

RENAUD BARBARAS:^{*}ŽIVOT A INTENCIONALITA¹

Zakladajúcim projektom fenomenológie je osvetliť sféru fenomenálnosti, javenia ako javenia, namiesto toho, aby ju uchopila na základe javiaceho sa súcna, ako to robí celá metafyzická tradícia. Tento projekt je vedený apriórnom podstatnej korelácie medzi súcnom a tým, čo Husserl nazýva subjektívnymi modmi danosti: Podstata súcna spočíva v javení tak, ako podstatou subjektívna je prinútiť súcno, aby sa zjavilo. Pokiaľ túto koreláciu nazýva podstatnou, je pojem *intencionalita* centrálnym pojmom fenomenológie. Avšak, ako ukázal Patočka, husserlovská tematizácia fenomenálna je poznačená istou nedostatnosťou; použité pojmy zaostávajú za tým, čo mienia tematizovať. Fenomenologická *epoché*, ktorej zmyslom je uvoľniť fenomenálne pole ako také, totiž nadobúda podobu redukcie na číru imanenciu: *Epoché* privádza k vedomiu, synonymu absolútna, v ktorom sa konštituuje transcendentno prostredníctvom vlastných zážitkov. Inými slovami, fenomenálne namiesto toho, aby bolo spoznané vo svojej špecifickosti, t. j. vo svojej funkcii otvorenia súcnu, prejavenia súcna, je podopreté skutočným (*réel*) súcnom, teda transcendentálnym vedomím. Subjektívno prestáva byť synonymom fenomenálna, aby dospelo k označeniu vlastnosti nejakého reálneho bytia. Bezpochyby práve intuicionistická požiadavka, aplikovaná na subjektívno samo, toto premiestnenie vysvetľuje: Evidentnosť subjektívna sa interpretuje ako dávanie v intuícii, t. j. kladenie nejakej egologickej reality. Subjektívno musí mať možnosť byť predmetom vnútornej percepcie, byť dané sebe samému. Koniec-koncov Husserl zostáva poplatný karteziánskej perspektíve, spočívajúcej v odkazovaní fenomenálnosti na imanenciu vedomia. Avšak potom sa môžeme pýtať, nasledujúc Patočku, či tento prístup k fenomenálnosti dovoľuje rešpektovať zmysel intencionality: „Ako si zážitok, pôvodne daný sebe samému v reflexii, počína, aby na objektívnej strane vyjaval nejakú transcendentiu? Je to nepochopiteľné“ ([1], 208). Založiť intencionalitu na nejakom imanentnom obsahu, noetickom zážitku, zrejme znamená zakázať si porozumieť jeho rozmeru otvorenia sa nejakej transcendentii: Funkcia vyjavenia toho, čo transcenduje vedomie, nemôže pripadnúť nejakému obsahu. Husserl tým, že výkon skúsenosti zverí absolútnemu vedomiu, zrádza základný projekt fenomenológie.

Tento výkon, ako ukazujú najmä Patočka a Merleau-Ponty, treba uchopiť na základe nejakej *konečnej subjektivity*, ktorá sa uchopuje ako taká. Táto konečnosť spočíva v podstatnej inkarnácii vedomia, ktoré jediné dovoľuje uvedomiť si autentický zmysel intencionality. Neslobodno sa však mylíť, čo sa týka zmyslu tejto telesnej subjektivity. Nejde tu

^{*} Autor je profesorom na 1. parížskej univerzite so zameraním na nemeckú filozofiu a fenomenológiu. V r. 1995 navštívil aj Slovensko. Mal tu dve prednášky, z ktorých jednu uverejňujeme v slovenskom preklade.

¹ Prednesené v Bratislave 28. marca 1995. Tak znie podtitul textu, ktorý autor odovzdal pred svojím odchodom. Uverejňujeme ho na jednej strane ako podlžnosť s odstupom niekoľkých rokov, ale aj preto, lebo prezrádza začiatok jeho záujmu o dielo J. Patočku, ktorého najlepším znalcom sa medzitým vo Francúzsku stal, a ako vzorovú ukážku nielen uvažovania autora, ale aj uvažovania vôbec. Medzičasom autor vydal knihu s rovnomenným názvom (*Vie et intentionnalité: recherches phénoménologiques*. Paris 2003).

o nejakú jednotu dvoch substancií, a následkom toho, ani o vedomie, ktorého podstatná čírosť by nebola zmenená svojím náhodným pádom do tela. Hovoriť o telesnej subjektivite znamená spoznať vedomie, ktoré nie je samým sebou, ktoré skúsenosť vykonáva len tak, že *sa vteľuje*, alebo telo, ktoré sa objektívuje ako také len *pokiaľ je vedomé*. No, ako ukazuje Patočka, táto pôvodná jednota medzi subjektívnou a objektívnou sa realizuje práve v *živom pohybe*; práve v hybnom tele treba hľadať pôvodný význam intencionality. Vo vnímaní zážitok nezahŕňa nevyhnutne skutočnosť toho, čo je prežívané: Samo vnímanie nekladie existenciu svojho predmetu. Naopak, pohyb je *uskutočňovanie*: Zážitok pohybu implikuje skutočnosť toho, čo je prežívané, zážitok pohybu je synonymom jeho vykonania. V pohybe sa subjektívno a objektívno prekrývajú, uskutočňuje sa vtelenie: Zážitok pohybu sa neodlišuje od svojho skutočného rozvinutia. Práve v prežívanom pohybe treba odteraz hľadať základ možnosti intencionálneho otvorenia. V ňom subjektívno rozvíja nejakú exterioritu, láme uzavretie vedomím. Pohyb je „skok do Bytia“, hovorí Patočka, „bez pohybu by nemohla byť žiadna normálna percepcia, žiadna orientácia, žiadna exploračia sveta a vniknutie do predmetnosti. Bez pohybu by nebolo žiadnej exteriorizácie seba“ ([2], 141). Bez pohybu by totiž subjektivita zostala v pasivite vyčkávania; podstatne nehybný subjekt by bol onirickým subjektom. Najmä by bolo možné ukázať, že pohyb umožňuje perceptívnu syntézu. Vniká do sveta bez toho, aby v ňom uviazol, dospieva k veci tým, že kladie nejaký aspekt, avšak na druhej strane na základe svojej schopnosti opakovania každý čiastkový aspekt transcenduje, vždy pokračuje zaň. Umožňuje zakorenenie a vzdialenie, zrodu a odstup zároveň. Je teda jasné, že pohyb ako uskutočnenie či rozvinutie subjektívna vo svete podmieňuje subjektiváciu tohto sveta, t. j. javenie ako javenie.

Celá ťažkosť spočíva v pochopení tohto pohybu, a to v čo najradikálnejšom pochopení, hlavne v pochopení toho, ako takýto prežívaný pohyb môže odôvodniť percepciu – lebo pohybovať sa ešte neznamená vyjaviť. No, ako spresňuje Patočka, „vynára sa otázka, či máme subjektívne pohyby chápať ako množstvo zvláštnych aktov, alebo či by sme neboli oprávnení vidieť v nich modalitu základného, globálneho pohybu, ktorý by sa zhodoval so samým žítím, pokiaľ sa rozvíja smerom von. Odpoveď na túto otázku bude závisieť od inej otázky, a to, či sa samotný život môže chápať ako sebauskutočňovanie podľa vzoru pohybu“ ([2], 137). Táto úvaha má prvoradý význam. Najskôr preto, lebo naznačuje, že jednotlivý prežívaný pohyb a vnímanie odkazujú na hlbšiu pôdu, na *základný pohyb*: Práve od pochopenia tohto pohybu závisí chápanie jednoty skúsenosti a prežívaného pohybu, t. j. nakoniec intencionality. Na druhej strane tento základný pohyb odkazuje na *život ako sebauskutočňovanie*. Tento život, hlbší než rozlišovanie medzi živou (*leben*) bytosťou a zážitkom (*erleben*), by bol základom intencionality a dovolil by myslieť túto jednotu účinnej, pohybovej realizácie a fenomenalizácie. Nakoniec, ak chápanie javenia prechádza cez spoznanie konečnej subjektivity, fenomenológia by sa ocitla na ceste reflexie života. Zostáva však prekliesniť cestu prístupu k tomuto životu.

Takáto reflexia o živote sa môže obrátiť len na pole, kde je skutočne tematizovaná, totiž, na biológiu. Lenže nejde natoľko o záujem o samotné výsledky biológie ako skôr o tie výsledky, ktoré dovoľujú pochopiť podstatu života, čo znamená situovať sa v pláne istej *metabiológie* (tento termín používa napríklad von Weizsäcker), ktorá by bola pre biológiu vo vlastnom zmysle tým, čím sú syntézy teoretickej fyziky pre experimentálnu fyziku. Je pravda, že biológia je vo všeobecnosti poplatná implicitnej, naturalistickej či objektivistickej ontológii. Avšak, ako videl Merleau-Ponty, aj keď sa biológia situuje najskôr na

pôde naivnej ontológie, môže sa stať, že jej vlastné výsledky ju povedú k reforme tejto ontológie a že nám potom naznačí cestu obnovenej koncepcie fenomenálnosti.

Uberať sa touto cestou nám dovoľuje práve Goldsteinova práca *Štruktúra organizmu* [3]. Goldstein na základe početných biologických pozorovaní spochybnil vysvetľovanie správania schémou odrazu: Organizmus nemožno pochopiť ako súčet, skladbu z čiastkových procesov, ponímaných ako určité reakcie nejakých častí na objektívny stimul na základe vopred určenej nervovej dráhy. Organizmus funguje ako *celok*: má svoju vlastnú, zvláštnu podstatu a každú reakciu a každé správanie treba chápať ako *úlohu*, ktorá nadobúda zmysel vo vzťahu k tejto vlastnej podstate, ktorú treba zachovať a zavŕšiť zároveň. Organizmus teda reaguje najskôr v závislosti od seba samého. To znamená, že nejaká udalosť vonkajšieho sveta už nie je daná svojím objektívnym rázom, ale *zmyslom* či *hodnotou*, ktorú má pre organizmus. Podľa podstaty organizmu a podľa jeho stavu v danom momente ten istý podnet vyvolá, alebo nevyvolá reakciu. Skrátka, takéto čiastočné správanie má zmysel a je reálne len z hľadiska organickej totality. To však neznamená upadnúť do nejakej podoby vitalizmu; táto totalita nie je substanciou, pozitívnym vitálnym princípom, vyjadruje len fakt, že miestne správanie sa vpisuje do unitárneho vzťahu živého s prostredím a v jadre je len abstrakciou tohto procesu. Práve totalita sa teda vytvára a zachováva vo vzťahu a cez vzťah s okolitým svetom: totalita v stávaní v zmysle, že zodpovedá forme jednoty organického stávania s tým, čo normuje jeho priebeh. Taký je *základný biologický zákon*: „možnosť potvrdenia sa vo svete pri zachovaní vlastnej zvláštnosti je spojená s určitou výmenou názorov (*Auseinandersetzung*) organizmu s okolitým svetom, so spôsobom, akým spolu vychádzajú“ ([3], 95). Z tejto „totalitnej“ perspektívy plynie, že štatút psychická a somatická vo vzťahu k organizmu je identický so štatútom nejakého typu správania. Tak, ako tejto reakcii možno porozumieť len na základe organického a priori, ktoré zachováva, aj telo a duša sú momentmi živého, podriadenými organickej totalite, a nadobúdajú zmysel len vo vzťahu k nej. Napríklad psychický život nie je ničím iným než istou štruktúrou organického celku, t. j. istým determinovaným modom vzťahu k prostrediu; „vedomím“ budeme nazývať, napíše Goldstein, „determinovaný modus správania ľudskej bytosti, ako aj druhový pojem všetkých fenoménov, ktoré sú v ňom obsiahnuté. Nejde teda o nejaký recipient, v ktorom by skutočne boli nejaké determinované obsahy. V prítomnosti jednotlivého fenoménu je lepšie nepovedať, že sme vedomé bytosti, ale že naše vedomie je vedomím niečoho“ ([3], 269). Živé je tak pôvodnou a neredukovateľnou totalitou, ktorá vylučuje každú substancionalnosť, ktorá teda nejestvuje inak než ako dynamický spôsob vzťahu s okolitým svetom. Táto totalita nie je uskutočnená nikde, má zmysel len v stávaní a ako stávanie. Organický celok nie je súčet ani substancia, ale rovnováha, to znamená určitá udržiavaná stálosť napriek (ale aj vďaka) permanentnej nestálosti, čo implikuje vzťah s vonkajškom. Organizmus sa formuje a udržiava v rámci vyjednávania s prostredím; je len určitou líniou zmyslu, kontinuitou nejakej témy vnútri tohto vyjednávania. Bytie organizmu je neoddeliteľné od vzťahu, a práve preto je rovnako stávaním.

Odtiaľ sa táto organická totalita môže myslieť len na základe *vyššej a poslednej totality*; tej, ktorú vytvára so svetom. Práve to Goldstein zaznamenáva v rozhodujúcich termínoch: „Každý tvor vyjadruje takrečeno dokonalosť a nedokonalosť zároveň. Uvažovaný oddelene je v sebe samom dokonalý, štruktúrovaný, živý; so zreteľom na totalitu je v rozličnej miere nedokonalý. Jednotlivý tvor ukazuje vo vzťahu k totalite Bytia ten istý druh bytia, aký predstavuje izolovaný fenomén organizmu vo vzťahu k totalite organizmu:

predstavuje nedokonalosť, rigidnosť a má bytie len v totalite len vtedy, ak je nesený totalitou“ ([4], 402). A Goldstein bude o čosi ďalej dokonca tvrdiť, že separácia organizmu a prostredia je „umelá“. Totiž ak je pravda, že organizmus vylučuje každú substanciálnosť, ak jeho bytie odkazuje na vzťah, jeho identita môže byť myslená len negatívne, t. j. ako moment, a teda negácia nejakej vyššej totality. Na jednej strane každý organizmus je individuálna entita, odlišná od prostredia, a jeho dokonalosť spočíva v jeho autonómii. Ale na druhej strane je táto individualita separáciou, narušením nejakej pôvodnej totality a organizmus má svoje bytie len v tejto prvotnej totalite; práve preto, ako poznamenáva Goldstein, dokonalosť organizmu implikuje nedokonalosť. Organizmus je sám sebou len tým, že je oddelený od svojej podstaty, len tým, že zostáva pred sebou samým; je sebou samým len tým, že svoje bytie má mimo seba samého. Táto negativita, tento nedostatok bytia nie je provizórnou okolnosťou, ale bezpochyby podstatnou dimenziou, keďže realizácia pôvodnej jednoty s prostredím by jednoducho implikovala zmiznutie organizmu. Podstata organizmu spočíva v tom, že mu na základe narušenia prvotnej totality, v ktorej jeho bytie spočíva, chýba podstata. Je sebou samým len tým, že ním nie je. Úplné zavŕšenie jeho bytia implikuje jeho nedokonalosť. Takto, rovnako ako každá časť organického celku, má zmysel len z hľadiska živej totality a táto totalita sa zas musí chápať ako moment vyššej a poslednej totality. Organizmus tak, napriek samotnej svojej konkrétnosti, zostáva abstraktom. Totiž ak by živé bolo skutočne sebestačné, ak by mohlo byť substanciou, upadli by sme do klasickej alternatívy medzi sčítavaním materiálnych častí a nedeliteľným vitálnym či duchovným princípom: v jednom prípade by jeho kontinuita s prírodou bola možná za cenu jeho jednoty, v druhom by jeho jednota mala ako protihodnotu nemožnosť konštitutívneho vzťahu s prostredím. Opačne, totalita je skutočne neredukovateľná bez toho, že by bola predsa substanciálnou, dušou, či telom, len ako otvorená totalita, moment nejakej vyššej totality. Tak ako v prípade jednotlivého organizmu je pravda, že časť nemá realitu mimo celku, ale ten nejestvuje ako taký inak než na základe častí, ktoré ho konštituuju, pričom ich zároveň konštituuje.

Tak či onak, na základe separácie, individuácie, čo implikuje podstata živého, nie je táto posledná totalita nikde realizovaná, je svojou vlastnou detotalizáciou, t. j. svojou vlastnou neprítomnosťou: Život odkazuje na celok, ktorý jestvuje cez momenty a len v momentoch, ktoré ho vyjadrujú a narúšajú zároveň, na celok, ktorého kladenie je súčasne negáciou. Rovnako platí, že táto totalita sa má chápať v podstatne *historickom* zmysle: *nestáva sa*, ale *je* stávaním vzťahov živého so svojím svetom, históriou tejto vždy blízkej a nikdy nezavŕšenej jednoty medzi živým a prostredím. Ako píše von Weizsäcker, „protirečivá jednota *Ja* a prostredia vo vnímaní sa musí nevyhnutne stratíť, len čo sa vyjaví, a znovu sa vyjaví atď“. To znamená, že vnímanie je vždy stávaním, nastáva teda len ako udalosť a nepozná fixáciu fyzikálnych predmetov v priestore a čase“ ([4], 129).²

Z toho plynie, že každé správanie živého a každá skúsenosť sa majú chápať ako *reštrikcia* či *limitácia* tejto pôvodnej totality. Živé má totiž sklon udržať a zavŕšiť svoje bytie, t. j. realizovať totalitu s prostredím. Avšak pokiaľ je zvláštnym živým, táto totalita zostáva neaktualizovateľná, a preto živé je sebou samým len tým, že zostáva pozadu za svojím bytím. Odteraz zavŕšenie jeho bytia bezpochyby implikuje *aktualizáciu* totality, ktorá by bola zároveň *absentovaním*, jej prítomnosťou na spôsob neprítomnosti. Práve takto chápe

² „Živé je bytosť, ktorá sa ako totalita v stávaní spája s totalitou sveta“ ([5], 392).

napríklad E. Straus pôvodný vzťah živého so svojim svetom: „Vzťah totality je potenciálny vzťah, ktorý sa aktualizuje v jednotlivých pocitoch a špecificky sa obmedzuje. Individuum tým, že sa pohybuje, prekračuje vlastné hranice a ocitá sa uzavreté v nových hraniciach.

Hic et nunc aktualizujú, obmedzujú a špecifikujú vzťah totality“ ([5], 398). Ešte sa však treba zhodnúť na zmysle tejto aktualizácie. Na základe individuality živého implikuje podstata pôvodnej totality svoju vlastnú negáciu. Obmedzenie, ktoré každá skúsenosť predstavuje, teda nie je negáciou nejakého *realizovaného* alebo *možného* celku, ktorý by ju nejako predchádzal. Práve naopak, vnútri každej skúsenosti, vnútri toho, čo ju obmedzuje, sa totalita zjavuje. Konštituuje sa len v takejto konečnej skúsenosti ako to, čo tejto skúsenosti chýba, pokiaľ ju živé prekračuje smerom k inej skúsenosti. Tu, v protiklade k tomu, čo tvrdí Descartes, práve konečno kladie nekonečno, ktorého je negáciou. Negácia je kladenie toho, čo sama popiera, čo znamená, že totalita vzniká len v tom, čo ju aktualizuje tým, že ju obmedzuje. Skutočno (*réel*) tu nenasleduje po možnom, produkuje svoje vlastné možno (*possible*): Totalita nijako nepredchádza svoje aktualizácie a ak možno hovoriť o pôvode, tak len ako o navždy stratenom pôvode, ktorý nikdy nenastal. Skrátka, keďže táto totalita nejestvuje inak než ako svoja vlastná negácia, každá negácia totality je zároveň jej kladením. Odteraz nás fenomenológia privádza k metabiológii a tá zas otvára cestu *kozmológii*, avšak *kozmológii*, ktorú by sme mohli kvalifikovať ako negatívnu v zmysle, v akom sa hovorí o negatívnej teológii. Pôvodný celok sa môže klásť len ako chýbajúci celok, každé kladenie tohto celku je zároveň jeho negáciou, čo tiež znamená, že ho možno postihnúť len v jeho negáciách. Ak sa totalita kladie len ako negovaná, bude sa klásť práve tým, že je negovaná. Práve to chcel bezpochyby povedať Merleau-Ponty, keď v súvislosti s Bergsonom spomenul „primordiálnu a a stratenú nedeliteľnosť, jednotu, ktorú protirečenia rozvinutého vesmíru negujú a vyjadrujú svojim spôsobom“ ([6], 110).

Teraz sme v stave vrátiť sa k životu, ktorý, ako sme videli spolu s Patočkom, dáva bezpochyby pôvodný základ intencionality. Takýto prístup k živému vedie k jeho charakteristike ako podstatného *dynamizmu*. Totiž tvrdiť, že každá skúsenosť, každý vzťah k prostrediu zjavujú pôvodný celok, ktorý narúša, znamená uznať, že každá skúsenosť je charakterizovaná neuspokojením či základným nedostatkom: Živým prechádza napätie medzi pôvodným celkom a skúsenosťou, ktorá ho aktualizuje, či skôr je týmto napätím samým. Dynamizmus živého vyjadruje nenapraviteľné *stiahnutie* každej skúsenosti na pôvodnú totalitu: dokonalosť živého obsahuje nedokonalosť, t. j. podstatné neuspokojenie. Iste teda jestvuje, ako hovorí Patočka, nejaký základný pohyb, pôvodné žitie, ktoré je sebauskutočňovaním. Tento pohyb je inherentný organickej totalite, pokiaľ táto totalita má svoje bytie len v širšej jednote, ktorá je stále narúšaná. Rovnako by sme mohli povedať, ako to robí aspoň raz E. Straus, že živé je *Túžba*. Aj tu sa treba zhodnúť na termíne. To neznamena, že živé je schopné túžiť po predmetoch, v prítomnosti ktorých sa nachádza, že túžba sa teda buduje na aktoch, ktoré najskôr dávajú predmet. Treba pod tým rozumieť to, že vzťah k niečomu sa konštituuje práve *v samej túžbe*, že danosť niečoho nezakladá túžbu, ale pochádza z nej. Skrátka, túžba je jadrom intencionality; túžba „konštituuje“ svoj predmet práve dynamizmom inherentným svojmu neuspokojeniu. Ak každá skúsenosť pochádza z nejakého konečného subjektu, t. j. zo živého, každá skúsenosť sa otvára v túžbe.

Avšak na druhej strane treba túto túžbu chápať v prísnom, t. j. radikálnom zmysle: je pôvodnou jednotou uspokojenia a neuspokojenia. Totiž povedať, že totalita sa dosahuje prostredníctvom svojej konečnej aktualizácie, znamená uznať, že každé kladenie je objav

nejakej negácie, každé prázdne naplnenie alebo neprítomnosť toho, čo odvrhuje mimo seba svojim vlastným limitovaním, každé uspokojenie je neuspokojením. Pokiaľ je skúsenosť aktualizáciou a zjavením nejakej neprítomnej totality, prístup k niečomu je zároveň sklamaním; kladené sa vždy dáva ako nedostatok toho, čo v ňom bolo mienené. Ak je pravda, že bytie živého spočíva v aktualizácii stratenej totality, každá prítomnosť je zároveň neprítomnosťou toho, čo sprítomňuje. Živé je túžba v zmysle, v ktorom, ako hovorí Levinas, túžené ho nenaplní, ale ho vyhlbí. A možno takto by bolo treba chápať husserlovskú tematiku naplnenia a sklamaní.

Práve z hľadiska tohto pôvodného dynamizmu – konečnej ozveny totality, ktorá jestvuje len ako svoja vlastná neprítomnosť – možno konečne porozumieť pôvodnej jednote vnímania a pohybu, a tým zmyslu intencionality. Ak sa tu Patočka uspokojuje len s narážkou, viacerí autori tematizovali túto jednotu ďalej. Niet takého vnímania, ktoré by neimplikovalo pohyb, niet pohybu, ktorý ho nepredpokladal vnímanie. Takto, ako poznamenáva napríklad Merleau-Ponty, keď rukou hladím nejaký povrch, vtlačám do svojich prstov rýchlosť presne zodpovedajúcu vnímaniu drsnosti tohto povrchu, akoby pohyb „vopred vedel to, čo dá vnímanie, akoby vnímanie v pohybe predchádzalo samé seba“. V presnom zmysle práve pohyb uvádza do kontaktu s predmetom a umožňuje vnímanie prispôbením, orientáciou atď. No ak je organizmus tým základným pohybom, ktorého rozbor sme práve načrtli, tak treba uznať, že vzťah subjektu k svetu už nemôže byť statickým vzťahom kontemplácie či receptivity, treba pripustiť, že vnímanie nadobúda zmysel len cez nejakú túžbu, t. j. cez toto základné stávanie. Vnímanie bude len konečnou a dočasnou formou, čo nadobúda negatívne zavŕšenie potenciálnej totality. Ako veľmi správne píše von Weizsäcker, „vnímanie je zakaždým historickým stretnutím medzi mnou a svetom a ako zmiešané s pohybom je vždy len etapou v aktívnej evolúcii tohto stretnutia smerom k neznámemu cieľu“; na inom mieste dodáva: „Vnímať v podstate znamená zakaždým prechádzať na niečo iné“ ([4], 156, 143). Keďže to, čo kladie túžba, je vždy nedostatok, keďže prítomnosť je vždy sklamaním, neprítomnosťou toho, čo sa v nej sprítomňuje, vnímanie sa rodí len v pohybe, ktorý ho prekračuje, vnímanie *spočíva* v prechode na niečo iné. Ak je pravda, že vnímanie jestvuje len ako nedostatok totality, vnímanie svoj predmet dosiahne len tým, že ho prekročí smerom k totalite, ktorá mu chýba, čo znamená, že vnímanie je vždy svojim vlastným presahom alebo svojim vlastným nedostatkom. Vnímané je konštituované len ako to, čo je pred a za pohybom prekročenia: vnímané *znamená* prekročené. Treba sa tak vzdať myslenia vnímania na základe poznania, ako intuitívne naplneného pohľadu; má sa naopak uchopiť vnútri základného pohybu ako zachytené v tomto pohybe a vnímané skôr ako to, čo sklamáva, než ako to, čo naplňa. Skrátka, ako poznamenáva Straus, „fenomény pocítujem ako to, čo mi vzdoruje. Tento odpor nie je jednoduchým trením, jestvuje len ako proces, ktorý je orientovaný smerom k totalite, ale takáto orientácia znamená, že to, čo jestvuje, je už prekročené“ ([5], 401). Inými slovami, percepcia je podstatne *skúmaním* či *prístupom*. Napríklad v *skúmajúcom* pohybe živočích nevieme, či napreduje s cieľom vnímať, alebo či vníma, aby sa v tomto napredovaní zorientoval. A vskutku, alternatíva je stále abstraktná, lebo vnímanie nastáva len vnútri tohto prístupu bez konca, každé vnímané sa v nej vynára ako to, čo ju sklamáva, ako to, čo už prekročila. Ako píše ďalej Straus: „Nie sú to fyziologické funkcie zmyslových orgánov, ktoré robia z nejakej bytosti cítiacu bytosť, ale skôr je to táto možnosť prístupu k nej a táto možnosť neprináleží ani jedine pocitu, ani jedine pohybu“ ([5], 378). Prístup, ktorý je iným pomenovaním pôvodného pohybu živého,

nie je ani redukciou nejakého objektívneho odstupu, premiestnenia v priestore, ani subjektívnym privlastnením. Je identitou aktu vyjavenia a aktu napredovania, redukciou vzdialenia, ktoré je zároveň prichádzaním k fenoménu. Prístup je *skúška* v dvojitom zmysle slova: Niečo je zakúšané, t. j. prežívané do tej miery, do akej ho živé zakúša, do akej ho dosiahne aktívne, t. j. v jednom pohybe, do akej ho stretne a prekročí, stretne tým, že ho prekročí.

Zdá sa teda, že tento výstup až k životu uchopenému z metabiologického hľadiska dovoľuje jasnejšie porozumieť intencionalite. Ťažkosť, s ktorou bol Husserl vo svojej tematizácii intencionality konfrontovaný, bola vo zdôvodnení transcencie inherentnej svetu na základe imanencie zážitkov. No, tým že skúsenosť uchopíme na základe pôvodného pohybu živého, získavame prostriedky na to, aby sme sa tomuto úskaliu vyhli. Totiž od chvíle, keď je vnímané vzaté do prístupového pohybu, fenomenálny rozmer vnímaného už nedospeje k negácii transcencie. Vnímané, pretože je tým, čo je prekročené, načrtáva vždy to, čo je za ním samým, istú *hlbkú*; pokiaľ jeho prítomnosť chýba, pokiaľ jeho stretnutie je sklamaním, dáva sa len ako aspekt či moment rozmeru, ktorý ho prekračuje. Ak vnímané je to, čo je prekročené, jeho zjavenie uchováva jeho transcenciu. Netreba totiž zabúdať, že negácia totality v každej skúsenosti je rovnako jej *jedinou možnou aktualizáciou*: vnímať teda znamená vždy dosiahnuť niečo ako obmedzenie totality, ktorá toto niečo vnímané presahuje, t. j. uchopiť ho ako prejav nejakej transcencie. Avšak na jednej strane, pokiaľ táto totalita zostáva navždy neaktualizovateľnou, táto transcencia vnímaného nemôže byť pohltená v imanencii. Nie je to transcencia nejakého transcendentna, ktoré by mohlo byť dosiahnuté de jure, ale, ako hovorí Merleau-Ponty, „číra transcencia bez ontickej masky“ ([7], 282). Neredukovateľnosť transcencie je ozvenou na nenapraviteľnú neprítomnosť pôvodnej totality. Táto transcencia sa otvára prístupovým pohybom a stotožňuje sa s hlbkou, akú tento prístup vyhlbuje: neobjektívateľné, ontologické a zároveň aj priestorové vzdialenie. Pôvodný pohyb inherentný podstate živého rozvíja nikdy neaktualizovateľnú transcenciu, transcenciu tejto totality, ktorá sa dáva len ako svoja vlastná neprítomnosť vnútri takej či onakej jednotlivcej percepcie. Tým tiež percepcia prestáva byť imanentným zážitkom, udalosťou onirického subjektu: je dávaním transcencie ako takej, otvorením Bytiu. Takto sa cez dynamiku živého pohybu môže myslieť originalnosť javenia taká, ako ju fenomenológia mieni uchopiť, ako vykazovanie samotného toho, čo sa javí.

LITERATÚRA

- [1] PATOČKA, J.: Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie „assubjective“. In: *Qu'est-ce que la phénoménologie*. Grenoble 1988, s. 189 – 215. (Orig. Der Subjetivismus der Husserleschen und die Möglichkeit einer „assubjektiven“ Phänomenologie. In: *Philosophische Perspektiven*, zv. 2. Frankfurt a. M. 1970.)
- [2] PATOČKA, J.: Phénoménologie et métaphysique du mouvement. In: *Epokhé*, 1994/4, s. 131 – 144. (Orig. Phänomenologie und Metaphysik der Bewegung, rukopis.)
- [3] GOLDSTEIN, K.: *La structure de l'organisme. Introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine. Texte augmenté de fragments inédits*. Paris 1951. (Orig: Der Aufbau des Organismus. Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrungen am kranken Menschen. Haag 1940.)
- [4] WEIZSÄCKER, V. von: *Le cycle de la structure*. Paris 1958. (Orig. Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen. Leipzig 1950.)

- [5] STRAUS, E.: *Du sens des sens. Contribution à l'étude de la fondation de la psychologie*. Grenoble 1989. (Orig. Vom Sinn der Sinne. Berlín 1935.)
- [6] MERLEAU-PONTY, M.: *Résumé de cours. Collège de France, 1952 – 1960*. Paris 1968.
- [7] MERLEAU-PONTY, M.: *Le Visible et l'Invisible*. Paris 1964. (Česky *Viditelné a neviditelné*. Praha 1998.)

Z francúzskeho originálu BARBARAS, R.: *Vie et intentionnalité* (rukopis) preložil Jozef Sivák.