

Husserl, Lévinas a Patočka: Ke kritice pojetí druhého jako alter ega

Autor: Tomáš Tlapa

Abstract

Husserl, Lévinas and Patočka: To critique the concept of the other as an alter ego. – For Husserl is the other my alter ego. But it is a question, whether there may be any “alien” at Husserl phenomenology, whether it is rather unthinkable. For Patočka we will not find a more specific role of the other. Lévinas, on the contrary by examining the phenomenon of the face, is heading to the core of this problem.

Keywords: Husserl, Lévinas, Patočka, “the other”, alter ego, phenomenology

Klíčová slova: Husserl, Lévinas, Patočka, „druhý“, alter ego, fenomenologie

Úvod

Tento text chce být promyšlením některých otázek intersubjektivit v díle E. Husserla a E. Lévinase. Za cíl si klade následující: stručně vyjasnit Husserlovu koncepci alter ega a následně ji konfrontovat s vybranými aspekty Lévinasovy filosofie. Přihlédnu rovněž k filosofii J.-L. Mariona a pozdního Jana Patočky. Vycházet budu zejména z Husserlových *Karteziánských meditací* a z Lévinasova díla *Totalita a nekonečno*.

V rámci Husserlovy teorie intersubjektivit jde tedy o výrazné zúžení na její jistý aspekt, který nás zde zajímá. Intersubjektivita je totiž v Husserlově myšlení tematizována nikoliv pouze v rámci zkoumání možnosti zkušenosti o druhém člověku, ale také při rozboru intersubjektivní dimenze konstituce světa.¹ Byť Husserlovi patří primát v tom, že pro fenomenologii problém intersubjektivit objevil, není mu problém druhého cílem sám o sobě, ale záležitostí, kterou musí vyřešit, pokud chce z půdy transcendentálního vědomí obnovit objektivitu světa, která má nutně intersubjektivní charakter.

Husserlova metoda a její aplikace na otázku druhého

„Nejdřív musíme svět skrze EPOCHÉ ztratit, abychom jej v univerzálním zamyšlení nad sebou znovu získali.“ (Husserl 1968: 150) Husserl vychází ve svém filosofování z propozic klasické fenomenologie.² Chce zkoumat „věci samy“, jak se dávají vědomí. „Svět existuje jen

¹ „To, že naše zkušenost světa je zkušenost společná, neznamená, že jde o nějakou kolektivně prováděnou zkušenost, kterou má každý subjekt sám o sobě jakožto zkušenost privátní. Intersubjektivnost této zkušenosti znamená především to, že moje zkušenost vždy již intencionálně implikuje zkušenost druhých. (...) Zkušenost druhých je v mé zkušenosti implikována jako *otevřený intersubjektivní horizont*, (...) zásadní roli hraje rovněž sedimentace minulých cizích zkušeností. Tato ‚vzájemná tradice‘ představuje anonymní intersubjektivní horizont, který je nesen dále společným intencionálním výkonem subjektů sdílejících tentýž svět.“ (Urban 2006: 51–52)

² Fenomenologickou metodu stručně popisuji v této poznámce. Metoda je založena na tzv. fenomenologické *epoché* (redukci), která zbavuje všech předpokladů „přirozeného životního postoje“. Přirozený postoj totiž

tak, že je pro vědomí, které samo existuje zase jen tím, že se vztahuje ke světu; takže obsahem vědomí není nic jiného než svět, na který je zaměřeno.“ (Barbaras 1998: 10) Vědomí je tedy charakterizováno intencionalitou, je vždy vědomím něčeho. Tato intencionalita má u Husserla strukturu noesis-noema. Uveďme si to na příkladu vnímání předmětu, například stolu. Husserlova fenomenologii vnímání vede ke zjištění, že každá věc se nám dává v nástinech (*Abschattungen*). Nástin symbolizuje vlastnost vnímání, že uchopování věci samé není totožné s „přivlastněním si“ věci v její úplnosti.

Věc je totiž transcendentní skutečnost, překračuje hranici mých poznávacích aktů a je-li přesto poznána, musí to znamenat, že není přístupná celá, že ji mé vnímání „nevlastní“, že je dána jen částečně, jen z určité perspektivy, že se dává v nástinech. Nástin zachovává transcendentní charakter věci. Proces poznávání se tvoří sousledností dávajících se nástinů.³ Nástin je tedy charakterizován tím, že v té samé míře, v jaké ukazuje bytí věci, toto bytí zastiňuje, a to právě proto, že je pouhým nástinem. Nástin (jev předmětu) je totožný s (nastiňovaným) předmětem, který je zároveň bytostně nepřítomný, protože „žádná řada nástinů nemůže vyčerpát obsah jeho bytí“. (Barbaras 2005: 24)

Věc je jednotou přítomnosti a absence. Například každý jev stolu odhaluje tento stůl samotný, současně se mi ale stůl nikdy nemůže dát jako celek, sama dávající se jednota stolu je pouze nastiňovanou jednotou. U vnímání druhého člověka jakožto člověka je tomu podobně, přibývá zde však problém, jak vyřešit to, že „vím“ o tom, že druhý má nějaké psychické obsahy, ke kterým se nelze dostat tak jako se obchází stůl, abych viděl jeho druhou stranu.

Krátká odbočka: novější francouzská filosofie přichází s korekcemi Husserlova přístupu, zejména ve způsobu, jak dochází ke konstituci světa. Husserlova pozice sice sjednocuje jevení a bytí (čímž respektuje zkušenost), avšak nikoliv radikálně, protože zachovává dualismus mezi neúplností dávajících se nástinů a horizontem plné jednoty předmětu (řečeno s Kantem: věci o sobě), čímž se „nepřítomnost“ věci stává synonymem nedokonalosti vnímání. Musí to tak být až Husserlova kritika (např. R. Barbaras), která tento dualismus zruší:

„Vnímání věci samé a dávání se v nástinech netvoří alternativu, pokud pochopíme, že transcendence je určitý způsob existence, a nikoliv nevydařená imanence: vskutku transcendentní skutečnost může být sama dána jen pod podmínkou, že není dána ve své celkovosti. To znamená, že konečnost projevující se v perspektivním charakteru našeho vnímání je jistým rysem Bytí, a ne dokladem naší omezenosti.“ (Barbaras 2005: 27) Tímto

nereflektuje jsoucnost světa a věci a žije ve stínu jejich samozřejmosti. *Epoché* je aktem „vyřazení“, „uzávorkování“ této samozřejmosti existence, kterou na nás svět naléhá. Nejde ale o popření světa (a jeho opětovného hledání, kdy je svět již tím, že je popřen, předpokládán; o analogii s Descartem), ale o to učinit z něj opravdový předmět zkoumání, jakožto souboru fenoménů. *Epoché* je nástroj k odpovědi na otázku: „Co pro svět znamená existovat?“ Na tuto otázku však již neodpovídá Já jako samo sobě dané a zasazené do „přirozeného světa“, ale odpovídá Já jako absolutní (transcendentální) vědomí, Já jako výsledek *epoché*, Já jako transcendentální subjektivita. Transcendentální vědomí je charakterizováno intencionalitou – „vlastností vztahování se k něčemu, mínění něčeho, otevírání se vůči něčemu jinému, než je ono samo.“ (Srov. Barbaras 2002: 29)

³ Jak se nástin vytváří? Vzniká jednotou *noesis* a *noematu*. *Noesis* jsou smyslové obsahy (momenty počitků, způsoby jevení). *Noema* je vnímaná „věc sama“. Nástin vzniká, když je *noesis* přiřazena k *noematu* (červeně k tomuto červenému stolu).

krokem dochází k sjednocení subjektivního a objektivního elementu jevení. Rys absence a neúplnosti není rysem subjektu, ale skutečností světa a subjektu v něm. Takovéto uchopení je možné díky uvědomění si fundamentální provázanosti tělesnosti (předpokladu vnímání) se světem. Mé tělo je nevyčlenitelně zasazeno do světa a je podmínkou bytí (jevu).⁴

Poté, co jsme spolu s Husserlem po provedení fenomenologické redukce (epoché) „ztratili svět“, stojíme v *V. Meditaci* před problémem, jak ho znovu zaplnit lidmi. Husserlovo metodologické stanovisko zde vyvolává námitku, že vede jen do pasti transcendentálního solipsismu. Pokud odolat této námitce vede Husserla k zaujetí jistých metodologických opatření a k zavedení nových pojmů (zejména aprezentace/analogická apercepce a párování). Pokud jde o to první, Husserl zde k univerzální fenomenologické epoché přidává jakousi další „tematickou EPOCHÉ“, která znamená, že „odhlédneme od všech konstitutivních výkonů intencionality, vztažené bezprostředně nebo zprostředkovaně na cizí subjektivitu“. (Husserl 1968: 90)

To umožňuje vypreparování „sféry toho, co je mi vlastní“, což je „souvislá vrstva naší zkušenosti, která nepředpokládá zkušenost o druhém já, o čemkoliv cizím“, jak říká J. Patočka ve studii připojené k českému vydání *Karteziánských meditací*. (Patočka 1968: 180) Přece se zde však – jakoby navzdory „zesílení“ solipsismu – objevuje druhý, a sice zprvu jakožto hmotné tělo. Skutečnost, že chápu toto tělo jako tělo (druhého), je dána tím, že „čerpá tento smysl aperceptivním přenesením od mého těla“; „je jasné, že jedině podobnost, spojující uvnitř mé primordiální sféry tamto hmotné tělo s mým hmotným tělem, může poskytovat motivační základ pro analogizující chápání prvního hmotného těla jako těla někoho jiného.“ (Husserl 1968: 107)

Pro Husserla jsou zásadní – když se pokouší zformulovat naši zkušenost s druhým – pojmy podobnost a analogie. Druhý se tedy v mé „sféře toho, co je mi vlastní“ objevuje, ale pouze za tu cenu, že je stejný jako já, neboť vše, čím je, získal ode mne, na základě aperceptivního přenesení na základě podobnosti a analogie. Analogická apercepce má formu pasivní syntézy, není myšlenkovým aktem. Svoji tělesnost mám vždy k dispozici, nemohu být bez těla, a proto je právě tělo tím prvním, co na druhém vnímám, a sice formou párování mého těla a těla druhého člověka. Mezi mým tělem a tělem druhého dochází k párování (*Paarung*), „ego a alter ego jsou pokaždé dána, a to nutně, v původním párování“ (Husserl 1968: 108) a „na tom, co tvoří pár, dochází k přenesení smyslu“. (Husserl 1968: 109)

„Jestliže v mé primordiální sféře vystupuje nějaké hmotné tělo podobné mém, tzn. utvářené tak, že musí vstoupit s mým hmotným tělem ve fenomenální párování, pak se zdá jednoduše jasné, že při přenesení smyslu musí ihned převzít smysl těla od mého těla.“ (Tamtéž)

Druhý, to však není jen jakési hmotné tělo, to jsou i čísi psychické obsahy. Husserl rozlišuje dvě „formy“ tělesnosti: *Leib* (žité tělo se svými vlastními obsahy) a *Körper* (tělo jako těleso v prostoru). Jak mohu odhalit žitou tělesnost druhého, když jsem konfrontován pouze s hmotným tělem, byť jsem ho identifikoval na základě podobnosti se svým tělem jako

⁴ Barbaras zde odkazuje na originální výzkumy M. Merleau-Pontyho, které parafrázuje takto: „Mé tělo zahrnuje svět, tj. dává mu vyvstat, jen v té míře, v jaké je samo zahrnuto do světa, takže jev světa pro tělo je současně jevem samotného světa v nitru mého těla a konstituující moc těla splývá s fenomenalizující schopností světa.“ (Barbaras 2005: 110)

tělo/těleso lidské? Je jasné, že psychika druhého mi nemůže být nikdy dána originálně, neboť pak by došlo ke splynutí mého vědomí a vědomí druhého. Druhý mi může být dán pouze nepřímou. Odpověď je částečně již obsažena v pojmu aprezentace, neboť ta „dává to, co je z jiného já originálně nepřístupné, je spojena s originální prezentací“, (Husserl 1968: 110) podobně jako když za slovy textu „vidíme“ jeho smysl. Jak se však takovýto smysl udržuje? Podle Husserla je to díky „novým aprezentacím, probíhajících v souhlasných syntézách“. (Tamtéž)

Srozumitelné je to z této pasáže: „Zkušenostně dané cizí tělo se v pokračující zkušenosti projevuje skutečně jako tělo pouze ve střídajícím se, nicméně stále souhlasném chování, tím způsobem, že toto chování má svou fyzickou stránku, jež indikuje aprezentativně psychično, jež teď musí vyplňujícím způsobem vystupovat v originální zkušenosti. A tak dále v neustálém střídání chování od jedné fáze k druhé. Tělo je ve zkušenosti dáno jako zdánlivé tělo, když s tím právě nesouhlasí.“ (Husserl 1968: 110) Kontinuita chování druhého hmotného těla mi musí být „srozumitelná“, aby mi poskytla vědomí o psychičnu druhého, ale vlastně i o těle druhého jakožto těle druhého, které je s psychičnem nerozlučně provázáno (*Leib-Körperlichkeit*). Takto je tedy druhý konstituován ve sféře „toho, co je mi vlastní“; jako kontinuita souhlasného chování těla druhého, které se stalo tělem druhého na základě analogické apercepce a párování; jako alter ego.

Tento náhled je však dosti problematický, neboť znamená, že ztráta srozumitelnosti chování druhého *pro mne* nutně vede ke ztrátě *jeho* lidskosti (lidského těla). Aby Husserl ze sféry svého transcendentálního vědomí pro objektivní svět zachránil i „zvláštní případy“, například abnormalitu (např. lidé nevidomí), ale i zvířecost, musí ve své zvláštní úvaze pokračovat. Abnormalita zde není (a ani nemůže být) chápána z ní samé jako *jedinečný/jiný* způsob bytí, ale je pouze modifikací „normálního (tj. Husserlova) bytí“.⁵

Transcendentálnímu vědomí je podřízena nejen abnormalita, ale dokonce i zvířecost, jak čteme v této pasáži: „V poměru ke zvířeti je člověk, řečeno konstitutivně, normální případ stejně jako já sám jsem konstitutivně původní normou pro všechny lidi; zvířata jsou podstatně konstituována pro mě jako anomální *obměny* mé lidskosti, i když se pak u nich znovu rozlišuje normalita a anomalita.“ (Husserl 1968: 121) (Z této úvahy se mj. zdá vyplývat, že lze rozpoznat anomalitu u zvířat stejně „jednoduše“ jako u člověka, což je závěr téměř absurdní.)

„Obnovit svět“ po provedení *epoché* je u Husserla možné pouze tak, že „všecko, co pro mne je, může čerpat svůj smysl bytí výlučně ze mne sama, ze sféry mého vědomí“. (Husserl 1968: 143) Poté, co se Husserlovi takto „podařilo“ v transcendentální sféře bytí odhalit (monadologickou) intersubjektivitu, může pokračovat k odhalování dalších vrstev, vedoucích k objektivnímu světu (např. § 55. Zespolečenštění monád a první forma objektivní: intersubjektivní příroda), což zde však není naším tématem.

Husserlův metodologický postup v *Karteziánských meditacích* se stal terčem bezprostřední kritiky (např. A. Schütze, J. Patočky), i předmětem Husserlova dalšího rozvíjení a upřesňování tohoto tématu.⁶ Z různých námitek, které byly ve vztahu k Husserlově teorii

⁵ Tato Husserlova pozice se v konfrontaci s fenomenologií světa nevidomého zdá neudržitelná. (Viz např. Moravcová 2016)

⁶ K tomu viz např. Bernet, Kern a Marbach (2004).

formulovány, se zaměřím pouze na jednu, která se týká pojmu *cizosti*, protože je to pojem, který je zásadní v Lévinasově myšlení.

„Co je cizí, je myslitelné jedině jako analogon vlastního,“ (Husserl 1968: 110) druhý člověk je u Husserla moje alter ego. Pak je však otázka, zda u Husserla může vůbec nějaké „cizí“ existovat, zda není – v protikladu k citované větě – spíše *nemyslitelné*. To má na mysli i Patočka, když připomíná Schutzovu námitku: „Zkonstruovat *cizost* tohoto já z *vlastního* já je problém, který je asi neřešitelný – úplně nový element smyslu nelze přece převést na něco jiného.“ (Patočka 1968: 184)

Tato principiální neřešitelnost se podle mne ukazuje i v příkladu, kterým chce svoji teorii alter ega Husserl podpořit. V závěru § 52. Husserl říká, že vztah mezi egem a alter egem je obdobný jako mezi mojí vzpomínkou a mojí minulostí. K minulosti se mohu vztahovat pouze skrze vzpomínku, která je jediná „přítomná“, stejně tak se k druhému dostávám jen skrze svoji přítomnou tělesnost a aktuální intencionalitu. „Podobným způsobem jako moje vzpomínková minulost transcenduje mou živou přítomnost jako její modifikace, transcenduje aprezentované cizí bytí mé vlastní.“ (Husserl 1968: 111) O tomto údajně „cizím“ bytí však i sám Husserl o několik řádek dál říká, že je to „můj modifikát“. Cizí může být ale moje jen za cenu, že ztratí to, čím je. Vzpomínka i minulost, kterou vzpomínka zpřístupnila, jsou stále a pouze *moje*, druhý člověk je však *jiný* než já.

Lévinas: subjektivita a jinakost

Lévinas na jedné straně z Husserlovy fenomenologie vychází a nechává se jí inspirovat (mj. např. spolupřeložil *Karteziánské meditace* do francouzštiny), zároveň ji radikálně modifikuje a opouští. Lévinasova spřízněnost s Husserlovou fenomenologií je v *Totalitě a nekonečnu* formulována explicitně: „(...) představování a rozvíjení používaných pojmů vděčí za všechno fenomenologické metodě.“ (Lévinas 1997: 16) Nebo na straně 17 čteme: „Husserlovská fenomenologie tento přechod od etiky k metafysické exterioritě umožnila.“

Lévinasovu filosofii zde propojíme s dvěma pojmy, o nichž jsme již hovořili v souvislosti s Husserlem: *cizost/jinakost* a *intencionalita*. Aby mohl Lévinas rehabilitovat *cizost/jinakost* druhého člověka (a vymanit etiku z područí ontologie), což je hlavní cíl jeho filosofického úsilí, musí radikalizovat Husserlovo pojetí intencionality. V případě druhého člověka nemá *intencionalita* strukturu *noesis-noema*. „Jedna ze základních tezí této knihy spočívá v tom, že struktura *noesis-noema* není prvotní strukturou intencionality.“ (Lévinas 1997: 262)

Jinakost druhého, jeho transcendenci, nelze redukovat na *noema* (obsah myšleného). Fenomén tváře druhého je tím, co tuto strukturu prolamuje. Lévinas svůj postup označuje jako „snahu o radikální (metafysickou) exterioritu“, která je vedena zjištěním, že „žádná transcendující intence nemá strukturu *noesis-noema*“. (Lévinas 1997: 16) Tato radikalizace umožňuje vpád skutečné jinakosti do mého světa, *cizosti*, kterou už nelze pohltit žádným egem. Současně tím však nedochází k „rozplynutí“ mojí subjektivity, ta je nadále základem a východiskem: „Tato kniha se tedy představuje jako jistá obrana subjektivity.“ (Lévinas 1997: 13) A tuto subjektivitu zachycuje „jako něco, co je založeno v ideji nekonečna“. (Tamtéž)

Idea nekonečna je Lévinasovi dalším „prostředkem“, kterým chce zabezpečit onen vpád cizosti/jinakosti do mého světa (např. právě spolu s radikalizací Husserlova pojmu intencionality), a tím vzdorovat totalizujícímu charakteru myšlení, které se projevuje v ontologické tradici. Idea nekonečna však u Lévinase není Descartovou idejí nekonečna, která je výsledkem pouhého spekulativního myšlení, není to pojem, který by byl až výsledkem reflexe. „Idea nekonečna je způsobem bytí – *děním nekonečna z nekonečna*. Nekonečno tu není předem, aby se zjevilo až *pak*. Nekonečno se děje v té nepravděpodobné skutečnosti, kde oddělená bytost, zafixovaná ve své identitě, Stejný, Já, nicméně v sobě obsahuje něco, k jehož obsáhnutí či přijetí nestačí, že je identitou.“ (Lévinas 1997: 14)

Děním nekonečna lze odhalit v subjektivní zkušenosti jakožto fenomén druhého, ba dokonce „vtělení vědomí lze pochopit jen tehdy, když přesah za hranicemi adekvace, jímž *ideatum* přesahuje ideu – tj. idea nekonečna –, pohne vědomím. Na ideji nekonečna, jež není představou nekonečna, spočívá aktivita sama.“ (Lévinas 1997: 15) Tato „aktivita“ má strukturu touhy⁷ a Lévinas ji popisuje například v pojmech jako „pohostinné přijímání druhého“.

Fenomén tváře je děním nekonečna, které prolamuje egoismus separovaného já, aniž by rušilo subjektivitu, konečnost. (Zdá se, že Lévinas na fenomenologické půdě aktualizuje Kierkegaardovou myšlenkou z *Nemoci k smrti*, že „člověk je syntéza nekonečna a konečna“. [Kierkegaard 1993: 123]) Je jasné, že druhý již není žádným alter egem, neboť už neplatí, jako u Husserla, že „všecko, co pro mne je, může čerpat svůj smysl bytí výlučně ze mne sama, ze sféry mého vědomí“. Pomocí děním nekonečna, které se manifestuje ve zkušenosti s druhým jako prolomení klasické struktury intencionality, lze myslet jinakost jakožto jinakost, jako exterioritu.

V závěrečné části o Lévinasovi se zaměřím na fenomén tváře, která zakládá jinakost druhého, blíže fenomenologicky. Nebudou nás zde zajímat etické důsledky, které ze setkání s tvářmi druhého plynou, ani jejich dalekosáhlé rozvíjení Lévinasem, spíše se pouze pokusím popsat toto setkání samo. Alespoň obecně je však třeba říci, že Lévinasova filosofie (opět určitá podobnost s Kierkegaardem) je konstituováním subjektivity jako jistého „pohybu existence“. Tato subjektivita je na jedné straně obklopena neosobním a nesmyslným bytím (*il y a*), z něhož se hypostazí vynořila (a s nímž se ve zvláštních zkušenostech jako např. nespavost, únava setkává jako se svým hrozivým horizontem), na druhé straně život této subjektivity ji vede až „vně sebe“ (skrze fenomén druhého), a tím se ale teprve stává sama sebou.

„Lévinas zachycuje člověka z hlediska vlastní živosti lidského a zachycuje vystupňování duše k lidskosti, tedy etické živosti těla jako uskutečnění singulárního subjektu.“ (Novotný 2010: 124) Subjektivita subjektu leží jakoby vně subjektu. Svůj filosofický „program“, v němž můžeme číst vymezení se vůči Husserlovi, Lévinas formuluje v předmluvě k *Hors sujet (Vně subjektu)*, kde mu jde o to podrobit „čistou identitu transcendentálního já (...) etické genezi, duchovní zápletku, která se splétá mezi lidskými

⁷ „Já si však myslím, že vztah k Nekonečnu není vědění, ale Touha. Rozdíl mezi Touhou a potřebou jsem se pokusil ukázat na tom, že Touha nemůže být uspokojena; že se jaksi živí svým vlastním hladem a narůstá zároveň s tím, jak ho uspokojuje; že Touha je jako myšlenka, která myslí víc, než myslí, nebo spíše víc než to, co myslí. Je to struktura paradoxní, ale o nic víc než ona přítomnost Nekonečného v konečném aktu.“ (Lévinas 2009: 211)

bytostmi dříve, než se z nich stanou subjekty a objekty, které na okamžik přerušují, aniž zastaví tuto zápletku transcendence a odpovědnosti, která se splétá od jedinečnosti k jedinečnosti, z níž pochází a do níž se navrácí čisté já“. (Novotný 2010: 125)

Tato „zápletká“ je tedy možná jedině skrze intersubjektivitu a jejím počátkem je setkání s fenoménem tváře na půdě mé tělesné subjektivity. Toto setkání s tváří druhého lze fenomenologicky popsat pomocí Marionova pojmu saturovaný fenomén, který se pro fenomenologickou dimenzi Lévinasova konceptu tváře hodí, byť jsou mezi Lévinasovou a Marionovou fenomenologií metodologické rozdíly. (Novotný 2010: 148–164) J.-L. Marion se k Lévinasovi v kontextu, který pojednává o tváři, explicitně hlásí, dokonce říká: „Je samozřejmé, že za geniální nové rozvinutí fenomenologie, jež jí konečně umožnilo přistupovat k druhému jako k saturovanému fenoménu, vděčíme E. Lévinasovi.“ (Marion 2010: 300)

Marion vychází z Husserlovy fenomenologie, ale fenomény se snaží myslet diferencovaněji, podle míry, v jaké se dávají vědomí; vytváří jejich topiku. Saturovaný fenomén je takový fenomén, který dává vědomí víc, než je schopno mýnit, což odpovídá tomu, když Lévinas u tváře druhého identifikuje to, že přesahuje Husserlův pojem intencionality jako jednoty noesis-noema. Formálně Marion saturovaný fenomén vymezuje skrze „postupné převrácení všech kategorií, do kterých Kant uspořádává principy rozvažování“; (Marion 2010: 282) „abychom do fenomenologie uvedli pojem saturovaný fenomén, popsali jsme ho z hlediska kvantity jako míněním nezaměřitelný (nepředvídatelný), z hlediska kvality jako neunesitelný, z hlediska relace jako nepodmíněný (oproštěný od jakéhokoliv horizontu) a v posledku z hlediska modalit jako neredukovatelný na Já (nepozorovatelný)“. (Tamtéž)

Lze rozlišit čtyři druhy saturovaných fenoménů: *událost* (např. bitva u Waterloo), *idol* (umělecké dílo), *žité tělo* a *ikonu*. Příkladem ikony je právě tvář druhého. Saturovaný fenomén jakožto ikona se projevuje jako „osvobozený od jakéhokoliv odkazu k Já“, (Marion 2010: 299) což má blízko k Lévinasovu pojmu exteriorita, kterou tvář druhého dává. Saturace idolu (tváře) má oproti ostatním saturovaným fenoménům poněkud zvláštní charakter. Ostatní saturované fenomény jsou založeny především na přemíře toho, co se dává, toto dávání navíc přesahuje konkrétní okamžik. A tak například u *události* platí, že „nikdo nikdy neviděl bitvu u Waterloo“, (Marion 2010: 294) protože nikdy nelze být v pozici, aby ji bylo možné „vyčerpávajícím způsobem popsat a konstituovat jako předmět“. (Tamtéž)

Saturace historické události je tedy v přemíře plurality horizontů, kterým dává vzniknout. U *ikonu*, např. fenoménu tváře druhého, „saturace fenoménu spočívá především v tichém a případně chudém převrácení jeho proudu spíše než v jeho případném přebytku: a takto dosahuje anamorfóza svého nejznamenitějšího stupně.“ (Marion 2010: 299n) Příkladem je pohled druhého, který je saturovaný tím, že jej nemohu vidět, „tento fenomén je usídlen právě v černé prázdnotě dvou panenek, v jediném a maličkém prostoru, kde na celém povrchu těla druhého člověka není při přímém pohledu k vidění nic (dokonce ani barva duhovky, jež panenky obklopuje),“ (Marion 2010: 300) pohled druhého se tak stává neviditelným, nepřivlastnitelným mým já, doléhá na mne svou neviditelnou tíhou; obdobně je tomu s tváří druhého. Neviditelnost, nekonečnost je tedy něčím, co lze vidět.

Setkání s tváří nakonec proměňuje roli já, které již není Husserlovým transcendentálním vědomím, které by bylo zdrojem konstituce světa, ale stává se z něj svědek⁸ (pojem Mariona) dění nekonečna (pojem Lévinase), avšak stále v rámci toho, co se mi dává; „tvář rozvíjí svou neviditelnost (tj. neredukovatelnost na já, pozn. T. T.) na určitém dílu živého těla.“ (Marion 2010: 300) Když se otevřeme této dávající se exterioritě tváře, bude pak moci platit, že „tvář, kterou miluji, se stává neviditelnou nejen proto, že mne oslňuje, ale zejména proto, že u ní již nechci ani nemohu hledět na nic jiného než na její neviditelný pohled, doléhající na ten můj“. (Marion 2007: 402)

Dodatek: možnost inspirace pozdním dílem Jana Patočky?

Texty Jana Patočky z konce 60. let (*Přirozený svět a fenomenologie; Tělo, společenství, jazyk, svět; „Přirozený svět“ v meditacích svého autora po třiatřiceti letech*) nabízejí možnou souvislost s naším tématem, s úvahami o druhém. Ústředním motivem Patočkových pozdních textů je promýšlení přirozeného světa jako světa pohybu. Tím Patočka navazuje na svůj *Přirozený svět jako filosofický problém* z roku 1936, ale zároveň opouští jeho perspektivu. Toto opuštění má podobu kritiky Husserlovy fenomenologie, kterou Patočka v otázce přirozeného světa dříve aplikoval.

Kritika je vedena především pomocí redefinování fenomenologické reflexe a radikalizací pojetí tělesnosti („z transcendentálního subjektu vede k člověku cesta přes tělesnost“ – Patočka 1995: 53). Absolutní reflexe husserlovského typu situuje transcendentální vědomí „mimo“ svět, je čistě teoretickým aktem, který nereflexuje zasazenost člověka ve světě, zapomíná, že reflexe je součástí životní praxe. Člověk se ve světě vždy již angažuje. Patočka, inspirován mj. Heideggerem, nabízí novou metodu reflexe, jakousi existenciální fenomenologii, která vychází právě z tohoto fundamentálního faktu „bytí ve světě“; „jedině bytost, jež rozumí sobě, totiž taková, že jí běží o vlastní bytí, o *pravdivost*, může rozumět i jiným věcem v tom, že jsou a jaké jsou.“ (Patočka 2009b: 277)

Bytí ve světě (lidský život) má u Patočky podobu tří pohybů existence, existenciální fenomenologie je tedy situována do jejich kontextu: „Metoda reflexe, které se přidržujeme nyní, nemůže být metodou odhalování skrytých intencionalit pomocí předmětných vodítek. Vychází z porozumění třem základním extázím časovosti a pohybům existence, které z nich vycházejí.“ (Patočka 2009b: 277)

Jaké je postavení druhého v rámci Patočkova známého vypracování tří pohybů existence (pohyb zakotvení, pohyb sebezprodlužování, pohyb průlomu)? „Kontakt s druhými je vlastní centrum našeho světa, dává mu jeho nejvlastnější obsah, ale též jeho hlavní smysl, možná dokonce i *všec* smysl.“ (Patočka 2009a: 222) Podoba tohoto kontaktu s druhým se modifikuje podle konkrétního pohybu, který realizujeme. Jednotlivé pohyby existence představuje její možnosti, a tím jsou současně vymezeny i možné podoby vztahů já–ty; „základní vztahy ke světu jsou zároveň vztahy časové, tj. *pohyby*, pohyby, kterými se *setkáváme* s bližním, s druhým.“ (Patočka 2009a: 222)

V rámci pohybu zakotvení je druhý ten, kdo nás přijímá do světa. Platí zde primát ty před já, druhý zprostředkovává můj kontakt se světem, který je zde vymezen především

⁸ Svědek je „já, tak jak se přijímám ze samotného dávání nepozorovatelného fenoménu, já pokud se dozvídám o sobě samém z toho, co mi pohled druhého mlčky říká“. (Marion 2010: 300)

potřebami, nahodilostí a slastí; „svět mimo mne se vtělil v bytost schopnou přijmout mne v jeho jménu.“ (Patočka 2009b: 324) V rámci Lévinasovy filosofie by tomu odpovídala oblast „interiority a ekonomie“, ta dimenze existence, než se setkala s „tváří a exterioritou“ (viz *Totalita a nekonečno*).

V druhém pohybu (možnosti existence), pohybu sebezprodlužování, je druhý rovnocenný mne samému; „druhé bytosti mají touž samostatnost, touž individuovanou svébytnost, svébytnost exempláře“. (Patočka 2009b: 326) Vztah k druhému v pohybu sebezprodlužování je vymezen absencí autenticity, vztahujeme se jeden k druhému v kontextu jsoucen jako služebností, „jsme jedni pro druhé užívající uživatelé, navzájem se používáme.“ Tento pohyb lze popisovat ve fenoménech práce, boje, sociální role, oddělenosti atp. I tento pohyb patří, řečeno s Lévinasem, do oblasti interiority a ekonomie, ba možná vystihuje její podstatu. V druhém pohybu – a jedině v tomto pohybu – je druhý, řečeno s Husserlem, moje alter ego.

Pohyb průlomu je teprve pohybem nabývání lidskosti. „V posledním z pohybů, vlastním pohybu existence běží o to, abych se viděl v nejvlastnější lidské podstatě a možnosti – ve svém pozemšťanství, které je zároveň vztahem k bytí a universu.“ (Patočka 2009b: 329) Průlom spočívá v otevření se existence celku světa a lze ho nahlédnout skrze fenomény smrti, konečnosti, odevzdanosti, službě bytí. „Událost bytí, která si zvolila člověka za místo svého zjevení, našla svou plnost v plně ‚pravdivém‘ člověku, žijícího cele v odevzdanosti, mimo péči o své zájmy, ne však tak jako polní zvěř a ptáci v povětrí, na půdě instinktu, který poutá jen jsoucnost k jsoucnu, nýbrž ve světle bytí.“ (Patočka 2009b: 333)

Jaké je místo druhého v pohybu průlomu? Druhý je vždy ve středu našeho světa, tedy i v pohybu průlomu, kde vztah k druhému nabývá podoby „sebezískání sebezdáním“, neboť „odevzdat se nemůže jsoucí bytost jinému než druhému“, je to láska „odevzdávající se druhým bez podmínky“. (Patočka 2009a: 232) Tato láska je oním průlomem, který je schopen vysvobodit člověka ze zajetí „sebezbuujícího sebezprodlužování“.

Druhý zde není ten, kdo na sebe bere tvář světa, který mne přijímá (pohyb zakořenění) ani konkurent, rival a mně rovný (pohyb sebezprodlužování), druhý je projevem „vítězství nad sebezbuující sebestředností“, neboť moje láska k němu je službou bytí (pohyb průlomu). Výsledkem tohoto „vítězství“ je podle Patočky nové já, já v odevzdanosti, věčné já – věčné svým podílnictvím na životě, potud je člověk bohočlověk, a svět královstvím božím; „království boží již nastalo, již je mezi námi – ale tak, že každý musí *provést* svůj obrat k němu, není zde jako telefonní budka za rohem, přítomné, ať chci či nechci, a lhostejné k mé přítomnosti.“ (Patočka 2009b: 333)

Tento stručný náčrt pojetí druhého u J. Patočky nabízí k další úvaze souvislost s pojetím tváře u Lévinase, tvář je vpádem exteriority do interiority, podobně u Patočky druhý, kterému se odevzdávám, je vpádem celku do zakořeněnosti a obstarávání; Lévinasovo „separované ego“ se zdá být Patočkovým já v pohybu „sezebavení sebezprodlužováním“. Bližší určení role druhého v pohybu sebezískání, ale u Patočky nenajdeme, Lévinas naopak zkoumáním fenoménu tváře míří k jádru tohoto problému. U Patočky čteme: „Husserlův důraz na vnitřní průnik lidského spolubytí, na intersubjektivitu jako tu dimenzi, bez níž není možno pochopit vlastní pohyb lidské existence, je ukazatel, v jehož směru možno rozšířit rozbor sebezískání sebezdáním.“ (Patočka 2009a: 235)

Když jsme hovořili o fenomenologii J.-L. Mariona, snažili jsme se pomocí pojmu saturovaný fenomén ukázat, že setkání s děním nekonečna (tvář druhého), řečeno s Patočkou pohyb průlomu, je možné v rámci toho, co se mi *dává*, a lze ho tedy nějak popsat pomocí fenomenologie. U Patočky je však nutné tento prostor dávání (fenomenologie) opustit: „Třetí životní pohyb, ten, který je vůči prvním dvěma ve vazbě spojení a zatlačení, tedy v dialektické vazbě, objevuje tady podstatnou dimenzi přirozeného světa, tu, která není *dána*, uniká vněmu i vzpomínce, uniká identifikaci, a přece tento svět podstatně podmiňuje.“ (Patočka 2009b: 334) Z perspektivy Marionovy pozice však můžeme Patočkovi namítnout, že do království božího je možné vejít i branami fenomenologie.

SEZNAM LITERATURY

- BARBARAS, Renaud. *Druhý*. Praha: Filosofia, 1998. ISBN 80-7007-104-4.
- BARBARAS, Renaud. *Touha a odstup: (úvod do fenomenologie vnímání)*. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-7298-137-4.
- BARBARAS, Renaud. *Vnímání: esej o smyslově vnímatelném*. Praha: Filosofia, 2002. ISBN 80-7298-137-4.
- BERNET, Rudolf, KERN, Iso a MARBACH, Eduard. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-122-6.
- HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda, 1968.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. ISBN 80-205-0360-9.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-394-0.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-20-8.
- NOVOTNÝ, Karel. Co není dáno? Jean-Luc Marion a hranice fenomenologie. In MURÁNSKY, Martin et al. *Náboženstvo a nihilismus z pohledu filozofie existencie a fenomenologie*. Bratislava: Filosofický ústav SAV, 2010, s. 148–164. ISBN 978-80-970494-0-9.
- NOVOTNÝ, Karel. *Relevance subjektivity: tělo a duše z hlediska fenomenologie afektivity*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2016. ISBN 978-80-7465-210-3.
- MARION, Jean-Luc. Bytnost fenoménu. Pasáže z díla *Etant donné*. In NOVOTNÝ, Karel (ed.). *Co je fenomén?: Husserl a fenomenologie ve Francii*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010. ISBN 978-80-87378-24-3.
- MARION, Jean-Luc. Saturovaný fenomén. *Filozofia*, 2007, roč. 62, č. 5, s. 378–402. ISSN 0046-385X.
- MORAVCOVÁ, Jana. *Zaměřená nepřítomnost – pohled jako interpretace světa: pokus o analýzu situace nevidomého*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2016. ISBN 978-80-7465-195-3.
- PATOČKA, Jan. Husserlova fenomenologie, fenomenologická filosofie a „Karteziánské meditace“. In HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda, 1968, s. 161–190.

PATOČKA, Jan. Přirozený svět a fenomenologie. In TÝŽ. *Fenomenologické spisy II. Co je existence: publikované texty z let 1965–1977*. Praha: OIKOYMENH, 2009a, s. 202–237. ISBN 978-80-7298-420-6.

PATOČKA, Jan. „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. In TÝŽ. *Fenomenologické spisy II. Co je existence: publikované texty z let 1965–1977*. Praha: OIKOYMENH, 2009b, s. 265–334. ISBN 978-80-7298-420-6.

PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: ISE, 1995. ISBN 80-85241-90-0.

URBAN, Petr. Intersubjektivita, objektivita a jazyk – husserlovská perspektiva. In KARUL, Róbert, MURÁNSKY, Martin, VYDROVÁ, Jaroslava (eds.). *Intersubjektivita v globálnej situácii*. Bratislava: Filozofický ústav SAV, 2006. ISBN 80-967225-7-3.

(Mgr. Tomáš Tlapa je doktorandem filosofie na Katedře občanské výchovy a filosofie UK PedF a učitelem na gymnáziu.)