

POUŽÍVANIE MERLEAU-PONTYHO. RENAUD BARBARAS ODPOVEDÁ NA OTÁZKY F.-D. SEBBAHA

S menom R. Barbarasa (nar. 1955), profesora na 1. Parížskej univerzite, ktorý navštívil aj Bratislavu, sa na stránkach FILOZOFIE nestretávame po prvýkrát.¹ Tentoraz v rozhovore s ďalším filozofom F.-D. Sebbahom hovorí o tom, ako on používa Merleau-Pontyho. Výskumu jeho diela zasvätil celé roky, korunované syntézou, ktorá nebola dodnes prekonaná. Pri tejto príležitosti aj prehľbuje a spresňuje doteraz u nás málo známe črty diela svojho predchodcu. Používanie Merleau-Pontyho, t. j. aplikovanie jeho pojmov, je aj témou čísla štvrťročníky Rue Descartes, časopisu Collège international de Philosophie (CIPh), v ktorom bol rozhovor uverejnený. CIPh je akreditovaná inštitúcia pôsobiaca mimo siete štátnych pedagogických zariadení. Na jej pôde je pedagogická sloboda vyučujúceho nedotknuteľná a ten sa spolu so žiakmi podieľa na „spoločnom dobrodružstve zmyslu“.² Navyše, autor sa vyznáva aj zo svojho vzťahu k M. Henrymu a – to môže zaujať slovenského a českého čitateľa – aj k J. Patočkovi, ktorému vďačí za rozhodujúci podnet realizácie svojho projektu „fenomenologickej dynamiky“.

François-David Sebbah: *Kniha O bytí fenoménu otvorila cestu ráznej obnove merleau-pontyovských štúdií v deväťdesiatych rokoch. Táto kniha, po prácach s bezprostredným vzťahom k dielu a pred rozvinutím súčasného trendu merleau-pontyovských štúdií, živého starostou o „vedeckosť“ a o „filológiu“, bola a je stále prvým filozofickým výkladom celku diela, explikujúcim opätovným uchopením merleau-pontyovského mysliteľského gesta. Vaša posledná kniha Úvod do jednej fenomenológie života ako celok znamená určité vzdialenie sa od Merleau-Pontyho (v neposlednom rade preto, že veľmi oprávnene naberá svoj rozmach v tom, čo bolo u Merleau-Pontyho stále prítomné a čo súčasne stále obchádza, totiž práve v problematike života). Vo vašom dnešnom vzťahu k Merleau-Pontymu je, zdá sa, niečo – pričom sa, samozrejme, nevyhnem istému zjednodušeniu – z „klasického“ gesta fenomenológov: uznať prielom v schopnosti fenomenologického diela vyjaviť proces fenomenalizácie, ale vyznačiť pritom limit tohto prielomu a stavať na takomto zisku – v geste nabádajúcom k radikalizácii – s cieľom preniknúť ďalej. Ale možno by ste charakterizovali svoje gesto reпрízy inak. Ak sa vám však tieto počiatkové konštatovania nezdajú prehnané, moja prvá otázka znie takto: Mohli by ste pripomenúť „prielom“ a „medze“ merleau-pontyovského gesta?*

¹ Pozri BARBARAS, R. (2007): Život a intencionalita. *Filozofia*, 62, (6), 542-549. (Prel. J. Sivák; pozn. prekl.)

² Pozri CARRIQUE, P. (2010): Enseigner et combattre. *Rue Descartes*, 70, 121; SIVÁK, J. (1993): Čo je Collège international de Philosophie. *Filozofia*, 48, (5), 315-316 (pozn. prekl.).

Renaud Barbaras: Dobre vravíte, že fenomenológ, tak ako všetci filozofi, sa živí tým, čo sa označuje ako hranica myslenia; na tom najprv pracuje, pretože v tom vidí napredovanie, alebo, ako hovoríte, prielom. To znamená, že prielom realizovaný nejakým mysliteľom treba situovať na mieste toho, čo identifikuje ako hranice svojho predchodcu. Merleau-Ponty nie je výnimkou z tohto pravidla, ba predstavuje jeho exemplárny prípad. Totiž, možno povedať, že celý prielom filozofie Merleau-Pontyho spočíva v zistení hranice Husserlovho myslenia – hranice, ktorá je opakom jeho radikálneho napredovania, je tým, čo je v ňom nemyslené, je jeho „tieňom“ – v pokuse premýšľať o tomto opaku a dať mu špecifický filozofický štatút. Inými slovami, gesto vlastné Merleau-Pontymu spočíva od začiatku vo vtesnaní sa do konštitutívneho, t. j. transcendentálneho rámca, do rámca husserlovskej fenomenológie s cieľom vyjaviť všetko to, čo ho presahuje, čo uniká pojmom, ktorými Husserl opisuje konštitutívny život vedomia. Ide teda naozaj o ozrejmenie opaku alebo tieňa transcendentálneho vedomia a jeho podstatne objektivujúcej aktivity, teda o percepčnú vieru, principiálne neredukovateľnú na nejaké vedenie, o *Weltthesis*, ktorá nie je tézou, o predobjektívny svet, ktorý je právne neobjektivovateľný, skrátka, o nekonštituovanú, či skôr pred-konštituovanú dimenziu, vo vzťahu ku ktorej je transcendentálne vedomie vždy oneskorené. Ako píše Merleau-Ponty v práci *Filozof a jeho tieň*: „Projekt intelektuálnej konštitúcie sveta, konštitúcia, je postupne, ako zreje Husserlovo myslenie, čoraz viac spôsobom, ako odhaliť opačnú stránku veci, ktorú sme nekonštituovali. Bolo potrebné tento nezmyselný pokus podrobiť všetkému tomu, čo sa hodí ‚vedomiu‘, jasnej hre jeho postojov, jeho zámerov, jeho vnucovaniu zmyslu [...] s cieľom vyjaviť všetko ostatné: tie súcna pod našimi idealizáciami a našimi objektiváciami, ktoré ich tajne živia a kde ťažko spoznať noémy“ (*Signes*, s. 227). Samozrejme, takto si len osvojuje istú tendenciu, ktorá je prítomná hneď na začiatku Husserlovho skúmania, tendenciu, ktorú Ricœur kvalifikuje ako fenomenologickú a ktorú stavia proti metafyzickej tendencii, tej, ktorá kulminuje v transcendentálnej egológii *Karteziánskych meditácií*. V tomto zmysle celá práca Merleau-Pontyho spočíva v zhodnotení pokusov neskorého Husserla, takže vypracovanie jeho ontológie až do konca zostáva neoddeliteľné od úvah o textoch, ako sú *Pôvod geometrie* alebo slávny rukopis o Zemi. V podstate sa Merleau-Ponty, ako zhruba všetci post-husserlovskí fenomenológovia, opiera o tieto krehké body, ktoré sú vlastne zlomovými čiarami; sú to všetky fenomény, ktoré práve ohrozujú uzavretie transcendentálneho vedomia a prvenstvo objektivujúcej intencionality: druhý, afektivita, temporalita, telo, Zem atď.

Originalita Merleau-Pontyho spočívala podľa môjho názoru v zmocnení sa krehkosti a hraníc Husserlovho projektu v zdanlivo najpevnejšom bode, a teda práve tam, kde sa konštruje a preveruje fenomenologická konceptuálnosť, a to na úrovni vnímania samotného, o ktorom je známe, že to je podľa Husserla intuícia dávajúca v origináli. Totiž práve jej schopnosťou vidieť vo vnímaní dávanie transcendentie v plnom zmysle slova sa meria úspech transcendentálnej filozofie v radikálnom zmysle, totiž konštitutívnej filozofie. Merleau-Ponty berie na seba teóriu dávania na základe odtieňov, ktorá je v mojich očiach jedným z najrozhodujúcejších príspevkov Husserla, a všima si neadekvátnosť alebo posun medzi tvárou vnímaného takého, ako ho objavuje Husserl, a pojмами použitými na

opis konštitúcie. Povedať, že vnímaná vec sa črtá v zmyslových aspektoch, ktoré ju prezentujú len tak, že odsúvajú jej nápadnosť (*ostension*) a vyhýbajú sa jej práve tak, ako ju profilujú, znamená objaviť nový zmysel zmyslu. Tento nový zmysel sa neodlišuje od zmyslového, ktoré obýva a ktoré ho prezentuje, a odlišnosť ktorého od zmyslového nie je alternatívou identity. Skrátka, medzi *hylé* a noézou nie je identita ani rozdiel; nie sú ani jedno, ani dve. Merleau-Ponty niekde píše, že „ak je všade zobrazený zmysel, znamená to, že všade ide o zmysel“. Ale to je toľko, ako povedať, že ak ide všade o zmysel, zmysel je všade obrazný. Práve o tomto obraznom zmysle, o tomto prebytku vnútri zmyslového, prebytku, ktorý nemožno priviesť k objektívnej transcencii, sa Merleau-Ponty snaží premýšľať po celý svoj život. Nakoniec ho ustáli prostredníctvom pojmu neviditeľna, ktoré nie je korelátom nejakého iného videnia, ale opakom alebo konštitutívnym prebytkom viditeľna, jeho tajným náhradníkom.

Na základe toho sa stávajú pochopiteľnými tak vlastný predmet, ako aj rozvoj myslenia Merleau-Pontyho. Totiž tak, ako u Husserla je objektívna dimenzia zmyslu korelatívna s vedomím zúženým na teoretické akty, merleau-pontyovský objav zmyslu ako pregnantnosti zmyslového (samozrejme, psychológia formy tu hrá rozhodujúcu úlohu) vedie subjekt, ktorého život je nereducovateľný na číre dávanie zmyslu, k inkarnovanému subjektu. Vo *Fenomenológii vnímania* je tak poriadok výkladu – Merleau-Ponty začína organickým telom – opakom skutočného poriadku: práve uvažovanie o vnímanom, ktoré spočíva v orientácii na husserlovský prielom, kladie do popredia telo ako fenomén, ktorý treba skúmať. Ide o to, aby sa zmysel imanentný zmyslovému, určený v rovine jej objektívneho pólu, preniesol do roviny subjektívneho pólu korelácie, čo vyžaduje, aby sa vedomie takpovediac „zaťažilo“ tým, že sa vyjaví vpísanie transcendentálnej aktivity do inkarnovaného bytia-na-svete, zakorenenie poznania v existencii. Na druhej strane si Merleau-Ponty veľmi skoro všimne, že spôsob bytia zmyslu objavený v rovine vnímania je obmedzený iba na vnímané; inak by znovu viedol k nejakému objektívnemu a transparentnému zmyslu. Perceptívny spôsob bytia môže uniknúť štatútu jednoduchého vzhľadu len pod podmienkou, že bude platiť pre všetko to, čo môže byť pre nás. Inými slovami, táto imanencia zmyslu v zmyslovom, toto obrazné bytie zmyslu platí pre každý význam, nech je akokoľvek ideálny; fenomenológia vnímania platí *ipso facto* ako fenomenológia rozumu. Merleau-Pontyho práca v rokoch po napísaní dizertácie, bude potom spočívať v znásobení tohto prechodu od fenomenológie vnímania k *filozofii* vnímania tým, že sa uskutoční genéza iných, nie striktno zmyslových významov prostredníctvom reflexie reči a umeleckého diela. Ide o to, osvetliť jedinečný spôsob bytia zmyslu, generalizovať to, čo sa získalo v zmyslovej rovine, to, čo vyžaduje zrejme vypracovanie novej konceptuality, rozsiahle príklady ktorej nám ponúka práca *Viditeľno a neviditeľno*.

Prielom Merleau-Pontyho by som mohol zhrnúť takto: Do popredia kladie fenomén *príslušnosti* (*appartenance*) a pokúša sa o ňom premýšľať. Tento fenomén možno špecifikovať najskôr ako príslušnosť subjektu k svetu – ako podmienku vnímania. Svet pre subjekt jestvuje len do tej miery, do akej je tento subjekt *zo* sveta. Celý problém vyjadruje otázka: Ako premýšľať o tejto príslušnosti presne, to znamená ako o *originárnom* a *nereducovateľnom* fenoméne (alebo udalosti)? No práve do tohto bodu situujem hranice

fenomenológii Merleau-Pontyho. Iste, Merleau-Ponty zohľadňuje tento fenomén príslušnosti, túto prítomnosť na prahu sveta, ktorá charakterizuje našu existenciu, tento originárny výčnelok či aj to, čo nazývam základnou iteráciou, ktorou naše kroky vo svete sú stále ešte krokmi smerom k svetu. Ale Merleau-Ponty namiesto pokusu znova definovať zmysel bytia subjektu a zmysel bytia sveta – t. j. toho, čo prislúcha, a toho, čomu prislúcha – na základe tohto originárneho fenoménu, zostáva odkázaný na istú konceptualitu zdedenú z karteziánskej a husserlovskej tradície, jedným slovom na konceptualitu dualistickú a idealistickú. To, čo prislúcha, je uchopené naraz ako vedomie, takže príslušnosť ako taká sa môže pochopiť len na základe toho, čo je jediným mysliteľným iným vedomia v tomto rámci, a to je *telo*, a preto problematika príslušnosti je naraz sploštená na problematiku vtelenia. Tento termín tu treba brať vážne: do tej miery, do akej je pre Merleau-Pontyho telo stále telom nejakého vedomia, ide iste o inkarnáciu, o uchopenie tela, a práve v tom sa rezumuje príslušnosť. Telo funguje v merleau-pontyovskej problematike ako operátor alebo vektor príslušnosti (je „vehiklom bytia-na-svete“). Inými slovami, nie je nikdy myslené ako samo pre seba, spytované vo svojom vlastnom bytí: nie je problémom, ale riešením. Vychádzame z vedomia, ktorého ešte ideálnu a abstraktnú povahu opravujeme tým, že k nemu pridávame telo, ale o zmysle bytia tohto tela ani o zmysle bytia vedomia si otázky nekladíme. Príslušnosť je podriadená tomuto predbežnému deleniu myslenia a je nakoniec myslená ako vzťah medzi dvomi „substanciami“, ktorý ani u Merleau-Pontyho, a tým menej u Descarta, nezískava na jasnosti. Skrátka, obmedzenie Merleau-Pontyho spočíva podľa mňa v tom, že nedoceňuje fenomén príslušnosti v jeho neredukovateľnosti, že teda premýšľa o príslušnosti na základe tela namiesto toho, aby sa pýtal na zmysel bytia tela vo svetle príslušnosti. No nie preto, že máme telo, že patríme k svetu: práve naopak, preto, že patríme do sveta, máme telo. Z toho pochádzajú všetky ťažkosti merleau-pontyovského postoja, zvlášť onen oscilačný pohyb, taký charakteristický pre jeho štýl. Totiž keď premýšľame o príslušnosti na základe tela, nemôžeme sa vyhnúť zavedeniu dimenzie, ktorá presahuje telo ako *Leib*, dimenziu *Körperlichkeit*: naše telo zostáva telesom, to znamená vecou. Takže pohyb negácie vedomia v prospech tela je čoskoro kompenzovaný opačným pohybom negácie tela ako predmetu v prospech vedomia, ktoré ho obýva; ako to dobre videl Franck Tinland, inkarnácia *cogita* ide vždy ruka v ruke s dezinkarnáciou tela. Jeden neúspech príslušnosti (*appartenance*) je dôsledkom jej neprítomnosti v podobe husserlovskeho vedomia, a druhý neúspech spočíva v prechode do druhého extrému v podobe toho tela, ktoré vedomie prichádza obývať. Obmedzenie Merleau-Pontyho nepochybne spočíva v jeho prielome samotnom: Uvedomuje si, že príslušnosť je podmienkou vnímania, ale ide takpovediac príliš rýchlo a unikne mu jej zmysel, keďže ju zrazu zredukuje na inkarnovanú bytosť. Nakoniec, práve to, čo všetci uznávajú ako hlavný Merleau-Pontyho prínos, zakladá v mojich očiach aj jeho zásadné obmedzenie.

François-David Sebbah: *Mohli by ste nás predovšetkým uviesť do vášho používania Merleau-Pontyho? Do akej miery má zmysel tvrdiť, že jedine cez Merleau-Pontyho ste sa mohli dostať k problematike, ktorej sa momentálne venujete (k problematike fenomenológie života) alebo ktorá predstavovala aspoň privilegovanú prístupovú cestu – a to aj napriek tomu, že táto problematika mala, zdá sa, zostať mimo dohľadu a dosahu z podstatných dô-*

vodov vyplývajúcej zo skúmania Merleau-Pontyho? Pokiaľ až Merleau-Ponty tým istým pohybom ukazuje cestu, ktorú môže svojim vlastným gestom len obísť?

Renaud Barbaras: Na vašu otázku som už začal odpovedať prechádzajúcimi poznámkami. Moje používanie Merleau-Pontyho spočíva v súlade so všeobecným fenomenologickým gestom práve v stavaní na tom, čo som identifikoval ako jeho obmedzenie, s cieľom pokúsiť sa ísť ďalej. Moja otázka znie: Za akých podmienok možno premýšľať o príslušnosti (čo prevzal na seba s takou radikálnosťou jedine Merleau-Ponty) v nej a pre ňu samu, bez návratu k predchádzajúcemu pojmu vedomia a tela? Príslušnosť zahŕňa niečo, čo prislúcha a čo možno dočasne nazvať subjektom, a skutočnosť, ku ktorej subjekt patrí a čo možno dočasne nazvať svetom. Mimochodom, ponechali sme tu bokom telo, ktoré bude iba odvodené z príslušnosti k svetu (práve preto som na svete, lebo mám telo, a nie naopak). No vo svetle korelácie *a priori* táto príslušnosť vnucuje vzťah medzi týmito dvoma rozmermi, ktorý sa vyznačuje dvojznačnosťou a jednoznačnosťou zároveň. Na jednej strane subjekt ako subjekt pre svet, povedané fenomenologicky, obsahuje zmysel bytia odlišný od sveta, ale na druhej strane ako subjekt sveta subjekt prislúcha k svetu, je v ontologickej kontinuite s ním, ich zmysel bytia je jednoznačný. Otázka znie: Ako možno uvažovať zároveň o tejto jednoznačnosti a o tejto dvojznačnosti, to znamená pochopiť ich ako dve dimenzie pôvodnejšieho fenoménu?

Práve to Merleau-Ponty nerobí, keďže túto dvojznačnosť a túto jednoznačnosť spája s príslušnými dimenziami vedomia a tela, obnovujúc tým karteziánske mystérium jednoty substancií. Istým spôsobom je mojím úmyslom vyjsť z tejto jednoty ako z originálneho fenoménu – a z toho, čo nemôže teda byť, prísne vzaté, jednotou – s cieľom uchopiť v nej náznak neredukovateľného zmyslu bytia. Otázka teda znie takto: Ako uvažovať o zmysle bytia subjektu tak, aby jeho vzťah k svetu bol nerozlišene charakterizovaný dvojznačnosťou a jednoznačnosťou tak, aby bol z *toho istého aspektu* podmienkou sveta a momentom sveta? Práve tu sa objavuje život. Totiž možno byť len frapovaný tým, že vo fenomenologickej tradícii, a najprv u Husserla, sa pojem života používa dokonca na označenie činnosti vedomia bez toho, aby sa táto možnosť skúmala ďalej, zatiaľ čo život značí aj aktivitu živej bytosti vnútri sveta. Ako naznačuje dvojaké používanie tohto termínu vo francúzštine, život obsahuje netranzitívny a zároveň mundánný zmysel bytosti, ktorá je nažive (*leben*), ako aj tranzitívny a možno transcendentálny zmysel prežívania niečoho (*erleben*), skrátka, zmysel vedomia. Táto duálnosť podľa mňa poukazuje na originárny význam žitia, ktorý je hlbší ako podieľanie sa na živote tranzitívnom a na živote netranzitívnom a takpovediac neutrálnom vo vzťahu k tomuto podieľaniu. Život je práve ten zmysel bytia, ktorý sa môže naplniť bez rozdielu ako existencia vnútri sveta a ako podmienka zjavenia sa sveta, ako vitalita a ako vedomie, lebo je v pravde ich spoločným zdrojom, a teda princípom jednoty. Od okamihu, keď je subjekt znovu uchopený na základe života, jeho príslušnosť k svetu nie je už alternatívou fenomenalizácie sveta, jeho spôsob bytia sa umiestňuje na rozhraní dvojznačnosti a jednoznačnosti. Ešte lepšie: Život označuje spôsob príslušnosti, ktorý nie je jednoduchým objektívnym vpísaním, ale dovoľuje fenomenalizáciu, bytie-sveta, ktoré je zároveň bytím-na-svete, skrátka, príslušnosťou vo fenomenologickom zmysle, čo je Merleau-Pontyho odkazom.

Samozrejme, takýto návrh sa živí z analýzy obidvoch stránok žitia, dovoľujúc zjaviť ich konvergentnosť. Na jednej strane skúmanie tranzitívneho žitia dovoľuje ukázať, že je neoddeliteľné od rozmeru skutočne dynamického: ako vytušili Biran a Patočka, je len to seba (*soi*), ktoré pochádza z pohybu, len návrat k sebe ako vyvlastnenie v prospech sveta; je len *cogito* ako princíp pohybu. V tejto línii analýzy som dospel k charakterizácii spôsobu bytia subjektu ako *túžby*, túžby, ktorej vnímanie a pohyb sú už dve abstraktné modality. Povedať, že subjekt je túžba, znamená uznať, že je nedeliteľnou jednotou istého postupu a istého odhalenia, že núti svet javiť sa len tak, že doň preniká. Túžba teda pomenúva na strane subjektu jednotu tranzitívneho a netranzitívneho života. Na druhej strane reflexia zameraná na život živých bytostí a oslobodená od predsudkov vzťahujúcich sa na to, čomu Jonas hovorí ontologická smrť, vedie k odhaleniu rozmeru fenomenalizácie v centre každého života, nech je akokoľvek primitívny: niet inej bytosti nažive, než tej, ktorá obaľuje nejaké žitie (niečo). Každý rozmer života, každé vedomie a bytie nažive tak privádzajú k druhému, potvrdzujúc hypotézu jediného originárneho zmyslu bytia, skutočného operátora príslušnosti. Radikalizácia vo vzťahu k Merleau-Pontymu teda spočíva v rozhodnom podriadení *Leib-u leben-u* s cieľom oslobodiť ho od každej dimenzie *Körperlichkeit*, čo v podstate znamená navrhnúť dynamický koncept telovosti (*chair*).³

François-David Sebbah: *Celková interpretácia diela Merleau-Pontyho vás viedla k tomu, že prikladáte rozhodujúcu úlohu práci Viditeľno a neviditeľno, v ktorej ste tušili možnosť prekonania apórií a dualizmov (subjektu a objektu, prvenstvu gnozeologična, napriek všetkému) započatého vo Fenomenológii vnímania. Zvlášť potom oceňujete úlohu pojmu Tela v prielome uskutočnenom v práci Viditeľno a neviditeľno. V Úvode do fenomenológie života naproti tomu, zdá sa, pripisujete tomuto pojmu bytia hlavne bod, kde si Merleau-Ponty zahradil prístup k Životu a k Túžbe – možno bytia par excellence, od čoho by bolo treba vedieť sa v Merleau-Pontym oslobodiť, aby sme mali prístup do centra fenomenality. Človek má pocit, že ste sklamaný: pojem, ktorý mal definitívne prekonať medze Fenomenológie vnímania, ktorý mal nakoniec uspieť pri sklbení jednoznačnosti a dvojznačnosti bytia (ak použijem vaše kategórie,) spôsobí naopak vyvrcholenie ťažkostí, pretože má rovnaké východisko ako Fenomenológia vnímania: v skutočnosti by gesto prekonania (za predpokladu, že pôjdeme rovnakou cestou z toho istého východiska) nemohlo stačiť – treba si naraz prekliksniť inú cestu. Mohli by ste teraz 1. spresniť svoj pocit, čo sa týka rôznych osudov tohto pojmu „Telovosť“ v súčasnom myslení; 2. spresniť, prečo z vnútorného pohľadu diela Merleau-Pontyho pojem Telovosti tvorí zároveň bod fascinácie (z toho inflácia jeho „repríz“) a nepochybne spôsobuje základný teoretický a deskriptívny problém; 3. konečne, odpovedať práve na otázku, prečo sa skoro vnútil vášmu vlastnému gestu myslenia fakt, že*

³ Tento významový posun úlohu prekladateľa nijako neľahčuje. Ak ponecháme bokom primárne významy tohto slova (svalovina, koža, dužina), ku ktorým sa nechce vrátiť ani Merleau-Ponty, *corps* (telo, teleso) a *chair* sú synonymá. Berúc do úvahy náboženskú tradíciu inkarnácie, ktorú Merleau-Ponty nepopiera, a so zreteľom na špecifický zmysel organizmu, ktorý pridáva k telu, navrhujeme ako ekvivalent výraz *telovosť*, ktorý sme už použili, pravda, bez náležitého zdôvodnenia, v našej predchádzajúcej práci *Husserl a Merleau-Ponty. Porovnanie dvoch fenomenologických technik* (Bratislava 1996; pozn. prekl.).

takáto fenomenológia života mala byť fenomenológiou oslobodenou od Tela v zmysle Merleau-Pontyho. Iste, ide o inú cestu, či skôr o novú etapu prekonávajúcu základný problém na tej istej ceste. Čo sa získalo týmto prechodom cez Merleau-Pontyho? Ide o zisk kontrastom alebo negatívne: 1) vo formulácii problému; 2) v pochopení definitívnej slepej uličky tohto motivujúceho gesta pustiť sa celkom inou cestou – práve cestou fenomenológie života?

Renaud Barbaras: Je pravda, že v čase publikácie práce *O bytí fenoménu* som mal sklon akcentovať vzdialenosť medzi *Fenomenológiou vnímania* a *Viditeľnom a neviditeľnom*, prácou, ktorú som považoval za rozhodujúcu z pohľadu prekonania dualizmu a idealizmu. Vývoj mojich vlastných skúmaní ma postupne viedol k zmene názoru, a to až do tej miery, že dnes si myslím, že táto posledná práca nepredstavuje skutočný pokrok, až na to, že označuje a takpovediac prijíma slepé uličky *Fenomenológie vnímania*. Ako ukazuje analýza kiazmy pociťujúceho a zmyslového, Merleau-Ponty zostáva v rámci filozofie vedomia a zážitkov, až na to, že vyzdvihuje taký typ zážitku, ktorý zjavuje naraz vpísanie subjektu do sveta (dotýkajúci sa je vždy zároveň dotýkaný, vidiaci je vždy viditeľný ...). V tomto zmysle posledná práca vysúva do popredia otázku príslušnosti, a práve tú presne pomenúva pojem telovosti, odteraz preferovaný pred pojmom vlastného tela. Merleau-Pontyho smerovanie teda spočíva v ontologizovaní vlastného tela v podobe Telovosti, ktorá je nerozlišene mojou Telovosťou a Telovosťou sveta, s cieľom vypovedať o fakte, že každý zážitok sveta je súčasne v ňom vpísaný. Inými slovami, o Telovosti, ako ju chápe Merleau-Ponty, sa predpokladá, že zmieri rozdiel s kontinuitou, dvojznačnosť s jednoznačnosťou. Ale otázkou je, či môže plniť túto funkciu, či vyhovuje príslušnosti. Odpoveď je zrejme negatívna. Telovosť sa iste javí ako formulácia problému – a v tom je naozaj vo vzťahu k predchádzajúcim prácam skôr pokrokom než riešením. Merleau-Ponty totiž vo chvíli, keď vysúva do popredia ontologický pojem Telovosti, spresňuje: „Telovosť sveta neznamena *pociťovať sa* ako moje telo“ (*Le visible et l'invisible*, s. 304; čes. prekl. s. 244); ničí tak všetko to, čo sa pokúsil vybudovať. Telovosť sama, ktorá má ďaleko od toho, aby skĺbila dvojznačnosť s jednoznačnosťou, sa javí ako *dvojznačný* pojem, označujúci raz vlastné telo (*pociťovať sa*), inokedy svet, do ktorého pociťujúci patrí; ale spôsob kontinuity medzi týmito dvoma dimenziami, ktorý by odôvodnil použitie toho istého pojmu, nie je nikdy ozrejmený. Popravde, Merleau-Ponty trvá striedavo na diferencii subjektu vo vzťahu k svetu a na ich kontinuite predstieraním, že táto diferencia a táto kontinuita sú dve strany toho istého fenoménu, že vedomie a jeho inkarnácia pochádzajú z toho istého tkaniva, a to vďaka použitiu dvojznačného pojmu telovosti. Telo v ontologickom zmysle problém skôr pomenúva a maskuje, neumožňuje ho vyriešiť. Preto neunikáme oscilácii medzi hľadiskom, ktoré má tendenciu rozpustiť vedomie vo svete, a uhlom pohľadu filozofie vedomia, ktorá zostáva filozofiou *Fenomenológie vnímania*: práve táto oscilácia medzi týmito dvoma pólmi príslušnosti umožňuje pojem telovosti maskovať. Problém, ktorý merleau-pontyovský pojem telovosti odhaľuje, ale nerieši, však reprezentuje otázka: Ako uvažovať o subjekte tak, aby diferencia vis-à-vis svetu vpísanie doň nevyučovala, ale skôr zahŕňala? Na tento problém, ktorý je problémom príslušnosti, som reagoval pojmom „života“. Ale to nestačí, pretože ak život správne pomenúva originárnu jednotu dvoch dimenzií, netranzitívnej a tranzitívnej, zostáva ešte pochopiť, ako sú

tieto dve dimenzie presne sklbené, to znamená, aký je zmysel nášho žitia v podobe bytia nažive. Odpoveď treba zrejme hľadať práve na strane *pohybu* takého, ako ho znova uchopujeme vnútri subjektivity, ktorá je túžbou. Takže otázka napokon znie: V akom zmysle náš pohyb v samotnej svojej diferencii zahŕňa vpísanie do sveta, radikálnu kontinuitu s ním? Ak sa dejú jednoduché posuny takpovediac na povrchu sveta, náš živý pohyb zahŕňa, čo sa jeho týka, v samotnej svojej diferencii ešte radikálnejšiu príslušnosť k svetu, čo nazývam „hyperpríslušnosťou“, aby som ju odlíšil od jednoduchej inklúzie: je nielen vo svete, ale zo sveta. V akom zmysle patríme teda k svetu? To znamená: Aký je zmysel tohto sveta, do ktorého patríme? Na to je jediná možná odpoveď: Pohyb, ktorý nás charakterizuje ako subjekty túžby, musí byť vpísaný do originárneho *procesu*, ktorý môže byť len procesom naplnenia a ktorý zodpovedá pôvodne dynamickej dimenzii sveta. *Diferencia našej existencie ako pohyb túžby je opakom hyperpríslušnosti k svetu, ktorý sa má chápať ako fyzis.* Tvrdenie, že existujeme ako pohyb, v podstate znamená, že sa vpisujeme do *hlbšieho pohybu*, ktorý nie je natoľko náš, ako pohyb sveta; v tomto zmysle sme zo sveta oveľa radikálnejšie než veci: život subjektu sa vpisuje do mundánneho procesu, do „života sveta“. Práve tu hrá Patočka, myslím, rozhodujúcu úlohu. Ako vidíte, konzekventná fenomenológia života, ktorá sa pokúša vykázat túto dimenziu vpísania, to znamená bytia nažive, ktorá je opakom každého žitia, vyúsťuje nevyhnutne do istej *kozmológie*, ktorá v konečnom dôsledku uvažuje o svete na procesuálny spôsob. Nemôžem tu zachádzať do podrobností, ale evokujem túto perspektívu s cieľom zdôrazniť, že ak totiž problém, s ktorým som konfrontovaný, je ten istý ako ten, ktorému čelil Merleau-Ponty, riešenie predpokladá vydať sa *inou* cestou, ktorá už nie je filozofiou telovosti, ale toho, čomu hovorím fenomenologická *dynamika*, v ktorej sú sklbené naše životné a fenomenalizujúce pohyby s pohybom „mundifikácie“ sveta. Z tohto pohľadu sa objavujeme ako vedení k svetu a hlboko vpísaní v ňom tým, čo je nám najvlastnejšie, a to našou túžbou a pohybom, ktorý je v nej skrytý.

François-David Sebbah: *Vaša posledná kniha prehodnocuje dosah fenomenológie života podľa Michela Henryho, aj keď predpokladá, takpovediac jej kritické prekonanie. Stručne povedané, nesmieme zabúdať, že v tom istom pohybe, ktorým sa vzdalujete od Merleau-Pontyho, sa približujete k Henrymu, a stávate sa tak citlivejším na spôsob myslenia Henryho, na niektoré z jeho požiadaviek na myslenie. No vieme, že Henry odsúdil merleau-pontyovské myslenie, – preto, že je to myslenie, v ktorom transcendencia a Svet sú zabudnutím par excellence na život v jeho imanentnosti mimo Sveta. Spôsobom iste príliš umeľým a stručným, ale s cieľom ukázať smer spytovania môžeme položiť otázku: Ako udržať pohromade požiadavky filozofie Michela Henryho a premýšľanie o živote, ktoré si vyžaduje predsa len viac ako kedykoľvek predtým premýšľanie o vzdialenosti a o Svete, verné v tomto „niečomu“ Merleau-Pontyho (verné „niečomu“ Merleau-Pontyho až po vydanie sa inou cestou, ako je jeho vlastná, s cieľom naplniť to, čo on hľadal bezvýhodiskovou cestou)? Inými slovami: Ak treba prijať požiadavku – a nikdy nevyľúčiť – samo-afekciu zážitku (Michel Henry) tým, že sa obnoví a posilní požiadavka exteriorizácie (od čias Merleau-Pontyho), čo by sme potom mali presunúť z každej voľby, aby sklbenie mohlo byť presné?*

Ako zabezpečiť, aby sme v priebehu tohto presunu nezľavili z požiadaviek, o ktorých sme práve hovorili pri každej z obidvoch volieb?

Renaud Barbaras: Máte pravdu. Moja blízkosť s Michelom Henrym spočíva totiž v tom, že k vedomiu pristupujem na základe života, či skôr v tom, že život situujem do vnútra vedomia, čo je toľko, ako trvať na afektívnom rozmere vedomia, na chápaní vedomia skôr ako afektu, než ako poznania. Vo svojom *Úvode do fenomenológie života* som však ukázal, že jediným spôsobom, ako si uvedomiť rozdiel charakterizujúci ľudské vedomie vo vzťahu k životu bez toho, aby som o ňom uvažoval na substanciálny spôsob, a pritom neuvažovať o ňom substancialisticky a neupadnúť tak do nejakej podoby metafyzického humanizmu, je nechápať toto vedomie ako niečo k životu pridané, ale skôr ako *obmedzenie* života: vedomie je život sám, zbavený dimenzie seba samého. Takže nie intencionalita je vlastnosťou vedomia, ale vedomie je vlastnosťou intencionality, ktorá je podstatne a pôvodne životná. Samozrejme, to predpokladá, ako som už uviedol, stanoví úplne tranzitívnu a fenomenalizujúcu dimenziu života. Takto je vedomie ako také negáciou alebo obmedzením života, ktorý ho prekračuje, rozpúšťa sa v hĺbke tranzitivity, ktorá má predovšetkým vitálny zmysel. To, čomu hovorím túžba, je práve stopa vnútri vedomia tohto života, ktorá ho prekračuje a ktorá tiež pochádza z tejto vitálnej tranzitivity, ktorej je limitáciou. Túžba je prebytok seba, ktorý charakterizuje vedomie ako vitálne vedomie. Z toho vyplýva, že ak máme uvažovať o vedomí z môjho pohľadu na základe afekcie, tak túto afekciu možno chápať len ako radikálnu hetero-afekciu, a nie ako samo-afekciu. Tým sa teda značne vzdiaľujem od Michela Henryho. Podľa neho sa vedomie, opätovne uchopené v čistej imanencii samo-afekcie a jej neprestajných obmien, dáva ako produkcia *života*, ktorý zjavuje. Vedomie, pôsobiac bezprostredne na život, je číry výraz života, skrátka, Život sám – či už po stránke subjektívnej, alebo po stránke javovej. Niet tu ani stopy po negativite: sme v plnosti objatia, kde sa nemôže zrodiť žiaden posun, žiadne obmedzenie, žiadna negácia. Táto čistá imanencia, táto absolútna intimita vo vzťahu k sebe, sú vecou vedomia, pretože sú v prvom rade vecou života, ktorý je charakterizovaný základnou netranzitivitou. Preto sú základnými afektmi u Michela Henryho utrpenie a radosť: v nich sa nesie život sám, v nich je takpovediac len pasívny, v nich zakúša nemožnosť zbaviť sa seba samého. No podľa mňa ak vedomie svedčí o živote, nie je to natoľko na spôsob saturujúcej prítomnosti, ako skôr na spôsob negácie. Tvrdím, že život má zmysel len ako preniknutý základnou a takpovediac nekonečnou tranzitívnosťou. To je dôvod, prečo sa dáva vo vedomí len ako to, od čoho sa vedomie vždy vracia, ako to, čo prichádza obmedziť. Vo vedomí sa život skôr vzdiaľuje, než by sa v ňom niesol. Z toho vyplýva, že vedomiu môže vyhovovať jedine pocit túžby, pokiaľ tento pocit je prítomnosťou samou alebo stopou tejto neprítomnosti: život je vo vedomí len ako to, na čo aspiruje, a to nie je nič iné než jeho vlastná podstata. Skrátka, zatiaľ čo u Michela Henryho je vedomie samo-afekciou, utrpením alebo radosťou, pretože je plnou prítomnosťou života, z môjho hľadiska vedomie musíme chápať ako túžbu, a to do tej miery, do akej je (samo)-negáciou života. Odteraz, ako navrhujete, treba z každého z týchto dvoch autorov niečo uchovať a niečo odstrániť. Z Merleau-Pontyho si ponechávam požiadavku externalizácie, režim ekstaticna, ale odmietam pritom odkazovanie na telo; vzťahujem naopak tento re-

žim na život, v čom sa približujem k Michelovi Henrymu, ale zásadne odmietam charakterizovať tento život ako samo-afekciu. Mojou ústrednou myšlienkou je presvedčenie, že si nemožno vybrať medzi afekciou a otvorením, že „vstúpiť do seba“ možno iba „vystúpením zo seba“, ako rád hovorieval Merleau-Ponty. Znamená to, že sám seba dosiahnem len v skutočnom pohybe a jeho prostredníctvom; tento pohyb ma otvorí svetu, pričom jeho skutočným subjektom je v konečnom dôsledku sám svet. Práve túto spolupôvodnosť (*co-originarité*) pocitu a napredovania, bytia pri sebe a bytia týkajúceho sa sveta, nazývam túžba. Ako už som povedal, zdá sa mi, že v tomto bode som súčasťou tradície, ktorá siaha k Biranovi, na ktorú nadväzuje Patočka a ktorá je Merleau-Pontymu v skutočnosti úplne cudzia.

François-David Sebbah: *Celkove a trochu všeobecne možno povedať, že v osemdesiatych a deväťdesiatych rokoch fenomenológovia veľa diskutovali o tom, že fenomenológia musí byť ostrážitá, aby nestratila seba samu v „metafyzike“ – zvlášť niektorí komentári Merleau-Pontyho sa netajili snahou ukázať, že jeho myslenie s jeho požiadavkou deskripcie spadalo pod fenomenológiu, a nie pod metafyziku. To nie je váš prístup, dokonca naopak, zdá sa, že ste vzali na seba legitimitu, takpovediac metafyzického stávania fenomenológie. Ak sa vám toto konštatovanie zdá byť opodstatnené, mohli by ste spresniť, o čo ide v tomto prijatí metafyziky ako úlohy? Mohli by ste spresniť, prečo je podľa vás rozhodujúce nevzdať sa dnes pri rozvíjaní filozofie metafyzickej požiadavky, hoci tento postoj bol mnohokrát kritizovaný? A napokon, v čom vás „merleau-pontyovská škola fenomenológie“ priviedla na túto cestu?*

Renaud Barbaras: Práve kladenie takýchto otázok, s ktorým zápasím už mnoho rokov, bolo uľahčené mojím výskumom neskorého Merleau-Pontyho, a to do tej miery, do akej sa niektoré akcenty jeho nedokončenej práce dotýkajú akejsi metafyziky prírody. Okrem toho Merleau-Ponty explicitne udeľuje metafyzike vnútri svojho spôsobu myslenia istý štatút. Po celé tie roky, nepochybne aj v dôsledku kontextu, ktorý pripomínate, som však mal pocit, že si musím vybrať, hoci som bol v samom vnútri svojho fenomenologického smerovania prirodzene vedený k metafyzickému kladeniu otázok, najmä vo svetle bergsonizmu a filozofie Raymonda Ruyera. Dnes som s touto cestou absolútne vyrovnaný a pokojne beriem na seba to, že pestujem metafyziku a že som k tomu vedený samotnou fenomenologickou radikálnosťou. Pojem života a s ním súvisiaceho pohybu, ako sa ho pokúšam rozpracovať, je podľa všetkého výsledkom silných fenomenologických požiadaviek a zodpovedá určitej prísnosti. Ťažko totiž možno poprieť, že ide o metafyzický pojem, aspoň z toho hľadiska, že je cudzí vedeckému prístupu k životu a nemožno ho potvrdiť priamo intuitívne. No vedú ma k tomu samotné súradnice korelácie, to znamená, fenomenality. V tomto bode sa cítim veľmi blízky Patočkovi, ktorý na konci svojho života chcel rozvinúť projekt fenomenologickej filozofie odlišný od fenomenológie ako takej. V práci *Platón a Európa* poznamenáva, že ak nám štruktúry reálneho sveta nemôžu o štruktúrach javenia (*l'apparaître*) povedať nič – práve v tomto zmysle je fenomenálne pole absolútne autonómne –, faktom zostáva, že naopak štruktúra javenia nám hovorí niečo o bytí reálneho sveta, že ten je spoluurčovaný štruktúrou fenoménu. Modalita jeho prejavu nám osvetľuje štruktúru bytia, ktoré sa v nej fenomenalizuje. Tým sa „fenomeno-

logická filozofia odlišuje od fenomenológie v tom, že nechce len analyzovať fenomény ako také, ale chce z toho vyvodiť tiež dôsledky, ako sa hovorí metafyzické, to znamená, že kladie otázku vzťahu medzi fenoménom a súcnom“ (fr. prekl. s. 41; čes. s. 39). Moje smerovanie, o ktorom som sa krátko zmienil, zapadá presne do tejto perspektívy. Spočíva totiž v prekonaní jednoduchého fenomenologického plánu korelácie s cieľom skúmať, čo umožňuje skĺbenie jej pólov v prechode od vzťahu ako takého k *bytiu* tohto vzťahu. Toto bytie som znova uchopil ako život a nakoniec ako pohyb. Ide teda v konečnom dôsledku – taký je program fenomenologickej dynamiky – o premýšľanie o zmysle bytia pohybu tak, aby sa v ňom mohol skĺbiť proces sveta so živým pohybom, „život sveta“ s naším životom. Ide tu iste o pýtanie sa na konečný zmysel bytia vo svetle fenomenality a jej vlastných štruktúr. Takáto filozofia pohybu, samozrejme, spadá pod metafyziku a v prvom rade sa živí aristotelovskou metafyzikou. Aj preto neprestáva byť fenomenologickou.

Z francúzskeho originálu „Les usages de Merleau-Ponty. RENAUD BARBARAS répond aux questions de F.-D. Sebbah. *Rue Descartes*, 70, 2010, 90-105“ preložil *Jozef Sivák*.

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu VEGA č. 2/0175/2012 *Od fenomenológie k metafyzike a reflexii súčasnej krízy spoločnosti a umenia*. Uverejňuje sa s láskavým súhlasom parížskeho vydavateľstva Presses Universitaires de France (PUF), ktoré časopis *Rue Descartes* vydáva.