

FENOMÉN MEZI INTENCIONALITOU A POČITKEM. LEVINAS A HUSSERL

KAREL NOVOTNÝ, Filozofický ústav AV ČR, Praha, Česká republika

NOVOTNÝ, K.: A Phenomenon between Intentionality and Sensation. Levinas and Husserl
FILOZOFIA 61, 2006, No 8, p. 622

The paper remembers some features of the Husserlian conception of the phenomenon in order to show the ways of the inversion imposed to it by Levinas, namely in his book *Totalité et infini* and in his article „Intentionnalité et sensation“. In these texts it is still possible to maintain a fundamental description of the phenomenon as „experience/vécu/Erlebnis“ even with „intentionality“ and „sensation“ as its components. The rejection of the concept of „representation“ as the very fundament of appearance by Levinas does not make obsolete any use of those concepts which locate an important dimension of the phenomenality to the interiority of the experience, in the subjectivity. Even if the subjectivity in Levinas seems to admit no homogeneous unity and seems to be constituted by different kinds of relations to an exteriority the phenomena implicated in these relations remain inner sensual experiences.

Key words: Phenomenon - Intentionality – Sensation – Experience – Representation

Tento příspěvek chce připomenout, že jedním z východisek, která Emmanuel Levinas – třebaže v podstatných bodech jde proti klasické fenomenologii – do jisté míry sdílí se svým učitelem Edmundem Husserlem, je pojetí fenoménu jako prožitku. Fenomén je u Husserla ovšem nejen prožitek, ale také jeho korelát, manifestace nějakého předmětu. Kdyby se něco nejevilo, nemohl bych mít jev jako prožitek. Fenoménu má tedy přinejmenším tuto dvojílost: předmětná aparence toho, co se jeví, a jev jako prožitek. Levinas nebude popírat samu tuto podvojnost jevu, dokonce bude zachovávat i Husserlovske pojmové prostředky jejího zachycení prostřednictvím pojmu intencionality a počítka. Využije však prohloubení Husserlových analýz těchto pojmů k tomu, aby provedl určitou inverzi celkového smyslu pojetí fenoménu u Husserla. Jevení nespočívá v tom, že já dávám smysl předmětu a tím ho konstituuje v jeho bytí, ale naopak v tom, že já odpovídá na dávající se smysl různého typu a tím nastávají různé typy jevení – prožitku nepřevoditelné na jeden mustr či jedno „čisté“ já fungující ve všech typech fenomenality stejně. Chtěl bych poukázat na to, že Levinas, přes veškerý důraz na transcendenci v silném slova smyslu, přesahující intencionální koreláty prožitků, pracuje s pojetím jevu, který je prožitkem vědomí, interiority. Jevení zůstává u Levinase stejně radikálně jako u Husserla prožíváním, právě proto, že původně není korelátem předmětu, ale naopak vztahem k tomu, co zpředmětnit nelze, aniž by ztratilo svůj specifický způsob bytí. Vědomí se vztahuje k něčemu, čím

samo není a v tomto původně nepředmětném vztahu něco prožívá, to znamená, je vědomým sebevztahem, protože o sobě ví a to specifickým způsobem odpovídajícím příslušným typům dávající se fenomenality, nebo v médiu různých typů fenomenality, která nemá jádro tak jako u Husserla v jevícím se předmětu jakožto intencionálního obsahu, v tom, co je v představování obsazeno, ale v dávající se instanci přesahující to, co mohou intencionálně ve své představě mýnit. Chtěl bych tedy naznačit, že jevení má charakter prožitku, ovšem v takovém pojetí, které zásadním způsobem rozšiřuje a hluboce proměňuje, ba převrací jevení jako prožitek představování.

Jevení není podle Levinase představováním, v jehož základu je zpředměťující intencionalita, akt propůjčování smyslu, *Sinnggebung*, protože takový akt má – což ostatně v jistých souvislostech prokazuje Husserl sám – svůj základ v elementárnějších modech prožívání, které nejsou zprostředkovány představou, v tomto smyslu nemají předmět, nicméně mají svou specifickou, na představování nepřevoditelnou intencionalitu, alespoň Levinas neváhá tohoto termínu používat. Jsou to na jedné straně intencionalita odpovídající smyslové slasti, na druhé straně intencionalita touhy po Jiném, které Levinas staví proti Husserlově východisku v představování. Co drží fenomény slasti, předmětných představ a etického vztahu pohromadě a spojuje zároveň s Husserlovým východiskem je široké určení fenoménu jako intencionálního prožitku, a také to, že jako jakožto určité původní prožitkové struktury je lze popisovat, zachycovat. Samozřejmě se nabízejí námítky: takové východisko je příliš široké, formální a kromě toho: co by bylo jevení jiného než prožívání? Navíc, Levinasovi jde přece o kritické vymezení se vůči klasické filosofii, ne-li dokonce o rozchod s ní. Stačí však připomenout první vlivnou linii kritiky Husserlovské fenomenologie vycházející z Heideggerova odmítnutí vědomí a prožívání jako místa jevení, která vyústí v kladení původu jevení do světa a jeho ontologického základu, aby bylo zřejmé, že Levinasovo pojetí fenomenality, pokud je možné ho charakterizovat tak, jak navrhuji, tj. jako prožívání, stojí jinde než tento proud post-fenomenologického myšlení, který odmítá vycházet z novověkého konceptu vědomí (a skončit v něm, být uvězněn v jeho imanenci).

Zajímá mě, co se dá říci o pojetí fenoménu, který musí obsáhnout u Levinase tak protichůdné prožitky, jako je slast a trýznivá zasaženost mlčenlivým apelem tváře druhého. A to v souvislosti s obecnějšími otázkami po Husserlovském východisku v pojetí fenoménu jako prožitku a hlavně po tom, co to fenomén vůbec je.¹

* * *

Husserl sám, když vymezuje fenomén, klade jednoznačně důraz na intencionalitu aktů propůjčujících význam smyslovým obsahům, které samy o sobě či v sobě význam nenesou. A obor fenomenality, tedy otázku, co je fenomén? situuje do oblasti mezi intencionalitou takovýchto aktů a jejich korelátů, mezi noesis a noema, kdežto Levinas upozorňuje na zásadní význam oblasti mezi intencionalitou a počítkem, podle Husserla nesamostatným prožitkem, smyslovým obsahem bez vlastního vý-

¹ Tento text je první, pokusná sonda do malé části Levinasova díla z hlediska obecnější otázky po povaze jevení či fenoménu v klasické a poklasické fenomenologické filosofii.

znamu. Zjednodušeně řečeno jevy a fenomény jsou u Husserla různými způsoby aktů a jejich korelátů; na jedné straně formující aktivita vědomí, zakládající vztah vědomí k jeho předmětům, a na druhé straně počítka hrající pouze roli formovaného materiálu, který je sice nezbytnou součástí jevení, dosvědčuje přítomnost míněného předmětu, a podává jeho smyslově vnímatelné či pociťovatelné aspekty, ale jevení nezakládá, necharakterizuje, nemodifikuje. Počítka je nesamostatnou součástí vědomí, prožívání, téměř by se chtělo říci „pouhý materiál“. Pokud ovšem chceme být spravedliví k Husserlovi, musíme zmínit, že se od počátku usiloval vymezit vůči „atomismu“ počítka, a že se mu podařilo senzualistického atomismu se vyvarovat, i když – přinejmenším ve své filosofii vnímání – nepřestal pracovat se schématem, podle něhož jevení spočívá v pojmání počítkových obsahů, hyletických dat, a to prostřednictvím aprehenzí intencionálních aktů. Levinas sám vyzdvihuje význam Husserlových analýz vnitřního vědomí času, kde Husserl záhy objevil meze schématu „pojetí – obsah“ a neúnavně je opracovával, přitesával na míru analyzovaným věcným konstelacím. Přitom však nadále, až do posledních badatelských rukopisů s pojmem hyletických dat a aprehenzí pracoval.²

Součástí jevení, které je vyjevováním nějakého smyslu, se počítka stává jen díky „aktivitě“, která smysl dává či propůjčuje. Uvozovky jsou nezbytné, neboť Husserl se ovšem od počátku ohrazuje výslovně proti tomu, aby byly akty aprehenze, které také sám nazývá jako dávání smyslu, a vůbec akty vědomí obecně, tak jak on je fenomenologicky zkoumá, chápány jako činnost, proces.³ Jevení je pro Husserla především tato aprehenze obsahu, propůjčování, dávání smyslu, a jeho korelát je tento předmětný smysl. Jevení se všemi svými odstíny se tak pohybuje v předmětné korelaci, jehož jedním pólem je vždy právě nějaký předmět a druhým pólem příslušné akty aprehenze, v Husserlově pozdější filosofii: noema a noeze. Když Levinas situuje původní dimenzi fenoménu před tuto intencionalitu představování s její předmětnou korelací a posouvá ji směrem k nepředmětnému počítka, pak je to v jednom smyslu záměrné prolomení právě načrtnuté husserlovské perspektivy, její opuštění, zásadní odklon od Husserla, v jiném smyslu je toto gesto ale naopak výslovnou rehabilitací určitého empirismu či dokonce sensualismu, který je podle Levinase Husserlově filosofii bytostně vlastní a který v jistém ohledu chce Levinas ještě radikalizovat ([3], 124 nn).

Musí tedy mluvit přinejmenším o dvojím Husserlovi, vyhrocovat jednak podání Husserlova idealismu, kde veškeré je předmětem vědomí jako představované bytí, noema, takže líčení intencionality představování dostává až karikaturní charakter. Na druhou stranu pak sensualismus některých Husserlových předpokladů dovádí do důsledků, které by Husserl nepřijal. A hlavně pak trvá Levinas na transcendenci v silném slova smyslu. Připomeňme to ve třech krocích: na 1. podání představování, 2. pojetí počítka a 3. nadbývání významu nad noematem v epifanii tváře.

1. Karikatura toho pojetí, které Levinas chce denuncovat jako imperialismus Stejného nad Jiným, je známa ze spisu *Totalita a nekonečno*, z kapitoly o „Předsta-

² Srv. k tomu např. článek ([1], 387 nn).

³ Srv. § 11 V. Logického zkoumání ([2], 385).

vování“⁴. Jevení je tu líčen^o jako již zmíněné propůjčování smyslu: když něco vnímáme, musíme svým myšlením zformovat materiál smyslových počítků, do pouhé matérie vnést smysl, oživit ho vlastní intencí, a tímto vnášením smyslu v každém okamžiku vlastně vytvářet předměty v jejich konkréci. Jevení je tedy především dávání smyslu, „aktivita“ subjektu myšlení či představování. Předměty představování jsou, co jsou, díky tomuto „okamžitému kladení“⁴, které přitom není nějakým kauzálním nebo jiným důsledkem působení, které by se odehrávalo mezi vnitřkem a vnějším vědomí a které by tak bylo projevem nějaké vyšší předzjednané harmonie nebo zákonitosti bytí.⁵ Levinas vyzdvihuje jako novum fenomenologie na prvním místě právě tuto neredukovatelnost intencionality vědomí na nějakou obecnější, byť třeba skrytou podstatu bytí ([3], 125). Ukazuje však, že intencionalita představování se může jevit jako jednosměrné vnášení smyslu, nepodmíněná produkce jenom tam, kde se abstrahuje od jejich pramenů či kořenů.

Co tato metafora pramenů či kořenů znamená? Jestliže platí teze o neredukovatelnosti zpředmětňující intencionality představování na nějakou jinou podstatu zahrnující a determinující celkově bytí vědomí, pak se intencionalita představování napájí z jistých pramenů a živí se z jistých kořenů, aniž by ovšem z těch pramenů vyplývala a prodloužením těchto kořenů sama byla. Intencionalita představování tedy sice je neredukovatelnou podstatou bytí vědomí, ale rozhodně není jedinou podstatou bytí vědomí, natož subjektivity. Smyslové čítí má prožitkovou strukturu odlišnou od intencionality představování. A bytí smyslovosti, tj. slast, je neuchopitelné prostřednictvím intencionality představování. Levinas poukazuje na původní, elementární smysl prožívaných činností tělesného žití, které nejsou nikdy předmětem výslovného představování, ale každé představování je předpokládá: dýcháme vzduch, aniž si ho představujeme. I samo myšlení, nebo pouhé představování, fantazírování jsou události žití, smyslově prožívané, přinášející slast nebo strast ([4], 95 aj.). Ve jménu této dimenze bytí subjektivity, smyslového prožívání života, Levinas na konci kapitoly o „Představování a konstituci“ Levinasem protestuje proti možnosti „redukovat na noema dokonce i bytí jsoucího“ ([4], 109). Proč je to vrchol kritiky husserlovské fenomenologie, která, jak praví Levinas o něco dále, „neuznává žádné hranice noematizace“? ([4], 112).

Protože bytí jsoucího, tj. bytí člověka právě nelze redukovat na intencionalitu představování, ani intencionalitu slasti ani intencionalitu etického vztahu k druhému

⁴ Na nepodmíněnou okamžitost intencionalního aktu poukazuje Levinas v *Totalitě a nekonečnu*. Srv. např.: „... představování nezahrnuje žádnou pasivitu. Stejně vztahující se k jinému odmítá vše, co je jeho vlastním okamžiku, jeho vlastní identitě vnější, aby právě v tomto okamžiku, jenž za sebe ničemu nevděčí a je zadarmo, opět nalezlo vše to, co bylo odmítnuto, jakožto „propůjčený smysl“, jako noema“ [4], 107). Překlad jsem uprostřed na jednom místě korigoval.

⁵ Aprehenze sama není odvoditelná z počítků dávajících se v průběhu minulých zkušeností, na tento fakt tu Levinas patrně mimo jiné odkazuje. Husserl se nicméně intenzivně věnoval výzkumu podmínek, např. asociativních pasivních syntéz, na jejichž základě se konkrétní akt aprehenze realizuje.

není možné pojmout jako nějakou obměnu intencionality představování. Představování má totiž své kořeny a prameny, které jakmile se v reflexi stanou noematem nějakého aktu představování, ztrácí svůj vlastní charakter bytí.

2. Ukažme to nejprve stručně na jednodušším případě počítků. Počítky jsou zvláštní prožitkové momenty, které i kdyby byly vždycky součástí intencionality představování, jak to standardně líčí Husserl, a tedy neměly své bytí nezávisle na intencionalitě představování, přece nejsou redukovatelné na noemata. Počítky se totiž vyznačují právě tím, že nejsou předmětem aktů noesis, propůjčování smyslu, ale jen jejich materiálem. V jistém neredukovatelném smyslu musí vždy aktům noesis předcházet, ale tím je také umožňovat. Přinejmenším v nastávání a střídě impresí, impresionálních prožitků v časovém proudu vědomí lze – a Husserl sám tuto analýzu opakovaně provádí - analyticky prokázat moment, který ještě není a nemůže být předmětem intence představujícího, anticipujícího vědomí. Tím momentem je událost původní impresie. To, že se okamžitě předmětem určité elementární intence obsah a událost původní impresie stává, tím že je retenována, podržována v živé přítomnosti vědomí, nemění podle Levinase nic na tom, že je ve svém vlastním bytí na intencionalitu retence, a tím pádem ani na intencionalitu vyšších, smysl propůjčujících aktů vědomí neredukovatelná. A právě takové nepředvídatelné původní impresie živí mimo jiné nepředmětnou slast.

A něco podobného chce nepochybně říci nejen o slasti, jejímž já, subjektem je smyslovost mého těla, ale také o zasaženosti tváří, kterou nemohu anticipovat, protože je – stejně jako subjekt této zasaženosti, moje etické já – absolutně jedinečná. Na tuto jedinečnost mě nemůže připravit žádná představa, anticipace, např. představa mravního zákona jako obecného nástroje, který mě předem ujišťuje, že z obtížných situací vybrusím tím, že k nim přistoupím s maximou, která by mohla platit pro všechny.

3. Tvář jako „nadbývajíc Význam“ přesahuje mé představy, tj. intence propůjčující smysl. Co nás zajímá, je „Význam předcházející před propůjčováním smyslu, *Sinngebung*“, a to ne jako význam předcházející subjektivnímu propůjčování smyslu tak, jak by ho postuloval platonismus jako oprávnění určitého idealismu, kde by jednotlivá *Sinngebung* byla uplatněním předem dané podstaty na jednotlivý případ. Levinas chápe „nadbývajíc význam“ jako instanci, která „vznačuje mez“ idealismu ([4], 183). Proti idealistické redukci Jiného na stejné, převádění všeho na noema, na předmět představy, odkazuje Levinas na „význam“ tváře druhého člověka, v níž k nám promlouvá nekonečno. Jak to myslí? To není snadné říci, zejména není snadné popsat způsob, jakým se fenomenálně dává nekonečno, tedy něco, co nemůže být zpředmětněno intencionalitou představování, pohlceno a domestikováno jeho aktivitou a mocí, protože zůstává jiné než jakákoli představa o něm.

Když se přidržíme Levinasova výkladu v kapitole *Totality a nekonečna* nazvané „Tvář a etika“, je Nekonečno, které se nám, naši tendenci ovládat, vzpírá ve tváři druhého, jako jeho tvář, je původním výrazem, prvním slovem: „nezabijíš“, kterým promlouvá mlčky druhý „v naprosté nahotě svých bezbranných očí“ ([4]. 175). Čím je prolamována smyslovost, smyslová danost tváře, to není vnímaný odpor, vědomí

možnosti fyzického zápasu, v němž bych mohl podlehnout moci druhého založené v jeho síle, celá tato dimenze moci, síly a odporu je prolomena „etickým odporováním“. To je proměna předmětné i nepředmětné intencionalní danosti, představování i slasti, proměna, která se děje otevřením nového rozměru, nové hloubky.

Toto etické odporování, které přichází zvenku, z tváře jiného, ovšem nutně předpokládá mou schopnost, já k ní musím být otevřený. Tato otevřenost je ideou nekonečna v nás, touto otevřeností lze charakterizovat specifickou intencionalitu etického vztahu. Je to ale intencionalita, která převrací směr a povahu klasické intencionality představování. Je to na jedné straně intencionalita „pochopení nahoty a nouze z hloubky bezbranných očí“ ve tváři druhého, pochopení zakládající jeho blízkost, říká Levinas. Tedy nepochybně výkon etické subjektivity, ale takový výkon, který není prostě výkon autonomie rozumu, který sám sobě ukládá jako normu ideu lidství, kterou pak může na základě vnímání rozpoznávat v jednotlivých instancích, tvářích. Je to výkon odkázaný na epifanii tváře, na její výraz. Ten ke mně promlouvá a podněcuje tak onen výkon, „podněcuje mou dobrotu“. Ke specifické fenomenalitě a intencionalitě etického vztahu patří to, že se ve výrazu tváře ke mně přímo dovolává druhý, jiná lidská bytost, přímo ve svém bytí, nezprostředkovaném žádnými obrazy. A je to tato „neodpustitelná tíha bytí“ prosazující se skrze běžné formy fenomenality a mimo ně, která „dává vyvstat mé svobodě“, mé etické subjektivitě odpovědnosti. Epifanie tváře je původní událostí, která „do mě vnáší cosi, co ve mně nebylo“. Etický subjekt odpovědnosti je „Bytost *přijímající* ideu Nekonečna – přijímající tuto ideu, protože ji nemůže čerpat ze sebe...“ ([4], 180).

Tento paradoxní výraz má zdůraznit inverzi intencionality, k níž dochází v etickém vztahu: moje schopnost pochopit lidství druhého není autonomní výkon intencionality myšlení, čistého rozumu, ale tuto schopnost pochopit přijímám na základně základní události nenásilného sebezprosažení druhé bytosti. Ta je ve své jedinečnosti beze vší pochybnosti něčím, co se nedá redukovat na představu, kterou jsem s to si o ní učinit. Když Levinas mluví o nadbývání významu, má to přinejmenším tento konkrétní smysl: bytí druhého člověka je v jeho jedinečnosti něčím, co nemohu svým představováním anticipovat, natož obsáhnout, vyčerpat. A přece je styk s tímto typem bytí, který se vymyká intencionalitě představování, ten snad nejčastější, základní, v němž jsem neustále vyučován, kde přijímám a tímto přijímáním uskutečňuji sociální vztah, vztah transcendence.

Zatímco představování je u svých předmětů po způsobu transcendence v imanenci, řečeno s Husserlem, a zatímco smyslové já slastně požívající a přijímající exterioritu živlu zůstává v sobě, doma, uvězněno ve své slasti, je to teprve ona neodpustitelná tíha bytí druhého člověka, která mě vyvlastňuje z imanence, vytrhuje z mé spokojené separace a dává mi realizovat metafyzický vztah k transcendenci v nejsilnějším slova smyslu. Fenomén tu má základ ne ve světě, ne v kosmologickém základu světa, ne v Bytí jako takovém. Má základ v tom, co je transcendentní vůči těmto dimenzím a přece je přístupné skrze smyslovou danost tváře a afektivní pohnutí, které její specifická, mou dobrotu vyžadující epifanie ve mně probouzí.

Shrnutí. Levinas, který jde ve své kritice Husserla přinejmenším stejně daleko jako Heidegger nebo Fink, se nebojí proti jimi iniciovanému, tehdy dominantnímu trendu situovat jevení do interiority vědomí, kterou však jak známo klade nejen klasicky do vztahu k exterioritě světa, ale spíše a zásadněji k živlům, smyslově blízké jinakosti vnějšku, a hlavně do vztahu radikálně odlišnému, který nazývá jako vztah metafyzický, jehož konstitutivní součástí nicméně smyslová interiorita vědomí zůstává. I když tento metafyzický vztah k Jinému je vztahem smyslově a emocionálně citlivého nitra a sdílí proto jeho prožitkovou fenomenalitu, je tím nejdůležitějším charakterem jeho vlastní intencionality právě to, že tuto vrstvu pouhého fenoménu (fenoménu slasti jsou fenomény bez jevících se věcí, bez bytí) prolamuje, protože je vztahem k tváři přímo zasažen významem, který intencionalitu propůjčujícího smyslu přesahuje natolik, že je její inverzí. Je nejen radikálním zpochybněním dostatečnosti představování, tím že překonává vše, co jsem s to si předtím, než se přede mnou objeví, představovat, je také faktickým vyvrácením monopolu, který by si představování chtělo nárokovat, pokud jde o to, jak se něco může stát přítomným pro vědomí. Epifanie tváře je přítomností zcela určité bytosti, nejen fenoménem ve smyslu korelátu představy. Způsob fenomenality významu, kterým mě oslovuje tvář druhého člověka je tedy nepochybně odlišný od předmětného jevu, který je korelátem intencionality představování. Ale je odlišný i od nepředmětné fenomenality smyslové slasti. Tvář druhého neoslovuje ten subjekt, který se projevuje a ustavuje v každém okamžiku jako potřeba slasti. Oslovuje subjekt touhy, který se přijetím tohoto oslovení rodí. I zde jde o pasivitu, zasaženost, která není jen distančně intelektuální, ale afektivní, smyslová. Vztah k Jinému skrze tvář má rovněž charakter prožitku, v němž se ovšem spojuje smyslový fenomén, prožitek se specifickou intencionalitou touhy. V pojmosloví *Totality a nekonečna*: „Touha se nerodí z nedostatku či omezení,⁶ ale z nadbývání, z ideje Nekonečna“ ([4], 186) – intencionalita vztahu k tváři druhého je radikálně odlišná od intencionality slasti, ale to k čemu výkon intencionality slasti vede, tj. separace, ustavování interiority vědomí, individualizace smyslově-tělesné, je nezbytnou podmínkou toho, aby mohlo být vědomí zasaženo nárokem zjevným ve tváři druhého a tomuto nároku nějak odpovídat. Subjekt etického vztahu, ono „Já-sám, které je schopno společnosti“, říká Levinas, vzešlo ve slasti jakožto oddělené tak, že tato jeho oddělenost je sama nutná k tomu, aby nekonečno – jehož nekonečnost se završuje“ a vykonává ve tváři druhého „jakožto en face – vůbec mohlo být“ ([4], 184).

To, že si normálně neužívám vědomě slastí spojených s prostým požíváním živin a živlů, jako jsou voda a vzduch, a to proto, že pořád prostě myslím na něco jiného, a protože tyto živly a jejich požívání nemohu myslet, učinit předmětem svých myšlenek, aniž bych o onu bezprostřednost požitku a slasti přišel, a podobně to, že se normálně vyhýbám nárokům, které na mně lidé kladou, a to proto, že bych se z toho, z těchto přímých zásahů, musel z nedostatečnosti mých odpovědí na jejich nezměr-

⁶ Tak jako smyslová slast, která vyplňuje pocíťovaný nedostatek, potřebu, a tou je předurčena a omezena.

nost okamžitě zbláznit, ještě neznamená, že tyto fenomény nejsou součástmi mého bytí, a to tak základními součástmi či vrstvami, že spolu a jen ve vzájemné souvislosti kvalifikují toto bytí jako vědomé a lidské.

Jaká ta vzájemná souvislost je, to by bylo předmětem dalšího a daleko náročnějšiho výkladu. Já se tady musím spokojit s poukazem na heterogenitu různých způsobů fenomenality, intencionality a subjektivity, jak jsem se ji pokusil nastínit: fenomenalita a intencionalita smyslové slasti je nepřevoditelná na model „propůjčování smyslu“ a také jeho já v žádném případě není čistým já, které musí moci – s apriorní obsahovou nutností – doprovázet všechny mé představy. Takové čisté já nemůže být ani nositelem etického vztahu, protože nárok, obsahovou nutnost, které se stávají nárokem na mě, obsahovou nutností mého odpovídání na nárok, mohu anticipovat stejně málo jako afektivní zasaženost, pohnutí, s nimiž bude tento nárok spjat. Význam a obsah subjektivity a jejich různorodých „prožitkových obsahů“, fenoménů jako spojení specifické intencionality a smyslových prožitků, je tak úzce spjat s konkrétní událostí a její jedinečností, že je od nich neoddělitelný ve prospěch nějaké obecné teorie subjektivity a fenomenality.

Závěr. Fenomenologie je zvrácená tam, jak dobře Levinas předvádí, kde požadavku možnosti neomezené noematizace všeho, právě i života, nepředmětného a „heterogenního“ bytí subjektivitu, podřizuje samotný popis prožívání, tedy tam, kde chce dostat do zorného úhlu zpředmětňujícího uchopení, prostřednictvím představování, i tyto vrstvy a modalitý mého bytí a jejich způsoby fenomenalizace, prožitkové přítomnosti a postavit je na jeden základ. Levinasovo dílo je však podle mého názoru také svědectvím o tom, že fenomenologie je naopak plodná tam, kde si tuto mez uvědomuje a zkušenost popisuje bez předsudků o tom, co fenomén je a jaké podmínky musí předem splňovat. Levinas ostatně ukazuje Husserla jako myslitele, který i tuto bezpředsudečnost ctil. Fenomenologické pojetí fenoménu jako prožitku, který má svou intencionální a ne-intencionální složku přítom nemusí být zcela opuštěno, a fenomenologická metoda – jak ve smyslu popisu a analýzy prožívání tak i ve smyslu redukce na původní prameny a kořeny smyslu – může dále sloužit projektům, které si kladou za cíl porozumět lidské situaci, *conditio humana*.

LITERATURA

- [1] LOHMAR, D.: Synthesis in Husserl's Phenomenologie. Das grundlegende Modell von Auffassung und aufgefaßtem Inhalt in Wahrnehmung, Erkennen und Zeitkonstitution. In: *Metaphysik als Wissenschaft*. Hg. von Dirk Fonfara. München – Freiburg 2006.

- [2] HUSSERL, E.: *Logische Untersuchungen, Husserliana* Band XIXI/1. The Hague 1984.
- [3] LEVINAS, E.: Intentionalité et sensation (1965). In: E. Levinas: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris 1982.
- [4] LEVINAS, E.: *Totalita a nekonečno*. Praha 1997.

Mgr. Karel Novotný, PhD.
Filozofický ústav AV ČR
Jilská 1
110 00 Praha 1
Česká republika