novotný, *O povaze jevů. Úvod do současné fenomenologie ve Francii*, Červený Kostelec 2010.

⁴ M. Pokorný, *Jednota snažení, mnohost stylů. K aktualitě Janicaudovy polemy*, in: D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 197–206.

1. Janicaudovy knihy

V úvodní kapitole knihy *Theologický obrat ve francouzské fenomenologii* (Le tournant théologique de la phénoménologie française, 1991) Janicaud formuluje otázky, na něž vzápětí jasně odpovídá: „Odlíší se [francouzská fenomenologie uplynulých třiceti let] nějakým rysem od první vlny recepce Husserla a Heideggera? A tkví tato odlišnost v rozchodu s imanentní fenomenalitou, v otevřenosti vůči neviditelnému, Jinému, čistému dávání či ‚archi-zjevování‘? Odpověď na obě tyto navzájem provázané otázky je zcela jednoznačná a zní kladně.“⁵ Klíčovými slovy jsou zde „rozchod s imanentní fenomenalitou“. Janicaud opakovaně poznamenává, že nekritizuje – zdůrazněme *obecně nepopíratelnou* – theologickou inspiraci některých autorů francouzské fenomenologie, nýbrž to, že se na půdě fenomenologie vydává za fenomény něco, co jimi není, co vůbec nemá fenomenologický význam, neboť je to transcendence přenesená z theologie.⁶ Do fenomenologie se podle něho vloudily pojmy, jimž v imanenci, v onom fenomenologickém poli čistého prožívání, jež Husserl získal provedením *epoché*, nic neodpovídá, tj. nic, co by jim odpovídalo, se v tomto poli nejeví. Jde o pojmy relevantní pro theologii anebo metafyziku, ovšem ve fenomenologii podle Janicauda nemají co pohledávat. Ve svém tvrzení se opírá o § 58 prvního svazku *Idejí*, v němž Husserl z fenomenologického zkoumání vyřazuje transcendenci Boha: transcendence Boha jakožto základ světa i vědomí musí být z fenomenologie vyškrtnuta, jelikož se oproti transcendenci světa, jež je „imanentními souvislostmi motivovanou intencionální jednotou“,⁷ nekonstituuje v imanenci absolutního vědomí – transcendence Boha přesahuje transcendenci světa i čisté vědomí a jako taková musí být z fenomenologie vyřazena.⁸

Janicaud přitom dobře ví, že Husserlova verze (transcendentální) fenomenologie je pod přílišným vlivem kartesianismu a že bylo nutné, aby se fenomenologie u Heideggera, Merleau-Pontyho a dalších rozvíjela.⁹ Tvrdí však, že tvůrčí zápal některých autorů nejspíš vedl k zanedbání fenomenologické rigoróznosti, její přísné metodologie, ba dokonce že

⁵ D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 10.

⁶ Tamt., str. 34.

⁷ E. Husserl, *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii*, I, přel. A. Rettová – P. Urban, Praha 2004, str. 104.

⁸ Tamt., str. 118 n.

⁹ D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 81.

někteří Husserlovi nástupci úsilí o přísnost přímo zavrhli.¹⁰ Hlavním Janicaudovým tématem tedy není ani tak obrat sám a theologické pojmy ve fenomenologii, jako spíš metodologické předpoklady, jež k tomuto obratu vedly.¹¹ Jestliže tvrdí, že se v díle francouzských autorů stala fenomenologie „rukojmím teologie“ či metafyziky,¹² že tito myslitelé překonali heideggerovskou ontologii teologií pod hlavičkou fenomenologie¹³ anebo že „ztheologizovali“ fenomenologii, na srdci mu leží hlavně to, že k tomu nedospěli pomocí přísné metody, tj. s oporou ve fenoménech. To, co ve svém díle popisují, fenoménem dokonce vůbec být nemůže, neboť to překračuje konečné horizonty lidské zkušenosti.¹⁴

Vzhledem k takto formulovanému projektu není nutné, aby jeho autor zkoumal všechny filosofy „obratu“ systematicky. Naprosto mu stačí zaměřit se „na některé jeho intervence v oblasti fenomenologie“,¹⁵ na konkrétní překročení hranic fenomenologie v rámci díla, jež se za fenomenologické považuje. Proto postupně čte vybrané pasáže a komentuje pojmy z díla E. Levinase (kap. 2) jakožto původce obratu a jeho následovníků, jimiž jsou především J.-L. Marion (kap. 3) a M. Henry (kap. 4). K tomu pak připojuje pozitivnější úvahy o tom, jak by fenomenologie měla vypadat (kap. 5). Tyto úvahy jsou ovšem lépe zformulovány v druhé knize českého překladu, v *Otevřené fenomenologii* z roku 1998. V ní Janicaud tvrdí, že tentokrát ho theologický obrat bude zajímat ještě méně než v knize předchozí – že ho znovu bude zajímat především to, co k němu vedlo. Proto se opět zabývá metodologickými otázkami, konkrétně možností atheistické fenomenologie (2. kap), kritizuje projekt fenomenologie jakožto první filosofie (3. kap.) a zkoumá vztah fenomenologie a hermeneutiky (4. kap). Poslední, 5. kapitola je nejpozoruhodnější. Janicaud v ní představuje svou vizi „minimalistické fenomenologie“, jež své vlastní hranice nepřekračuje, jež nevydává za fenomény to, co jimi není, nechce pohltit veškeré filosofické otázky a je pouze minimálním usebráním meditujícím o jevení.¹⁶

Vše, o čem jsem dosud psal – to, že by fenomenologie neměla překračovat své hranice a vydávat za fenomény to, co jimi není, a že by se měla

¹⁰ Tamt., 82.

¹¹ Tamt., str. 28 n.

¹² Tamt., str. 39.

¹³ Tamt., str. 57.

¹⁴ Tamt., str. 148.

¹⁵ Tamt., str. 44.

¹⁶ Tamt., str. 174–196. Viz také str. 210–212 tohoto textu.

věnovat v jakémisi minimálním usebrání popisu jevení samého –, příliš zpochybňovat nelze. Zásadní problém obou Janicaudových knih spočívá v tom, že uvedené nároky splňují i autoři, které kritizuje. Jistě, k nějakému obratu ve francouzské fenomenologii došlo, ale nikoli k „theologickému“: filosofové, o nichž tvrdí, že jsou skrytými „theology“, totiž i přes používání některých theologických pojmů postupují přísně fenomenologicky, ba dokonce se v ničem podstatném neliší od autorů, které Janicaud dává za vzor. Je škoda, že se Janicaud nechal svou hypotézou tak strhnout¹⁷ a namísto pečlivého sledování toho, co kritizovaní myslitelé chtěli říci a čím fenomenologii obohatili, zůstal na povrchu, totiž u tvrzení, že používají pojmy, jež pocházejí z teologie či metafyziky.

Nyní se tedy zaměřím na samo jádro sporu a ukážu, že kritizované pojmy fenomenologicky prázdné nejsou. Pokusím se o to jak s ohledem na roli, již Levinas, Marion a Henry hrají v dějinách fenomenologie, tak s ohledem na fenomenologický smysl spjatý s konkrétními pasážemi, jež Janicaud z jejich díla vybírá. Tím se jeho diagnóza nové fenomenologie ukáže jako nesprávná a spolu s tím se bude pomalu projevovat pravá povaha obratu, jenž se ve francouzské fenomenologii odehrál a jemuž bude věnována krátká úvaha na závěr.

2. Emmanuel Levinas

Ze tří velkých autorů první generace recipující Husserla ve Francii dva zachovali – nehledě na svůj tvůrčí elán – věrnost Husserlovi, kdežto třetí se podle Janicauda odchýlil: Sartre i Merleau-Ponty hledali podstatu intencionality, tj. jevení transcendence ve fenomenální imanenci,¹⁸ zatímco Levinas, jenž byl hlavní inspirací kritizovaných postav druhé či třetí generace francouzských fenomenologů, stál na počátku „theologického obratu“. Podle Janicauda je problematické už samo Levinasovo čtení klasiků: Levinas zkresluje Husserla tím, že mu přisuzuje toliko reprezentační pojetí intencionality (podle něhož se myšlenka shoduje s předmětem), aby na tomto pozadí nechal vyjevit přesah transcendence Jiného. Tím však Levinas podle něho pouze opakuje Heideggerovu

¹⁷ Janicaudovy knihy jsou plné zbytečných odsudků a mnohdy až osobních útoků. Tak např. Levinasovy popisy lásky Janicaud označuje za „povětšinou značně naivní“, o Marionovi hovoří jako o „vychytralém“ autorovi, jenž využívá „úhybů a strategických úskoků“. D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 32, 54, 105.

¹⁸ Tamt., str. 28.

kritiku Husserlova subjektivismu a eidetiky, avšak oproti Heideggerovi nedestruuje metafyziku v jádru Husserlova projektu, nýbrž naopak Heideggerovo bytí nahrazuje metafyzickým pojmem Dobra.¹⁹ Pokud všechny tyto pochybné předpoklady přijmeme, říká Janicaud, a Levinase se i přesto snažíme sledovat, pak zjišťujeme, že jeho koncepce je plná rozporů: vystupuje proti ontologii, a přitom hovoří o událostech bytí, kritizuje fenomenologii (chce popisovat to, co se nachází „mimo tvář“), a přitom vypracovává „fenomenologii Eróta“.²⁰

K uvedenému tvrzení je nejprve třeba říci, že *Totalita a nekonečno* je primárně knihou „na obranu subjektivity“,²¹ tj. navýsost fenomenologického pojmu. Konkrétněji řečeno, Levinas se snaží zabránit tomu, aby se pravá fenomenologická povaha subjektivity ztrácela v totalitě reprezentujícího myšlení anebo myšlení neutrálního bytí. Podle Levinase jsou pro fenomenologii stěžejní události bytí (jakožto podmínky subjektivity) v Husserlově transcendentální fenomenologii a Heideggerově fundamentální ontologii zastřeny,²² a proto není v rozporu hovořit o událostech bytí, a současně kritizovat Heideggerovu ontologii, stejně jako není rozpor v tom, hovořit např. o fenomenologii Eróta, a současně kritizovat Husserlovu fenomenologii (a to aniž bychom intencionalitu museli redukovat na její reprezentační pojetí). Pro Levinase je subjektivita jedinečnou osobou, jež se od nelidské ohrožující přírody (neosobního živlu *il y a*), z níž přesto žije, separuje v momentu egoistického štěstí, v němž se Jinakost přírody mění na Stejnost a kvazi-nezávislost subjektivity.²³ Tato událost bytí, oddělenost, je následně podmínkou jiné – pro Levinase klíčové – události. Je podmínkou pro to, aby se subjektivita mohla setkat s transcendencí jiného typu, než je transcendence neosobního živlu – s „pravou“²⁴ metafyzickou transcendencí lidské tváře. O „metafyzickou“ transcendenci se jedná z toho důvodu, že tato prolamuje intencionalitu vědomí i rozvrh bytí, neboť způsobem jejího bytí, způsobem, jímž se fenomenologicky jeví, je na subjektivitě zcela nezávislé „zjevení“.²⁵ Od-

¹⁹ Tamt., str. 31–32.

²⁰ Tamt., str. 32.

²¹ E. Levinas, *Totalita a nekonečno. Esej o exterioritě*, přel. M. Petříček – J. Sokol, Praha 1997, str. 13.

²² Tamt., str. 15–16.

²³ Tamt., str. 92–97.

²⁴ Tamt., str. 123.

²⁵ Tamt., str. 46, 103.

tud plyne, že způsobem bytí subjektivitu je nikoli bytí, ale dění jakožto „pohostinné přijímání druhého“.²⁶

Levinas samozřejmě netvrdí, že Husserl ani Heidegger vůbec netematizují dění, jež problematizuje totalizující pojetí subjektivitu: Husserl např. hovoří o prvotní impresi jako živoucím zdroji bytí, které je nekontrolovatelným zdrojem novosti ve zkušenosti.²⁷ Heideggerovu ranou filosofii pak dokonce sám Levinas označuje za filosofii dění, neboť „subjektivita“ se zde vytrhává ze jsoucna, jímž je, a přenáší se do oblasti, v níž se činí možnou – v níž rozvrhuje své možnosti. Pobyt tak není tím nebo oním jsoucnem, ale právě tímto neustálým vytrháváním, transcendencí sebe samého, ek-sistencí.²⁸ V obou případech se však podle Levinase zapomíná na křehkost subjektivitu v jejím vztahu k pravé transcendenci, jež je v jednom případě zastřena transcendentálně-subjektivistickým rámcem popisu dění a ve druhém totalizující dimenzí pobytu, jenž má dění *ve své moci*.²⁹ V obou případech je tedy zastřena otevřenost lidské subjektivitu pro „transcendenci zcela odlišného typu“,³⁰ než je Husserlova transcendence konstituovaného světa anebo Heideggerova transcendence rozumění bytí.

Jistě, když Levinas hovoří o podmínkách subjektivitu a setkání s metafyzickou transcendencí, pohybuje se na samých hranicích fenomenologie, jež se počínaje Husserlem zabývá korelací mezi subjektivitou a tím, co se jí ukazuje (transcendence světa). Přesto však musíme odmítnout, že by Levinasova filosofie neměla fenomenologický význam, že bychom separaci ve slasti anebo ono setkání s pravou transcendencí vůbec nezažili, a že by tedy obojí bylo pouhým theologickým preludem.

Přistupme nyní k tomu nejdůležitějšímu – k otázce, zda pojmům, jež Levinas používá ve své fenomenologii lásky, odpovídá nějaká zkušenost. V Janicaudem kritizované pasáži Levinas píše: „Milovaná, které se sice lze zmocnit, avšak jež je ve své nahotě nedotknutelná, mimo oblast

²⁶ Tamt., str. 14.

²⁷ Srv. E. Levinas, *Intencionalita a počitek*, in: *týž, Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, přel. J. Bierhanzl – J. Fulka – K. Novotný, Červený Kostelec 2014, str. 161–180.

²⁸ *týž, Totalita a nekonečno*, str. 246; srv. *týž, Les imprévus de l'histoire*, Montpellier 1994, str. 112.

²⁹ *týž, Totalita a nekonečno*, str. 246. „Moc“ se sice u pozdního Heideggera mění v „bezmoc“, avšak ta ústí v „hanebný materialismus“, v němž se autonomie a křehkost existujícího opět ztrácí. Viz *tamt.*, str. 266.

³⁰ *týž, Parole et silence*, in: *týž, Œuvres complètes, II, Parole et silence et autres conférences inédites*, Paris 2011, str. 88.

objektů a za tvář, tedy i za jsoucím, setrvává ve své panenskosti.³¹ Janicaud s odkazem na pokračování textu upřesňuje, že se zde jedná o ideál „věčného ženství“, a tvrdí, že zkušenost byla jeho situováním „mimo oblast objektů a za tvář, tedy i za jsoucí“ ochuzena na maximum. A uvažuje dále: pokud Levinasova slova mají nějaký smysl, pak je „panenství“ absolutně neuchopitelné, a nikoli – jak říká Levinas – odhalované i skrývané. Má-li však být čistá exteriorita ve zkušenosti nějak přítomná, pak termín exteriorita nedává žádný smysl – čistá zkušenost exteriority je protimluv. A pokud jde nakonec o pouhou intenci transcendence, proč se Levinas tváří, že překonává fenomenologii?³²

Skutečně bychom mohli říci, že Levinase zajímá transcendence v imanenci: Levinas zkoumá fenomenologický pojem čisté transcendence, tj. to, jak se tato transcendence jeví. Proto není nic divného na tom, když o ní prohlašuje, že je přítomná, neboť kdyby nebyla, pak by se opravdu jednalo o krok za fenomenologii. Levinas přitom – jak bylo řečeno – nepřekonává fenomenologii jako takovou, nýbrž jen fenomenologii totalizujícího pojetí subjektivity. Co se tedy z oné Milované jeví? Zkušenost lásky je vskutku ambivalentní. Odehrává se na hranici imanence a transcendence, neboť milující nedosažitelné Milované přece nějak dosahuje: přemýšlí o ní, sní o ní, setkává se s ní, vidí ji, cítí ji a v dotyku překonávajícím distanci vidění se dokonce odehrává zázrak, v němž na konečných prstech přechází jeden do druhého, neboť dotýkat se znamená v ten samý čas cítit své tělo i tělo cizí. Ještě dále, na samu hranici dosahování v imanenci, se ovšem dostáváme v pasivitě, křehkosti a bezmoci milujícího, skrze všechny momenty vztahu, v nichž zkušenost milujícího už „nekonstituuje“ imanence, ale sama Milovaná, transcendence: například v utrpení milujícího anebo v rozkoši, v níž se utrpení milujícího mění ve štěstí pouze z vůle jeho Milované. Čistota této zkušenosti neznámá, že by byla prázdná, nýbrž to, že je neredukovatelná na všechno anticipování intencionální imanence nebo rozumění bytí, že jde o zkušenost přesahu přes to, jak se milující ve vztahu rozvrhuje. Čistá zkušenost je zkušenost, vzhledem k níž se milující musí rozvrhnout jinak: „Eros je stržení překračující každý rozvrh.“³³ Milovaná totiž uniká ze „své formy k budoucnosti, jež nikdy není dost budoucí“ – k milujícímu bude i nadále přicházet z radikální budoucnosti neredukovatelné na minulost a přítomnost. Milujícímu pak nezbyvá než ke své Milované

³¹ E. Levinas, *Totalita a nekonečno*, str. 230.

³² D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 33–35.

³³ E. Levinas, *Totalita a nekonečno*, str. 235.

pouze směřovat, jelikož na horizontu každé zkušenosti, kterou s ní udělá, se již rýsují zkušenosti další, a právě po nich, po Milované jako takové, touží. Milovaná je ovšem tak křehká, že jediným možným způsobem, jímž k ní lze směřovat a její transcendenci přitom nenarušit, je něha. Touha, něha nebo výše zmíněné utrpení milujícího jsou tři způsoby, jímž se Levinasova pravá transcendence jeví.

Vzhledem k právě řečenému dává dobrý smysl, hovoří-li Levinas o „radikálním empirismu“ milujícího, nebo jakékoli jiné subjektivity, jako důsledku metafyzické touhy po Milované, po Jiném.³⁴ Je pak opravdu tak nepochopitelné, že se transcendence zavrhuje v morálce, v dobrotě vůči Druhému? Nikoli, o žádnou metafyzickou volbu, jak tvrdí Janicaud,³⁵ zde nejde; jde o samotný důsledek bytostné pasivity subjektivity, jejíž svrchovanost naráží na to, co se jí staví na odpor. Souhlasím však, že Levinas mistry – zejména v knize *Jinak než být*, kde hovoří např. o tom, že se stáváme „rukojmím Druhého“ – svou filosofii Druhého až příliš vyhrocuje, čímž korelaci subjektivity a transcendence dostává do nerovnováhy, jež ve fenomenologii opravdu velkou oporu nemá.³⁶

V žádném případě ale nelze tvrdit – jak činí Janicaud – , že by Levinas byl theologem v tom smyslu, že by jeho filosofie byla fenomenologicky prázdná a že by nedoceňovala Husserlův objev intencionality.³⁷ Levinas přece dobře ví, že bez Stejného by vztah k Jinému nebyl možný. Podle mého názoru je na místě jiné čtení: Levinas objevil klíčovou roli transcendence v procesu jevení (přehlíženou ve dvou subjektivisticky laděných verzích klasické fenomenologie), přičemž někdy přehnané hyperbolické formulace chtějí váhu tohoto objevu pouze zdůraznit. Levinasem vyzdvihovaná ambivalentnost tkví v samotné definici vztahu: vztah zcela logicky tvoří dva, kteří něco sdílejí, avšak toto sdílení se nikdy nesmí stát splynutím, protože pak by vztah skončil – nebyli by tu dva, ale pouze jeden či jedno. Levinasova filosofie je meditací o této logice, jež je vposled rovněž logikou fenomenologické korelace mezi vědomím a světem. Pak ovšem rozhodně není třeba, aby se Levinas – jak po něm

³⁴ Tamt., str. 172. Srv. D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 36.

³⁵ D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 39.

³⁶ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974, str. 282. Levinasovu původní vinu vůči Druhému odmítá např. M. Richir, jenž ji nahrazuje – po vzoru Nietzscheho – původní nevinností. Srv. M. Richir, *L'écart et le rien*, Grenoble 2015, str. 22. Janicaudovy výtky viz D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 39.

³⁷ Týž, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 40.

chce Janicaud – vzdával toho, co o své filosofii prohlašuje: „Naše analýzy si nárokují ducha Husserlovy filosofie, jejíž litera byla pro naši dobu připomínkou trvalé fenomenologie, povznesené na stanovisko metody veškeré filosofie.“³⁸

3. Jean-Luc Marion

Když Janicaud říká, že chce jen vyjasnit, co je fenomenologické a co metafyzické, zdá se, že má až příliš jasno o tom, co je fenomenologické, a že je to představa velmi úzká, jež nemá cit pro hraniční fenomény, které se ve Francii dostaly do centra fenomenologie. To se potvrzuje i v jeho kritice Mariona. Zajisté, Marion je podobně jako Levinas autorem čerpajícím z teologie a opravdu lze říci, že jedním z jeho hlavních filosofických cílů bylo vybudování nereprezentační teologie křesťanské lásky.³⁹ Vzápětí je ale nutné doplnit, že jej – podobně jako Levinase – theologická inspirace nutí objevovat nové fenomény, jež byly v klasické Husserlově a Heideggerově fenomenologii stranou pozornosti. V roce 1992, jen chvíli poté, kdy se po dvou desetiletích metafyzických a theologických zkoumání stala těžištěm jeho práce fenomenologie, Marion osvětluje svůj filosofický itinerář takto:

„Metafyzika či filosofie snadno připouštějí konečnost rozvažování (Descartes), smyslovosti (Kant), bytí (Heidegger). Ovšem zcela jiná konečnost se vynoří, pokud zpozorníme k jedné absolutně kritické instanci (byt' neočekávané a pro mnoho čtenářů bezpochyby nevhodné), jež se postupně prosadila v mé teoretické práci: k theologii, či přinejmenším k tomu, o čem pojednává, k theologickému. Zde se totiž jedná o takové pole daného, jež nelze pojednávat v metafyzickém nebo filosofickém diskursu, a to právě proto, že je dáno absolutně.“⁴⁰

Na základě tohoto citátu by se mohlo zdát, že má Janicaud pravdu a že Marion, který se rozhodne toto absolutně dané zkoumat ve fenomenologii, do ní zavádí theologii. Tak tomu ale není: theologie se zde

³⁸ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, str. 280. Srv. D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 41.

³⁹ Týž, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 44.

⁴⁰ J.-L. Marion, *De l'„histoire de l'être“ à la donation du possible*, in: *Le Débat*, 72, 1992, str. 171.

nestaví doprostřed fenomenologie, nýbrž je pro fenomenologii inspirací k tomu, aby si v rámci svého pole zkoumání vedle fenoménů definovaných na základě konečnosti subjektivity či existujícího (rozvažování, smyslovosti nebo bytí) všimla fenoménů, jejichž konečnost není primárně spjata s omezením subjektivity, ale naopak s tím, co v nich subjektivitu přesahuje, tj. s transcendentí (stejně je tomu u Levinase). Proto Marion ten samý článek zakončuje poukazem k filosofii budoucnosti, jíž bude fenomenologie dávání, kterou se v následujících letech sám pokusí rozvinout: „Filosofie ... má svou budoucí definici spjatou s fenomenologií: každé myšlení, jež je skrze radikální empirismus poslušno nadbytku možnosti nad skutečností – spatřit to, co se dává, hledět na to, co toto dává, a obdivovat, že (se) to dává.“⁴¹

Stále by se však mohlo zdát, že jde o pouhá slova. Nyní je proto třeba, podobně jako v případě Levinase, sledovat pasáže, které Janicaud u Mariona čte. Hned na začátku bych rád upozornil na to, že v některých dílčích bodech má Janicaud pravdu. Třeba když upozorňuje na problematiku Marionovy překlady termínů „Gegebenheit“ u Husserla a „Geben“ u Heideggera jako „dávání“ (donation).⁴² Anebo když tvrdí, že metafyzika není u Heideggera cele překonána, a tak fenomenologie může jen sotva být *čistě* postmetafyzickým myšlením, jak Marion tvrdí.⁴³ Zde se Marion opravdu nevyjadřuje přesně. Důvodem toho je však podobně jako u Levinase jeho radikalizace fenomenologie, to, že „metafyzické“ fenomenologické myšlení oprávněně *rozvíjí* „postmetafyz-

⁴¹ Tamt., str. 176.

⁴² D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 138–146. Tento Marionův prohršek ovšem nikterak neproblematizuje jeho fenomenologii dávání, jak naznačuje Janicaud. Marionovým cílem ve vztahu k Husserlovi a Heideggerovi bylo ukázat, že již v jejich díle se dávání fenoménu objevuje, ovšem není myšleno explicitně. Srv. J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 2013, str. 46, 56. M. Pokorný překládá donation jako *dání*. Oproti tomu upřednostňuje překlad termínem „dávání“, neboť Marion hovoří o procesu, o tom, že dané je stále na příchodu, a nejde tedy o „jednorázové dání“. Srv. např. J.-L. Marion, *Reprise du donné*, Paris 2016, str. 144–146. Konečně se zde nabízí vhodný prostor k tomu, abych upozornil na několik chyb, jichž jsem si v jinak kvalitním překladu M. Pokorného povšiml a jež mění smysl originálu. Na str. 39 se v originálu nehovoří o „neredukovatelné pasivitě vůči každému apofantickému diskursu“, ale o „pasivitě neredukovatelné na každý apofantický diskurs“ (passivité irréductible à tout discours apophantique); na str. 119 nejde o „transcendentní radikalitu“, ale o „transcendentální radikalitu“ (radicalité transcendantale); na str. 137 „vládné nejasnost“ (le flou), a nikoli „kolísání a plynulost“.

⁴³ D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 48.

zickým“. Těžiště jevení nemůže podle Mariona spočívat v subjektivitě jako nějakém prvním principu, ledaže by šlo o subjektivitu dostatečně otevřenou pro to, co se dává samo od sebe, co přichází – jako u Levinase – z budoucnosti. Proto je subjektivita u Mariona popsána jako příjemce dávajícího se jevení (tento příjemce je označen francouzským termínem „adonné“).

Marion také dobře ví, že jeho projekt je pouze rozšířením pole fenomenologie, a nikoli polem celým, a proto dodává, že adonné je zároveň intencionálním vědomím, neboť dávající se jevení – v rámci procesu, jemuž Marion říká hermeneutika – přeměňuje na ukazování se objektů, věcí ve světě. Janicaudova kritika přitom spočívá v tom, že fenomenologie by se měla držet pouze tohoto husserlovského ukazování se objektů na pozadí heideggerovského rozumění světa, neboť dávání samo je podle něj čistě theologický pojem, který je fenomenálně prázdný. Přesněji řečeno, Janicaud kritizuje Marionovu „třetí redukci“, která chce postoupit o krok za Husserla (první, „transcendentální“ redukce) a o krok za Heideggera (druhá, „ontologická“ redukce), a to v tom smyslu, že instanci jevení nelze označit za bytí, nýbrž je třeba ji popsat tak, jak se vskutku ukazuje: jako apel, „jehož čistá forma se odehrává přede vši specifikací, dokonce včetně specifikace bytí“.⁴⁴ Marionův formální popis jevení doplňující čistý apel jevení o čistého příjemce tohoto apelu, o „osloveného“ jako takového (z něhož se později stane zmíněný adonné) však podle Janicauda postrádá jakoukoli vazbu na zkušenost: „Adjektiva užitá v textu neevokují lidství ani konečnost: apel à la Marion je čistý, absolutní, nepodmíněný... Není zkušenost takto vyhublá až na průzračné apriori příliš čistá na to, aby se ještě mohla vydávat za fenomenologickou? ... jediné pojítko, jež uvedené citáty svazuje s jakoukoli zkušeností, je náboženské povahy.“⁴⁵

Není jasné, proč by formalita popisu, tj. abstrakce od konkrétních daností a zachycení formální struktury dávání (apel–oslovený) měla být ve fenomenologii, v níž jde o podstatné apriorní popisy jevení či fenoménů, na překážku.⁴⁶ Lze však uznat – což ostatně sám Marion činí –, že *Réduction a dávání* (Réduction et donation, 1989) je prvním spisem na cestě k vybudování fenomenologie dávání a že ta zde ještě není dostatečně

⁴⁴ J.-L. Marion, *Réduction et donation*, Paris 1989, str. 305. Srv. D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 54.

⁴⁵ D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 55.

⁴⁶ Není to jasné ani Marionovi: ve své reakci na Janicaudovu výtku upozorňuje, že veškerá filosofie je abstrakcí. Srv. J.-L. Marion, *Étant donné*, str. 120.

rozvinuta.⁴⁷ Fenomenologie dávání je kompletně představena až v knize *Jsouc dáno* (Étant donné, 1997). V ní mohl Marion na Janicaudovy výše zmíněné výtky reagovat a Janicaud zase mohl Marionovi odpovědět v knize *Otevřená fenomenologie* z roku 1998.

Této výměně se nyní budu věnovat. Marion netuší, proč je označován za theologa. Jakkoli oceňuje náležitost otázek, které Janicaud klade, potíží je podle něj v tom, že „se povětšinou týkají toho, o čem jsme vůbec nehovořili“.⁴⁸ Janicaud si správně nevykládá ani toto Marionovo zhodnocení své knihy, když jej čte následovně: „To je zajímavá formulace: přiznává totiž, že se mi občas podařilo odpovídat přesně na to, co prostě a jednoduše kniha říká – ale současně poukazuje na jakési ‚neřčené‘, o němž je nutno se dozvědět víc.“⁴⁹ Nic takového však Marion neříká: podle Mariona Janicaud v rámci své teze klade často zajímavé otázky, ale ty se Marionova díla většinou vůbec nedotýkají, neboť to postupuje přísně fenomenologicky – zabývá se pouze fenomenologickým smyslem pojmu dávání. A to i sám Janicaud označil za legitimní podnik.⁵⁰ Marion na nařčení ze zavádění theologie do fenomenologie reaguje následovně: Jelikož není možné vylučovat pojem dávání z fenomenologie, kde je tento pojem už od Husserla doma – každý fenomenolog včetně jeho samého totiž vyražuje operací *epoché* (či redukce) všechny transcendence včetně Boha, čímž dospívá k danosti fenoménu –, pak Janicaudovo tvrzení, že dávání je pojem spjatý s transcendencí Boha, může mít jediné možné vysvětlení: nikoli Marion, nýbrž Janicaud chápe dávání na pozadí metafyziky specialis a podle jejího modelu zakládání či principu jsoucího, nikoli Marion, nýbrž Janicaud považuje Boha za instanci dávání, za jeho účinnou příčinu.⁵¹ Marion píše, že dávání je pojem, který dané (fenomén) nutností mít příčinu zbavuje, neboť jej popisuje na základě toho, že se jeví *sám*.⁵² Jeho hlavním záměrem je popsat fenomén tak, jak se skutečně jeví, tj. jako do značné míry osvobozený od všech podmínek, jež by jeho autonomii mohly omezovat, a to dokonce od všech tradičních

⁴⁷ Proti Marionovu „formalismu“ se vymezuje i M. Henry, který je jinak příz-
nivcem jeho „třetí redukce“. Srv. M. Henry, *Quatre principes de la phénoménologie*,
in: též, *De la phénoménologie*, Paris 2003, str. 104.

⁴⁸ J.-L. Marion, *Étant donné*, str. 5.

⁴⁹ D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 106.

⁵⁰ Tamt., str. 57. Srv. J.-L. Marion, *Étant donné*, str. 67.

⁵¹ J.-L. Marion, *Étant donné*, str. 120–123. To ovšem Janicaud odmítá. Srv. D.
Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 137.

⁵² J.-L. Marion, *Étant donné*, str. 124.

podmínek jevení, jakými jsou třeba u Husserla transcendentální já nebo horizont nebo u Kanta kategorie.

To je další bod, jež Janicaud kritizuje: Jak by Kantovy kategorie mohly být omezením zkušenosti, když jsou samotnou podmínkou korelace mezi transcendentální subjektivitou a objektivitou každého předmětu? Problém formuluje následovně:

„Pokud se na poli fenomenality utvářejí ‚excesy‘ či ‚překročení‘ podmínek analyzovaných určující soudností (jak si Kant plně uvědomoval...), vyplývá odtud, že máme povoleno osvobodit se od ‚podmínek horizontu‘? ... Nechat tento typ přemíry splynout vjedno s ‚absolutně nepodmíněným názorným dáváním‘ znamená jednou ranou anulovat veškerou kritickou práci a pod heslem ‚saturovaného fenoménu‘ znovu vtáhnout do hry ... númenon!“⁵³

Janicaud klade zajímavé otázky, Marion ale hrubě zkresluje. Ten nikde neříká, že se saturovaný fenomén plně osvobozuje od podmínek každé možné zkušenosti a že zakoušíme *noumenon*! Marion – v podobném argumentu, jaký jsme viděli u Levinase – upozorňuje na to, že fenomenalita je širší než „každá možná zkušenost“. I saturovaný fenomén se jeví jako každá možná zkušenost, ale zároveň, či spíše především je tu jistý nadbytek vzhledem k tomu, co se v každé zkušenosti opakuje. Právě to chtěl Marion říci pojmem „saturace“: jakýkoli pojem či význam, jež fenoménu připisujeme, je v případě saturovaného fenoménu nasycen, či spíše přesycen dávajícím názorem, tím, jak se věc sama od sebe před námi právě teď v názoru dává.⁵⁴

Jaké konkrétní fenomény se tedy za Marionovými pojmy dávání a saturace skrývají? Jakkoli Marion popisuje především čtyři typy saturovaného fenoménu, v nichž je saturace takřkajíc nejmarkantnější,⁵⁵ tvrdí, že saturované fenomény jsou všude okolo nás. Proto dává příklad, v němž bychom saturovaný fenomén běžně nejspíš nehledali: Hovoří o sále, v němž na École normale supérieure v Paříži přednáší. Místnost se jeví být pouhým objektem: čtyři zdi, strop, pódium, určitý počet židlí a mnoho dalších jsoucen, která čekají na to, až je využijeme, ale jinak tu přetrvávají bez ohledu na nás. Tato trvalost ovšem kupodivu signalizuje opak objektivní disponovatelnosti, signalizuje to, že se sál dává nikoli

⁵³ D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 149–150.

⁵⁴ J.-L. Marion, *Étant donné*, str. 325.

⁵⁵ Srv. tamt., § 23.

jako objekt, ale jako událost, a to s ohledem na a) minulost, b) přítomnost a c) budoucnost:

Sál se jeví a) jako jsoucí bez nás, vynořuje se jako fakt, jenž přichází z neovladatelné minulosti, o níž nejspíše vůbec nic nevíme. Dále b) se nejedná o sál jako takový, ale o sál tohoto večera, za těchto okolností, s těmito posluchači a tímto tématem – jde o sál dávající se jako jedinečná událost, kterou nelze do všech podrobností uchopit. Právě proto nebude c) nikdo v budoucnu schopen říct, co se zde v tomto momentu odehrává, protože k tomu by bylo třeba popsat do detailu nejen to, co řečník Marion okolo sebe vnímá, ale také jeho řeč včetně toho, co jí chtěl vůbec říci, anebo toho, jak bude ve skutečnosti pochopen, což závisí na osobnosti každého posluchače a mnoha dalších faktorech.⁵⁶ Takto je i přednáškový sál saturovaným fenoménem: ukazuje se sice jako objekt (splňuje všechny klasické podmínky fenoménu jakožto objektu), avšak přes všechny jeho zdánlivě neměnné rysy na nás neustále doléhá komplex mnoha „dojmů“, skrze něž se řečníkovi i posluchačům tento objekt *dává*: viditelný, daný, zdánlivě neměnný objekt je tedy neustále saturován skrze neviditelný (a přesto pociťovatelný) „záhyb“ dávání.

Je tedy jasné, že zde o žádnou teologii nejde a že se naopak jedná o zcela konkrétní, maximálně reálnou zkušenost a její popis. Fakt, že Marion při výkladu saturovaného fenoménu hovoří také o fenoménu zjevení, přitom Janicaudovu kritiku nepotvrzuje. Janicaud ostatně sám uznává, že zjevení je ve fenomenologii dávání pojímáno pouze jako „paradox paradoxů“, tj. jako hypotetický saturovaný (paradoxní) fenomén, v němž by saturace dosáhla svého maxima. Jde tedy o čistou možnost fenomenality – aniž by tu jakkoli byla ve hře skutečnost tohoto fenoménu, jíž se zabývá zjevená teologie.⁵⁷ Proto nakonec Janicaud ustoupil a uznal fenomenologičnost či alespoň „fenomenologické recentrování“⁵⁸ tématu dávání v knize *Étant donné*, a dokonce i to, že se Marion „z valné části pohybuje mimo rámec diskuse o theologickém obratu“.⁵⁹ A přece Janicaud – snad proto, že se stále zaměřuje na Marionovo „neřečené“ – tvrdí, že Marion na obrat navazuje, a to ve své údajně metafyzické ambici vybudovat fenomenologii jako první filosofii.⁶⁰ Právě v tom má spo-

⁵⁶ Týž, *De surcroît*, Paris 2010, str. 39–42.

⁵⁷ Týž, *Étant donné*, str. 383–387. Srv. D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 107.

⁵⁸ Tamt., str. 107.

⁵⁹ Tamt.

⁶⁰ Tamt., str. 106–107, 151–153.

čítat jeho „maximalismus“, proti němuž Janicaud postaví svou vlastní verzi „minimalistické fenomenologie“. Předtím, než se k ní dostaneme, je však nutné dokončit výklad Janicaudovy teze o theologickém obratu, a to tím, že se – tentokrát již na menším prostoru, neboť argumenty se budou opakovat – podíváme na poslední velký terč jeho kritiky, jímž je Michel Henry.

4. Michel Henry

Henry se od Levinase a Mariona, ale i od mnoha dalších francouzských fenomenologů, v jednom zásadním ohledu liší: jeho kritika klasické fenomenologie se neopírá o popis vzrůstající role transcendence v procesu jevení. Naopak ještě razantněji než Husserl se snaží postavit do základu všeho jevení absolutní imanenci transcendentální subjektivity. Podle Henryho je nutnou podmínkou pro jevení jakékoli intencionální transcendence (ukazování se věci na pozadí světa) sebe-zakoušející subjektivita. Ze systematického pohledu Henry touto myšlenkou rozvíjí to, na co jsem kladl důraz, když jsem se zabýval diskusí mezi Marionem a Janicaudem: Marionem popisované dávání se fenoménu na základě jeho vlastní iniciativy, která se projevuje v přesahu (transcendenci) toho, co se jeví, nad subjektivitou a jejími pojmy, je stále legitimním tématem fenomenologie, neboť jde o dávání se transcendence *v imanenci*. Odtud Henry originálně vyvozuje, že jádrem dávání se fenoménu musí být schopnost imanence toto dávání přijmout:

„Skutečnost transcendence spočívá ve schopnosti zajišťující její ukazování se, v bytnosti [essence], jež ji přijímá. Bytnost, jež receptivitu transcendence zajišťuje, je původní bytností zjevování. Je zapotřebí ontologického určení původní bytnosti zjevování. Toto ontologické určení původní bytnosti zjevování ji vyjevuje jako imanenci.“⁶¹

Dávání se fenoménu světa je tedy možné jen díky tomu, že je tato zkušenost transcendence *vnitřní zkušeností afektivity jakožto základní citlivosti života*, jež se v případě toho či onoho dání fenoménu světa jen různě aktualizuje. Vlastní podobou Marionova apelu dávání je tak podle Henryho *pathos* jakožto „nejprimitivnější schopnost jevení“.⁶² Vzhle-

⁶¹ M. Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris 2003, str. 278.

⁶² Týž, *Quatre principes de la phénoménologie*, str. 91–92, 100–102.

dem k ní lze dávání popsat zcela bez jakéhokoli zásahu transcendence – v tom, co Henry nazývá „auto-afekce afektivit“, totiž dávání a dávané koincidují v radikální imanenci: „V absolutní jednotě své radikální imanence bytí afikuje samo sebe a zakouší se tak, že v něm není nic, co by je neafikovalo a co by bytí nezakoušelo, žádný obsah transcendentní vůči vnitřní zkušenosti sebe samého, jež bytí ustavuje.“⁶³

Je jasné, že Henryho údajná „theologizace“ fenomenologie musí spočívat v něčem jiném než v „opuštění imanence“, čímž Janicaud definuje theologický obrat nejčastěji. Potíž je podle něho – stejně jako v předchozích případech – v tom, že se Henryho filosofie imanence „vymyká veškerému fenomenálnímu uchopení“, že se ve jménu náboženství „zřekla veškerého fenoménu“.⁶⁴ To, že je Henry oproti předchozím filosofům dokonce víc než jen inspirován křesťanskou teologií, popřít nelze: Henry vypracovává svou originální fenomenologickou pozici a následně se z její perspektivy pokouší o výklad křesťanství. Vytváří přitom svébytnou syntézu obojího, v níž se fenomenologie prolíná s dogmatikou. A přesto jsou slova o fenomenální prázdnotě Henryho pojmů, jako by je nebylo možné bez znalosti křesťanské teologie fenomenologicky sledovat, mylná. O Henrym platí totéž, co o Levinasovi a Marionovi: ona absolutní imanence jakožto jádro jevení je pojem odkazující k té „nejreálnější realitě“⁶⁵ či zkušenosti vůbec. Jediný rozdíl oproti zmíněným filosofům spočívá v tom, že Henry se nesoustředí na vždy jedinečný nadbytek každé zkušenosti (transcendenci) nad subjektivitou, ale tematizuje tuto ne-intencionální zkušenost pouze jako novou aktualizaci transcendentální mohutnosti, jíž je vnitřní život imanence.

Příkladem této schopnosti tak může být jakékoli prožívání, jež se samo sobě zjevuje vždy bezprostředně, aniž by samo sobě bylo tématem. Svým prožíváním totiž primárně doslova jsme – nenazíráme jej z odstupu. To je patrné zejména v případě intenzivních pocitů slasti anebo bolesti. Od intenzivní bolesti nás nic neodděluje, její vlastní realitou je její prvotní vynoření, jež nás zcela pohlcuje, a nikoli její vnímání, tj. například pozorování některé části těla, která nás bolí.⁶⁶ Henry nepopírá, že bolest zakoušíme intencionálně, že nás bolí záda; jeho cílem je ukázat, že intencionalita je podmíněna „nejprimitivnější silou jevení“, jíž je právě auto-afekce afektivit. Právě a jen v tomto ohledu je absolutní

⁶³ Týž, *L'essence de la manifestation*, str. 858.

⁶⁴ D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 69.

⁶⁵ K. Novotný, *O povaze jevů*, str. 104.

⁶⁶ Srv. např. M. Henry, *L'essence de la manifestation*, str. 677, 722.

imanence označena za Prapůvodní-Zjevení či život.⁶⁷ Janicaud sám tuto námitku odkazující ke skutečnému fenomenologickému základu Henryho filosofie anticipuje:

„[Henryho filosofie] získává veškerý svůj reálný obsah a svébytnou fenomenalitu v neviditelné a nevypověditelné zkušenosti radostného či bolestného cítění, primordiálního životního *pathos*. Tím se ale přiznává, že se zde pod zástěrkou fenomenologie etablovala systematicka, jež sice vykazuje jistou koherenci, ale jen za tu cenu, že dohnala do extrému onen paradoxní rozkol, jehož je oslavou.“⁶⁸

K onomu paradoxnímu rozkolu má docházet mezi „esencialismem poznání“, jímž je podle Janicauda Henryho filosofie, a nevěděním cítění. Janicaud zde podle všeho kritizuje to, že Henry spatřuje v auto-afekci subjektivity její podstatu, jež je z logiky věci podstatou všech jejích aktů, tj. jak poznávání, tak cítění, a okolo této podstaty obtáčí svůj popis celého zbytku pole fenomenologického zkoumání (závisí na ní ukazování světa). Zde však opět není jasné, proč by systematizace formálních fenomenologických popisů korelace vědomí a světa, jež je základem fenomenologie, měla být prohrěškem proti fenomenologii. Na věci nic nemění ani Janicaudovo upřesnění, podle něhož Henry nemůže rigorózně zachycovat „podstaty“ sebe-zjevování afektivity, když sám tvrdí, že to není možné. Henry totiž neodmítá fenomenologickou metodu jako takovou, nýbrž jen Husserlovu eidetiku, to, že by bylo možné zachytit podstaty absolutní imanence skrze eidetickou variaci a intencionální zření podstat.⁶⁹

V jedné věci, jež ovšem tezi theologického obratu nikterak nedokládá, ale s Janicaudem souhlasit musím: Henryho fenomenologický projekt je radikálním idealismem, v němž se mnoho pro fenomenologii důležitého ztrácí. Když Janicaud – jako vždy až příliš ostře – píše, že Henry „pohrdá“ reálnými rysy života, že afektivita není reálnou tělesností, a tudíž jen těžko lze jeho projekt označovat za „fenomenologii života“, která by byla schopna objevit nový základ fenomenologie,⁷⁰ je na tom velký kus pravdy. Význam Henryho filosofie tkví v tom, že se podob-

⁶⁷ M. Henry, *Neintencionální fenomenologie. Úkol pro příští fenomenologii*, in: K. Novotný (vyd.), *Co je fenomén?*, str. 121.

⁶⁸ D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 66–67.

⁶⁹ Srv. např. M. Henry, *Neintencionální fenomenologie*, str. 121.

⁷⁰ D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 69, 72, 75 n.

ně jako Levinas nebo Marion snaží rozšířit fenomenologické zkoumání o to, co bylo doposud stranou pozornosti, tj. o popis imanentního života subjektivity jakožto vnitřní podmínky ukazování se transcendence. V tom je však obsaženo, že uvedené rozšíření fenomenologického pole zkoumání je pouze rozšířením, a nikoli polem celým. To, co se jeví, je transcendence v imanenci, svět se nějak ukazuje vědomí, jež je – jak víme od Heideggera a Merleau-Pontyho – tělesným bytím-ve-světě. Na „konstituci“ fenoménu se tak podílí jak Henrym zdůrazňovaná transcendentální mohutnost „vnitřního těla“, afektivita, tak svět sám, který tuto afektivitu vždy nějakým singulárním způsobem aktualizuje či – jak by řekl M. Richir – „schematizuje“.

Soběstačnost Henryho imanence má tedy jisté meze. A dokonce by se spolu s Richirem dalo uvažovat o tom, zda je vůbec soběstačná: nevyžaduje totiž onen minimální kontakt afektivity se sebou samou (sebe-afekce) zcela minimální odstup afektivity od sebe samé, jež už vylučuje „absolutní plnost afektivity“? Tento kontakt totiž nutně koreluje s tím, že afektivitě začíná unikat transcendence. Podle Richira je kontakt afektivity se sebou samou spjat s nadbytkem, jež vůči sobě zakouší v tzv. „momentu vznešena“. V něm podobně jako u Kanta afektivita naráží na něco, co nedokáže schematizovat, na svůj radikální vnějšek, a právě to vede k jejímu „přehušťení“ (hyperdensification), tj. k tak intenzivnímu stavu, že se afektivita rozštěpuje a vstupuje do kontaktu se sebou samou.⁷¹ Ať už je to ale s afektivitou a jejím vztahem k transcendenci jakkoli, je jasné, že jde o pojem s nepopíratelným fenomenálním obsahem.

Závěrem: K jakému obratu došlo ve francouzské fenomenologii?

Janicaudovu tezi o theologickém obratu, tj. o vpádu theologie do fenomenologie, v níž se údajně objevují pojmy bez fenomenologického významu, nelze brát vážně. Nejen proto, že je nepřesná vůči autorům, jichž se má týkat, ale také proto, že chce pojmenovat obecnější proměnu francouzské fenomenologie, jež zasahuje mnohem více filosofů, než jsou ti, jimž se Janicaud ve svých knihách věnuje. H. Maldiney, M. Richir, D. Franck, F. Dastur anebo z mladší generace třeba R. Barbaras či N. Depraz mají s theologií společného jen velmi málo, anebo dokonce vůbec

⁷¹ Srv. M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble 2010, str. 49–78.

nic. Vzhledem k tomu, že jejich dílo přesto vykazuje jisté společné rysy,⁷² jež lze nalézt i u filosofů, o nichž byla dosud řeč, plyne z toho, že jednota francouzské fenomenologie musí spočívat v něčem jiném, než je „theologický“ obrat. O zběžný náčrt těchto jednotlivých prvků se pokusím v závěrečné části tohoto textu.

To, že někteří autoři zavádějí do fenomenologie theologické pojmy, není pro úvahy o pravé povaze obratu úplně bezvýznamné. Autoři se k takovým pojmům uchylují zejména z toho důvodu, že rozšiřují pole, jež lze ve fenomenologii zkoumat, a tím narážejí na hranice jejího pojmového rejstříku. Opět ale musím zdůraznit, že tuto „theologizaci“ je nutné chápat ve vztahu k fenoménům, tedy jako sekularizaci některých dříve theologických témat.⁷³ Pravou podstatou obratu je tudíž zájem o to, co stálo u Husserla a raného Heideggera stranou,⁷⁴ a s tím spjatá metodologická radikalizace *epoché* či redukce a díky ní rozšíření fenomenologického pole zkoumání o to, co nelze redukovat na intencionalitu vědomí či rozumění bytí: fenomény tělesnosti (*chair*) či afektivity, neviditelná, jinakosti, nadbytku či přesahu (*l'excès*), události a její časovosti, tj. fenomény, jež jsou všechny – přinejmenším podle Marion – spjaty se spontánním vystaváním či dáváním se fenoménu jako takového po způsobu nepředvídatelné události.⁷⁵ Jedná se tak o novou verzi husserlovského „návratu k věcem samým“, která však odmítá Husserlův subjektivismus. Vzhledem k tomu by se obrat, jenž ve francouzské fenomenologii proběhl, mohl nazývat „anti-kopernikánský“.⁷⁶ S výjimkou solitérního díla M. Henryho, jež zkoumá subjektivní aspekt zmíněné radikalizace *epoché*,⁷⁷ je totiž jeho zásadním momentem přenesení váhy jevení ze strany

⁷² Tyto společné rysy se přitom rozhodně neredukují na příslušnost k jednomu národu (M. Richir je Belgičan, A. Schnell, další autor nepochybně patří k francouzské fenomenologii, je Němec). A stejně tak je nelze zredukovat na fakt, že všichni autoři píšou francouzsky.

⁷³ Srv. L. Tengelyi, *New Phenomenology in France*, in: *The Southern Journal of Philosophy*, 2, 2012, str. 298.

⁷⁴ Srv. J.-L. Marion, *Un moment français de la phénoménologie*, in: *Rue Descartes*, 1, 2002, str. 11.

⁷⁵ Srv. tamt., str. 12–13.

⁷⁶ Srv. I. Thomas-Fogiel, *La tournure empiriste de la phénoménologie française contemporaine*, in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 138, 2013, str. 535; C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris 2010, kap. 23.

⁷⁷ I to je ovšem legitimní podnik: radikalizace *epoché* vede k překonání subjektivismu, ale pochopitelně nikoli k vymazání subjektivního pólu jako takového.

subjektivity na stranu jevící se transcendence – právě s ní totiž většina autorů spojuje výše zmíněnou iniciativu fenoménu.

Dala by se pod „anti-kopernikánský“ obrat zařadit i Janicaudova „minimalistická fenomenologie“? Za její vzorný příklad je dávana Heideggerova pozdní „fenomenologie nezjevného“, jež je myšlením (Denken), minimálním usebráním odpoutávajícím se od věcí jakožto předmětů, pozorností k „prvotním evidencím fenomenálního jevení: čas časuje, mluva mluví, svět se dává jako takový“.⁷⁸ Takováto charakteristika by skutečně napovídala tomu, že i minimalistická fenomenologie se vepisuje do obratu, jež jsem pracovně označil jako „anti-kopernikánský“: Také ona je, řečeno s Patočkou, asubjektivním či spíše asubjektivistickým rozšířením fenomenality, radikálním zkoumáním jevení samého.

Janicaud se nicméně od Mariona a jiných autorů liší tím, že popisy jevení odmítá jakkoli sjednocovat. Ono minimální usebrání podle něj nemá nic říkat ani ukazovat, obzvláště pak nemá nahlížet podstaty a tím z fenomenologie dělat první filosofii.⁷⁹ Proto Janicaud za pokračovatele Heideggera sice označuje Merleau-Pontyho fenomenologii vnímání popisující „dimenzi neviditelnosti viditelného a její tělesná vyvstání“,⁸⁰ ale odmítá jeho pozdní snahu o ontologické sjednocení celé fenomenality.⁸¹ Proto se po uznání „fenomenologičnosti“ Marionova projektu⁸² objevuje poslední výtka, jíž se Janicaud snaží svou tezi theologického obratu zachránit. Janicaud cituje Deleuzovu a Guattariho kritiku Husserla a dodává:

„Zde se sbíhají a provazují vlákna diskuse započaté v *Theologickém obratu* a dál rozvíjené v přítomném eseji [*Otevřená fenomenologie*]: je nutno zkusit si představit, že by fenomenologie mohla konečně a doopravdy uniknout oné jednotící a zakládací tendenci (coby nové verzi transcendentální iluze?), v důsledku níž obdaňuje imanenci transcendencí, jež je přitom totožná s transcendencí subjektivity v jejích rozmanitých tvářnostech a na nejrůznějších úrovních. ... ‚Pravý obrat‘ by pak nespočíval v theologické klíče určité existenciální fenomenologie, nýbrž v návratu fenomenologické imanence k její nej-

⁷⁸ D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 185.

⁷⁹ Tamt., str. 186–187.

⁸⁰ Tamt., str. 189.

⁸¹ Srv. tamt., str. 195, pozn. 1.

⁸² Srv. str. 204 tohoto textu.

završenější možnosti, to jest k prapůvodní transcendenci (Subjektu – já a/nebo Boha – jakožto absolutního).“⁸³

Vzhledem k Marionovu projektu bychom řečenému mohli rozumět následovně: dokud vytváří konkrétní rozборы saturovaných fenoménů (např. tělesnosti anebo tváře), je vše v pořádku. Problém nastává tehdy, snaží-li se pod pojmem dávání (popř. saturovaného fenoménu) všechny fenomény popsat a sjednotit, neboť takovéto sjednocení je podle Janicauda možné jen zásahem transcendence do imanence, jež dělá z minimalistické fenomenologie fenomenologii maximalistickou. Pravdou je, že Marion o fenomenologii jakožto první filosofii uvažuje, avšak i zde ho Janicaud zkruskuje. Fenomenologie není první filosofii v tom smyslu, že by byla vybudována na *a priori* určeném prvním principu (nebo systému principů), jakým je např. transcendentální Já, nýbrž v tom smyslu, že prioritu či iniciativu nechává fenoménu, od něhož všechny svoje pojmy odvozuje. Tím prvním se tak podle Mariona stává to v klasické metafyzice poslední, to, co je tradičně pojímáno skrze pojmy atributu, akcidentu anebo účinku.⁸⁴ Jestliže však titul první filosofie odkazuje pouze k prioritě jevení, tak je Marionova fenomenologie stejně minimalistická jako ta Janicaudova.

Marion se ovšem na jevení jako takové neomezuje. Jak už bylo mnohokrát řečeno, jevení samo je vzhledem ke své spontaneitě či pohybu novým hlavním tématem fenomenologie, jež ji rozšiřuje, avšak nevyčerpává. Tomu u Mariona odpovídá fakt, že subjektivita dávajícího se jevení (adonné) – odkrytá díky radikalizaci fenomenologické *epoché* – toto jevení transformuje na viditelné ukazující se jsoucno, dělá z něj intencionální objekt vědomí, jehož jevení bylo předmětem klasické Husserlovy fenomenologie. Dokonce i další Janicaudem zmiňovaný vzor minimalistického myšlení, ne-fenomenolog Deleuze, pojímá imanenci pouze jako ontologický virtuální proces, jenž je v lidské zkušenosti přítomen jen jako druhá ideální a neviditelná polovina subjekt-objektového rozvrhu vnímání („já vnímám vnímané“).⁸⁵ Proto je jedním ze zásadních úkolů současné francouzské fenomenologie – úkolem, jež přijal za svůj třeba Richir – popsat, jak dochází k tomu, že fenomén se jednou jeví ne-intencionálně (jako saturovaný fenomén) a hned na to, v nepostiži-

⁸³ Srv. D. Janicaud, *Na rozhraních fenomenologie*, str. 194–195.

⁸⁴ J.-L. Marion, *De surcroît*, str. 30–32.

⁸⁵ Srv. např. G. Deleuze, *Metoda dramatizace*, in: *týž, Pusté ostrovy a jiné texty*, přel. M. Petříček, Praha 2010, str. 114.

telném okamžiku, intencionálně (jako viditelná věc).⁸⁶ Jakmile se však takto přestaneme soustředit na jevení samo a opustíme minimalistickou fenomenologii, jakmile sledujeme to, co se v procesu jevení ukazuje a komu, bez pojmů subjektivity a transcendence se již neobejdeme.⁸⁷ Je-li fenomenologie systematickým popisem podstatných rysů korelace mezi subjektivitou a světem, pak musí být vždy maximalistická.

Petr Prášek

⁸⁶ Fenomén se podle Richira fenomenalizuje různými způsoby. Proto v rámci své genetické fenomenologie rozlišuje hned několik fenomenologických „registrů“ a pokouší se o popis vztahů mezi nimi. Srv. např. M. Richir, *De la négativité en phénoménologie*, Grenoble 2014, str. 24.

⁸⁷ A nejspíš se bez nich neobejdeme ani v minimalistické fenomenologii. Marionova tautologická dvojice korelace adonné – dané, v níž má být adonné pouhým obtiskem daného v rámci jediného „minimalistického“ jevení, stejně jako Henryho tautologická dvojice afikovaný – afikující, v níž jde o jedinou „minimalistickou“ afektivitu, se podle všeho vůbec nedají myslet bez jistého aspektu subjektivity nezávislého na dání (u Mariona) a bez jistého pojmu transcendence podmiňující ryze imanentní kontakt afektivity se sebou samou (u Henryho). K tomu druhému srv. str. 208 tohoto textu.