
Ivan Blecha: FENOMENOLOGIE A KULTURA SLEPÉ SKVRNY

Karel Novotný

Ivan Blecha: *Fenomenologie a kultura slepé skvrny*, Triton, Praha 2002

Jde o tři statě, z nichž dvě první už vyšly časopisecky, zatímco třetí, podle níž je kniha pojmenována, tu vychází poprvé. Jednotlivé momenty všech tří textů není těžké najít, je to - místy poměrně úderná - kritika postmoderního anti-realismu, tj. názoru, že se nevztahujeme ke skutečnosti věcí samých a k jednomu společnému světu, ale k věcem jen v rámci té které konstrukce světa spjaté se systémy znaků čili s jazyky v širším slova smyslu, a to tak úzce, že nedokážeme nejen myslet, ale ani představit si, vyfantazírovat, zkrátka prožívat nic, co by se vymykalo rámci možné artikulace daného jazyka. Vyhoceně řečeno: Nevztahujeme se tedy k ničemu jinému než k těmto rámcům, které užíváme, a v jejich primatech jsme uvězněni, protože nám nikdy nedovolí bezprostřední přístup k věcem samým. Cílem Blechovy kritiky je přitom proti takto vyhrocené pozici obhájit určitý realismus, pro který je nejen možné zakoušet věci samy, byť vždy jen z určité perspektivy, ale který dokonce v takové zkušenosti dokáže odhalovat rysy věci a světa, jaké samy o sobě jsou. Prostředkem k tomuto filosofickému projektu jsou pak některé motivy klasické fenomenologie Husserlovy a jejich rozvinutí, zejména v návaznosti na pozdní dílo M. Merleau-Pontyho. Blechova kniha je pozoruhodná mimo jiné tím, že se polemicky ostře vyhocuje proti proudu běžně sdílených přesvědčení o pluralitě a relativitě světů nemajících žádný společný základ, k němuž by bylo možné např. pro účely poznání rekurvat, a že nezůstává u imanentní kritiky, ale jde také s určitými pozitivními tezemi s kůží na trh. Pro mě je, abych rovnou předeslal svůj úhel pohledu, velmi srozumitelná snaha prolomit „metafyzickou“ tezi uzavřenosti prožívání do hranic daného jazyka, kterou se vyznačuje kromě jiného fenomenologie. Ale právě zájem o tento typ fenomenologického výzkumu, který s Ivanem Blechou sdílím, mi brání přijmout jeho neméně „metafyzickou“ snahu touto cestou prokázat realismus, pokud podle něho máme do činění s jedním světem, v němž jsou nám věci přístupné ve svém bytí o sobě.

První článek Znak, stopa a fenomén se vyrovnává s „postmoderními“ tezemi plynoucími ze „sémiotické“ či „lingvistické klauzury“, tj. uzavření všeho, co pro nás jest, do hradby znaků, kterou údajně nemůžeme překročit. Znaky, symboly a jejich soustavy už nezprostředkovávají pro některé filosofy náš vztah k realitě, ale spolu je vytvářejí, takže mluvit o realitě vně znakových či symbolických systémů přestává mít smysl. Filosofie a jiné humanitní vědy se proto podle nich mají omezit na studium těchto systémů samých. Určité střední postavení mezi takovou verzí „jazykového obratu“, která je podle Blechy typická pro postmoderní filosofie, a „naivním“ kladením vnějazykových skutečností představuje zkoumání zaměřené na jazyk „nejen jako konvenční soubor znaků, ale i jako ... jsoucno, jež má své nároky na platnost a jež určitým způsobem participuje na jemu transcendentní realitě nebo ji samo představuje“. (15) Příkladem takového zkoumání je Blechovi raný Derrida, jiným příkladem Ingarden analyzující strukturu literárního díla.

Derrida ovšem je běžně vnímán jako autor blízký postmodernímu myšlení, neboť nahrazuje zmíněnou „lingvistickou“ klauzuru zatíženou ještě tzv. metafyzikou přítomnosti klauzurou „textu“. Odpovídající teze zní: „Nic neexistuje mimo text.“ Zejména literární texty, ale samozřejmě nejen ty, tvoří zjevně autonomní skutečnosti, vlastní světy, které, jak Blecha zdůrazňuje, pro Derridu nejsou, a ani nechtějí být „textem světa“ samého. Právě na světě samém však Blechovi záleží, proto se od Derridy kriticky odklání k Ingardenovi, jehož analýza reference literárního díla ke světu zkušenosti (reference typu „korelačního apriori“) mu umožňuje přejít k tomu, co je neodmyslitelným základem vztahování se ke světu, které jakémukoli symbolickému či znakovému prostředkování předchází jako jeho podmínka možnosti, ale i v empirické genezi. Ingarden i Derrida tak v Blechově článku slouží jako prostředníci v jeho postupu od jazyka, od textu „k jiné úrovni porozumění, vyjadřování a identifikace“, ve které se nachází „původní zdroj uchopování světa, který jazyk (a písmo) pouze schraňuje“ a tímto původním zdrojem je „náš pohyb a jeho složky - jinému“. (28) Korelátorem kinému, tím čemu je vnímající pohyb otevřen, je fenomén a skrze fenomén skutečnost sama.

Fenomén, díky němuž máme ke skutečnosti bezprostřední vztah, je stejně jako samo vnímání dynamické povahy, nese v sobě odkazy na „horizonty“, z nichž povstal, a umožňuje tak „revokovat zkušenost artikulacních aktivit, skrze něž byl ustaven“. (38) Tato zkušenost je zkušenost pobytu v „preartikulovaném poli“. Návrat k této tělesné zkušenosti pohybu v preartikulovaném poli vedený zájmem revokovat aktivity, jimiž je původně, pre-jazykově artikulováno, to je jeden základní motiv celé Blechovy knižky.

Druhý motiv je spojen s rozbořením a kritikou teze o nepoznatelnosti věci o sobě, jak ji zastával Kant a do anti-realistických a relativistických konsekvencí rozvinul např. Lyotard a Rorty, kterým Blecha věnuje druhou stat' nazvanou

Kant, antirealistický pragmatismus a Husserlova fenomenologie. Ústřední tezí Blechovy kritiky Kanta je, že oddělení počítka od „věci o sobě“ je dogmatické gesto, neodůvodněné a neodůvodnitelné rozbořením zkušenosti hranice mezi počítkem a věcí, třebaže taková zkušenost existuje a je možné ji analyzovat. Blecha dospívá v této souvislosti k následujícímu závěru: „Odkaz na vnější realitu musí být přítomen už v impresích samých, jinak bychom vůbec nemohli nic o zmíněném rozdílu, o zakoušené hranici vědět. Není tedy vyloučeno, že bychom mohli skrze impresi proniknout ke skutečnosti.“ (52)

Kant v souladu s určitou filosofickou tradicí soudí, že počítka odkazuje pouze na to, že něco je, co afikuje smysly a tím způsobuje, že máme takové a ne jiné vědomí, počítka sám o sobě však nedává vlastnosti věcí a neumožňuje tedy poznání, co je taková afikující věc sama o sobě. Zdroje a možnost poznání proto Kant, který si sensualistickým předsudkem atomického pojetí impresí uzavřel cestu ke zkoumání empirických podmínek zkušenosti, musí hledat jinde a tím je jeho filosofický podnik predeterminován a podmíněn, omezen na výzkum jednoho typu racionality, která propůjčuje zakoušené předmětnosti veškerý její smysl. V návaznosti na tento postřeh nabízí Blecha alternativu. Smyslovou danost je možné analyzovat i jinak, a fenomenologie je jedním z takových přístupů ke zkušenosti. Počítková danost je totiž pro fenomenologii vždy součástí intencionálního vědomí, v němž se konstituuje smysl předmětnosti. Aby nedošlo k záměně Husserlovy fenomenologie za jednu z odnoží kantismu, která by předměty pojímala jako výtvor subjektu, zasazuje se Blecha za takové pojetí fenomenologie, které umožňuje realismus. To, že se podle Husserla smysl jsoucně konstituuje v intencionálním vědomí, nemusí tedy nutně vést k subjektivismu a idealismu, který by musel mít za následek to, co vytýká postmodernistům typu Lyotarda a pragmatickým postanalytikům, jako je Rorty, totiž tezi, že co je skutečné, je produkt určité syntézy, která je pouze v kompetenci subjektu, tj. nemá žádný ne-subjektivní, reálný základ. (65) Intencionalitu je naproti tomu tedy třeba chápat ne jako udílení smyslu inertní materii počítka, ale jako „vlastnost subjektivních aktů zkušenosti, skrze niž jsou vázány na to, co vnímají, zamýšlejí, představují, drží ve vzpomínce atd.“ (65-66, zvýraznil K.N.) Konstituce nemusí znamenat „spontánní“ a tedy koneckonců svévolnou syntézu (protože její apriori je historicky podmíněná), jak ji Blecha kritizuje u Kanta, ale „proces, jehož se sice zakoušející subjektivita aktivně zúčastňuje, ale vždy tak, že je vedena rozsahem a stylem ukázání se toho aspektu věci, který v příslušné noesi drží jako noema nebo jako soubor na sebe odkazujících noemat. Tato intencionální konstituce může být ovšem bez jakékoli komplikace základem fenomenologického realismu.“ (67) Jinak řečeno, konstituce smyslu nespočívá v tom, že subjekt, vědomí pokaždé aktivně vnáší smysl do beznadějně nesmyslného chaosu počítka, nýbrž smysl předmětnosti, i těch dávajících se skrze počítka, se konstituuje podle svých vlastních „os“ a „těžišť“, kterých se aktivity vtěleného vědomí, v němž se tento proces odehrává, musí držet, ba jimž se musí podrobit. Intencionalita a konstituce neznamená produkci smyslu, ale vazbu na smysl, který si „žádá“ být intendován a který „si umí určit podmínky“, za nichž bude intendován. (69)

Bližší výklad některých základních motivů Blechova přístupu k otázce reality světa podává třetí text Fenomenologie a kultura slepé skvrny, který můžeme číst také jako syntézu obou zmíněných základních motivů, které jsem vyzvedl na první a druhé stati. Výraz „slepá skvrna“ odkazuje jak k postmoderním tezím Wolfganga Welsche, které Blecha kritizuje, tak k fenomenologické filosofii pozdního Merleau-Pontyho díla, kde výraz *punctum caecum* často vystupuje, především v rukopise knihy, nazvané vydavatelem Viditelné a neviditelné. Tato ostatně měla a má velký význam pro současnou fenomenologii, ježto je otevřená různým možnostem myšlení základních problémů filosofie, aniž by skýtala metodické vypracování nějakého jednoznačného vlastního řešení. Každý, kdo se nechá okouzlit Merleau-Pontyho pozdní tvorbou, „prózou světa“, je vtažen do víru myšlenek, které musí sám metodicky uspořádat. Jinými slovy, citovat Merleau-Pontyho nestačí, i když jeho věty mají povahu fragmentů vyjadřujících jakýsi celek. Problém je, že ten celek musíte za Merleau-Pontyho rekonstruovat sami. S tím se v náryse setkáváme také u Ivana Blechy, což je nepochybný klad této poslední stati i celé knihy, která se tím řadí ke svébytným filosofickým projektům.

Zatímco Welsch klade důraz jednoznačně na nevyhnutelnou pluralitu světů, mezi nimiž může a musí současný „slabý“ subjekt transversálně procházet, aniž by je mohl vzájemně poměřovat díky vzhledu do pravé skutečnosti, toho, co je doopravdy, a co různé světy jen různě překládají, po svém artikuluje, je podle Blechy i nadále subjekt jakožto tělesná existence místem, kde se „světy“ parciálních pohledů na skutečnost stýkají s pravou skutečností samou. Jak tyto „světy“ tak skutečnost sama přitom jsou podle Blechy principiálně viditelné, transparentní, slepá skvrna, neviditelné místo, je právě jen v dotyku těchto dvou dimenzí a tímto místem, plochou dotyku je lidské tělo (tělo je slepou skvrnou mj. proto, že je nulovým bodem, východiskem orientace jeho pohybu a vnímání). Dříve než tuto trojici dimenzí a Svět v určitém význačném smyslu toho, co všechny tři dimenze obklopuje a zahrnuje (proto jej budu psát s velkým S, i když tak Blecha sám nečiní), v kapitole nazvané Logos estetického světa zavede, shrnuje v klíčové pasáži této stati svou kritiku Welsche (86-88):

Jak se může to, co je „náležitostí našich subjektivních aktivit“, tj. to, že vidíme něco jen na úkor neviděného, (řečeno s Welschem: že estetické, viditelné, se vyděluje na základě neviděného, anestetického), „z ničeho nic stát rysem samotné reality“ nepodléhající našemu volnému zaměřování pozornosti, ptá se Blecha. Z neviděného se přece při odpovídající změně pozornosti může stát viděné, takže není důvod mluvit o tom, že diference estetického, viditelného a anestetického, v té souvislosti neviditelného, odkazuje na „plurální povahu a všepronikající diferenci reálna“. „Že nemůžeme vidět vše,“ oponuje Blecha, „není defekt reality, ale výsledek oněch omezení, jež jsou vlastní naší smyslové výbavě.“(87)

Zdá se, že Blecha tu míní toto: Tělo je nejen privilegovaným místem dotyku nedefektní reality, tj. reality samé, a „defektního“, protože parciálního a neúplného vidění, tělo také toto defektní nastavení reality do perspektiv způsobuje,

toto nastavení je přece „výsledek omezení naší smyslové výbavy“, tj. těla. Toto čtení zdá se dokládá předběžný závěr, který bude dále rozvinut ve zmíněné kapitole Logos estetického světa a který tu ocitují celý, protože již obsahuje Blechův vlastní koncept: „Fakt, že neumíme vnímat svět jinak než v dichotomii figury a pozadí, vymezuje (Welsch) jako objektivní podklad pro život v plurálu a v reálné heterogenitě. Domníváme se však, že musíme brát v potaz dva úkony: ten jímž z určitého, už zaujatého místa rozevíráme perspektivu zjevování a jímž určujeme rozsah divergence viděného a neviděného. A pak je třeba předpokládat druhý úkon, který vychází najevo z faktu, že než jsme toto místo zaujali, museli jsme se pohybovat v prostoru, který nemohl být rozštěpen do žádné takové divergence. Sféra, v níž se zdá být tak zásadně divergentní vztah viděného a neviděného, je jen ta část reality, kterou jsme rozevřeli svému zraku z dispozic, jež jsou dány tomuto zraku, a nikoli realitě samotné... Musíme ještě předpokládat zkušenost, která se neodehrává v koordinátách perspektivního výřezu, ale odbývá se pohybem ve struktuře samotné skutečnosti, která se nedá na tyto koordináty beze zbytku převést ... Navzdory tomu, že náš obraz skutečnosti bude vždy sestávat z perspektiv, které vznikly selekcí nebo štěpící diferencí, nemůžeme pro celek reality předpokládat, že v něm vládne stejná divergentní rozpornost, neviditelnost a nepřevodnost diferencí stavů. Odkrývají se tu dvě dimenze: první je ta, v níž se ustalují struktury všech věcí a jež zřejmě nepotřebuje žádná stanoviště k nahlížení. A druhou dimenzí je každá rozevřená perspektiva, onen výřez reorganizující původní strukturu věcí do dichotomie figury a pozadí, viděného a neviděného.“(87-88)

Zde je myslím v celé knize nejzřetelněji podán základní nárys Blechova fenomenologického realismu. Přistupuje však k němu ještě „fenomenologie slepé skvrny“(110), kterou Blecha navazuje na zmíněný projekt Viditelného a neviditelného a kterou stručně načrtnu, než přikročím ke kritickým poznámkám. Blecha tu postupuje ve třech krocích, nejprve opakuje právě citovanou „dvojdímní strukturu skutečnosti“, pak zavádí „slepou skvrnu“ a konečně argumentuje ve prospěch „vzpyčatelného a jednotného světa“. První krok je nová a velmi rasantní formulace realismu: věci mají na lidském vnímání nezávislou strukturu, jíž se vnímání musí řídit. V této struktuře se pohybuje naše tělo a zaujímá v jejích bodech své východisko pro své rozevírání perspektivního výřezu, v němž pak věci má, jak o tom byla řeč. Masou těla takto zaujatý bod je zároveň slepou skvrnou, protože je pro ně samotné principiálně neviditelným východiskem všeho viditelného. V druhém kroku pak autor blíže specifikuje pozici těla ve vztahu k oběma dimenzím: „Tělo je dvojdímní orgán, který se umí vázat na obě vzájemně se nesoucí dimenze; z jeho hlediska jde ovšem o dimenzi nahlížených perspektiv, jejichž struktura je dána mírou odstupu od toho, co je vnímáno, odstupu, jež zřizuje tělesný pohyb a který mu principiálně brání být fyzickou součástí této perspektivy, a o dimenzi, v níž je tělo fakticky přítomno, jíž je obemknuto a jež se prostírá jako podklad všech nazíraných perspektiv“. A touto druhou dimenzí je nejen obemknuto: původní strukturu reality nejen reorganizuje podle zaujatého stanoviska v ní, touto strukturou reality samé je i omežováno.(95) Touto původní strukturou reality je Svět (96), „svět v celku“(97). I ten je tělu přístupný, neboť, argumentuje Blecha, „každé stanoviště je možné zaujmout až poté, co jsme svým pohybem vstřebali do naší tělesné zkušenosti porozumění oné orientaci, kterou nabízí struktura světa v celku“. (tamt.) Toto porozumění je možno revokovat, protože aktuální rozevření perspektivy ze zaujatého stanoviště nese v sobě stopy tohoto porozumění struktuře, které lze zpětně sledovat. „Slepá skvrna je místem, v němž se transponuje struktura věcí do struktury rozevřených perspektiv: a jedno na druhé samozřejmě musí srozumitelně odkazovat.“ (98-99)

Závěrečné shrnutí kapitoly vyzdvihuje hlavní tah Blechovy argumentace, který je dán polemikou proti Welschovu pluralismu světů bez společného jmenovatele a možné „preetablované“ harmonie: „Slepá skvrna proto neštěpí, ale sjednocuje různé dimenze světských struktur, drží je pohromadě a je jejich průsečíkem. Nevnáší do světa nesmiřitelné protiklady a pevné divergence, ale působí naopak jako svorník, který nechává prolínat neviděné s viděným, nereprezentovaným s reprezentovaným. Slepá skvrna je přirozené místo ve struktuře světa, které v ní zřizuje tělo jako centrum orientace ... Svět sám žádná místa orientace nepotřebuje, jsou-li v něm však zřizena, odrážejí jeho srozumitelnou strukturu a vzpyčatelný řád.“ (100)

Zásadní výhrady, které lze mít k Blechově knize konfrontující východiska postmoderních filosofických tezí s východisky fenomenologickými, se podle mě mohou týkat právě způsobu, jak Blecha tato dvě východiska, „jazykový obrat“ na jedné straně, fenomenologickou diferencí jevu a toho, co se jeví, na straně druhé podává a vykládá. Jaroslav Peregrin se ve své recenzi velice pregnantně a jasně vyjádřil k „jazykovému obratu“, který je takřikajíc neuralgickým bodem každé fenomenologie. Na jednu ze zásadních výhrad vůči fenomenologii z hlediska „jazykového obratu“ bych chtěl navázat: Je těžké prokázat před-jazykovou artikulaci skutečnosti, nebo jak Blecha říká „předjazykové vnesení řádu do prvotního chaosu naší zkušenosti“, pokud se tyto artikulace či vnesení řádu mají projevovat nejen ustavováním nějakých, ještě neurčitých a proměnlivých „jednot“ smyslu ve smyslové zkušenosti, ale i ustavením identických předmětností. To ovšem Blecha opakovaně požaduje (32), (62). Patří ke *credu* fenomenologie, které jako *credo* také sdílím, že je možné při analýze zkušenosti o nějaké předmětnosti poukázat na autonomní a na jazyku v užším slova smyslu již ustaveného systému značení neodvoditelné způsoby artikulace toho, co se podává našim smyslům a jejich souhře ve vnímajícím a pohybujícím se těle. Domnívám se, že na tomto poli vykonala fenomenologie díky Husserlovi velký kus práce a je v tomto ohledu stále aktuální. Nejsem si ale jist, zda je možné tvrdit, že na takové prvotní úrovni empirického kontaktu se světem smyslově vnímatelného, nakolik ji lze vůbec abstraktivně zvlášť tematizovat jako něco předjazykového (pro co nám ale vlastně chybí slova), se již ustavují předmětné identity. Museli bychom pak např., pokud bychom chtěli s Blechou držet koncept intencionality, zřejmě předpokládat jakousi intencionalitu tělesného pociťování (*empfinden*). To však není Husserlovo východisko. Husserl naopak počítku od počátku upírá intencionalní charakter, počitek je pro

něj ne-intencionální obsah vědomí, látka, která je formována intencionálními akty vědomí. Ty však miní něco díky apercepcím neboli skrze určitý význam a ten zase závisí na jazyce. Otázka se tedy posouvá: existují jakési elementární intencionální akty nezávislé na jazykových významech? Nejsem si jistý, zda Husserl bere takové intencionální akty v potaz. Řečeno lidově: je-li počitek součástí vědomí, až když je k něčemu vztažen, co se i díky němu jeví, pak toto vztažení k něčemu, mínění něčeho jako intencionální akt aprehenze, musí být zároveň elementárním aktem identifikace něčeho jako něčeho, stromu, vázy, květiny atd. Nejsem si jistý, zda toto může být podle Husserla vykonáno nezávisle na významech stromu, vázy, květiny daných spolu s jazykem. Blecha ovšem tam, kde mluví o předjazykové identitě předmětu, neodkazuje ani jednoznačně na Husserla, ani na tento typ analýzy (počitek-intencionální prožitek-význam). Jakoby tuto úroveň analýzy přeskakoval k původnější dimenzi, aniž by se ale k této elementární analýze na základě průzkumu té původnější dimenze vrátil. Tady bych viděl určitou mezeru v systematickém rozvrhu Blechova projektu, tak je předložen v recenzované knize. Tam, kde mluví o původní tělesné dimenzi vztahu ke světu, odkazuje explicitně na Merleau-Pontyho a Waldenfelse. (29) Z těchto odkazů však zdá se mi plyne pouze to, že na úrovni „kinematické“ intencionality těla dochází k určitému „tvarování a strukturování“ předcházejícímu (ovšemže ve smyslu podmínky možnosti) verbálnímu uchopení, nicméně korelátém takové intencionality tělesného pohybu, chceme-li jej chápat jako předjazykovou artikulaci, je jen cosi neurčitého, řečeno s Merleau-Pontym, kterého tu Blecha cituje: „určité prázdno“. O něco dále Blecha charakterizuje tuto intencionalitu tím, že je skrze ni tělo „napřeno ke svému okolí jako celku“. (29) Zdá se mi proto, že podle těchto autorů nejde o předjazykové ustavování identit, natož identit předmětů. Tuto funkci vztáhnout smyslově pociťované na něco pociťovaného mají aprehenze vědomí, mínění něčeho jako něčeho skrze význam a ten lze těžko oddělit od řeči a jazyka.

Ke druhému článku a druhému, realistickému motivu: Zdá se mi, že fenomenologie může být jiným přístupem k dualitě počítka a vlastnosti věcí, na které ostatně Husserl sám průběžně trvá, přístupem - jak Blecha požaduje - vycházejícím ze zkušenosti rozdílu smyslové danosti a věci samé jen proto, že odmítá kantovskou konstrukci „věc o sobě“ a uvažuje pouze o věcech samých. Zatímco fenomenologická věc sama je pro poznání principiálně přístupná, neboť ona je tím, co se jeví, (Kantova „věc o sobě“ se nejví, je jen příčinou jevu) a jen fakticky není poznatelná úplně, protože její dávání je proces bez konce, proces přinášející stále nové aspekty, které nelze apriori anticipovat, Kantovská věc o sobě má jiný statut, a ten plyne z rozhodnutí omezit poznání na předměty možné zkušenosti (a tyto dva termíny pak muset cirkulárně vymezovat jeden druhým).

Možná zkušenost, kterou Kant vymezuje prostřednictvím syntézy apriorních forem názoru a myšlení, se přitom obejde bez počítků, které poznání nepřispívají ničím jiným než nahodilým obsahem „sekundárních kvalit“. Blechova kritika Kanta a rehabilitace smyslové zkušenosti včetně její nejzákladnější vrstvy počítků má tedy nepochybně dobrý fenomenologický smysl, podle mého (možná jen na slovech ulpívajícího názoru) ovšem jen za předpokladu, že fenomenologie rozvíjí své analýzy v jiném metafyzickém (nebo jinak či snad i méně metafyzickém) rámci než Kant. A v tomto jiném rámci nemá „věc o sobě“ žádné místo. Možná je to jen terminologický problém, ale nemohu z tohoto důvodu pochopit Blechovo tvrzení, že „můžeme něco z povahy, jakou má sám vjem, vědět o věci o sobě - navzdory tomu (anebo právě proto), že se v tomto vjemu nedává úplně“. (67)

Je-li (krom toho, že není ideou věci o sobě) idea věci samé regulativní ideou (ideou v Kantovském smyslu, jak říká Husserl sám), je zkušenost rozdílu mezi smyslovou daností věcí a věcí samou (třebaže ta - znovu opakují - není Kantovskou „věcí o sobě“) zkušeností zvláštního druhu, neboť se v ní konfrontuje smyslová danost s něčím, co jakožto idea vlastně není předmětem zkušenosti, ale myšlení. Ani tady tedy nepůjde o analýzu empirických podmínek zkušenosti, kterou Blecha reklamuje pro fenomenologii jako způsob, jímž lze překonat kantovství, ledaže celý husserlovský výzkum intencionality, zejména před explicitním transcendentálním obratem, tj. až po Logická zkoumání, pojme jako empirický výzkum. Byl to však Derrida, kdo upozornil na zvláštní, fenomenologicky nevykazatelný status „ideje v kantovském smyslu“ u Husserla, v jehož „systému“ hraje naprosto klíčovou roli.

Výhrady k třetí části knihy plynou z výhrad už zmíněných, což nic nemění na tom, že plně respektuji projekt, s nímž tu Blecha odvážně vystupuje. Chtěl bych jen při této příležitosti na závěr navázat na to, co už jsem zmínil výše. Merleau-Pontyho „fenomenologie slepé skvrny“ je nedokončený a výkladu otevřený náčrt, z jehož interpretace se zrodily velmi odlišné a přesto se - a řekl bych „rovným právem“ - k fenomenologii hlásící projekty. I Blechův projekt patří tím do této souvislosti nové, poklasické, současné fenomenologie jako živého myšlení, které staví na interpretaci klasických textů, zejména Husserlových, ale zřetelně se odlišuje od pouhé jejich exegeze. A ani tam, kde Ivan Blecha cituje pozdního Merleau-Pontyho, nejde o exegezi jeho díla. Na závěr své recenze bych chtěl naznačit, kde by bylo možné v dané souvislosti jeho koncept situovat.

Zmíním proto nejprve jeden motiv Viditelného a neviditelného, který se z metodologického hlediska dotýká Blechou akcentovaného pohybu ve struktuře věcí samých, či v původní struktuře ještě ne-perspektivního Světa: kdo se v takové struktuře může pohybovat? Zdá se, že ne tělo zaujímající nezbytně stanoviště a hledisko, jehož prisma nikdy nevidí celek, původní strukturu, ale jen výřezy, apod. Museli bychom tedy ještě patrně pro zmíněnou možnost tematizace pohybu ve Světě předpokládat „fenomenologického pozorovatele“, o němž mluvil Fink, když vykládal Husserla, a který se objevuje svým způsobem i u Patočky jakožto „duch“ (a snad i u Heideggera). Merleau-Ponty se mu však podle všeho zásadně snaží vyhnout, a psát, nakoľik je to možné, z hlediska perspektivy těla, vždycky už kontaminované perspektivností. Tento motiv pozdního Merleau-Pontyho, podle něhož je třeba všechna filosofemata, klasicky uchopovaná „z nadhledu“, znovu promyslet „zevnitř“ zkušenosti, je nicméně možné rozvíjet různě.

Když se pochopí Viditelné a neviditelné z této „vnitřní“ perspektivy smyslové zkušenosti světa jako smyslově vnímatelného a z explicitní snahy tohoto díla načrtnout ontologii tohoto smyslově vnímatelného, může se ona dvoudimenzionálnost skutečnosti zredukovat na jednodimenzionálnost, na jeden svět, který má ovšem nevyčerpatelně bohatou, ale také zásadně proměnlivou „strukturu“. V ní se lze ovšem také pokusit nalézt invariantní rysy: Je-li tím, co umožňuje pohyb těla jeho odstup od věcí, distance spojená s perspektivou, jejímž je tělo východiskem, pak je touto podmínkou možností tělo vázáno neustále a bytostně, není to jen záležitost „omezení naší smyslové výbavy“, ale přímo charakter bytí světa, v němž se tělo pohybuje. To je jedna ze základních myšlenek Renauda Barbarase, který svůj fenomenologický projekt formuluje v těsné návaznosti na své interpretace Merleau-Pontyho pozdního díla. Ani pro něj není skutečnost nedosažitelnou věcí o sobě, i pro něj smyslové pociťování je kontaktem s bytím světa (tj. smyslově vnímatelným) samým, to má ale takovou povahu, že se dává jen parciálně, perspektivně, v nástinech. Bytí samo, svět sám, není jinak než takto, jen zevnitř pohybu těla skrze jednotlivé perspektivní aspekty danosti světa je možné odhalovat rysy světa, žádnou původnější strukturu odhalovat nelze. Jinak řečeno dimenze vyznačující se protitahem figury a pozadí je původní strukturou skutečnosti, žádná původnější vrstva není. Tak by snad dal vyhrtotit stanovisko R. Barbarase k ústřední otázce fenomenologické diference „jevu a toho, co se jeví“.

Jiné stanovisko k této otázce má Marc Richir. Zůstaneme-li u motivu „fenomenologické diference“ a její realistické interpretace u Blechy, předkládá Richir projekt na opačném konci pomyslného spektra: „anarchistickou“ vizi radikální plurality fenomenálních procesů, způsobů fenomenalizace, předcházejících a umožňujících ustavení světa jako původní souvislosti fenoménů „bez pojmu“, bez pevné struktury věcí, plurality, která je od takové struktury oddělena zásadním hiátem, takže neplatí možnost obousměrného kontinuálního pohybu od struktury k pluralitě jejího fenomenálního podloží a zpět, nýbrž jen možnost přeskokovat mezi těmito úrovněmi, a v rámci nich mezi dalšími, jemněji rozlišenými „registry“ či „vrstvami“. Důraz na pluralitě a anarchii nejpůvodnějších vrstev zkušenosti tedy neznamená, že by Richir směřoval k popření vertikality, transcendence a hloubky světa, jak o ní mluví Merleau-Ponty, ve prospěch nějaké jednodimenzionální transversality? la Welsch. Richir chce naopak obnovit transcendentální fenomenologii (od které Barbaras naopak rychle přechází k ontologii), ovšem na jiných základech, než jí daly Husserlovy pojmy intencionality a konstituce, a v určité návaznosti na transformaci, kterou tyto pojmy prodělaly u pozdního Merleau-Pontyho. Jednoznačný primát transcendentální fenomenologie před ontologií se projevuje mimo jiné tím, že pro Richira fenomén nemožňuje bezprostřední přístup ke skutečnosti samé (od fenoménu odlišné věci samé). Richir vychází z rozporu v srdci samotného fenoménu a z něho plynoucího dynamismu jeho fenomenalizace, fenomén tu ukazuje jak skutečnost tak zároveň fikci, zdání. Dynamismus fenomenalizace je oscilace mezi skutečností a zdáním, oscilace, za kterou nelze jít dál k nějakému pevnějšímu základu, např. k identickému předmětu. Ustavení předmětného identického smyslu, který se vyznačuje stabilitou a pevností, má sice v této oscilaci fenomenalizace svůj základ, ale není z něj odvoditelné, jakožto identický musí být smysl založen jinak, a toto založení je nepochybně spjata s jazykem. Mezi původní fenomenalizací a jí příslušejícím „řečovým“ charakterem a zkušeností identického předmětu a jeho struktur skrze významy toho kterého daného jazyka jako nahodile ustaveného a arbitrárního systému znaků zeje podle Richira prokazatelný hiát. Identita předmětu je výsledkem jeho založení a fixace jeho smyslu skrze symbolický řád daného jazyka a dané kultury obecně, fenomenalizace je vůči tomuto řádu autonomní, protože fenomén nemá základ ani ve Světě ani v ničem jiném, není „nic než fenoménem“.

Podle mého názoru se v této radikalizaci fenomenologického výzkumu jasně ukazuje i uznání jeho mezí: z toho, jaká je povaha fenoménu jako takového, což je ústřední téma fenomenologie a její *raison d'être* tak říkajíc, zdaleka nelze vysvětlit nebo dokonce vyvodit vše. Není možné učinit z fenomenologie první filosofii ve smyslu základu nějakého univerzálního filosofického systému, nekuli systému vědění. Pretencí fenomenologie však i zde zůstává to, že k rozumění každé věci, k uchopení každého tématu, patří i výzkum toho, jak je dána ve zkušenosti, co tvoří zkušenost s takovým tématem.

Plně respektuji všechny tři načrtnuté verze fenomenologie inspirující se Husserlem a Merleau-Pontym. Všechny tři svědčí o impetu, o celkovém, byť vzájemně velmi odlišném nasazení, které je všechno jiné než pouhá filologická exegeze textů. Jak je rozsoudit?

Z jaké instance je kriticky posoudit?

Ivan Blecha v závěru třetí části knihy, když shrnuje záměr své polemiky s relativismem, poznamenává, že jeho boj proti „radikální pluralitě“ postmoderny nikterak neimplikuje „boj proti jejímu vysoce morálnímu impetu, jímž je úcta k pluralitě názorů a nedůvěra k totalitním nárokům jediných správných ideologií“. Dodává však: praktikování volného s postmodernou spojovaného „střídání racionality může vést k nic neříkající anarchii, která už nemá vůbec žádný impetus, natož morální“. (111) Tuto poznámku lze aplikovat na samotnou filosofii. Respektovat pluralitu filosofických přístupů je jedna věc, ale vlastní impetus bude mít filosofická práce až tam, kde se od pouhého respektování různých názorů rozhodne nějaký názor uskutečňovat. A k tomu nepochybně Ivan Blecha přikročil, recenzovaná kniha o tom jasně svědčí.

Jacques Derrida, Gramatológia, přel. M. Kanovský, Bratislava 1999, str. 167.

Nahrazení znaku a jiných, tradičních představ plné přítomnosti nějakého smyslu pouhou „stopou“ přítomného smyslu v „grafému“ nějakého psaného textu je způsob jak poukázat na nezrušitelný odklad původní danosti smyslu, (a odklad samotné původnosti). Derridovo přenesení těžiště vztahu k realitě na „hru diferencí“ textů trpí tím, že každá diference

předpokládá identitu. Tolik argumentace, kterou Blecha nachází u M. Franka, (19) a kterou, jak ještě zmíním, rozvine odkazem na předjazykovou artikulaci předmětné identity. (Viz níže kritické výhrady a speciálně pozn. 9 a 11)

Blecha tu cituje výraz M. Ajvaze, Znak a bytí, Praha 1994, str. 25.

Kromě rozvinutí prvního motivu pohybu v pre-artikulovaném poli tu, na str. 93, najdeme doklad z Husserla pro právě načrtnutou realistickou interpretaci jeho fenomenologie konstituace: „...to jako co uchopujeme nějaký obsah (v jakém smyslu), není věcí naší vůle ... protože obsah, který máme nějak uchopit ... nám skrze své specifické ustrojení klade meze.“ Edmund Husserl, Logische Untersuchungen, Band II,2, Tübingen 1980, str. 92-93.

M. Merleau-Ponty, Viditelné a neviditelné, vydal v roce 1964 na základě pozůstalosti Claude Lefort, č. překlad M. Petříček, Praha 1998, 2004.

W. Welsch, Ästhetisches Denken, Stuttgart 1991, str. 150.

J. Peregrin, Filosofický časopis 2004, č. 3, str. 492-499.

Formulaci si vypůjčuji od Jocelyna Benoista, autora, který se (na rozdíl od mě) pohybuje skrze rozhraní fenomenologie a analytické filosofie.

„Jazyk referuje o tom, co už má svou polohu a umístění, co už si vydobylo vůči našim aktivitám nějaký způsob danosti, co si určilo svou identitu v proměnlivosti intendujících aktů.“ (32) „Jinak řečeno: nelze se dost dobře zbavit myšlenky různých metod příslušných povaze různých předmětů, protože teprve průzkum této různosti nám dovolí si ujasnit, čím se liší předmět konstituovaný jazykem od předmětu, který je konstituován mimo jazyk.“ (62)

B. Waldenfels, Der Spielraum des Verhaltens, Frankfurt a.M. 1980, str. 21.

V podobné souvislosti ale zmiňuje takové předcházení v individuální empirické genezi vědomí (98): Co však předchází časově u malého dítěte vnímání „tzv. stálých předmětů“, je „tříšť nesourodých skvrn, jež ho střídavě zajímají a zase nudí“. Otázka je, co předchází takovému vnímání předmětů u dospělého člověka a jak se dá uchopit přechod k vnímání „identického předmětu“, aniž by přitom intervenoval jazykový význam.

M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Paris 1945, u Blechy citováno na str. 29 jeho knihy.

V současné fenomenologii existuje pokus rozlišovat dvě „vrstvy“: formování smyslu na úrovni ještě neustavující identický předmět a založení smyslu (u Husserla Sinnbildung a Sinnstiftung, "O původu geometrie", příloha č. III ke spisu Krize evropských věd, Praha 1996), při němž dochází k fixaci předmětu prostřednictvím vymezení v rámci určitého ustaveného, daného systému znaků, kde identifikace se děje diakritickým, vzájemným vymezováním významů. Ani původní sebe-formování smyslu, Sinnbildung, však, ač není výkonem intencionality vědomí, není děním mimo-řečovým. Srv. k tomuto rozlišení texty Marca Richira, např. jeho knihu La crise du sens et la phénoménologie, Grenoble 1992 a shrnutí některých jejích myšlenek v článku „Sens et histoire“, in: Kairos 1992, č. 3, str. 121 nn. Systematický fenomenologický přístup k „založení ideality“, který Richir rozvíjí více než 20 let, shrnul v komprimované, ale bohužel obtížně srozumitelné podobě ve své předposlední knize L'institution de l'idéalité, Beauvais 2002.

Srv. výše citované místo str. 52.

Takové je zdá se mi východisko jednoho z projektů Jocelyna Benoista na pomezí fenomenologie a analytické filosofie. Viz např. jeho článek „Qu'est-ce qui est donné ? La pensée et l'événement“, Archives de philosophie, 59/4, octobre-décembre 1996, p. 629-657, tedy „Co je dáno? Myšlení a událost“, který vyjde v českém překladu.

Viz J. Derrida, Tradice a skrývání smyslu, přel. M. Pokorný, Praha 2002

Knihla Touha a odstup (Le désir et la distance, Paris 1999), v níž R. Barbaras zformuloval svůj projekt, vyjde letos v nakladatelství OIKOYMENH v překladu Josefa Fulky.

Blecha cituje Richirův článek „Le sens de la phénoménologie dans Visible et invisible“ (1982), v němž jeho autor ovšem jen okrajově zmiňuje v závěru, jakým způsobem se od Merleau-Pontyho vzdaluje směrem ke svébytné repríze transcendentální fenomenologie, kterou Merleau-Ponty sám podle všeho neměl v úmyslu podniknout.

Karel Novotný