

Karel Novotný
RELEVANCE
SUBJEKTIVITY

Tělo a duše z hlediska
fenomenologie afektivity

Pavel Mervart (Červený Kostelec)
2016, 216 str.

Kniha *Relevance subjektivity* je doplněným souborem několika již dříve publikovaných textů a velmi dobře reprezentuje práci Karla Novotného za posledních několik let. Tu lze pod hlavičkou „současná fenomenologie“ rozdělit do několika pododdílů: a) studie ke klasické Husserlově fenomenologii a k jejím transformacím v současné fenomenologii, zejména v té francouzské;¹ b) články a přednášky k současné francouzské fenomenologii;² c) studie k fenomenologii Jana Patočky.³ První dva body jsou přitom zastoupeny i v recenzované knize. Jejich jednotlivým prvkem je tematika tělesnosti ve vztahu k subjektivitě, na niž se autor v současné době zaměřuje nejvíce. Jak sám říká v předmluvě: „V centru

zájmu této knížky je subjektivní tělesnost a její hranice, nebo jinak řečeno, tělesnost jako jádro a hranice subjektivity... Prožívání nejen není samo pro sebe transparentním médiem, ale vztah k sobě, samodanost prožitku, sebe-vědomí, se opírá o vztah k jinému a tímto vztahem prožitku k sobě skrze jiné je tělo ve svém dvojitým způsobu danosti, jedním slovem tělo jako *Leib-Körper*.“ (11–12)⁴ Ačkoli Karel Novotný opakovaně upozorňuje, že se jedná spíše o zkoumání „selektivní, bez nároku na systematický výklad“ (169), vedoucí a jednotící linie výkladu, kterou se pokusíme sledovat i v následujícím textu, je napříč všemi oddíly dobře patrná a až na drobné výjimky⁵ umožňuje plynulou četbu:

Autor zkoumá tělo jako hranici subjektivity (a tedy i fenomenologie) nejprve v rámci Husserlovy statické a genetické fenomenologie, v níž tvoří otázka subjektivity neobyčejně komplexní téma, neuchopitelné na základě kartesiánského dualismu těla a duše. Odtud takřka přirozená návaznost na problematiku tělesnosti subjektu ve třech fázích Lévinasova díla, která je předmětem druhé části, a rovněž i na

¹ Příkladem budiž antologie překladů *Co je fenomén? Husserl a fenomenologie ve Francii*, Červený Kostelec – Praha 2010, pod níž je Karel Novotný podepsán jako vydavatel, stejně jako obsáhla komplementární studie *O povaze jevů*, Červený Kostelec – Praha 2010.

² Především jde o články určené pro zahraničního čtenáře, které se nejčastěji věnují dílu Emmanuela Lévinase, ale třeba i Michela Henryho, nebo Jeana-Luca Mariona.

³ Zde musíme zmínit zejména knihu *La genèse d'une hérésie. Monde, corps et histoire dans la pensée de Jan Patočka*, Paris 2013.

⁴ Čísla v závorkách odkazují na paginaci recenzovaného svazku.

⁵ Mezi ně patří několik míst v prvním oddílu věnovaném Husserlovi, kde je oproti velmi jednotnému druhému oddílu patrné, že jde o sborník textů a nikoli o systematictější výklad problému.

závěrečnou paralelu k Lévinasovi, kterou tvoří „oikologická“ filosofie Hanse Rainera Seppa, kolegy Karla Novotného na Fakultě humanitních studií University Karlovy.

Vlastní výklad začíná vysvětlením rozdílnosti termínů *Leib* a *Körper*, navazující na základní fenomenologickou diferenci prožitku a jeho obsahu: *Leib*, žité tělo, je prožitek, v němž se jeví předmětnosti včetně těla jakožto *Körper*. Člověk je obojím, je dvojitým vtělením, tělem, které prožívá takřikajíc „zevnitř“ a tělem, které se mu skrže toto prožívání ukazuje a kterým tak zcela nevládne, které je v jistém ohledu cizí (například když chceme pokračovat v běhu, ale už to není možné, neboť nás „píchá v boku“) (18).

Už vzhledem k této základní distinkci je jasné, že se Husserlova filosofie, téma prvního a nejobsáhlejšího oddílu knihy, vzdaluje od klasického transcendentálního idealismu: tělo je v podobě kinestezií (tj. v podobě počitků, skrže něž vnímáme pohyb vlastního těla), patřících na stranu *Leib*, nezbytným pasivním podkladem při každé intencionální konstituci, která je výkonem čistého já. Přesto však Husserl nepopisuje tělesnost jako „konstituující“. V rámci statické fenomenologie se totiž vše, co se nachází ve sféře čistého transcendentálního já (ve sféře reální imanence), a co se tedy může stát součástí jeho aktů (součástí „já činím“), považuje pouze za „subjektivitu zvláštního druhu“ či za

subjektivitu „propůjčenou“, kterou já „není“, nýbrž kterou „má“ (45–46). To můžeme snadno vyčíst již z druhého svazku Husserlových *Idejí*.⁵ Je tu však již naznačeno to, co se stane předmětem Husserlových pozdějších genetických zkoumání a na co navazují velká jména poklasické fenomenologie: jestliže se obsahem aktu já stává něco, co toto já samo od sebe nedokáže vyvolat, co může být pouhou reakcí žitého těla na vnější podnět, pak je tím přinejmenším narušena homogennost vnitřního vědomí času, v níž se každý předmět konstituuje. To, co ji prolamuje, je přitom právě tělo jako genetický faktor hrající v konstituci předmětnosti zásadní roli (49).

Druhá a třetí kapitola úvodního oddílu jsou proto věnovány genetické fenomenologii. Autor se na základě četby Husserlovy pozůstalosti (konkrétně svazků VIII, XIV, XV a XXXIX *Husserlian*) zprvu domnívá, že již na půdě pozdní statické fenomenologie „dochází k obratu – od teze z *Idejí II*, že je mé tělo mé díky původnějšímu jáství (založenému tedy v něčem jiném než v mé tělesnosti, která se stává mou teprve díky němu) – k tezi o těle jako původu všeho vlastního a mého“ (53). Hned vzápětí však svá slova upřesňuje: ačkoli spolu s D. Franckem trvá na tom, že je tělo jakožto *Leib* původem všeho toho, co je já „vlastní“ (vždyť je universálním médiem danosti těles),⁶ je si zároveň vědom toho, že „jáské“ a „vlastní“ není totéž (55). I u pozdního Husserla lze totiž stále najít dva

⁵ E. Husserl, *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii II* (= *Ideje II*), přel. E. Kohák a kol., Praha 2006.

⁶ D. Franck, *Chair et corps*, Paris 1981, str. 95.

navzájem neredukovatelné aspekty vztahu subjektivity a tělesnosti:

1) principem subjektivity je stále „čisté já“, které může ve svou aktivitu (v „já činím“) proměnit i pasivní obsahy; 2) na druhou stranu je ale nepopíratelné, že žitá tělesnost předchází já jakožto vědomí toho, kdo své prožitky prožívá. A právě na tento druhý bod se zaměřuje genetická fenomenologie, do níž Karel Novotný vstupuje popisem Husserlovy analýzy žité přítomnosti (v rukopisech skupiny „C“), jejímž jádrem je původní hylé, příliv impresí, jež jsou látkou pro konstituci všech přírodních transcendencí, látkou ve vztahu ke konstituujícímu já (ve vztahu k vnitřnímu vědomí času) cizí. Tato „cizost“ je přítom úzce spjata právě s „vnímáním vlastního těla“, které se nekonstituuje jako ony transcendence – toto tělo, jež neustále proces konstituce přírody doprovází (jak o tom svědčí kinestezie), tudíž musí být „konstituováno“ jinak. Dokonce se zdá, že je nutné spolu s L. Landgrebem dojít k závěru, že tělesnost je v tomto ohledu nejen konstituovaná, ale i konstitutivní.⁸ Na této genetické rovině analýzy tedy existuje vtělená subjektivita prožívání, která není žádným identickým pólem já, jelikož „takové Já se polarizací proudu prožitků z anonymity vynořuje teprve pohybem vnímání, jehož vykonavatelem a nositelem je ale tělo... Danost těla, vtělení

subjektivity, tak přesahuje meze teorie konstituce“ (63).

Karel Novotný se tedy po vzoru D. Zahaviho⁹ zaměřuje na to, že zatímco reflektující já se v genezi lidského vědomí objevuje později, prožívání si samo sebe bezprostředně uvědomuje hned, jakmile nastane. Musíme zde souhlasit s autorem, že tato teze o implicitním vnitřním vědomí je reformulací Husserlovy teze o čistém já (70). Přesněji řečeno, jedná se o nereflektující neintencionální subjektivitu, charakterizovanou zcela minimálním odstupem mezi prožíváním a prožívaným, kterou bychom mohli nazvat „bdělostí“ života a která se zdá být tím, co ve vlastním fenomenálním poli odpovídá geneticky nejstarší vrstvě čistého já. Budeme zde o ní ještě hovořit.

Autora však především zajímá, jak k tomuto vnitřnímu vědomí přispívá „tělesná niternost prožívání prostřednictvím cítění“. Vedle již zmíněných úvah o tělesném pocitu spjatém s výkonem kinestezie se mu inspirací stávají Husserlovy myšlenky o „pudovém subjektu“. Podle nepublikovaných *Studii ke struktuře vědomí* z let 1909–1914, o nichž referuje R. Bernet,¹⁰ je veškerý výkon pohybu (i toho s pudovým původem) doprovázen pocíťováním slasti, které „subjektivizuje prožívání jinak než kinestezie“ (71). I když se tedy závěrečná kapitola prvního oddílu věnovaného Husserlovi

⁸ L. Landgrebe, *Das Problem der passiven Konstitution*, in: *Faktizität und Individuation*, Hamburg 1982, str. 82.

⁹ D. Zahavi, *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Evanston 1999, str. 174.

¹⁰ R. Bernet, *Force – pulsion – désir. Une autre philosophie de la psychanalyse*, Paris 2013.

zprvu vrací k problematice dvojího vtělení, jejím vlastním cílem je (s ohledem na onu jednotící linii celé knihy) rozvinutí výkladu tohoto subjektivizujícího pociťování.

Východním bodem je Husserlův popis již konstituovaného světa, který je korelátem kinestetických systémů. To, co spolu koreluje, jsou v rámci vnímání jakožto původní praxe já ve světě pohyby těla a to, čeho si ve světě všímá. Tato praxe je nicméně z hlediska genetické analýzy předcházena na úrovni afektivity: předchází jí chybění, touha (Begehren), či pasivní tíhnutí (Streben), které se prostřednictvím „původní kinestezie“ mění na aktivní žádost. K uvolnění napětí této celkové původní kinestezie pak dochází až v uspokojení následujícím po dosažení světského jsoučna, poté co bylo „konstituováno“. Důležitým závěrem tedy je, že svět může vnímající subjektivitu podněcovat jen proto, že jádrem života je touha a schopnost ji pohybem realizovat. Jinak řečeno, individualizované já se rodí z anonymity prožívání díky neintencionálnímu tíhnutí ke světu: „Jestliže je možné archeologicky odkrývat v základu vědomí určitou vrstvu anonymity, jak o tom byla řeč výše, lze také na určité úrovni genetické fenomenologie uvažovat o pohybu jako vlastní tělesné polarizaci prožívání, kterou se z anonymity vynořuje já jako pól činnosti, i když činnost sama není založena na vůli já, které si představuje cíl pohybu, kdežto zde jde o konání ve smyslu pohybu vycházejícího z pudové a instinktivní intencionality tělesného tíhnutí k něčemu ještě neurčitému.“ (83)

Doposud nezminěnou a důležitou genetickou podmínkou vztahu pohybujícího se já a světa je intersubjektivita, která je podmínkou identičnosti objektu (k objektům se vztahujeme jen skrze druhé) jakožto cíle aktivity vnímajícího já ve světě. Autor se jí ovšem zabývá jen okrajově, a to pouze v té míře, v níž je spjata s jeho hlavním záměrem: objasnit vztah tělesnosti a subjektivitu. Husserl sám navíc intersubjektivitu neustále redukuje na „primordiální sféru“, tj. na sféru vlastní já, aby právě z ní pochopil mechanismy konstituce. Jak však autor upozorňuje, pokud se (v rámci statické fenomenologie) budeme snažit popsat konstituci pouze z této primordiální sféry, nebo pokud se (v rámci genetické fenomenologie) budeme snažit situovat základ pohybujícího se já ve světě pouze do jeho pudového těla ohlašujícího se původně v prožívaném těle (Leib), dospějeme spolu s D. Franckem¹¹ přinejmenším k jedné zásadní aporii: „Touto aporií je nemožnost vtělení, nemožnost osvětlit, jak se nezávisle na intersubjektivitě, tj. v primordiálním jádru vlastní subjektivitu, konstituuje nositel tělesného prožívání, materiální tělo jako mé tělo.“ (92–93) Jinými slovy je třeba si uvědomit, že hranice těla jakožto prožitku, tj. *Leib*, nejsou hranicemi těla jakožto *Körper*. V primordiální sféře *Leib* neexistuje nic jako vnější svět; tělo jakožto *Leib* nemá v prostoru žádné místo, je vně-prostorové a vně-časové. Vztah k druhému, který podle D. Francka nemůže intencionální fenomenologie nikdy odhalit, je tak při konstituci světských transcendencí včetně těla jakožto *Kör-*

¹¹ D. Franck, *Chair et corps*, str. 99.

per neredukovatelným faktorem. Karel Novotný odtud dospívá k závěru, že fenomenologie nemůže být egologická disciplína (95) a že prožívané tělo je třeba myslet spolu s faktickým materiálním tělem, které jej ukotvuje: „Vtělení do materiálního těla (Körper) je podmínkou té ‚lucidity‘ těla, kterou se vyznačuje vlastní tělesnost (Leib nebo chair).“ (100)

Závěrečné pasáže oddílu o Husserlovi, v níž autor cituje z knihy N. Deprazové,¹² jsou však nejen dokladem toho, že *Leib* je stejně původní jako *Körper*. Deprazová jde podle našeho názoru dále. Když hovoří o „původní alteraci tělesnosti“, mluví k tomu, že *obojí (stejně původní) vtělení probíhá na základě jakési nepatrné odchylky, jež je vlastní prožívané tělesnosti*. Proto citujeme delší pasáž, z níž první část potvrzuje tezi o původnosti dvojího vtělení, zatímco druhá ji vzhledem k oné odchylce rozvádí: „Termín ‚nulové těleso‘ [Nullkörper] je zhuštěným vyjádřením toho, kam až redukce dosahuje: přístup k tělesnosti, který je přístupem tělesnosti [chair] k sobě samé, je anihilací těla jako vnější fyzické věci, *res*, aniž se přitom provádí vnějšková negace těla [corps], protože to slouží jako faktická opora pro zjevnost tělesnosti [révélation de la chair]. Zjinačení, alterace těla [rozumím: ve věc, v *res extensa* – N. D.] se vskutku děje skrze tělesnost [chair], díky opoře těla [corps] ... Přísně vzato je vtělení auto-apercepcí [Selbst-apperception]

tělesnosti skrze ni samu. V intimním vztahu k sobě tělesnost sebe samu pojímá skrze infinitezimální odchylku vůči sobě. Jakkoli je tato distance nepatrná, přece je tím, co otvírá možnost sebe-konstituce: od jedné sebe-konstituce [vtělení ve smyslu Verleiblichung, encharnement] ke druhé [vtělení do věcného těla, incorporation], rozhodující je v obou případech alterita, jinakost tělesnosti vůči sobě samé, jak jako vnitřní heterogenita, tak se svou tělesnou oporou objektivace: od jednoho vtělení ke druhému se přechází z vnitřní alterity v přísném smyslu k alteritě zjinačující, která odchylku od sebe prohlubuje.“¹³

V první řadě tu dochází k důležitému upřesnění teze o *Körper* jakožto opoře *Leib*: *Körper* není žádnou nutně postulovanou oporou *Leib*, které by na rovině popisu *Leib*, totiž po provedení redukce na žité tělo, fenomenálně nic neodpovídalo. Skrze uzávorkování vlastního těla jakožto vnější fyzické věci, *res*, dosahuje fenomenolog prožívaného těla, *Leib* či *chair*, aniž by přitom zmizelo tělo jakožto *Körper*, totiž to, co mu obsahově ve fenomenálním poli odpovídá a co Deprazová označuje jako *corps*. Řečeno spolu s Husserlem: počítky spjaté s prožíváním těla jakožto *Leib* jsou lokalizovány v *Körper*; tělo jakožto faktická opora – *Körper* – vždy již doprovází samodanost já jakožto *Leib*. Pokud bychom – například za účelem důkladného popisu prožívaného těla – tuto faktickou oporu redu-

¹² N. Depraz, *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, Dordrecht 2001.

¹³ Tamt., str. 68–70. Citujeme překlad Karla Novotného na str. 101 recenzované knihy.

kovali, tj. omezili bychom se pouze na popis těla prožívaného, jednalo by se o zavádějící abstrakci. Podmínkou *obojího* vtělení je nicméně podle Deprazové jistá odchylka či jinakost tělesnosti vůči sobě samé, která působí jak při „konstituci“ žitého těla, tak při konstituci oné faktické opory, při níž je prohlubována. A právě zde se podle našeho názoru vracíme k tomu, co tvoří možná nejstarší genetickou vrstvu čistého já spjatou s tělesností, a co se tak nabízí jako další prohloubení autorových úvah:

Vlastním „fenomémem“ odpovídajícím této genetické vrstvě, a tudíž i tím, co by se mohlo stát předmětem nějakého dalšího textu zkoumajícího tělo jako hranici subjektivity, je ona „infinitesimalní odchylka tělesnosti vůči sobě“, kterou se současná francouzská fenomenologie pokouší tematizovat různými způsoby. Za zmínku zde stojí zejména Richirova teorie „momentu“ vznešena, která se tuto odchylku snaží v největších genetických hlubinách popisovat právě s ohledem na tělesnost, na afektivitu, která „momentem“ vznešena vstupuje (v oné odchylce) do kontaktu se sebou samou.¹⁴ Ze systematického pohledu sem ale patří i Seppovy úvahy o nárazu do „reálna“, k nimž se dostaneme na závěr.

Konstatování ko-původnosti žitého a materiálního těla, které je přímo svázáno s intersubjektivitou, tvoří přirozený přechod k druhému oddílu knihy věnovanému Lévinasovi. Lévinas byl podle Karla Novotného velkým obhájcem neredukovatelnosti subjek-

tivity či lidského individua v době, kdy se objevovaly snahy rozpustit jej v rozmanitých strukturách, dějinách či v bytí, s čímž souvisí i Lévinasova diskuse s Heideggerem, jemuž vytýká, že staví „neutrum bytí nad jsoucího“ (109). Lévinas však přichází s myšlenkou radikálnější transcendence, než je transcendence bytí: hermeneutický kruh rozumění je prolamován vztahem k Jinému, který na sebe bere dvě podoby. Tou první je egoismus slasti, tou druhou etika, přičemž obojí je podle autora v neustálém napětí s pojmem neosobního pouhého bytí (il y a), které tvoří jakousi mezní situaci před vyvstáním subjektivity. V případě pouhého faktu bytí, s nímž máme zkušenost například tehdy, když nemůžeme usnout, jde o temné, nesmyslné bytí, kterému nerozumíme v heideggerovském smyslu, které prostě jen „je“ (130). V napětí s tímto nesmyslnem se tvoří jak prvotní smyslové jádro jedince vzniklé okolo slasti (v diskusi s Merleau-Pontym navíc Lévinas zdůrazňuje, že subjekt je díky egoismu slasti radikálně separován od světa), tak i později (z hlediska geneze jedince) vlastní lidská subjektivita zasažená etickým nárokem. Cílem druhého oddílu knihy je proto ve třech kapitolách nejprve popsat onu anonymní sféru pouhého bytí, jež souvisí s „pozicí materiálního těla“, a následně sledovat, jak se na jejím pozadí vyděluje prvotní subjektivita a ve vztahu k ní nakonec i specificky lidský, tj. etický subjekt.

Ve svých poválečných spisech (zejména *Existence a ten, kdo existuje*) Lévinas podle autora překračuje proží-

¹⁴ Srv. např. M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble 2010.

tek směrem k jeho faktické podmínce, kterou je tělo jako „pozice“ či „báze“. Tělo jako prostá pozice na nějakém místě, jako „událost“, k níž vždy již došlo, je podmínkou prožívání, podmínkou, díky níž se může interiorita vědomí teprve začít usebírat. Zkušenost o tomto těle jako prosté a do jisté míry cizí materii se pojí se zkušeností pouhého nesmyslného bytí (il y a), v níž je tělo do anonymního bytí umístěováno. Podle autora můžeme říci, „že je to zkušenost, kdy se ani ve svém domě, ve svém loži, ba ve svém těle necítím jako doma, kdy toto vše je pouhým bytím beze smyslu“ (130). Jde tudíž o jakousi zahlcenost přítomností bytí, o mezní situaci anonymní bdělosti („bdí to“), kterou si lze uvědomit až po odpoutání se od ní, z odstupu, takže vlastně nejde o zkušenost ve vlastním slova smyslu. A jelikož tohoto těla jako pozice nedosahujeme ani před-intencionálními prožitky smyslovosti, neboť ty už jej předpokládají, má podle autora stejnou funkci opory žité tělesnosti (Leib), o které už byla řeč v souvislosti se současnými výklady Husserla, například u Deprazové. Teorie těla jako pozice tedy rovněž reaguje na problém a aporie dvojího vtělení, které je podle Karla Novotného možné překonat pouze krokem za hranice statické a genetické analýzy smyslu – jen tam lze najít faktickou podmínku vtělené subjektivity (135).

V té míře, v níž tělo jako materie vždy již doprovází každé prožívání, se vskutku tento výklad blíží výkladu N. Deprazové. Je však zapotřebí všimnout si i odlišností. Tomu, co popisuje Lévinas, se podle našeho názoru lze fenomenologicky přiblížit velmi nesnadnou radikální redukcí všeho smyslu,

po níž nezbude nic než přítomnost cizí a anonymní materie samé fenomenálního pole, jehož součástí je i naše tělo. Hlavní problém spočívá v tom, že při této redukcí abstrahujeme od toho, co má již nakročeno k naší jedinečné subjektivitě – od toho, jak singularně naše tělo prožíváme. Lévinas koneckonců popisuje *jednu* zkušenost mezi jinými, byť se jedná o zkušenost významnou, v níž se právě žité tělo dostává do pozadí. Podle výše citovaného místa z knihy N. Deprazové je však spíše nutné zdůrazňovat rovnost mezi oběma stejně původními způsoby vtělení: i kdybychom oporu, o níž hovoří Deprazová (corps), vztáhli systematicky k opoře, o níž hovoří Lévinas (ačkoli je evidentní, že Deprazová popisuje pod termínem *corps* fenomenálně daný *smysl*, kdežto Lévinas se věnuje *nesmyslnému* bytí), neměli bychom podle všeho hovořit o materiálním těle jako o *podmínce* prožívajícího těla. Fenomenologicky se zkrátka zdá, že mezi oběma vtěleními není žádná hierarchie. Pokud existuje nějaká genetická podmínka, pak jde o onu odchylku vlastní tělesnosti, která je podmínkou *obojího* vtělení.

Druhá kapitola věnovaná Lévinasovi sleduje separaci já skrze smyslovost v *Totalitě a nekonečnu*: já se rodí jako kontrakce afektivního stavu slasti. I zde dochází k jakési události, k jakémusi zlomu, během něhož se v onom anonymním bytí rodí interiorita jakožto nezávislost slasti. Život se tím vymyká neosobnosti bytí, a dokonce i bytí, jemuž rozumíme (Lévinasova transcendence prolamuje i Heideggerovu transcendenci založenou v diferencii bytí a jsoucího). Nejistota světa související s pouhým bytím je sice

stále přítomna, ovšem nemůže potlačit ve slasti zakoušenou spokojenost se životem. Oproti raným spisům tu však podle autora dochází k posunu v popisu oné události kladení těla: „v *Totalité a nekonečnu* je kladení těla integrováno do uskutečnění subjektu, do jeho samotného vyvstání, čímž se ze zřetele do jisté míry ztrácí jinakost těla, jeho cizost... Skrze tělo se subjekt drží na zemi a může se individualizovat smyslovou slastí.“ (145) Karel Novotný to velmi přesně interpretuje jako posun od ontologie (která je nicméně pouze redukována, takže se neztrácí) k více fenomenologické perspektivě, k důrazu na vnitřní prožívání, což následně vysvětluje tím, že zde Lévinas diskutuje s Husserlem: vnitřní prožívání není problémem konstituce skrze aktivitu transcendentálního já, nýbrž problémem vtělení; Husserlův „nulový bod subjektivity“ či „nulová tělesovost“ (Nullkörperlichkeit) odkazuje „ke vtělenosti vědomí, k přechodu od Já ke Zde“ (151).

V závěrečné části druhého oddílu pak autor přechází k etické genezi subjektivity, jak je vykládána ve spisu *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (autor titul knihy překládá jako *Jinak než být čili vně bytování bytí*), v němž je oproti *Totalité a nekonečnu* etická geneze pojednávána výslovně ve vztahu k tělesnosti (143). Egoismus smyslovosti je vždy již diachronicky vystaven druhému, takže subjektivita není schopna koincidence se sebou samou, je vždy již odchýlená od sebe, neklidná, citlivá. Jak ukazuje *smyslová zkušenost* obsese druhým, dávání chleba, jenž je odtržen od vlastních úst, či zkušenost mateřství, na druhého jsme vázáni dřív než na vlastní živé

egoistické tělo. Autonomie slasti je takto – skrze pasivitu smyslovosti, její zranitelnost, která v bolesti přerušuje panství slasti – střídána heteronomií etického nároku, čímž se podle autora završuje průzkum tělesnosti subjektivity: nejprve bylo zapotřebí vyjít ze slasti, ale poté se „reduktivně musí sestoupit k tomu, kdo je smyslově citlivý a samu smyslovost života jako lidskou umožňuje: *soi*, jeden, jedinec“ (158). V posledním kroku jde tudíž o to přistoupit ke specificky lidské smyslovosti, jedinečnému tělu přebírajícímu etický nárok.

V závěrečném oddílu Karel Novotný navazuje na výklad tří fází Lévinasova pojetí těla (tělo jako pozice; tělo smyslové slasti; tělo singularizované etickým nárokem) představením filosofické „oikologie“ Hanse Rainera Seppa: „Paralelu mezi třemi významy tělesnosti u Lévinase lze u Seppa najít ve vymezení tří konceptů těla: těla jako hranice (Grenz-Leib), směřujícího těla (Richtung-Leib) a těla jako chápaného smyslu (Sinn-Leib).“ (170) Autora přitom zajímá především to, jak z již subjektivního, směřujícího těla postupuje Seppova analýza k odhalení těla jako hranice, původního neprožívaného místa subjektivity. V souladu s tezí o ko-původnosti obou vtělení je však nutno dodat, že Sepp hovoří i v případě těla jako hranice o „živém nitru“ (lebendiges Innensein). Ona faktická ohraničenost je totiž v *Leib-Körper* identická s „absolutním bytím uvnitř“, ale přesto nelze redukovat jedno na druhé, tělo jako fyzickou materii na prožívané tělo, ani naopak. Rozdílnost oproti ranému Lévinasovi tak autor spatřuje v tom, že tělo jako pozice

je „původním místem subjektivity, nakolik umožňuje do sebe živé tělo přijmout, aniž by bylo samo nitrem“ (174).

Oba filosofové se liší i s ohledem na výklad smysluprostého bytí a kontaktu s ním. Lévinasovo pouhé bytí (il y a) má blízko k pojmu „reálného“ u Seppa v tom, že předchází smyslu. Podle Seppa je tělo ukotveno v místě díky neprostupnosti reálného, díky nárazu do něj, který vrací rozvíjející se život k sobě samému, a dává tím vyvstat původní subjektivitě. A jelikož tento náraz neznamená vykročení vnitřku těla „za hranice jeho kůže“, nýbrž týká se všeho toho, kde subjekt naráží na odpor, reálně se v podobě „cizího“ – jak ho zakoušíme například v nemoci, nebo při výpadku paměti – dokonce stává součástí těla. Masou bezejmenného bytí jsme polapeni zevnitř těla i zvenku. Autor na základě toho usuzuje, že Seppem popisovaný náraz do reálna není tak zničující, jako je tomu u Lévinase, u něhož kontakt s pouhým bytím (il y a) znamená ztrátu opory. Naopak: podle Seppa náraz dává nitru vyvstat, neníčí je (178).

Domníváme se však, že se zde hovoří o dvou odlišných pojmech nitra. I u Lévinase je zkušenost pouhého bytí srážkou s „cizím“, které objevujeme i ve vlastním těle. A tak pokud Sepp hovoří již na rovině těla jakožto pozice o zárodku subjektivity, je třeba jej systematicky porovnávat s jakousi „subjektivitou“ obsaženou v Lévinasově „anonymním bdění“ a nikoli s interioritou slasti. Ačkoli Lévinas označuje za „subjektivitu“ cosi geneticky pozdějšího, tj. právě tuto interioritu smyslovosti, již v tom, co popisuje jako zkušenost pouhého bytí, musí být

jistý nárys subjektivity, jistý minimální kontakt života se sebou samým, který je Seppem popisován právě jako důsledek nárazu do reálna. Tento minimální kontakt či odstup, samu „bdělost“ anonymního bdění, jsme dali výše do souvislosti s možná nejstarším genetickým jádrem subjektivity. Sřet s jinakostí, který bychom našli i u Husserla a Lévinase, tak není podle Seppa jedinou podmínkou pro genezi „vnitřku“. Druhou podmínkou, tematizovanou hojně v díle M. Henryho, je nutně sebe-afekce či afektivní samodanost prožitků. Tím se však na samý závěr opět vracíme ke dvojímu vtělení, ke dvěma stejně původním podmínkám subjektivity: „Jednou podmínkou je afektivní samodanost prožitků, *Leiblichkeit*, druhou je kontakt s vnějškem, s materialitou v onom běžném smyslu neprostupnosti, který se ale právě také nedá beze zbytku převést na idealitu. Zbývá ona neprostupnost, prostá smyslu, na kterou může narážet právě jen stejně tak materiálně-věcné tělo, *Körper*.“ (181)

Hlavní systematickou zásluhu knihy spatřujeme v tom, že do této fenomenologické problematiky dvojího vtělení, která tvoří nutný výchozí bod každé tematizace subjektivity ve vztahu k tělesnosti, uvádí přehledně a v celé její šíři. Tím totiž značně usnadňuje práci komukoli, kdo si takový problém vezme za svůj a bude jej – třeba v souvislosti s motivem oné odchylky vlastní tělesnosti samé – dále rozvíjet. S ohledem na dějiny filosofie či fenomenologie lze konečně bez váhání rozlišit hned trojí ohled, v němž může být recenzovaná kniha pro českého čtenáře přínosem: 1) umožňuje nám nahléd-

nout do některých Husserlových pozdních badatelských rukopisů; 2) zabývá se pozdním Lévinasovým dílem, které je prozatím nepřeloženo, a to navíc otázkou tělesnosti subjektivity, která

je u nás ve výkladech Lévinasova díla spíše upozaděna; 3) představuje základní obrysy Seppovy filosofie.¹⁵

Petr Prášek

¹⁵ Tento text vznikl v rámci programu Progres Q14 *Krise racionality a moderní myšlení* řešeného na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy.