

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE  
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Disertační práce

**Jevení a spása.  
Subjektivita v materiální  
fenomenologii Michela Henryho**

Mgr. Jan Černý

Katedra filosofie  
Vedoucí práce doc. Karel Novotný, MA, Ph.D.  
Studijní program Filosofie  
Studijní obor Filosofie

Praha 2014

## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci s názvem *Jevení a spása. Subjektivita v materiální fenomenologii Michela Henryho* napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Praze dne 8. 5. 2014

## **Bibliografická citace**

ČERNÝ, Jan. *Jevení a spása [rukopis]: subjektivita v materiální fenomenologii Michela Henryho*. Praha, 2014. Disertační práce. Vedoucí práce Karel NOVOTNÝ. 195 s.

## **Anotace**

Disertační práce zkoumá možnosti fenomenologické filosofie zabývat se otázkou spásy v křesťanském smyslu s ohledem na projekt materiální fenomenologie Michela Henryho. Poslední trojice knih Michela Henryho znamenala v jeho tvorbě obrat ke křesťanství a postavila napětí dvou základních modů jevení, které jeho fenomenologie postuluje, do těsného vztahu s otázkou života a smrti člověka. Zároveň v maximální míře exponovala subjektivní pól jevení a učinila subjektivitu vlastním polem, na němž se příběh spásy člověka odehrává. Práce zkoumá jak obecné pojetí subjektivity v materiální fenomenologii, tak konkrétní pojetí božského a lidského subjektu v posledních třech knihách Michela Henryho. Zjišťuje, jak francouzský filosof podává fenomenologii vnitrobožského života; sleduje životní pohyb lidského subjektu z nitra božského života do transcendence světa, a poté v „druhém narození“ zpět ke zjevnosti božského života v něm samotném; vysvětluje, v jakém smyslu je božský i lidský subjekt subjektem vtěleným; ukazuje, jak se lidský subjekt stává subjektem rozumějícím slovu božského života, které promlouvá v něm samotném i v Písmu. Všimá si přitom vztahu fenomenologického a novozákonního diskursu a také důsledků faktu, že spása se v materiální fenomenologii stala transcendentální zkušeností Já, pro empirická data lidské existence a pro realitu světa.

## **Klíčová slova**

Michel Henry, fenomenologie, křesťanství, spása, subjektivita

# Summary

## **Appearing and Salvation. Subjectivity in The Material Phenomenology of Michel Henry**

The doctoral thesis examines the possibilities of phenomenological philosophy to engage in the question of salvation in a Christian sense with reference to Michel Henry's material phenomenology. Henry's last three books signified a turn towards Christianity within his work and related the tension of two basic modes of appearing, assumed by his phenomenology, to the question of the life and death of a human. Material phenomenology strongly exposed the subjective pole of appearing and made subjectivity the stage for the story of human salvation. The thesis examines both the general concept of subjectivity in material phenomenology and the particular concept of a divine and human subject in the last three books of Michel Henry. The thesis follows the way Michel Henry creates the phenomenology of the inner-divine life; it examines the movement of a human subject from the inside of the divine life to the transcendence of the world, and then its return through the "second birth" to the divine life being displayed within itself; it enquires in what sense the divine and human subject are incarnated subjects; it demonstrates how the human subject is becoming a subject understanding the word of a divine life which speaks both within itself and in the Scripture. The thesis pays attention to the relation of a phenomenological discourse to the discourse of the New Testament and also to the consequences for the empirical data of human existence and for the reality of the world of the fact that salvation has become a transcendental experience of the ego in material phenomenology.

## **Keywords**

Michel Henry, phenomenology, Christianity, salvation, subjectivity

## **Poděkování**

Děkuji profesorce Lence Karfíkové za trpělivé a pozorné vedení mé disertační práce, a také za všechno, co mě ve filosofii naučila. Početné rozhovory s ní pro mě byly školou i radostí filosofování.

Děkuji docentu Karlu Novotnému za pečlivou práci konzultanta, za pohotové převzetí vedení disertace v posledních dvou letech mého studia a v neposlední řadě za to, že mě s dílem Michela Henryho seznámil.

Jsem vděčný profesoru Thomasi Römerovi, který mi zprostředkoval opakované studijní pobyty v knihovně University v Lausanne, a stejně tak děkuji Spolku přátel teologické fakulty University v Ženevě za to, že mi svým štědrým stipendiem umožnil pracovat na disertaci na břehu Ženevského jezera celý rok.

Děkuji Ivaně Kafkové za pomoc s grafickou úpravou práce a Janu Rücklovi za všestrannou pomoc a podporu.

# Obsah

Úvod .....	9
<b>1. Bytnost ukazování: imanence jako originální způsob, kterým se uskutečňuje jevení.....</b>	<b>15</b>
1.1. Smysl bytí Já .....	17
1.2. Ontofenomeologická maxima: „Bytí musí moci se ukázat.“ .....	19
1.2.1. Nové pojetí fenoménu .....	22
1.3. Vnitřní struktura imanence: afektivita a ipseita .....	26
1.3.1. Nekonečno a pasivita jako ontologické kategorie .....	27
1.3.2. Fichte: o božském životě nemůžeme nic vědět .....	29
1.3.3. Eckhart: imanence jako Boží samorození .....	30
1.4. Duplicita jevení a subjektivita .....	34
<b>2. Subjekt materiální fenomenologie jako událost.....</b>	<b>37</b>
2.1. Ipeita autoafekce .....	37
2.2. Subjektivita jako událost .....	42
2.2.1. Hustota citu a přebytek Já .....	45
2.3. Subjektivita božského nebo lidského života? .....	46
2.4. Filosofie subjektivity ve stavu zrodu .....	52
<b>Exkurs: Kultura a barbarství.....</b>	<b>59</b>
Kultura jako sebestupňování života .....	60
Jednání ve světě.....	63
„Barbarství“ transcendence .....	64
<b>3. Křesťanství: subjekt, který se rodí dvakrát.....</b>	<b>69</b>
3.1. Život .....	69
3.2. Christologie materiální fenomenologie: „První Živý“ .....	74
3.2.1. Vzájemná interiorita Otce a Syna.....	76
3.2.2. Jediná přirozenost Kristova .....	80
3.3. Antropologie materiální fenomenologie: člověk jako „Syn v Synu“ .....	85
3.4. Druhé narození .....	89
<b>4. Etický subjekt materiální fenomenologie .....</b>	<b>94</b>
4.1. Radikální subjektivizace jednání.....	95
4.2. Etický subjekt: ubývající Já.....	100
4.3. Spása jako obrat v podmínkách jevení .....	104
<b>5. Vtělený subjekt materiální fenomenologie .....</b>	<b>108</b>
5.1. Sebepoznání Já v biranismu .....	109
5.1.1. Já ve vztahu: resistující kontinuum .....	112
5.2. Tři těla .....	114

5.2.1.	Originární/Subjektivní tělo.....	115
5.2.2.	Organické tělo .....	117
5.2.3.	Objektivní tělo a schéma tří těl.....	121
5.2.4.	Závěr.....	123
5.3.	<i>Inkarnace</i> : subjekt vtělený do imanence .....	127
5.3.1.	Vtělený božský Život .....	134
5.3.2.	Tělo jako hřích a spása .....	137
5.3.3.	Spasená intersubjektivita .....	145
5.3.4.	Závěr.....	149
<b>6.</b>	<b><i>Kristova slova: hermeneutika materiální fenomenologie</i></b> .....	<b>153</b>
6.1.	Lidská slova Kristova o lidech: lidská situace a její převrat .....	154
6.2.	Kristova lidská slova o něm samotném .....	158
6.3.	Slovo světa a slovo života .....	162
6.4.	Možnost uslyšet Boží slovo .....	166
	<b>Závěr</b> .....	<b>173</b>
	<b>Seznam literatury</b> .....	<b>187</b>

### Zkratky používané v poznámkách pod čarou

- Bar* - HENRY, M. *La barbarie*. Paris: Grasset, 1987, 203 s. Le livre de poche; 4085. ISBN 2-253-04592-6.
- CMV* - HENRY, M. *C'est moi la vérité: pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996, 344 s. ISBN 2-02-025986-9.
- EM* - HENRY, M. *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF, 1963, viii, 475 s.
- I* - HENRY, M. *Incarnation: une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 2000, 373 s. ISBN 2-02-041811-8.
- PC* - HENRY, M. *Paroles du Christ*. Paris: Seuil, 2002, 154 s. ISBN 20-205-5758-4.
- PPC* - HENRY, M. *Philosophie et phénoménologie du corps: Essai sur l'ontologie biranienne*. Paris: PUF, 1965, 308 s.
- BIRAN, Essai* - BIRAN, Maine de. *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*. Édition Pierre TISSERAND. Paris: Alcan, 1932, lxxi, 652 s. Œuvres de Maine de Biran, 8.
- BIRAN, Mémoire* - BIRAN, Maine de. *Mémoire sur la décomposition de la pensée*. Édition Pierre TISSERAND. Paris: Alcan, 1924. 2 sv. Œuvres de Maine de Biran, 3.
- SC* - Sources Chrétiennes
- PM* - HENRY, M. *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 1990, 179 s. ISBN 2-13-043140-2.

## Úvod

Michel Henry je autorem jedenácti filosofických monografií.<sup>1</sup> Poslední tři knihy spojuje výrazný křesťanský motiv, a budeme je proto nazývat „křesťanskou trilogií“<sup>2</sup> – setkání Henryho fenomenologického projektu s křesťanskou tradicí v první ze tří křesťanských motivovaných knih, *Já jsem pravda*,<sup>3</sup> vyvolalo kritické reakce a diskusi,<sup>4</sup> jež dala vzniknout dalším dvěma knihám. Naše zkoumání je vedeno otázkou po místě křesťanské trilogie ze závěru Henryho života v celku jeho filosofie; přesněji pak dvěma otázkami, jež toto místo specifikují: První je otázkou po tom, jak je možno myslet spásu v křesťanském smyslu v rámci fenomenologické filosofie, konkrétně pak v rámci té filosofie, kterou reprezentuje fenomenologický projekt Michela Henryho. Pozdní dílo našeho autora je – zhruba od poloviny 80. let 20. století – velkou meditací nad krizí evropského lidstva a moderní kultury. Křesťanský „obrat“ Henryho fenomenologie je vepsán do této meditace, a lze jej chápat jako jistou antitezi k tezi o krizi kultury. Naše otázka po možnosti myslet spásu ve fenomenologické filosofii je v tomto pohledu tázáním po možnostech překonání krize, resp. tázáním po tom, jak se toto překonání jeví v zorném poli fenomenologie.

Druhou otázkou je otázka po roli, kterou v Henryho pojetí fenomenologie hraje subjektivita jevení – domníváme se totiž, že právě přesun důrazu na subjektivní pól jevení v pozdní etapě Henryho díla je tím, co cestu ke christianizaci jeho fenomenologie připravilo; četba křesťanské trilogie nám také v dalším výkladu ukáže, že subjektivita je vlastním polem, na němž se příběh spásy v podání christianizované fenomenologie odehrává.

---

<sup>1</sup> *Phénoménologie matérielle* z roku 1990 je ovšem sbírkou textů z větší části publikovaných též jinde.

<sup>2</sup> S tímto označením jsem se poprvé setkal v osobním rozhovoru se znalkyní Henryho filosofického díla Gabrielle Dufour-Kowalskou.

<sup>3</sup> HENRY, M. *C'est moi la vérité: pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996.

<sup>4</sup> K debatě vstřícné ke křesťanskému nasazení Michela Henryho srv. CAPELLE, P., ed. *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry: les derniers écrits de Michel Henry en débat*. Paris: Cerf, 2004; k odmítnutí Henryho křesťanského „obratu“ srv. JANICAUD, D. *La phénoménologie éclatée*. Paris: Eclat, c1998.

Filosofické dílo Michela Henryho je – ve vědomém protikladu k nesystémovosti myšlení jeho francouzských poststrukturalistických současníků – výrazem jednoho uceleného fenomenologického východiska, jehož ambicí je kritické vyrovnání s velkými systémy německého idealismu a s dědictvím Heideggerovým a Husserlovým. Nový proud francouzského myšlení, který se nejprve publikačně a poté i v akademickém provozu etabloval v průběhu 60. a 70. let minulého století, se k velkým filosofickým tradicím vztahoval jinak než vlastní volbou solitérní myslitel Henry. Různé podoby kritické teorie spjaté s autory, jako byli Roland Barthes, Jacques Lacan, Michel Foucault nebo Jacques Derrida, vznikaly rozvojem určitého momentu hermeneutiky podezření (marxistické, psychoanalytické, dekonstruktivistické či jiné provenience), který byl mozaikovitě aplikován na vybrané společenské, literární či historické fenomény. Tak se rodily jednotlivé autorské „styly“, jednotlivé diskurzivní pozice, jež si udržovaly kritickou distanci od diskursu vládnoucího do té doby v dané disciplíně a zároveň jakoby zvnějšku přistupovaly k analýze širokého spektra jevů domovskou disciplínu přesahujících. Takto zvnějšku, jako k jednomu z plodů práce dějinně podmíněného lidského ducha, přistupovaly nové kritické diskursy i k tradicím filosofickým.

Michel Henry naproti tomu vycházel z nitra filosofické tradice, v níž je od karteziánského obratu také přítomno výrazné kritické gesto – přesvědčení o potřebě nového počátku filosofie opřené o frontální kritiku dosavadního způsobu myšlení. Toto gesto, po Descartovi provedené i Kantem, Husserlem, Heideggerem, filosofickou tradici odvrhuje i přijímá zároveň: odvrhuje dosavadní způsoby hledání odpovědí na určité centrální otázky a staví na jejich místo způsob radikálně nový či přesněji vůči tomu předcházejícímu diskontinuitní. Kontinuita filosofického nároku na rozumové prosvětlení celku lidské zkušenosti se světem je uchována v diskontinuitě způsobu, jakým se ono prosvětlení děje.

Solitérní postavení fenomenologického projektu Michela Henryho je dáno radikalitou, s jakou toto karteziánské gesto provedl – a to nejenom ve vztahu k minulým filosofickým rozvrhům, nýbrž i k těm současným, v Henryho očích jen pokračujících v omylech tradice. V soudobé francouzské filosofii mohli být jeho fenomenologickými souputníky Maurice Merleau-Ponty nebo Jean-Paul

Sartre – jejich knihy ovšem podle našeho autora jenom dále rozvíjely starší východiska, k nimž se postavil odmítavě. Oním momentem tradice, který byl pro Henryho odmítavé gesto určující, je – jak ještě podrobněji ukážeme později – distance, vzdálenost, z níž myšlení pohlíží na svůj předmět, resp. světlo, v němž se ukazují věci; s touto distancí údajně souvisí derealizující moc, která věci zbavuje jejich bytí. Na dně těch filosofických tradic, s nimiž se vyrovnává, nachází Henry nereálnost jakožto ontologický princip, *nicotu* namísto bytí.

Husserl a Heidegger, dva myslitelé, kteří předurčili duchovní atmosféru tvůrčího proudu německé i francouzské filosofie kolem poloviny 20. století, kdy Henry do filosofie vstupoval, jsou pro něj v této věci pokračovateli tradice německého idealismu. Idealistická tendence nepřiznávat plnost bytí přítomnému jsoucnu klade místo „věci samotné“ imaginaci subjektu, procesualitu jejího uchopení myšlením či vnímáním, na místo nezrušitelné přítomnosti bytí klade skutečnost rozdvojenou na nazírající subjekt a subjektem konstituovaný objekt nebo na skutečnost zjevu a jeho nezjevného základu. Nazvěme realistickou tendenci, kterou Henry staví proti této idealistické devalorizaci přítomného bytí, filosofickým materialismem. Proti spekulativním „schopnostem negace“<sup>5</sup> vyzvedává náš autor absolutní přítomnost afektivní tělesnosti; v poslední etapě svého díla nazval sám svou fenomenologii „materiální“.<sup>6</sup> Spolu s některými dalšími badateli, na prvním místě se Sébastienem Laoureuxem,<sup>7</sup> přijímáme toto označení jako označení pro celý Henryho fenomenologický projekt.

---

<sup>5</sup> O „schopnosti negace“ jakožto poměru k tomu, co není, o síle fantazie, konstrukce, paměti a dějinné existenci člověka píše Jan Patočka právě v těsné souvislosti s platónskou ideou jako „sílu odpředmětňování“. Srv. PATOČKA, J. *Negativní platonismus*. 3., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2007, s. 55-57. Patočkův výklad o Platónově zakladatelském „idealismu“ se sice podobně jako Henryho pozice rozvíjí v kontextu kritiky metafyziky, řešení problému se ale snaží „schopnost negace“ podržet, ba ještě ji intenzifikovat ve jménu zkušenosti svobody.

<sup>6</sup> Již zmíněná kniha HENRY, M. *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 1990 (dále jako PM).

<sup>7</sup> Srv. LAOUREUX, S. *L'immanence à la limite: recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*. Paris: Cerf, 2005. Tato kniha byla pro nás inspirací jak pro definování vztahu Henryho projektu k jiným fenomenologickým pozicím, tak zejména pro naši interpretaci dvou Henryho knih věnovaných tělesnosti, *Filosofie a fenomenologie těla* a *Inkarnace*. Dalšími frekventovanými označeními pro Henryho projekt – v rámci dostupné henryovské literatury – jsou „radikální fenomenologie“ nebo „fenomenologie života“. Henry sám svou fenomenologii v poslední etapě své tvorby (období *Materiální fenomenologie* a křesťanské trilogie) označoval střídavě jako „materiální fenomenologii“ a „fenomenologii života“.

Henryho projekt se přitom od idealistické tradice neliší v tom, že se podobně jako ona pokouší sestoupit k základu jsoucího, k podmínce jeho bytí a jeho zjevnosti. Přestože fenomenologická východiska považoval za nemetafyzická,<sup>8</sup> působí Henry v kontextu postmetafyzického myšlení svých současníků v podstatě archaicky a umanutě.<sup>9</sup> Stálé tíhnutí k základnímu jakožto původnímu je patrně nejcharakterističtější rysem jeho myšlení: „Vystoupit až nejvýše, do oblasti původního, na níž vše závisí, která ovšem nezávisí na ničem.“<sup>10</sup> V čem idealistické tendenci ovšem protiče, je přesvědčení, že ona oblast původního není výkonem ducha, rozumu, myšlení a není proto s myšlením sourodá: „... neschopnost myšlení uchopit v sobě samém svůj vlastní základ. A přesto je uchopení takového základu úkolem ontologie. Tomuto svému úkolu je ontologie práva jedině s ohledem na počátek (*origine*).“<sup>11</sup>

Materiální pojetí počátku a základu je u Henryho založeno v důsledné fenomenologizaci ontologie: „Jedině originární ukázání bytí umožňuje originární ukázání jsoucna, protože ukázání bytí konstituuje bytnost ukázání jsoucna. [...] To, že přítomné bytí, které konstituuje počátek, je opravdu přítomné, dokládá *fenomenologický charakter počátku*.“<sup>12</sup> Henryho projekt je stálým rozvíjením tohoto přesvědčení o sebezjevující moci bytí. První dvě knihy, *Bytnost ukazování* a *Filosofie a fenomenologie těla*, jsou vlastní formulací nového fenomenologického východiska; to se poté setkává s jinými filosofickými školami či kulturními tradicemi, jež ve vlastním duchu reinterpretuje: s myšlením Karla Marxe,<sup>13</sup> s psychoanalýzou,<sup>14</sup> s kritikou kultury,<sup>15</sup> s abstraktním malířstvím<sup>16</sup> a nakonec s křesťanstvím.

---

<sup>8</sup> „Fenomenologie (...) je vůči metafyzice principiálně protikladná, protože se vědomě přidržuje *fenoménu tak, jak se sám v sobě ukazuje*.“ HENRY, M. *Incarnation: une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 2000 (dále jako „I“), s. 303, pozn. 1, kurzíva původní.

<sup>9</sup> Tato archaičnost směřování k *arché* veškerenstva způsobila, že Henryho ontofenomenologie se profilovala jako nedějinná, ba přímo antidějinná: proti bytí, které u Heideggera našlo své dějiny, postavil Henry nedějinný „základ“, jemuž je časový horizont světa zcela cizí.

<sup>10</sup> HENRY, M. *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF, 1963 (dále jako „EM“), s. 816.

<sup>11</sup> *EM*, s. 205.

<sup>12</sup> *EM*, s. 169-170, kurzíva původní.

<sup>13</sup> HENRY, M. *Marx. I, Une Philosophie de la réalité ; II. Une philosophie de l'économie*. Paris, Gallimard, 1976.

<sup>14</sup> HENRY, M. *Généalogie de la psychanalyse: le commencement perdu*. Paris: PUF, 1985.

<sup>15</sup> HENRY, M. *La Barbarie*, Paris, Grasset, 1987 (dále jako „Bar“).

Trojici Henryho „křesťanských“ knih lze přitom vnímat jako stupňování materialistické tendence: Od vysoké fenomenologie vnitrobožského života v *Já jsem pravda*, přes vyústění *Inkarnace* do věty „Na dně své Noci je naše tělo Bohem,<sup>17</sup>“ až k závěrečné eucharistické vizi *Kristových slov* se odvíjí hledání odpovědi christianizovaného materialismu na krizi evropského lidstva. Setkání Henryho projektu s křesťanstvím bylo založeno v novém čtení určitých novozákonních textů a textů některých církevních Otců a znamenalo potvrzení i reinterpretaci dvou ohnisek jeho fenomenologického projektu: duplicity jevení a subjektivity jevení – těm budou věnovány první dvě kapitoly této práce. V první kapitole vstoupíme do materiální fenomenologie Michela Henryho prostřednictvím analýzy hlavních myšlenek jeho stěžejního díla, *Bytnosti ukazování*, důraz přitom budeme klást na myšlenku duplicity jevení; druhá kapitola poslouží jako vstup do obecné problematiky subjektivity jevení v materiální fenomenologii. V dalších kapitolách přistoupíme k vlastní četbě křesťanské trilogie, vedené dvěma otázkami, které jsme položili na samém začátku naší práce.

---

<sup>16</sup> HENRY, M. *Voir l'invisible: sur Kandinsky*. Paris: Bourin, 1988.

<sup>17</sup> *I*, s. 373.

## 1. *Bytnost ukazování*: imanence jako originální způsob, kterým se uskutečňuje jevení

Devítisetstránková *Bytnost ukazování*<sup>18</sup> je thèse d'Etat a opus magnum Michela Henryho. Pracoval na ní deset let a publikoval ji v roce 1963. Už v letech 1948-1949 ovšem napsal svou doktorskou práci *Filosofie a fenomenologie těla*, která měla být původně včleněna do thèse d'Etat jako jedna z jejích kapitol – neumožnil to její rozsah.<sup>19</sup> Z toho vyplývá, že projekt *Bytnosti ukazování* je pro Henryho filosofii primární a od něj je též třeba začít s jejím výkladem.

Fenomenologický projekt Michela Henryho je organizován kolem dvou ohnisek – subjektivity jevení a duplicity jevení. Základním významovým pohybem uvnitř *Bytnosti ukazování* je pohyb od prvního ohniska k druhému, od subjektivity jevení (a transcendentální vazby subjektu jevení na absolutno) k jeho duplicitě (ke zdvojení jevení na jevení v transcendenci a imanenci). Autorovými vlastními slovy z pozdější doby, v *Bytnosti ukazování* vypracoval „fundamentální ontologické předpoklady, které definují duplicitu jevení“.<sup>20</sup> Rozsáhlý spis ale samozřejmě není jednosměrným pohybem od jednoho ohniska k druhému, nýbrž spíše spirálovitě rozvíjenou diskusí s určitými filosofickými tradicemi, v níž se ustavují jednotlivé náhledy Henryho projektu. V této diskusí se také posouvá význam některých tradičních filosofických pojmů a uzpůsobuje se novému kontextu. Spirálovité navracení jednotlivých motivů a tendence k hymnickému, hieratickému jazyku jakoby uhranutému absolutnem nečasové přítomnosti bytí vede k tomu, že základní pojmy Henryho projektu tvoří de facto synonymické řady. Tou nejzákladnější je řada *bytí, bytnost (essence), realita, individuum, Já (ego, Moi, Soi)*, pojmy, které

---

<sup>18</sup> Přidržuji se překladu, který pro Henryho opus magnum *L'Essence de la manifestation* (Paris: PUF, 1963) uvedl do českého prostředí Karel Novotný, narodil od něj se ovšem přikláním k úzu českého jazyka vypouštět u deverbativ zvratnou částici „se“. Srv. NOVOTNÝ, K. *O povaze jevů: úvod do současné fenomenologie ve Francii*. Červený Kostelec: Mervart, 2010, s. 154.

<sup>19</sup> Srv. HENRY, M. *Philosophie et phénoménologie du corps: Essai sur l'ontologie biranienne*. Paris: PUF, 1965 (dále jako „PPC“), *Avertissement à la seconde édition* v 2. vydání PPC z roku 1987. Poprvé byla PPC vydána v roce 1965, dva roky po EM.

<sup>20</sup> *Michel Michel Henry, l'épreuve de la vie: actes du Colloque de Cerisy, 1996*. Sous la direction d'A. DAVID et de J. GREISCH. Paris: Cerf, 2001, s. 495.

v *Bytnosti ukazování* podávají rozličné aspekty absolutna, jímž Henry rozumí absolutní sebe-dávání bytí v imanenci.<sup>21</sup>

Fakt, že základní pojmy materiální fenomenologie podávají různé aspekty téže skutečnosti, a jejich užití je do jisté míry metaforické a subjektivní, nikoliv vskutku filosoficky tradiční, poněkud komplikuje vztahování diskursu našeho autora k jiným filosofickým diskursům. Zato jej staví do blízkosti nábožensky fundovaných textů: Slohové prostředky *Bytnosti ukazování* (a většiny ostatních Henryho textů) jsou blízké kupř. slohovým prostředkům Janova evangelia. To je jakousi teologickou meditací nad Kristem jako vtěleným Logem, která spirálovitě krouží kolem svého předmětu a nahlíží jej ve stále nových metaforách podávajících různé aspekty Božího příchodu na svět v konečném těle (metafora chleba, vody, dveří, pastýře, cesty, života ad.). Princip vtělení se opakuje na rovině signifikace: slavnostní, repetitivní sloh uvádí slova označující materiální skutečnosti (resp. pojmy těchto skutečností) do pohybu druhého značení, v němž se tato slova stávají označující formou pro skutečnost setkání božského a lidského.<sup>22</sup> Jakoby se do slohového řádu vyprávění překládal materiální řád svátosti, viditelného znaku neviditelné skutečnosti „milosti“.

Ústřední pojmy materiální fenomenologie neužívají „svátostného“ způsobu označování v tom smyslu, že by jejich primární signifikáty odkazovaly k materiálním skutečnostem; přesto i v jejich užití jako by se nezůstávalo u jejich prvního, tradičního významu a byly zapojovány do pohybu druhého značení, v němž se Henry pokouší vyslovit neviditelnou a nevyslovitelnou skutečnost absolutna. Teologizující práce s ústředními pojmy materiální fenomenologie vlastně připravila půdu pro budoucí setkání s křesťanskými texty, z nichž největší úlohu bude hrát právě Janovo evangelium.

---

<sup>21</sup> K této synonymii srv. HAAR, M. Michel Henry entre phénoménologie et métaphysique. *Philosophie*. 1987, (15), s. 21-29, s. 38; TILLETTE, X. Une nouvelle monadologie: la philosophie de Michel Henry. *Gregorianum*, 1980, (61), s. 633-651, s. 636.

<sup>22</sup> Právě takto vykládá Roland Barthes sémiologii mýtu: mýtus je takovou „promluvou“, která si bere za východisko určitý znak, tedy syntézu označujícího a označovaného, a činí jeho smysl označující formou pro nové označované. U Barthese má ovšem pohyb mytizace spíše negativní konotaci – mytizace znamená ideologizaci, zcizení znaku pro nějaký společenský zájem, jehož ideová schémata mýtus hájí tím, že je domněle naturalizuje. Srv. Mýtus dnes, in: BARTHES, R. *Mytologie*. 1. vyd. v českém jazyce. Přel. J. FULKA. Praha: Dokořán, 2004, s. 107-157.

## 1.1. Smysl bytí Já

Duplicita jevení je vyústěním zkoumání, které začíná jako výzkum subjektivity. Na první straně *Bytnosti ukazování* shrnuje její autor svůj záměr do věty: „Tématem našeho zkoumání je smysl bytí Já.“<sup>23</sup> Východisko zkoumání je od prvních stran karteziánské, je jím jistota evidence založená v jistotě sebejevení Já, v *ego cogito*. Vědomí karteziánského subjektu touží po absolutní nutnosti bytí, po jistotě poznání; bytí se ale v každém příštím okamžiku může vždy ukázat jinak; apodikticky se dává jedině *ego cogito*, které samo nebylo na začátku tématem zkoumání. Cogito je pro Descarta privilegovaným, ideálním typem kladení; vědomí má zajistit stabilní, platné kladení, jehož korelátem je skutečné bytí. Příkladnost tohoto kladení je přitom dvojí: bytí, které cogito ukazuje, je pravé, skutečné bytí; a způsob, jakým cogito dosahuje pravdy, je modelem pro poznání usilující o racionální jistotu.

Zobecnění toho způsobu dosažení jistoty poznání, které představuje cogito, s sebou ovšem přináší rozpor: Cogito je sice jen jednou z racionálních pravd, ale slouží jako ideál pro veškeré poznání. Rozum se vydává na nekonečnou cestu akumulace pravd (pravých bytí věcí), ačkoliv není orgánem universalit – určuje platnost kladení vědomí dle evidence odpovídající jednotlivým regionům bytí, sám je ovšem poddán vyjevování partikulární pravdy, pravdy cogito. Odsud pochází zapomenutost na universální v jeho bytnosti, na bytí, protože novověké vědy budují naše poznání na této partikulární pravdě. Henry proto navazuje na Heideggerův požadavek obnovy ontologie a postuluje potřebu universální fenomenologické ontologie, kterou je třeba odlišit od formální ontologie jednotlivých regionů bytí. Universální fenomenologická ontologie se podle něj zabývá *přítomností* samotnou, její „bytností“ (*essence*), bytím jako takovým, oním „je“ věci, nástroje, osoby, kultury, hodnoty apod.

Taková fenomenologická ontologie musí podle Henryho postoupit za názor (*intuition*), který míří vždy k jednotlivému regionu bytí, jeho strukturám, k jednotlivému jsoucnu.<sup>24</sup> Tímto postulátem náš autor opouští – aniž to na tomto místě výslovně uvádí – „princip všech principů“, který fenomenologické

---

<sup>23</sup> *EM*, s. 1.

<sup>24</sup> Srv. *EM*, § 3, s. 16-25.

metodě zkoumání přiřknul Husserl.<sup>25</sup> Fixace fenomenologického zkoumání na to, co se originárně dává v názoru, nevyhovuje ontologickému nasazení Henryho projektu: Názor je konečná myšlenka, jež má sice svobodnou orientaci, je ale determinovaná konečností. Pro poznání vedené názorem je bytí, které patří na jinou úroveň než regionální ontologie, dosažitelné jen jako „mystérium“, nikoliv fenomenologicky – zůstává neznámé, skryté.

Fenomenologická metoda orientuje zkoumání v tom, že k bytí jsoucího se přistupuje výhradně z jeho jevení, ze způsobu, jakým se nám dává. Je ovšem jedna skutečnost, která se neukazuje stejně jako ostatní předměty světa, představy vědomí, obrazy, ideje atd., totiž Já. Já je na jedné straně empirickým jsoucnem, na druhé straně podmínkou veškerého jevení: něco se může ukázat pouze nějakému Já. Zadání zkoumat „smysl bytí Já“ posouvá fundamentální ontologii k tematizaci subjektivity jevení.

Obnovit ontologický význam problému Já se podle Henryho sice pokusila Husserlova fenomenologie, nikoliv ovšem uspokojivě.<sup>26</sup> Husserlova fenomenologie se orientuje na problém konstituce, na sílu náhledu, který dává bytí objektu, jenž konstituuje. Já ale není u Husserla datum názoru, nýbrž sám transcendentální život, myšlený jako celek možných konfigurací, v nichž a skrze něž se konstituují všechny typy transcendentálních dat a všechny významy bytí imanentní těmto datům. Nezapomínáme tak ale znovu na problém bytí této subjektivity? Problém bytí Já je z pohledu transcendentální fenomenologie problémem toho, jak se Já může stát „fenomémem“ – je třeba redukce a epoché, aby se nám transcendentální Já ukázalo v čisté evidenci, bez jakékoli přidané interpretace. Jenže takové překonání „názorovosti“<sup>27</sup> směrem k transcendentální filosofii konstituování a produkování vědomí je jen zdánlivé. Předpokladem evidence, v níž se má ukázat transcendentální Já, je otevření horizontu, v němž se něco ukazuje. Tento horizont samotný ovšem názoru vždy uniká. Názoru jsou dostupná pouze jednotlivá data, tedy determinovaný obsah toho, co se uvnitř horizontu ukazuje, nikoliv jeho forma

---

<sup>25</sup> Srv. HUSSERL, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*. Vyd. 1. Překlad A. RETTOVÁ, P. URBAN. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 56.

<sup>26</sup> Srv. *EM*, § 5, s. 31-39.

<sup>27</sup> Pojmem „názorovost“ (*intuitionnisme*) označuje Henry orientaci klasické fenomenologie na konečné struktury bytí. Srv. *EM*, s. 16.

samotná. Jakmile se konečná myšlenka pokusí uchopit horizont, před jejím pohledem už není čistý horizont, je uvnitř horizontu – bytnost horizontu názoru uniká principiálně.

Husserlovo čisté Já hraje roli základu a původu vzhledem ke svému prostředí, k „universu“ a jeho obsahům; ale samo Já a jemu imanentní cogitatum jakožto danost světského jsoucna se mohou stát fenomény a objevit v horizontu bytí jedině na základě bytí v nich samých. Podřízenost ukázaní Já světlu bytí, které je „předchází“, vede k tomu, že Já se může stát fenoménem jedině v reprezentaci, jeho specifičnost je v jeho sebeukázaní ztracena.

Na tomto místě navazují na výklad husserlovské fenomenologie analýzy Heideggerova *Bytí a času*.<sup>28</sup> Padá-li i subjektivita do homogenity bytí, je třeba především objasnit smysl tohoto bytí. Subjektivita se do zkoumání vrací jakožto specifický případ vztahu k bytí: Místem otázky po bytí je člověk jakožto „pobyt“ – jeho vztah k bytí je charakterizován právě faktem, že musí tento vztah žít, bere na sebe problematiku bytí zevnitř. Vztah mezi člověkem a bytím je transcendentální, ovšem „naopak“: bytí přivádí člověka do vztahu k bytí a tím i k možnosti jej myslet. Nedokončenost projektu *Bytí a času* je dána nevyjasněností vztahu člověka jakožto místa otázky po bytí a ostatních jsoucnen v jejich vázanosti k bytí. Tázání *Bytí a času* míří ke smyslu bytí; dosahuje jej prozatímne v časovosti – pak ale muselo přijít další zkoumání. Henry by chtěl průběh Heideggerovy argumentace obrátit a vrátit zkoumání k jeho východisku v subjektivitě: Je-li čas horizontem bytí a je-li Dasein privilegováno ve vztahu k bytí tím, že je konstituováno časovostí, není bytí Dasein základem bytí obecně?

## **1.2. Ontofenomeologická maxima: „Bytí musí moci se ukázat.“**

V položení výše uvedené otázky počíná jeho vlastní ontofenomenologický projekt. Henry odmítá homogenitu bytí německého filosofa; má-li ontologie

---

<sup>28</sup> Srv. *EM*, § 6, s. 39-45.

subjektivity zůstat fundamentální, nemůže být bytí Já homogenní s bytím obecně.<sup>29</sup> Ale jak se Já může stát fenoménem? Není to pod podmínkou, že se podřídí horizontu viditelnosti a tím homogenitě podmínek jevení? *Bytnost ukazování* odpovídá negativně – způsob, jakým se Já stává fenoménem, je něčím tak fundamentálním, že nemůže být podřízen žádné podmínce. Kantova *Kritika čistého rozumu* uvedla do filosofie hledání podmínky možnosti zkušenosti; avšak universální možnost, vztažená k čemukoliv, je podle Henryho prázdnu možností, odkazuje jen k čistě formální struktuře, zbavené všeho obsahu. Je podmínkou *možné* zkušenosti, nikoliv reálné zkušenosti. Tato podmínka se většinou uvádí pod rubrikou „subjektivita“ či „transcendentální subjektivita“ – nevíme ovšem nic o bytí této subjektivity.

Henry v *Bytnosti ukazování* de facto nepostupuje fenomenologickou metodou tak, jak ji vyznačil Husserl, metodou eidetických variací a redukcí; zkoumání postupuje kantovsky, transcendentálně, hledá se podmínka možnosti veškeré zkušenosti, ovšem jako taková podmínka, která má reálné bytí, která se totiž sama ukazuje. Hlavním protivníkem v knize není pro francouzského filosofa Husserl, nýbrž Heidegger – jak upozornil Paul Audi, *Bytnost ukazování* je první velké dílo kritické k *Bytí a času* publikované ve francouzském jazyce.<sup>30</sup>

Henry poukazuje na to, že bytí je (u Heideggera, především pak po jeho „*Kehre*“) identické s nicotou jen s ohledem na jsoucnost – jen tak je nicota ničím. Když ovšem uvažujeme o nicotě vzhledem k ní samé, je to reálná nicota. Ontofenomenologické předpoklady Henryho projektu zde nabývají podoby kréda: „*Ontologická možnost je absolutní realita. [...] Bytí musí moci se ukázat. Metoda ontologie je fenomenologická.*“<sup>31</sup> Přesvědčení, že „ontologie není možná jinak než jako fenomenologie“,<sup>32</sup> zastával i Heidegger, nevedlo jej ovšem k postulátu bytí pozitivně se ukazujícího. V jádru Henryho filosofického projektu se nalézá víra v pozitivní fenomenologickou efektivitu bytí, nakolik je myšleno (resp. zakoušeno) jako bytí subjektivní, bytí Já. Vytvářejí se tak

---

<sup>29</sup> Srv. *EM*, s. 46.

<sup>30</sup> Srv. AUDI, P. *Michel Henry: une trajectoire philosophique*. Paris: Les Belles Lettres, 2006, s. 172.

<sup>31</sup> *EM*, s. 49-50, kurzíva původní.

<sup>32</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. [Přel. I. CHVATÍK, et al.]. Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 53.

úvodní předpoklady Henryho projektu: bytí se dává jako fenomén a toto dávání je vázáno na jevení Já, které nepodléhá obecným podmínkám jevení jsoucího, protože je naopak jejich základem. To, oč se hraje, je realita tohoto základu, totiž jeho efektivní zjevnost, která není vázána na nic dalšího: jevení Já je zjevení, autonomní vůči všem jednotlivým regionům bytí a podmínkám jejich vyjevování. Autonomní zjevnost Já se v materiální fenomenologii přepisuje v jeho ab-soluci, zproštění či odpoutání od podmínek jevení jednotlivého jsoucna; Já se stává zdrojem absolutní zkušenosti a absolutního poznání, které teprve zkušenost jednotlivého umožňuje. Takto se rodí i přesvědčení o „duplicitě jevení“ – zjevení základu (Já) na jedné straně a na něm závislého jevení jsoucího transcendentního vůči sebezjevující instanci Já na straně druhé.<sup>33</sup>

Křesťanská trilogie bude znamenat radikalizaci všech těchto úvodních předpokladů Henryho ontofenomenologie, především pak posílení vazby mezi duplicitou jevení a absolutní zjevnosti Já: s efektivitou a silou sebeukázání Já zde stojí a padá osud člověka, jeho „spása“. „Absolutistické“ nasazení Henryho projektu a svázání absolutna se subjektivitou<sup>34</sup> ukazuje, podobně jako u rozvrhů absolutní subjektivity německého idealismu, na blízkost teologické spekulaci či přímo náboženskou motivaci takového myšlení. Co Henryho projekt od tradice německého, především hegelovského idealismu ovšem odlišuje (a toto odlišení je *raison d'être* tohoto projektu), je materialita subjektivity, její pathická samodanost, v níž se vše ukazuje na Počátku, nikoliv na Konci. Křesťanství jakožto náboženství vtěleného božství se ukáže být blízké hlavním východiskům Henryho filosofie – a není to blízkost náhodná a posteriori; křesťanské intuice vytvářejí nevyslovené, a na některých místech i reflektované pozadí Henryho myšlení, a to od první knihy, na níž pracoval, tedy od *Filosofie a fenomenologie těla*.

---

<sup>33</sup> O „rození“ nějakého rysu Henryho fenomenologického projektu zde mluvíme s ohledem na pořadí vydávání Henryho knih – *Bytnost ukazování* představuje vstup do tohoto projektu i jeho reprezentativní opus magnum zároveň. Historicky starší je kniha *Filosofie a fenomenologie těla*, v níž hraje myšlenka duplicity jevení také ústřední roli.

<sup>34</sup> Podle Audiho je Henry autorem právě těchto dvou filosofických „objevů“, které jej odlišují od jeho filosofických současníků: transcendentální vazby subjektivity na absolutno (blíže se k ní dostaneme ve 2. kapitole této práce) a duplicity jevení (ta je tématem této kapitoly). Srv. AUDI, P. *Michel Henry: une trajectoire philosophique*. Paris: Les Belles Lettres, 2006, s. 130.

### 1.2.1. Nové pojetí fenoménu

Pro porozumění bytí, které se *ukazuje*, potřebuje Henry vypracovat novou koncepci fenoménu, v níž to, co se ukazuje, bude totožné se samotným ukazováním (s bytím fenoménu), s jevením jako takovým. Náš autor proto zkoumá to, co jev činí schopným ukázat se, bez ohledu na konkrétní obsah ukazovaného. Konkrétní, determinované obsahy jevů jsou podle něj dílem ukázání fenoménu v horizontu, který je sám výkonem nazírajícího ducha. Překonání názorovosti nás ovšem vede k takovému pojetí fenoménu, který se neukazuje skrze práci transcendence (skrze práci názoru a horizontu), nýbrž je svým vlastním sebezjevením. Původní zjevnost je svým vlastním obsahem a „jak“ této zjevnosti<sup>35</sup> je reálné bytí. Tento způsob bytí fenoménu označuje Henry titulem „Já“.

Já potom hraje v celém komplexu jevení roli „základu“ (*fondement*), toho, co něčemu umožňuje být samo o sobě ukazujícím; tento základ není pro Henryho metafyzickou hypotézou, nýbrž realitou – musí moci se ukázat; tuto povahu základu Henry označuje jako pravdivost; pravda se zde stává fenoménem, nakolik je imanentní zjevností. Přítomnost není podřízena *horizontu* přítomnosti – původní ontologickou přítomností, která uniká obecným podmínkám bytí, je Já samo, Já jako imanentní zjevnost, *vnitřní zkušenost*. Pravda člověka je původnější než pravda bytí: realitou ontologické možnosti (možnosti veškeré skutečnosti) je bytí Já. *Bytnost ukazování* chce odtrhnout existenci od veškerého vnějšku a dát pojmu „vnitřní život“ nový význam.<sup>36</sup>

V Henryho projektu se tak mísí moment fenomenologický s momentem existenciálním: důraz na subjektivitu existence se na fenomenologické úrovni kryje s důrazem na subjektivitu jevení, resp. se snahou založit veškeré jevení a odsud i veškeré bytí v této subjektivitě. Uvidíme, že na rozhodujících místech rozvoje Henryho projektu k takovému míšení existenciálního a fenomenologického momentu dochází – ať už je to v transpozici Eckhartovy

---

<sup>35</sup> „Jak“ fenoménu, otázka po tom, jak se nám jednotlivý jev dává, byla ústřední otázkou v Husserlově zkoumání fenoménu a je – posunuta ontologicky k otázce „jak“ jevení – také ústřední otázkou Henryho fenomenologického projektu.

<sup>36</sup> Srv. *EM*, s. 58.

mystické teologie pro potřeby materiální fenomenologie, v identifikaci bytnosti ukazování s afektivitou nebo konečně ve fenomenologické reinterpretaci křesťanského pojmu spásy. Ontologicko-existenciální afirmace subjektivity jde ruku v ruce se (stále se stupňující) kritikou toho modu jevení, který je vůči jevení v imanenci Já sekundární. Pojem „ukázání“ (*manifestation*) zůstane rezervován tomuto modu jevení – pro originální jevení subjektivity a v subjektivitě zavádí Henry pojem „zjevení“ (*révélation*), který zdůrazňuje jeho autonomii, nezávislost na jakýchkoliv předchůdných podmínkách.

Míšení fenomenologického a existenciálního momentu vymezuje i frontální kritiku dosavadní filosofické tradice: dominantní způsob porozumění bytí fenoménu údajně odcizuje jsoucí jemu samotnému. Henry obviňuje západní myšlení z tendence myslet jako pravdivé pouze to, co se ukazuje v „transcendenci“, tedy ve vnějšku světa, na horizontu, v čase. Tento typ fenomenality totiž předpokládá určité podmínky, které francouzský filosof zahrnuje pod záhlaví „ontologický monismus“ (*monisme ontologique*) a díky kterým západní filosofie údajně nachází to, co jest, jedině jako odcizené sobě sama. K těmto podmínkám patří především „fenomenologická distance“ (*distance phénoménologique*), již Henry nechápe onticky, prostorově, ale ontologicko-transcendentálně jako sílu, která nám teprve umožňuje něco vnímat.<sup>37</sup> Fenomenologická distance vzniká prací transcendence, jež odkrývá svět jako nejzazší horizont viditelnosti: „... rozvinutí této distance je ve skutečnosti totožné s vyvstáním světa v jeho čistotě“.<sup>38</sup>

Existence je tak v podmínkách ontologického monismu závislá na distanci, je odlišná od bytí. Henry uvádí Fichtův příklad se zdí:<sup>39</sup> ve větě „zeď je“ je ono „je“ od zdi odlišné; z této diference vzniká protiklad mezi bytím (*Seyn*) a existencí (*Daseyn*), v němž „existence“ určuje podmínky, za nichž se klade bytí – jsou to podmínky vyjevení v distanci vůči sobě samému. Bytí se tak ocitá ve vnějšku vůči sobě samému, bytí zdi je Fichtovými slovy „její bytí vně jejího bytí“ (*ihr Seyn außerhalb ihres Seyn*).<sup>40</sup> Existence nespadá v jedno

---

<sup>37</sup> Srv. *EM*, §§ 9-10, s. 72-90.

<sup>38</sup> *EM*, s. 76.

<sup>39</sup> Srv. *EM*, s. 82-83.

<sup>40</sup> Srv. FICHTE, J. G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Reihe I, Werke. Band 9, Werke 1806–1807*. Hrsg. von R. LAUTH und H. JACOB. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1995, s. 86-87.

s čistým bytím, ale staví jej před něj samé jakožto jeho obraz, pojem či vědomí, jakožto jeho manifestace. Na jiném místě náš autor z této závislosti bytí na manifestaci ve světě uzavírá, že to, co se ukazuje v „pravdě světa“, se v této pravdě ukazuje jako odlišné od sebe sama, svět to neospravedlňuje a neodůvodňuje, protože podmínky fenomenalizace se nevážou na obsah fenoménu. Věc ukázaná ve světě je „roztříštěná“, ocitá se mimo sebe sama a stává se pouhým obrazem; zbavena vlastní reality se vyjeví jako „povrch bez hustoty“, „kus nahé externality vystavené pohledu, který po ní klouže, aniž by do ní mohl proniknout a dosáhnout něčeho jiného než prázdného zevnějšku“.<sup>41</sup>

Předpoklad ontologického monismu ovládá podle Henryho západní filosofické myšlení od řeckých počátků – věci jsou v něm definovány jako fenomény, jako to, co se ukazuje příchodem do světla světa. V novověku se sice objevila nová opozice vědomí a bytí, ale různé filosofie vědomí nakonec vycházejí z téhož předpokladu jevení v exterioritě.<sup>42</sup> Podstatou vědomí je totiž manifestace na způsob reprezentace a reprezentace prezentuje tak, že staví před, do prostředí exteriority. Právě reprezentace věci ve vědomí se stala základem jistoty o jejím bytí: reprezentace má jistotu o sobě samé a jistota reprezentované věci spočívá v této jistotě. S problémem jistoty ohledně jsoucnosti věci vyvstává idea subjektivita – protiklad reprezentace a reprezentované věci je protikladem subjektu a objektu. Předpoklady ontologického monismu jsou tak ve filosofích vědomí ještě posíleny, vědomí je pojato jako fundamentální ontologický region a subjekt, s vědomím takto pochopeným totožný, „označuje ontologickou událost, která způsobuje, že jsoucí vystupuje v podmínkách objektu, to jest fenoménu pro nás.“<sup>43</sup> Lidská subjektivita zaujímá místo transcendence světa: vědomí je „sám svět v jeho čisté světskosti“,<sup>44</sup> jeho intencionalita je rozevřením fenomenologické distance a v tomto smyslu vědomí transcenduje všechno jsoucí.

Transcendence jako akt intencionálního vědomí i transcendence jako časový horizont, na němž se jeví jsoucna, je vůči jsoucnům nicotou – v husserlovské

---

<sup>41</sup> HENRY, M. *C'est moi la vérité: pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996 (dále jako „CMV“), s. 28. Srv. též celou kapitulu „Pravda světa“, s. 21-31.

<sup>42</sup> Srv. EM, § 11, s. 91-118.

<sup>43</sup> EM, s. 106.

<sup>44</sup> EM, s. 108.

fenomenologii a v heideggerovské ontologii je transcendence základem, díky němuž se jsoucí jeví, sama se ovšem neukazuje. Henry chce ovšem postupovat radikálně fenomenologicky: základ jsoucího, jeho bytí, se musí samo ukazovat, má-li být schopno zajistit ukazování fenoménu. Sama o sobě nezjevná, pouze myšlená metafyzická konstrukce nemůže být základem, bytností ukazování – i základ jevení jsoucího musí být pozitivně dán, musí mít svou vlastní fenomenalitu. Takto se rodí přesvědčení materiální fenomenologie, že bytí je se zjevováním totožné.

Manifestovat se znamená pro Henryho být přijat, *někomu* či *něčemu* dán. Fenomenalita transcendence musí být tedy zajištěna přijetím jejího aktu, samotného transcendování.<sup>45</sup> Ukazuje se ovšem, že pohyb transcendence nemůže být této transcendenci dán, dán její vlastní mocí, po způsobu transcendence, protože ona sama je sebe-přesahováním; transcendence proto není tím, co se v tomto pohybu původně fenomenalizuje. Manifestace není dílem transcendence, vrhnutí „bytnosti ukazování“ (*l'essence de la manifestation*)<sup>46</sup> vně sebe sama ve formě horizontu. Transcendence ve skutečnosti předpokládá něco jiného než sebe (totiž akt, který ji tvoří a sám sebe přijímá), musí být přijata, aby byla reálná – a takové sebepřijetí se děje pouze v imanenci. „*Imanence je originálním způsobem, kterým se uskutečňuje zjevení transcendence samotné, a jako taková originální bytností zjevení (l'essence originaire de la révélation).*“<sup>47</sup> Jak už jsme uváděli výše, pro tento originální způsob jevení v imanenci rezervuje Henry pojem zjevení zdůrazňující jeho autonomii; „ukazování“ (*manifestation*) nyní označuje na originálním způsobu jevení závislé jevení v transcendenci, vázané na práci intencionality.

---

<sup>45</sup> Srv. *EM*, §§ 22-23, s. 206-227.

<sup>46</sup> „Bytnost ukazování“ je pro Henryho to, co činí jevení efektivním. Vystupuje vždy v ontologické souvislosti a právě proto nese titul „bytnost“: je samostatná, autonomní, nezávislá na ontické determinaci. Úkolem fenomenologické redukce je podle francouzského filosofa dovést naše zkoumání k této bytnosti.

<sup>47</sup> *EM*, s. 279-280, kurzíva původní.

### 1.3. Vnitřní struktura imanence: afektivita a ipseita

„Vnitřní struktura imanence“ je věnován celý III. oddíl *Bytnosti ukazování*.<sup>48</sup> Pro vnitřní strukturu samotné knihy platí, že první dva oddíly jsou v podstatě ekvivalentem provedení fenomenologické redukce: Dovedly zkoumání k primordiální sféře transcendentální subjektivity, nazývané „imanence“ v protikladu k tomu, co redukce vyřadila, totiž k transcendenci jako aktu intencionálního vědomí a k transcendenci jako časovému horizontu, na němž se vyjevují jsoucna. Redukce, kterou *Bytnost ukazování* provádí, je radikálnější než klasická redukce Husserlova – vyřazuje i konstitutivní akty vědomí, nakolik jsou svázány s intencionalitou. Redukce přitom určuje duktus knihy – cílem zkoumání je právě vnitřní struktura imanence a její afektivní povaha, nikoliv vztah imanence k transcendenci.

„Imanence“ je v *Bytnosti ukazování* souhrnný pojem pro primordiální sféru autentického, neodvozeného jevení, která je dále strukturována. Husserlovská fenomenologie navzdory svému úvodnímu postulátu „k věcem samotným“ v podstatě zachovala základní schéma novověkých epistemologií, v nichž se to, co je skutečné, štěpí na poznávající subjekt a nahlížený/kladený objekt (a zkoumá se platnost samotného poznávání/kladení). *Bytnost ukazování* je po Heideggerově *Bytí a času* dalším pokusem, jak subjekt-objektové štěpení překonat: Obecná struktura jevení, v níž se *něco* jeví *někomu*, a to *způsobem*, který odpovídá povaze jevící se věci, je v henryovské imanenci zároveň zachována v pojmu „vnitřní struktury imanence“, a zároveň překonána v důrazu na jednotu imanence. V pra-zkušenosti Já se ipseizuje afektivní dávání sebe sama; nalézáme zde pól subjektivity i pól věčnosti, obsažnosti dávání, totiž afektivitu, stejně jako jedinečný způsob dávání, auto-afekci (k pojmu auto-afekce více v druhé kapitole této práce) – žádná z těchto mohutností není ovšem myšlena vně obou dalších, není zde žádné štěpení.

III. oddíl *Bytnosti ukazování* se pokouší obhájit *jednotu i strukturovanost* imanence, v níž je každý z pólů jevení založen v tom druhém a oba vzcházejí z jedinečného způsobu dávání. Jednotu, o níž zde jde, Henry nazývá jednotou

---

<sup>48</sup> Oddíl III: *Vnitřní struktura imanence a problém jejího fenomenologického určení: neviditelné (l' invisible)*, EM, s. 349-572.

„bytnosti“ (*essence*). Vztah synonymie mezi základními pojmy označujícími absolutní samodávání bytí v imanenci umožňuje, aby do sebe pojem *bytnost* ve III. a IV. oddílu knihy koncentroval jakoby celou ontologii, byl užíván bez dalších přívlastků a označoval souhrnně bytnost jevení v imanenci i bytí jakožto univerzální přítomnost či „bytnost přítomnosti“. Z imanence je především vyloučena veškerá transcendence, veškerá jinakost – v bytnosti není nic vnějšího, cizího, daného jinak než způsobem jí vlastním. Bytnost je sama sobě zdrojem, sama se konstituuje; a její samota má obsah – *afektivitu*. Henry klade důraz na tuto ekonomickou či ergonomickou povahu bytnosti: Její jednota není externí identitou věci se sebou samou, tautologií, nýbrž vnitřní prací. Bytnost se ve vztahu k sobě zakouší, raduje se ze sebe, zjevuje se sama sobě – „není ničím jiným než čistou radostí ze sebe sama, čistou zkušeností sebe sama,“ a proto také „životem“.<sup>49</sup>

### 1.3.1. Nekonečno a pasivita jako ontologické kategorie

Prvními znaky takto postulované jednoty bytnosti jsou *nekonečno* a *pasivita*. Konečnost je pro Henryho vlastností těch jsoucen, která se jeví na horizontu – dosud byl horizont plodem především časové imaginace subjektu, nyní o něm Henry uvažuje spíše jako o horizontu reprezentujícím druhou Kantovu „formu názoru“, prostor, a polemizuje především s ideou blízkosti/vzdálenosti. V ontologickém monismu, v modu jevení vázaném výhradně na horizont světa, je vždy nutno předpokládat fenomenologickou distanci – neexistuje zde absolutní blízkost. Proto byly analýzy *Bytí a času* nuceny konstatovat, že oddalování je přibližováním:<sup>50</sup> distance je podmínkou nahlédnutí konečného jsoucna. Konečný je v Henryho porozumění samotný horizont jakožto instance, která není výsledkem práce sebe sama (nemůže sebe sama přijmout), která je odkázána na svůj základ v práci imanence.

Skutečná přítomnost ovšem předpokládá absenci distance. Reálné je pouze to, co je skutečně přítomné – fenomenologická distance se podle Henryho stává principem derealizace věcí. Reálné je pro materiální fenomenologii pouze to,

---

<sup>49</sup> *EM*, s. 354.

<sup>50</sup> Srv. HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. [Přel. I. CHVATÍK, et al.]. Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 132-133.

co se vymyká konečnosti horizontu a jeho derealizační moci, reálné je *nekonečné*. Bytnost se dává sama sobě ve své realitě a tím i ve své totalitě – není v ní nic nepřítomného.<sup>51</sup> Myšlenka absolutní přítomnosti je polemicky vyhrocena proti fundamentální ontologii Martina Heideggera: z vnitřní struktury imanence je vyloučena veškerá starost, veškeré zacílení. Zkoumání *Bytí a času* odvodilo právě ze struktury starosti způsob bytí *Dasein* jako bytí v předstihu (před sebou samým) a považovalo to za zásadní argument pro nemožnost existence stavu totality. Henryho bytnost je naproti tomu totalitou, plností sebe sama, bohatstvím reality. Náš autor na tomto místě odkazuje na spis mladého Hegela *Duch křesťanství a jeho osud*, v němž německý filosof připisuje právě takovou plnost a totalitu obsahu náboženského vědomí. Touha po pocitu plnosti náboženského vědomí se realizuje ve křtu – v ponoření do vody vládne jenom „jeden pocit a zapomenutost světa, samota, která ze sebe vše vypudila a odtrhla se ode všeho, potlačení všeho, co existovalo dosud.“<sup>52</sup> Symbol vody zpřítomňuje nekonečnou hojnost, voda nemá „žádnou mezeru, žádné omezení, žádnou diverzitu nebo determinaci“.<sup>53</sup>

Bytnost, která je totalitou, plností reality, se ocitá v nesvobodném vztahu vůči sobě samé. Henry extrapoluje pojem svobody ze své polemiky s německým idealismem. U Fichta je svoboda možností klást něco jiného než sebe sama, tvořivou silou, jejíž produkt na sebe nutně bere formu horizontu. Svoboda tvoří prostředí jinakosti (horizont), v němž se může manifestovat jsoucí – moc svobody je tak determinována konečností. Bytnost jakožto ontologická mohutnost je svobodná (svobodná ve smyslu nezávislosti) ve vztahu k horizontu, nikoliv ovšem ve vztahu k sobě – bytnost je ontologicky determinována *pasivitou*. Ta není myšlena jako ontická pasivita, v níž se na jsoucím realizuje nějaký akt, nýbrž jako nemožnost bytí „přervat pouto, které je svazuje s ním samotným, odtrhnout se od sebe a existovat vně sebe samého.“<sup>54</sup> V bytnosti se tak ukazuje jistý paradox zkušenosti svobody: když má největší moc, naráží na sebevztah bytí a jeho pasivitu, na ne-svobodu, jež ji konstituuje. Ona nesvoboda je výrazem absolutní povahy ontologického Počátku, který podle Henryho není předmětem žádné moci (nerealizuje se „na

---

<sup>51</sup> Srv. *EM*, s. 357.

<sup>52</sup> Citováno v *EM*, s. 360.

<sup>53</sup> Citováno v *EM*, s. 359.

<sup>54</sup> *EM*, s. 363.

něm“ žádný akt), protože odtud všechny síly teprve počínají: v tomto smyslu je Počátek (tedy vlastně celá primordiální sféra jevení v imanenci) „za“ mocí, je nemožností všech možností a všech mocí. Paradoxní vztah bytnosti a svobody v Henryho fenomenologickém projektu bychom zřejmě mohli formulovat takto: Svoboda jakožto možnost klást/vyjevovat něco jiného než sebe sama je determinována konečností, protože předpokládá transcendentní horizont, horizont konečnosti; nekonečná, absolutní bytnost jevení v imanenci naráží na ne-svobodu, jež ji konstituuje – bytnost je ve svém sebevztahu fundamentálně pasivní. Takto pasivně je konstituováno veškeré ukazování, (sebe)zjevování v imanenci, a skrze něj jevení v transcendenci, v předchozím fundovaném.

### **1.3.2. Fichte: o božském životě nemůžeme nic vědět**

Jak už bylo patrné z předešlé citace z díla mladého Hegela, Henry hledá – navzdory své solitérní filosofické pozici – ve filosofické tradici možné opory a spojení. Myšlenka, že podstatou bytí je zjevování nezávislé na práci vnějšku, se podle něj nejvíce přiblížil Fichte ve svém pozdním období, jmenovitě ve spisu *Anweisung zum seligen Leben* z roku 1806.<sup>55</sup> Henry ve Fichtově popisu božského života nalézá svou myšlenku o jednotě bytí a existence: Absolutnost existence (*Dasein*) podle Fichta předchází každý svůj pojem, je nezávislá na své reprezentaci ve vědomí člověka. To je podle Henryho postulát nové filosofie existence, která neklade bytí do vnějšku. Bytí je zde vždy už dáno, nemůže samo sebe transcendovat a vrátit se k sobě; vědomí, pracující na principu reprezentace, je pro Fichta druhořadou existencí. V božském není diference mezi existencí a bytím, na počátku nebylo absolutnem ve vědomé (reprezentované, vnější vůči bytí, vůči Bohu) formě existence. Fichtova pozdní filosofie existence se tak transformovala od externalismu k myšlení imanence – díky tomu může pro Fichta existence předcházet vědomí.

Z ranějšího období přitom zůstává pojetí existence jako manifestace: jistota Boha je pro německého myslitele vázána na lásku a „láska přináší štěstí“ – štěstí je zkušenost, má povahu manifestace. Fichte z toho ovšem podle Henryho nevyvozuje žádoucí konsekvence, fenomenální charakter absolutna a

---

<sup>55</sup> Srv. *EM*, § 38, s. 371-385.

existence zůstává nejasný a „centrální bod duchovního života“ je připsán až zjevení absolutna pro vědomí, které se děje formou repliky, obrazu absolutna. Na „nižších stupních“ duchovního života absolutno jednoduše není rozpoznáno. Podle Fichta je božská bytnost (tedy to, co Henry označuje jako život) skrytá, manifestuje se kontingentně pouze v myšlence: její manifestace je cosi synteticky přidaného. Ovšem toto omezení platí jen ze strany člověka, diference mezi bytím a existencí (tedy myšlením, pojmem) je dána pouze naším omezením. Fichte později dodává, že ani Bůh sám se nemůže vidět tímto svým reflexivním okem, je to omezení inherentní tomuto způsobu vidění vůbec. Fichte tak končí ve skepsi a relativismu – o božském životě nemůžeme vědět nic, protože jakmile se nám zjeví, už není sám sebou, kontakt s vědomím je jeho transformací do „mrtvého světa“.

Henry samozřejmě tento Fichtův závěr odmítá. Každá transcendence pro něj spočívá v imanenci, imanence je jejím základem. Je-li absolutní existence bytností veškeré možné existence, nemůže být lidská existence od absolutní oddělena. Fichtovo poznání není pro Henryho poznáním reálna (poznáním jeho fenomenální povahy), nýbrž ideálna. Porozumění tomu, že vnitřní strukturou imanence je zjevení, nemůže být něco přidaného – toto porozumění je totiž s touto strukturou totožné. Spojence v boji proti idealistické tendenci německé klasické filosofie nachází Henry ve starším mysliteli, který podle něj vnitřní fenomenální povahu absolutna rozpoznal, v Eckhartovi z Hochheimu.

### 1.3.3. Eckhart: imanence jako Boží samorození

Henryho gesto, v němž z pohybu fenomenologické redukce (k imanenci) učinil ontologický princip navracející všechny věci jejich *jedinému* základu, má svého předchůdce v křesťanské mystické literatuře, v jejím novoplatonismem inspirovaném panenteistickém sklonu nacházet bytí všech věcí v jediném Bohu. U Eckharta náš autor nalézá při díle své vlastní fenomenologické postuláty, a to v existenciální souvislosti sjednocení duše s Bohem.<sup>56</sup> Podmínkou jednoty člověka a Boha jsou podle Eckharta láska, chudoba a pokora, ovšem nikoliv jako ctnosti nabyté v důsledku mravního

---

<sup>56</sup> Srv. *EM*, §§ 39-40, s. 385-418.

sebezdokonalení, nýbrž jako počátek Božího i lidského bytí – jednota člověka a Boha nestojí na konci procesu jejich sjednocování, nýbrž v jeho základu. Láska zpevňuje vazbu toho, co už je spojené, duše a Boha, Bůh v duši miluje sám sebe a v této lásce pak „všechna stvoření, nikoliv jako stvoření, nýbrž stvoření jakožto Boha“ (*nihl als créatûren, mér: créatûren als got*).<sup>57</sup> Chudoba znamená svlékání se člověka z člověka jako podmínku přítomnosti Boha v člověku; pokora je pak totéž, co chudoba, člověk musí odstranit ze sebe vše a „být prázdný“, aby Bůh nemohl konat na ničem v něm a sám se v člověku stal scénou, na níž koná.

Eckhartovu „chudobu“ interpretuje francouzský filosof tak, že v ní „chybí [...] horizont nereality a možnost se v něm vztahovat k něčemu nereálnému, možnost nedostatku vůbec“, je to „absence horizontu jakožto horizontu vší konečnosti“.<sup>58</sup> K vnitřní povaze Božství (*gotheit*) patří podle německého mistra „čistota a panenství“, nejsou v něm obrazy a ideje; Božství, Henrym označované jako „bytnost Boha“, nekoná a netvoří. Tvořící Bůh tak do jisté míry opouští své absolutní Já a nalézá se ve svém stvoření („Bůh“ je potom titul, který mu přísluší pouze z pohledu stvoření a nevystihuje odloučenou, čistou, pasivní povahu jeho Božství). Henry nechává stranou spory interpretů o to, zda nejvyšší jednota Božství Eckhartovy mystiky natolik splývá s Jednem novoplatónských spekulací, že osobního, trojjediného Boha transcenduje, a připisuje jí jednoznačně sebezjevující (tedy v našem porozumění subjektivní) povahu: Boží bytnost je rozumnost, která si sama rozumí, Slovo věčně spočívající v sobě.<sup>59</sup> Distinkci Božství-Bůh interpretuje náš autor analogicky k protikladu jevení v imanenci-jevení v transcendenci jako distinkci mezi samorozením Boha a jeho stvořitelskou aktivitou; odkazuje kupř. na pasus z Eckhartova německého kázání 28:

---

<sup>57</sup> MAÎTRE ECKHART. *Traité et sermons*. Traduits par F. AUBIER a J. MOLITOR. Paris: Aubier, 1942, s. 245. V době, kdy Henry pracoval na *Bytnosti ukazování*, nebylo ve francouzštině k dispozici mnoho spolehlivých překladů textů Mistra Eckharta. Henry používal toto vydání z roku 1942, které vycházelo z překladu do moderní němčiny. V kritické edici toto kázání odpovídá „Predigt 109“ na *Nolite timere eos qui occidunt corpus* (Mt 10,28), in: MEISTER ECKHART. *Meister Eckharts Predigten*. Hrsg. und übers. von G. STEER. Stuttgart: Kohlhammer, 2003, s. 748-774, naše místo s. 765.

<sup>58</sup> *EM*, s. 405.

<sup>59</sup> *Srv. EM*, § 40, s. 407-418.

„Z ní [z čistoty (*lûterkeit*), která není ve světě ani mimo svět, v čase ani ve věčnosti] Bůh, věčný Otec čerpá plnost a propastnost svého celého Božství (*gotheit*). To [vše] rodí ve svém jednorozeném Synu tak, že my jsme tím stejným Synem; ale když rodí, zůstává v sobě a zůstává v sobě, rodí. Zůstává vždy Jedním (*daz eine*), které vyvěrá ze sebe sama.“<sup>60</sup>

Boží samorození je imanentní, od světa důsledně odloučený pohyb, který dává zrodit se nejenom Božímu Synu, ale i člověku, jenž v sobě nalézá „něco nad stvořeným bytím duše“,<sup>61</sup> tedy nestvořenou přítomnost Boží. „Jedno“ zde vyznačuje kvalitu vnitřní struktury jevení, její dokonalou jednotu a imanenci: strukturou zjevení absolutna je Logos, v němž si Otec a Syn nejsou „rovni“ (protože rovnost předpokládá diferenci), nýbrž jsou „jedno“, na rozdíl od Hegelova pojetí, v němž je Logos konstituován na základě rozdílu a jeho prostředkování. Dle Hegela „[j]e to Slovo, které, je-li vysloveno, zbavuje vyslovujícího sebe a zanechává jej vyprázdněným, ale které je právě tak bezprostředně zachyceno“,<sup>62</sup> kdežto u Eckharta „to stejné, co naslouchá, je totéž [jako to], co je slyšeno ve věčném Slově.“<sup>63</sup> V absolutnu není žádná distinkce stejně jako nic stvořeného, nic, co by se jevilo v horizontu světa.

Duše ve své jednotě s Bohem zakouší sebe samu jako zrozenou tímto věčným rozením Syna v srdci Božství. „[Bůh] Otec rodí mne [stejně] jako svého Syna a jako téhož Syna,“ ba dokonce „[Bůh] Otec rodí sebe jakožto mne.“<sup>64</sup> Zkušenost chudoby a pokory je zkušeností absolutna, protože obsahem pokory je Božství (jakožto nekonečná odloučenost), které je s ní identické. Henry interpretuje chudobu a sebezříkání se Eckhartova vnitřního,

---

<sup>60</sup> „Predigt 28“ na *Ego elegi vos de mundo* (J 15,19), in: MEISTER ECKHART. *Meister Eckharts Predigten*, Hrsg. von J. QUINT. Stuttgart: Kohlhammer, 1971. Die deutschen und lateinischen Werke : Die deutschen Werke, Bd. 2., s. 56-69, naše místo s. 68.

<sup>61</sup> Tamtéž, s. 66.

<sup>62</sup> HEGEL, G. W. F. *Fenomenologie ducha*. 1. vyd. Přel. J. PATOČKA. Praha: Československá akademie věd, 1960, s. 464.

<sup>63</sup> „Predigt 12“ na *Qui audit me*, in: MEISTER ECKHART. *Meister Eckharts Predigten*, Hrsg. von J. QUINT. Stuttgart: Kohlhammer, 1958. Die deutschen und lateinischen Werke : Die deutschen Werke, Bd. 1., s. 190-203, naše místo s. 193.

<sup>64</sup> „Predigt 6“ na *Iusti vivent in aeternum* (Mdr 5,15), in: MEISTER ECKHART. *Meister Eckharts Predigten*, Hrsg. von J. QUINT. Stuttgart: Kohlhammer, 1958. Die deutschen und lateinischen Werke : Die deutschen Werke, Bd. 1., s. 97-115, naše místo s. 109. Celý pasus zní: „[Bůh] Otec rodí svého Syna bez přestání, a řeknu ještě více: rodí mne jako svého Syna a jako téhož Syna. Řeknu ještě více: Rodí mne nejenom jako svého Syna; rodí mne jakožto sebe a sebe jakožto mne a mne jakožto jeho bytí (*wesen*) a jakožto jeho přirozenost (*natûre*).“

„vznešeného“ člověka na způsob fenomenologické redukce; sám ovšem tento způsob redukování na to, co se dává bezprostředně v imanenci života, později nazývá „protiredukci“ (*la contre-réduction*), aby vyznačil kritickou distanci vůči klasické fenomenologické redukci Husserlově, po níž stále zůstává v platnosti pohled a horizont, viditelnost na způsob transcendence, popřípadě vůči „galileovské“ redukci vesmíru na ideální, matematizované objekty.<sup>65</sup> Cílem protiredukce je naproti tomu redukce na to, co se nedává v náhledu či „objektivně“; protiredukce opouští jev ve prospěch samotného jevení jakožto sebezjevení a pokouší se o „skok“ k základu jevení, vůči němuž je každé myšlení aposteriori.<sup>66</sup>

Vyústěním pohybu protiredukce se tak stává paradoxní zjevení bohatství na dně „chudoby“ imanence: „Bůh ... musí dát buď všechno nebo nic. Jeho dar je naprosto jednoduchý, dokonale bez rozdělení a bez vztahu k času, napořád jen ve věčnosti“.<sup>67</sup> Ve způsobu, jakým Eckhart podává obraz sjednocení duše a Boha v srdci Božství nachází Henry stejné pojetí imanence, jaké je vlastní *Bytnosti ukazování*: imanence je sférou absolutna, na horizontu času nezávislou strukturou sebezjevení (Božího samorození), která je zároveň dokonalou jednotou prostou diference.

Eckhart je prvním myslitelem, kterého Henry ve svém hlavním díle vyjímá z frontální kritiky dosavadní filosofické tradice – podobně jako to učinil u Maine de Birana v případě *Filosofie a fenomenologie těla*. Interpretace

---

<sup>65</sup> Henry tak činí kupř. v článku *Phénoménologie non-intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir*. In: HENRY, M. *De la phénoménologie*: 1re éd. Paris: PUF, 2003, s. 105-121. *Épiméthée*; *Phénoménologie de la vie*, Tome 1. (česky přel. ŠVEC, O., *Neintencionální fenomenologie: úkol pro příští fenomenologii*, in: NOVOTNÝ, K., ed. *Co je fenomén?: Husserl a fenomenologie ve Francii*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 111-126), kde (na s. 118) náš autor klade protiredukci do protikladu k redukci husserlovské. V článku *La peinture abstraite et le cosmos* (Kandinsky). In: HENRY, M. *De l'art et du politique*. 1re éd. Paris: PUF, 2004, s. 231-240. *Épiméthée*., protiredukce (str. 234) označuje v protikladu ke „galileovské“ redukci základní gesto Kandinského abstraktní malby, která podle Henryho podržuje „smyslovou a tělesnou vrstvu universa ve stavu zrodu, onen proud čistých impresí, v nichž se nám dává, když je náš život zakládá“.

<sup>66</sup> Srv. KÜHN, R. *Die lebensphänomenologische Gegen-Reduktion*. In: KÜHN, R. a S. NOWOTNÝ (eds.). *Michel Henry: Selbsterprobung des Lebens und der Kultur*. Originalausg. Freiburg: Alber, 2002, s. 23-53.

<sup>67</sup> „Predigt 5a“ na *In hoc apparuit caritas dei in nobis* (1 J 4,9), in: MEISTER ECKHART. *Meister Eckharts Predigten*, Hrsg. von J. QUINT. Stuttgart: Kohlhammer, 1958, s.75-82 *Die deutschen und lateinischen Werke : Die deutschen Werke*, Bd. 1., naše místo 77 n.

Eckhartova myšlení přitom není podána jako vlastní inspirace myšlení francouzského filosofa: je-li poznání vnitřní fenomenální struktury imanence totožné s touto strukturou samotnou, zmocňuje se ona myšlení, nikoliv myšlení jí. Poznání nabývá u Henryho gnómičké, nadčasové povahy – různým myslitelským úsilím se zjevuje ta struktura, která veškerou pojmovost a intelektuální úsilí zakládá a nese. Henryho setkání s křesťanstvím spadá do této kategorie.

#### 1.4. Duplicita jevení a subjektivita

IV. oddíl *Bytnosti ukazování* je věnován analýzám afektivity jakožto toho způsobu, jímž se originálně zjevuje bytí v imanenci. Zkoumání duplicity jevení pro našeho autora neznamena stejně velkou pozornost věnovanou oběma režimům jevení, transcenci a imanenci. Transcendence „světa“ (do níž u Henryho spadají i veškeré obsahy vědomí) ve III. a IV. oddíle knihy de facto podléhá fenomenologické epoché – byla vyřazena z pole zkoumání.<sup>68</sup> Zdvojení jevení hraje naopak důležitou úlohu v těch textech, v nichž francouzský filosof popisuje způsob, jakým si transcendentální struktury imanence zajišťují přístup k tomu, co naivní postoj vnímá jako transcendentní svět, resp. k jeho náležitému formování v náboženství, morálce a umění – s těmito analýzami z *Filosofie a fenomenologie těla, Barbarství a Inkarnace* budeme pracovat v páté kapitole této práce.

Pro její nejbližší pokračování jsou ovšem určující analýzy subjektivity. Ta se zřetelněji vynořuje ve IV. oddíle v souvislosti zkoumání afektivity, k níž tvoří transcendentální podmínku. A protože subjekt materiální fenomenologie je námětem následující kapitoly, přeneseme do ní i reference o IV. oddíle *Bytnosti ukazování*. Tím, že budeme už zde klást větší důraz na subjektivní pól jevení než na pól jeho materiality, pathického obsahu, předjímáme onen myšlenkový vývoj Michela Henryho, který vrcholí v křesťanské trilogii a který spojuje zrození subjektu jevení s otázkou spásy, a je tedy určující pro tuto práci.

---

<sup>68</sup> Henry mluví přímo o „epoché světa“, *EM*, s. 493.

Přestože svět jakožto region transcendence je ve III. a IV. oddíle *Bytnosti ukazování* uzávorkován, objeví se v samém závěru jeho emfatická připomínka. Henry v ní proti sobě staví derealizující moc jevení v podmínkách transcendence světa a absolutní samodanost existence v podmínkách jevení v imanenci „živoucího bytí“. Duplicita jevení se na konci knihy objevuje v existenciální souvislosti, která je určující právě pro otázku subjektivity jevení.

Pomineme-li její „appendix“,<sup>69</sup> končí *Bytnost ukazování* těmito slovy:

„Existují dva specifické a fundamentální mody ukazování, v souhlase s nimiž se uskutečňuje a ukazuje ukázání toho, co jest. V prvním z těchto modů se bytí ukazuje vně sebe sama, stává se ve světě nereálným, je jeho světlem, čistým prostředím viditelnosti, v níž jsou viditelné věci nebo se ukazuje jsoucno. Ve světle, v němž se ukazuje, se jsoucno ztrácí, je tím, co se rodí a umírá [...]. A proto vědění, které se vrhne do tohoto světla a je jím osvětleno, nenechává [jsoucnu] se čistě vyjevit, nýbrž samo jeho ukázání vede k tomu, co se neukazuje. V druhém z těchto modů, v citu (*sentiment*), bytí povstává a zjevuje se v sobě samém, podobá se sobě a zakouší se v utrpení sebe sama a v radosti ze sebe sama, v nadbytku svého vnitřního a živoucího bytí. Vědění, které svým věděním derealizuje to, co ví, a které není sebou samým, jakožto nevědění odkud přichází a kam se vrací, jednoduchý záblesk, který chvíli září a sklouzne po věcech – to je málo. Zjevit se takovým způsobem, že v tomto zjevení se zjevuje absolutno samo sobě ve své absolutnosti, takovým způsobem, že jeho bytí se rozpaluje a stává se celým pro sebe a stává se životem, žít – to je hodně. Ve vztahu tohoto ‚málo‘ k tomuto ‚hodně‘ se hraje o osud zjevení a, nakolik je s ním svázán, o osud člověka. Poslechněme si Hölderlina:

*Málo vědění, ale hodně radosti  
Takový je osud smrtelníků.*<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> *Appendix: Objasnění původního pojmu zjevení v protikladu k hegelovskému pojmu ukazování (Erscheinung), EM, s. 863-906.*

<sup>70</sup> *EM, s. 860-861, náš překlad.*

O osud člověka, nakolik je svázán s jevením toho, co skutečně jest, se bude o více jak třicet let později hrát v křesťanské trilogii Michela Henryho. Její první díl, *Já jsem pravda*, ve svých analýzách navazuje přímo na *Bytnost ukazování*; v prvních dvou paragrafech jsou popsány dvě cesty, řečeno příměrem z Matoušova evangelia, široká a úzká. Dva mody jevení, do jejichž rozlišení vyústila *Bytnost ukazování*, jsou zde představeny jako dvě „pravdy“ a rozhodování mezi těmito pravdami je pro pozdního Henryho rozhodováním mezi realitou a nerealitou, životem a smrtí. Cestu k takto vypjatému vyústění svého fenomenologického projektu zahájil ovšem už ve své thèse d'Etat. „Osud člověka“, o nějž se hraje podle posledních slov *Bytnosti ukazování*, je totiž osudem jáského subjektu materiální fenomenologie.

## 2. Subjekt materiální fenomenologie jako událost

Píše-li někdo ve filosofické literatuře o „fenomenologickém subjektu“, má nejspíše na mysli subjekt konstituce.<sup>71</sup> Fenomenologický subjekt je instancí jevení, je tím pólem, kterému jsou jevy dány a který zároveň konstituuje smysl předmětnosti, jež se jeví. Edmund Husserl odlišil jev jako subjektivní prožitek od jevu nějaké předmětnosti, svázal je ovšem poutem konstituce, resp. intence: smysl jsoucna se konstituuje v intencionálním vědomí. Jevící se předmětnost je intendována ve vědomí a takto je s nazírajícím subjektem hluboce svázána. Způsob, jakým je jev ve vědomí dán, není nahodilý, je motivován vztahem subjektu k předmětnosti, která se jeví. O interpretaci povahy tohoto vztahu lze vést spory, lze jej pojmout více „idealisticky“ (konstituce smyslu je spontánním, do jisté míry svévolným výkonem subjektivity) či „realisticky“ (motivovanost konstituce je natolik silná, že lze mluvit o náležitém určení smyslu odpovídajícím strukturám, jež jsou vlastní samotným věcem), nelze jej ovšem zrušit.

Materiální fenomenologie Michela Henryho je pokusem od vztahu mezi subjektivním prožitkem jevení a jevící se předmětností odhlédnout, resp. ukázat jej jako něco pro jevení druhotného. S odvozením veškerého smyslu jevícího se (i samotného jevení) od prožitkové struktury subjektu odpoutaného od vnějšího světa se ovšem zásadně mění i pojetí subjektu.

### 2.1. Ipseita autoafekce

Odpoutání od světa vůči jáskému subjektu transcendentního je u Henryho vedeno snahou po jasném určení fenomenologického statutu jak tohoto vnějšíku, tak ideálního vnitřku, kterým je subjekt sám. Jak jsme uvedli výše, pro jevení, tradiční fenomenologií vázané na intencionální strukturu vědomí a horizont světa, jehož centrem je subjekt, rezervuje Henry pojem *manifestation*. Fenomenologický status světa je ovšem podle něj nejasný a při bližším zkoumání se ukazuje, že je nutně odvozený: efektivní danost horizontu světa,

---

<sup>71</sup> Tak např. FULKA, J. *Psychoanalýza a francouzské myšlení*. Vyd. 1. Praha: Herrmann & synové, 2008, s. 44.

tedy vlastně samotného transcendování subjektu, musí být vázána také na nějakou prožitkovou strukturu subjektu: jevit se znamená vždy být dán někomu, být někým přijat.

Od Kanta platí, že vytvoření horizontu je dílem transcendentální imaginace subjektu, především časové. Jenomže podle našeho autora nevíme nic konkrétního o bytí této subjektivity – zkoumají se „podmínky možnosti“ (poznání), ale tato možnost je prázdná, formální struktura zbavená všeho obsahu. Pohyb transcendence, jenž ustavuje horizont, je v Henryho fenomenologickém projektu něčím odvozeným, protože si sám nemůže dát svůj vlastní obsah.<sup>72</sup> Imanence naopak konstituuje obsah, který přijímá a je s ním totožná; způsob této konstituce označuje francouzský filosof titulem *autoafekce* (*auto-affection*): Přijmout obsah znamená zakusit jej, být jím afikován – pojem „afekce“ se totiž konotuje s bezprostřední, ba předchůdnou pasivní daností (*prédonation passive*), která charakterizuje afektivní dávání fenoménu. Toto dávání ovšem Henry nechce myslet v ontickém smyslu nějakého afikujícího data, které subsistuje v afekci, ani „ontologicky“ ve smyslu vyvstání horizontu čistého světa (především čistého času), který ontickou afekci umožňuje a tak je to spíše on, kdo nás afikuje, nýbrž v nejvlastnějším jádru autoafekce, v absolutní zkušenosti sebe sama:

„... cítit sebe sama takovým způsobem, že to není cit, co cítí sebe sama, takový nebo takový cit, jednou ten, podruhé onen, nýbrž právě skutečnost cítění sebe sama myšlená v sobě samé v efektivitě svého fenomenologického uskutečnění“.<sup>73</sup>

Základem zjevnosti fenoménu je afektivita bytí, které se ukazuje, ovšem nikoliv ve fenomenálních podmínkách transcendence *světa*. V autoafekci je afikující a afikované totéž, totiž život – autoafekce je akosmická veličina, která není afikována ničím jiným a ničím vnějším, tudíž je radikálně cizí světu. Živoucí bytí a jemu vlastní způsob fenomenalizace, afektivita autoafekce, jsou *neviditelné*. Koncept autoafekce je tak v Henryho pojetí protikladem afekce, v níž jsou mé smysly afikovány zvuky, předměty, vůněmi (atd.) nebo můj duch představami „zvenčí“, z horizontu bytí, který vytvořila transcendence.

---

<sup>72</sup> Srv. *EM*, § 30, s. 278-288.

<sup>73</sup> *EM*, s. 578.

V materiální fenomenologii je naopak každá impresie modalitou sebezakoušení života: základem každého intencionálního fenoménu je samodanost jeho prožívání. Spálím-li se „o něco“, není základem pálení tento „předmět“, ale mé vlastní tělo, v němž je bolest dána sama sobě.<sup>74</sup>

Pojem „autoafekce“ převzal Henry od Kanta, podstatně jej ovšem prohloubil.<sup>75</sup> Kant jím v *Kritice čistého rozumu* popisuje strukturu „vnitřního smyslu“ transcendentální subjektivity,<sup>76</sup> synonymní s časovostí: vnitřní smysl je afekce horizontem času, který transcendentální imaginace produkuje. Vnitřní smysl je tak afikován obsahem (horizontem) odlišným od sebe sama, jakkoliv je zároveň producentem tohoto obsahu – naproti tomu v Henryho pojmu autoafekce je receptivita bezprostřední, v imanenci afektivity (myšlené nezávisle na smyslovosti) přijímá utrpení či radost sebe sama, svůj obsah zde autoafekce netvoří. U Kanta se časovost vnitřního smyslu vyčerpává reprezentací toho, co přijímá, horizontu, na němž jakožto na čistém místě se posléze vyjevují jsoučna.

Prohloubení Kantova pojmu autoafekce je specifickým rysem Henryho pojetí subjektivity. Autoafekce je u Kanta afekce „jenom“ sebou, nikoliv ze sebe sama – není zde skutečný, efektivní subjekt afikování. Naproti tomu v Henryho pojmu autoafekce je afekce totožná s ipseitou. Henry přitom zdůrazňuje dva momenty pohybu autoafekce života: pathickou samodanost a ipseitu. Živoucí bytí je samo sobě dáno a poddáno, nemůže se vymanit ze svého „sebevření“. Tímto sebe-utrpením se ovšem zároveň sebe-zakouší a

---

<sup>74</sup> K analýze bolesti a její samodanosti srv. I, s. 84-86.

<sup>75</sup> Srv. AUDI, P. *Michel Henry: une trajectoire philosophique*. Paris: Les Belles Lettres, 2006, s. 133-139. Henry ovšem ve své reinterpetaci pojmu autoafekce nepolemizuje přímo s Kantem, nýbrž s Heideggerem a jeho interpretací kantovského pojmu v jeho knize *Kant a problém metafyziky*; srv. EM, § 24 a § 31, s. 213-227 a s. 289-307. Henry navíc připisuje (ne plně reflektovaný) objev autoafekce (resp. toho, co Henry sám autoafekcí rozumí) Descartovi: V 7. paragrafu *Bytnosti ukazování*, v souvislosti výkladu o nepřevoditelnosti bytí Já na obecné struktury bytí, naznačuje, že Descartes si de facto neuvědomil radikální důsledky svého vlastního východiska, které založilo veškerou jistotu poznání na sebejistotě *ego cogito*, radikálně staženého ze světa; Descartova identifikace jistoty *cogito* a pravdy je podle Henryho (řečnický položené otázky, tedy v nepřímém tvrzení) ranou podobou toho, co bude u něj postulováno jako de facto ontologická diference mezi realitou Já a daností mimojáské reality – a moment sebejistoty obsahuje, zdá se, v Henryho porozumění to, co bude on sám myslet „autoafekcí“, která je vlastní strukturou reality Já; srv. EM, s. 46-47.

<sup>76</sup> Srv. KANT, I., *Kritika čistého rozumu*, přel. Jaromír Loužil, Jiří Chotaš, Ivan Chvatík, Praha: OIKOYMENH, 2001, B 50 a B 153-156.

sebe-stupňuje a těší ze sebe samého. Život je ontologický region, jehož základními ontologickými vlastnostmi či formami jsou utrpení a radost. Utrpení a radost přitom nejsou myšleny jako stavy v psychologickém smyslu nebo fixované tonality následující po sobě, nýbrž jako rozmanité způsoby (otevřící možnost dalšího stupňování rozmanitosti), jakými se absolutno (bytí/život)<sup>77</sup> historizuje, afektivitou, v níž „utrpení sebe sama poskytuje radosti ze sebe sama svou fenomenologickou matérii tím, že se plodí jako tělo, z něhož radost sestává.“<sup>78</sup> Obě základní tonality utvářející bytí života jsou přitom podmínkou jedna druhé a jedna v druhou přechází, „utrpení v radost a zoufalství v blaženost“.<sup>79</sup>

Afektivní sebezakoušení bytí/života je zároveň původcem originální ipseity (*ipseité originelle*) jevení a singulárního Já (*Soi singulier, Soi originel*) individua. Ipeita se jakožto sebezakoušející typ subjektivity rodí z identity zakoušejícího a zakoušeného v pohybu autoafekce; v této ipseitě se fenomenálně konstituuje Já (*Soi*), vždy efektivní (ve své konstituci, ve svém sebeukázání) a konkrétní Já, „Já bytnosti [= bytnosti ukazování]“.<sup>80</sup> Ipeita je tak pro Henryho podmínkou sebezjevení bytí/života v imanenci a podle různých souvislostí výkladu získává různé tituly: „individuum“ (*Individu*), „singulární Já“ (*Soi singulier*), „Já Mohu“ („*Je Peux*“), „První Živý“ (*Premier Vivant*), „Slovo“ (*Verbe*), „subjektivní tělo“ (*corps subjectif, corps-sujet*) aj. Všem těmto instancím je společná jednota se sebou samým (jednota, v níž není distance, a absolutní nemožnost vystoupit ze svého sebezakoušení), individualita a sebezjevující moc.<sup>81</sup>

Tuto sémantickou šíři subjektivního pólu jevení v materiální fenomenologii, a tendenci k tvorbě synonymických řad pro jeho pojmenování využíváme v této práci k tomu, abychom sami pracovali s pojmy subjekt, subjektivita a Já dosti volně a synonymicky: podobně jako náš

---

<sup>77</sup> Pojmu bytí dává přednost *Bytnost ukazování*, která ve svém Úvodu klade jako své hlavní téma zkoumat „smysl bytí Já“. Křesťanská trilogie, jež představuje závěrečnou podobu materiální fenomenologie, opouští ontofenomenologické zkoumání ve prospěch čistě fenomenologického a dává přednost pojmu „život“. Více k tomu ve 3. kapitole této práce.

<sup>78</sup> *Bar*, 68.

<sup>79</sup> *Bar*, 69.

<sup>80</sup> Srv. *EM*, s. 584 n.

<sup>81</sup> Přesným protikladem těchto instancí je nepřítomnost individua: V emfatickém závěru knihy *Já jsem pravda* obdařuje Henry „radikální zlo“ jakožto čistou absencí titulem „nikdo“ (*l'Absence pure, le mal radical: PERSONNE*) a uvádí konkrétní příklad: náhradu tělesné přítomnosti (zjevnosti) milované osoby elektronickým simulátorem. Srv. *CMV*, s. 344.

autor jejich pomocí podáváme ten nebo onen aspekt bytí sebou. Pojmu subjekt tedy nerozumíme ze subjekt-objektové souvislosti transcendentálně založené teorie poznání, nýbrž z fenomenologické souvislosti transcendentálních podmínek jevení jsoucího. Henryho identifikace subjektivity a Já má původ ve způsobu, jakým rozvrhnu ontologii Já, jež byla úkolem *Bytnosti ukazování*: bytí je identifikováno s afektivitou, která zakouší *sebe sama* v regionu imanence a již tak nutně náleží ipseita, v níž se konstituuje Já. Subjektivita a Já patří nutně k bytí jako ta instance, v níž bytí přichází k sobě.

Zdůraznění právě dvou momentů autoafekce není náhodné. Ve většině charakteristik imanence, které Henry podává, nacházíme dvoučlennou strukturu: auto-afekce, afikující a afikované, radost a utrpení, afektivita a ipseita apod. Henry zdůrazňuje jejich jednotu jako „vnitřní jednotu bytnosti“ (a odlišuje ji od dialektického sjednocení, které implikuje překonávanou diferencii a opozici, tedy transcendenci),<sup>82</sup> aby tak podtrhl důsledně jednotný a imanentní ráz zjevování, nepokouší se ovšem převést jeden člen na druhý, rozpustit jeden v druhém apod. – jedině ve vícečlenném schématu lze udržet představu imanence jako dynamické struktury zajišťující nekonečnou variabilitu zjevování. Oba členy dvoučlenné struktury zjevování jsou pro zjevování konstitutivní a jeden druhému je zároveň originální podmínkou.

Teze této práce zní, že pro vnitřní logiku Henryho fenomenologického projektu je konstitutivní ten ohled, který do role jednoho ze členů imanentní struktury zjevování staví individuuum chápané jako zjevnost konkrétního Já.<sup>83</sup> Explicitní formulace tohoto náhledu v průběhu Henryho díla zdá se růst a vrcholí v křesťanské trilogii. Život je dán teprve a jedině v ipseitě. V ipseitě přitom nevstupuje na scénu logický subjekt, který myslíme v opozici subjekt-objekt, nýbrž subjektivita sebezakoušení, která je neoddělitelná od obsahu tohoto sebezakoušení. Ipseita je vždy ipseitou afektivity. Druhým základním členem struktury zjevování je tak sama pathická obsažnost zkušenosti, afektivita, život. Tuto dvojici subjektu (pojatého jako sobě samému zjevné Já) a pathické obsažnosti života lze podle našeho soudu nalézt na dně každé dvojice, kterou Henry „vnitřní strukturu imanence“ charakterizuje (stojí kupř.

---

<sup>82</sup> K problému jednoty bytnosti srv. *EM*, § 35, s. 333-339.

<sup>83</sup> S podobnou tezí přišel Ahmet Soysal v článku *Une vie en première person*. In: *Michel Henry, l'épreuve de la vie: actes du Colloque de Cerisy, 1996*. Sous la direction d'A. DAVID et de J. GREISCH. Paris: Cerf, 2001, s. 117-128. Ipseitu nebo transcendentální individuuum označuje za ústřední bod zájmu Henryho fenomenologie AUDI, P. *Michel Henry: une trajectoire philosophique*. Paris: Les Belles Lettres, 2006, s. 17.

v základu „utrpení“ i „radosti“), stejně jako v základu každého počítku a každého fenoménu vůbec.

## 2.2. Subjektivita jako událost

V ipseitě sebezakoušení se konstituuje (transcendentální) Já, subjektivní pól jevení ve své konkrétní individualitě. Subjekt je u Henryho pasivně konstituován, není ale klasickým fenomenologickým subjektem aktivní konstituce. Je totiž vyjmut ze vztahu intencionality, není subjektem, který by produkoval cokoliv mimo sebe sama, jeho pasivita je absolutní, a teprve jako taková může být základem jeho *Já Mohu* (*Je Peux*). V tomto bodě spočívá Henryho korekce teorie subjektivního těla francouzského myslitele Maine de Birana, který je autorem pojetí lidské subjektivity jako *Já mohu*, jako agregátu sil vlastních Já. De Biran podle Henryho natolik identifikoval Já s jeho úsilím, realizovaným v „subjektivním těle“ (tedy ve vlastním, subjektivním pocitu mého úsilí), že v něm nezbyl prostor pro afektivní život pasivně zakoušených impresí. De Biran byl proto nakonec nucen oživit starý dualismus těla a duše; aby se tomu Henry vyhnul, vypracoval takový pojem sebezkušenosti Já, v níž se aktivní a pasivní moment stýkají, nikoliv ovšem zcela rovnovážně: favorizováním afektivního, pasivního momentu konstitutivní sebezkušenosti Já učinil z celku aktivních sil *Já mohu* mohutnost ve svém jádru závislou na fundující síle samodarovanosti subjektu, kterou subjekt nedisponuje.<sup>84</sup>

Tím, že sebezkušenost Já učinil nezávislou na smyslových datech dosahovaných intencionálně (názorově), vymezil Henry život subjektivity jako radikálněji pasivní, než tomu je kupř. u Husserla. Na to upozorňuje László Tengelyi, který koncepty pasivní konstituce subjektu u obou myslitelů porovnává.<sup>85</sup> I Husserl v *Přednáškách o vnitřním časovém vědomí* předpokládá pasivní absolutní počátek vědomí, totiž impresi, neobjektivované „nyní“ počítku. Tento počátek není vědomím produkován, vyjevuje se jako novost vůči němu cizí – vědomí jej ovšem dále rozvíjí, produkuje v retencích atd. Ale

---

<sup>84</sup> Srv. PPC, s. 213-252.

<sup>85</sup> TENGELYI, L. Corporéité, temporalité et ipseité: Husserl et Henry. In: *Michel Henry: pensée de la vie et culture contemporaine : actes du colloque international de Montpellier, 3-5 décembre 2003*. LAVIGNE, J.-F. [et al.]. Paris: Beauchesne, 2006, s. 51-66.

i tato hyletika vědomí je u Husserla jen momentem podřízeným aktivnímu, intencionálnímu dosahování reality. Naproti tomu u Henryho je matérie (subjektu) veškerou realitou: subjekt zakouší pouze sebe sama.

Jsou to odlišné pasivity – u Husserla je intencionalita vnitřního časového vědomí sice pasivní, protože je do chodu uváděna původně neintendovaným počítkem; je ale v posledku subjektem vždy „vykonána“, takže je vlastně produktivní: produkuje minulé jako minulé, budoucí jako budoucí apod. Kdežto u Henryho se jedná o pasivitu zcela nekompatibilní s produktivitou, je čistým sebesevřením (*auto-étreinte*) života.

Tolik výklad László Tengelyiho a pokračujeme naším závěrem: Tato radikální pasivita konstituce subjektu u Michela Henryho činí z jáského subjektu materiální fenomenologie nikoliv subjekt konstituce, nýbrž subjekt im-plozivní události života,<sup>86</sup> která se sama v sobě nekonečně rozvíjí. Jakožto radikálně pasivně konstituovaný je subjekt jakoby přeplněn sám sebou, je více než on sám, a v tomto přetlaku se překračuje, ovšem paradoxně k sobě samému.<sup>87</sup> Já Henryho materiální fenomenologie je *Soi*, akuzativní já, které sebe samo nalézá v pohybu autoafekce – *Soi* je přicházení *Moi* k sobě samému.

Autoafekce není produktem pocíťování jsoucna: pocíťuje se, ale není cítěna jako „něco“, jako jsoucno; pocíťuje sebe sama jako život. Já (*Soi*) se nepocíťuje prostřednictvím smyslovosti, nýbrž se zakouší tak, že se sobě zjevuje jako příchod života k sobě – Henry pro toto pocíťování bez prostředkování některého ze smyslů rezervuje termín afektivita (*affectivité*).<sup>88</sup> Já není vázáno na konkrétní obsah citu (*sentiment*), ale na jeho samodanost. Tímto vyloučením ontického obsahu citu Henry získává ontologický pojem afektivity: čistá samodanost citu sobě samému je „utrpením“, nemožností zbavit se sebe sama; zároveň je ovšem přechodem k „radosti“, ke slastnému vržení do sebe sama.

---

<sup>86</sup> Výrazu „im-ploze života“ (*die Im-plosion des Lebens*) použili pro vyznačení odlišnosti Henryho projektu od postupu jeho neostrukturalistických a fenomenologických současníků, kteří se ve svém myšlení snažili postihnout „ex-plozi jinakosti“, Rolf Kühn a Isabelle Thireau v úvodu k německému překladu *La Barbarie*, „Einführung in die Henrysche Kulturanalyse“, s. 30 (*Die Barbarei: eine phänomenologische Kulturkritik*. Freiburg: Alber, 1994.).

<sup>87</sup> O identitě Já s jeho sebepřekračováním mluví Henry ve výkladu o subjektivitě afektivity in *EM*, s. 591-

<sup>88</sup> Srv. *EM*, s. 577.

Cítem (*sentiment*) tedy Henry na prvním místě rozumí schopnost Já něco pociťovat, schopnost myšlenou ovšem ontologicky jako afektivní samodanost Já: teprve skrze reálnost této reality je možné pociťování nějakého objektu či jakékoliv jiné *cogitatio* (myšlenka, chtění, odpor...). Cit je vždy konkretizován v konkrétní tonalitě – na ontologické úrovni samodanosti subjektu rozlišuje Henry dvě základní tonality, utrpení a radost: Z neodvolatelného „cítit sebe sama“ subjektu ve smyslu „trpět sebe sama“ odvozuje tonalitu utrpení. Nemožnost opustit sebe sama se ovšem zvrací ve slast ze sebe sama, slast z toho, co jest, a tedy v tonalitu radosti. Henry přejal myšlenku zvratu utrpení v radost v ontologii Já pravděpodobně od Kierkegaarda z jeho spisu *Nemoc k smrti*, kde má podobu přechodu od zoufalství k blaženství.<sup>89</sup> Utrpení a radost jsou dvě strany téže mince bytí sebou – způsob, jakým se absolutno historizuje,<sup>90</sup> aniž bychom je měli myslet jako časovou sukcesi psychologických stavů. Fenomenalizace bytí spočívá právě v jednotě utrpení a radosti: Utrpení je radost, protože v ní se realizuje slast bytí-sebou; radost je utrpení, protože samodanost bytí se realizuje v sebezakoušení jeho „trpět“.

Historizace absolutna, neustálý přechod utrpení v radost a radosti v utrpení, zakládá možnost sukcese ontických tonalit, rozmanitost stavů a pocitů každého individua. Veškerou sensibilitu je ovšem třeba myslet jako odvozenou od afektivity: afikování předmětností vůči subjektu cizí je možné jedině díky a skrze sebeciťování Já.<sup>91</sup> V každém konkrétním, „vědomém“ citu tak lze rozlišit dva momenty: ontický moment konkrétní obsažnosti, pathičnosti citu, a ontologický moment samodanosti citu, který v sobě nese Já, subjekt sebezakoušení. Mezi oběma momenty ovšem panuje hierarchický vztah: ontická obsažnost konkrétního citu je umožněna a nesena ontologickou tonalitou sebezakoušení Já – Já není nikdy prázdné, není to „logický“ subjekt konstituce.

---

<sup>89</sup> K tomu srv. STAN, L. Michel Henry: The Goodness of Living Affectivity. In: STEWART, J. *Kierkegaard and existentialism*. Burlington: Ashgate, c2011, s. 127-154, konkrétně s. 135.

<sup>90</sup> „Historizaci absolutna“ je věnován poslední paragraf *Bytnosti ukazování* (*EM*, s. 823-862), který bude v centru naší pozornosti v závěru této kapitoly.

<sup>91</sup> „Já onoho ‚cítit se‘, [...] které umožňuje afikování cizím bytím.“ *EM*, s. 599.

### 2.2.1. Hustota citu a přebytek Já

Afektivní subjektivita materiální fenomenologie je myšlena jako ontologická veličina, její materiální pojetí ovšem otevírá prostor pro to myslet ji jako mohutnost jisté rozlehlosti a hustoty: Henry mluví o „hustotě citu“ (*l'épaisseur du sentiment*), která je zároveň jeho „průhledností“ (*transparence*)<sup>92</sup> – Já je ve svém sebezakoušení prostupné samo pro sebe, je otevřeno svému zjevení. Tato jeho prostupnost způsobuje, že je subjektem překročení, přibývání, ubývání: je samo sobě neustále darováno a v bezmoci dar odmítnout je otevřeno své transformaci: jeho utrpení se mění v radost. Zjevuje se samo sobě jako utrpení a jako radost, nachází v sobě jakoby stále více než to, jak bezprostředně je. V tomto pohybu nachází Já sebe samotné jako identické se svým sebpřekračováním: „Já je překročení Já jakožto identické se sebou.“<sup>93</sup> Z Henryho výkladu není úplně jasné, zda je přebytek přebytkem jeho identity se sebou vůči tonalitě nebo naopak přetlakem tonality – obojí v posledku splývá, jeden pól autoafekce je podmínkou druhého; Henry bude později mluvit o jejich „vzájemné fenomenologické interioritě“.<sup>94</sup>

Sebpřekračování směrem k sobě samému zakládá „uvnitř Já“ na jedné straně určitý přebytek (*excédence du Soi*, pojem Paula Audiho)<sup>95</sup> a na druhé straně určitou limitu: Život se pokouší uprchnout před sebou samým, před vržeností do sebe sama, toto utrpení však nalézá svou limitu a zvrací se ve svůj opak, ve slast ze sebe sama. Jako doklad tohoto schématu z jiného myšlenkového okruhu uvádí Henry novozákonní blaženství trpících (slova z Kázání na rovině v Lukášově evangeliu „Blaze vám, kdo nyní pláčete“), které označuje za „dogmatický obsah křesťanství“<sup>96</sup> a ztotožňuje je s transformací utrpení v radost v hloubi fenomenologického subjektu. Také blaženství mučedníků, popisované v křesťanských hagiografiích, vykládá Henry podobně:

---

<sup>92</sup> Srv. *EM*, s. 590.

<sup>93</sup> „Le Soi est le dépassement du Soi comme identique à soi.“ *EM*, s. 591.

<sup>94</sup> *CMV*, s. 88.

<sup>95</sup> AUDI, P. *Michel Henry: une trajectoire philosophique*. Paris: Les Belles Lettres, 2006, s. 146.

<sup>96</sup> *EM*, s. 844.

utrpení zjevuje jádro existence, duchovní jádro osoby;<sup>97</sup> utrpení je branou k věčnému základu subjektu.

Přebytek je na druhé straně zdrojem síly (*force*), která se rodí v Já právě v jeho bezmoci. Mobilita, kterou Já takto získává, se pak v dalším kroku rozlévá na ontické rovině do konkrétních obsahů citů, emocí, tonalit, myšlenek a poskytuje jim sílu a smysluplnou historicitu. Gabrielle Dufour-Kowalska interpretuje tuto souvislost ontické existence s jejím neviditelným ontologickým základem tak, že ontická existence takto dostává smysl – je místem ontologické události, přechodu utrpení v radost.<sup>98</sup> Naše existence není náhodnou sukcesí stavů, nýbrž dialektikou, vztahem stejného (života) a jiného (utrpení, radosti), které na stejném spočívá.

### 2.3. Subjektivita božského nebo lidského života?

Henryho zkoumání ovšem nemíří primárně do vnějšku, k ontickým určením konkrétních citů, prožitků, myšlenek a jejich předmětů, nýbrž do „vnitřku“, do imanence života a absolutního subjektu. I samu absolutní povahu subjektu materiální fenomenologie můžeme nahlížet z této dvojí perspektivy (a favorizovat perspektivu imanence): Viděno zvnějšku, vyplynula absolutní povaha subjektu z jeho totální nepřístupnosti pro jevení v transcendenci světa; viděno zvnitřku, od subjektu samotného, vyplynula z jeho imanentní samodanosti, v níž je sám sobě dán absolutně, bez rezervy, bez distance, v úplnosti. Toto absolutno interpretuje Henry s Eckhartem<sup>99</sup> jako věčný, božský základ subjektu.

Řada míst *Bytnosti ukazování* nás staví před otázku, jaký subjekt má Henry na mysli. Je zjevné, že se jedná o Já subjektivity transcendentální, podmínku možnosti veškeré zkušenosti; méně zjevný je ontologický status tohoto Já – jedná se o subjekt lidský nebo božský? Zdá se, že v *Bytnosti ukazování* je

---

<sup>97</sup> Srv. *EM*, s. 846.

<sup>98</sup> Srv. DUFOUR-KOWALSKA, G. *Michel Henry, un philosophe de la vie et de la praxis*. Paris: Vrin, 1980, s. 123-124.

<sup>99</sup> Henry zde cituje výpovědi z Eckhartových kázání: „Je-li mé utrpení v Bohu, stává se samo Bohem.“ „Základem čistých citů je Bůh sám.“ *EM*, s. 843.

status zkoumané subjektivity dvojnásobný – střídají se v něm momenty lidské i božské; zkoumána je afektivita „naší“ (tedy lidské) subjektivity, specifický modus samodanosti v imanenci života jí ovšem propůjčují kvality subjektu božského, věčnost, absolutní ráz, svrchovanost.<sup>100</sup>

Významnou rovinou tohoto problému je otázka pojmenování: Zdá se, že Henry tam, kde mluví sám za sebe, užívá v *Bytnosti ukazování* pro označení momentu samodanosti citu tituly „absolutno“ (*Absolu*) nebo „absolutní bytí“ či pouze „bytí“. O „Bohu“ nebo „Božství“ mluví pouze tam, kde uvádí citáty z Kierkegaarda a Eckharta a bezprostředně je interpretuje. Zdá se, že Henry si otázku po statutu zkoumané subjektivity ve svém opus magnum nepokládá. „Iipseita“ jakožto sebezakoušející typ subjektivity je funkcí toho, co nazývá absolutnem, a jedním ze dvou základních prvků „vnitřní struktury imanence“, tedy afektivity (citu) a subjektivity. Oba prvky jsou v materiální fenomenologii jeden druhému transcendentální podmínkou a v tomto smyslu jeden druhý zahrnuje – proto tvoří pojmy jako *bytí*, *afektivita*, *ipseita*, popisující vnitřní strukturu imanence, do jisté míry jednu synonymickou řadu. Důraz na to, že právě subjektivita je jedním ze dvou základních prvků struktury jevení v imanenci, v průběhu Henryho díla roste – v *Bytnosti ukazování*, přestože je v úvodu její úkol charakterizován jako „zkoumání bytí Já“, je důraz položen spíše na vymezení dvojího modu jevení a charakterizaci základního modu, jevení v imanenci, jako afektivity. *Bytnost ukazování* zkoumá spíše pól pathické obsažnosti jevení nežli pól jeho subjektivity. Iipseita se proto objevuje spíše jako funkce afektivity, ve výkladu figuruje především ve své zahrnutosti v pólu prvním.

V křesťanské trilogii se poměr sil obrací – pozornost je daleko více věnována subjektivitě jevení. Rostoucí důraz na subjektivitu s sebou nese i jasnější určení povahy Já. *Já jsem pravda* je fenomenologií vnitrobožského života, jehož ipseita je ztotožněna s Božím synem, Ježíšem Kristem novozákonních evangelií. Henry dokonce v *Já jsem pravda* emphaticky odmítá

---

<sup>100</sup> Sébastien Laoureux dospěl k závěru, že *Bytnost ukazování* zkoumá subjektivitu božskou. LAOUREUX, S. *L'immanence à la limite: recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*. Paris: Cerf, 2005, s. 191-197. Naproti tomu Paul Audi ve své výše citované knize (*Michel Henry: Une trajectoire philosophique*) vidí v *Bytnosti ukazování* stejně jako v předcházející *Filosofii a fenomenologii těla* výzkum konečného, tělesného individua a jeho transcendentální vazby k absolutnu.

křesťanskou doktrínu o dvojí přirozenosti Kristově, božské a lidské: Kristus se pro něj rodí výhradně jako božská ipseita božského Života; navíc v evangeliích o sobě údajně nikde nemluví jako o člověku.<sup>101</sup> Tato vysoká christologie dojde v dalších dvou částech křesťanské trilogie zpřesnění a doplnění o sestupnou christologii vtělení božského Slova a přijetí konečného lidského těla.<sup>102</sup> Synovská povaha božského subjektu přitom umožňuje našemu autorovi jistým způsobem vnést – tentokráte už v souladu s křesťanskou, především patristickou tradicí – lidskou subjektivitu do dění božského sebezjevení a mluvit o zbožštění člověka. Křesťanská tematika tak znamená mnohem pečlivější pozornost k subjektivnímu pólu jevení – „individuum“,<sup>103</sup> které se rodí v imanenci života, je středem Henryho zájmu a adresátem spásy; je také mnohem jasnější, o jaké subjektivitě je v té které textové pasáži řeč.

V rámci *Bytnosti ukazování* nacházíme náznak jednoznačnějšího určení povahy zkoumaného subjektu v posledním paragrafu, jako kupříkladu v těchto pasážích:

„V zoufalství, v utrpení, v každé tonalitě existence se zjevuje absolutno jako to, co ji zjevuje jí samotné. Absolutno přítomné v každé tonalitě jako to, co ji zjevuje jí samotné, je bytností této tonality, je afektivitou.“<sup>104</sup>

„Neboť Já (*moi*) jistě nemůže být transcendentní determinací, o níž předstírá, že je jeho pravým bytím takovým způsobem, aby jím nebylo, aby Já nebylo tím, čím jest, aby se zbavilo sebe sama v oddělení od sebe sama.“<sup>105</sup>

---

<sup>101</sup> Srv. *CMV*, s. 125-131.

<sup>102</sup> Srv. *I*, s. 330-339; HENRY, M. *Paroles du Christ*. Paris: Seuil, 2002 (*dále jako „PC“*), s. 17-28.

<sup>103</sup> Tomuto pojmu (*individu*) dává Henry stále větší přednost před ostatními „jmény“ ipseity spolu s tím, jak roste pozornost věnovaná právě subjektivitě jevení – zjevné je to už v *Barbarství* a v *Od komunismu ke kapitalismu*. Nelze to ovšem přičíst – jak se aspoň domníváme – samotnému fenomenologickému spádu Henryho projektu („individuum“ není zrovna ideálním termínem pro subjektivitu jevení). Pojem *individuum* se ukázal být vhodným především pro kulturně-kritickou souvislost pozdního Henryho myšlení: „Individuum“ je právě to, co podle Henryho moderní kultura ohrožuje, nač „zapomíná“. A protože křesťanství je v jeho porozumění duchovní a kulturní tradicí, která nahlédnutí o jevení v imanenci a subjektu, jenž se v něm rodí, uchovala, užívá i v křesťanské trilogii často pojmu *individuum* – především v souvislosti otázky spásy.

<sup>104</sup> *EM*, s. 858.

Je to, zdá se, lidská subjektivita, která ovšem nachází sebe samu až v přijetí svého absolutního, „božského“ základu, který se ohlašuje v nepotlačitelné samodanosti afektivního života. Figuru lidského subjektu, který k sobě samému přichází skrze to, co není on sám, a co jej nekonečně přesahuje, přijímá Henry explicitně od Kierkegaarda. V Kierkegaardově existenciálním schématu ještě dále posiluje roli afektivní složky Já: Zkušenost nemožnosti zbavit se sebe sama je bránou k absolutnu, ovšem v konkrétní materialitě citu: absolutno se ohlašuje jako transformace utrpení (ze sebe sama) v radost (ze sebe sama).

*„Blaženost je slast, kterou má ze sebe sama absolutní bytí, je oním zakoušet sebe sama, přítomným v utrpení; blaženost subsistuje, zatímco utrpení, zakoušející sebe sama a stávající se v tomto sebezakoušení touto slastí ze sebe sama, není už ničím jiným než svou nastalostí (être-devenu), než slastí a radostí absolutna. Zde se ve světle ontologie objasňuje podivná modlitba svatého Bernarda: „Pane, jsi-li se mnou v utrpení, dej mi trpět stále, abys byl stále se mnou a ve mně, abych tě mohl mít stále.“<sup>106</sup>*

Jako by Henry moment pasivní danosti subjektu, jeho „utrpení“, připsal lidskému výměru subjektivity, a moment slasti z neredukovatelné existence sebe sama připsal výměru absolutnímu, božskému. Blaženost spočívá v sebenalezení lidského subjektu v absolutnu (v Bohu). Pro takovou mystickou interpretaci lidské subjektivity se domnívá nacházet oporu v Kierkegaardových spisech *Nemoc k smrti* a *Pojem úzkosti*.

Jak ovšem ukázala Nicole Hatem,<sup>107</sup> Kierkegaard nikde neztotožňuje víru s blažeností: Zoufalství (stav člověka-hříšníka, který syntézu sebe sama neopírá o nekonečno, nýbrž o konečno) se může stát blažeností až po smrti, ve věčném životě, kdy už není limitů, na něž naráží víra. Podobným způsobem Henry posunul interpretaci Kierkegaardovy transparence Já: Kierkegaard spojuje

---

<sup>105</sup> EM, s. 856 – v souvislosti výkladu Kierkegaardovy *Nemoci k smrti* (Praha: Svoboda-Libertas, 1993).

<sup>106</sup> EM, s. 843, kurzíva původní.

<sup>107</sup> HATEM, N. Le Secret partagé : Kierkegaard – Michel Henry. In: *Michel Henry: pensée de la vie et culture contemporaine : actes du colloque international de Montpellier, 3-5 décembre 2003*. LAVIGNE, J.-F. [et al.]. Paris: Beauchesne, 2006, s. 195-210.

sobě-zprůhlednělé Já jednoznačně s vědomím (že moje existence stojí před Bohem), nikoliv s afektivitou.

V samém závěru posledního paragrafu *Bytnosti ukazování*, po ukončení výkladu Kierkegaardových textů, následuje pasáž „vysoké“ fenomenologie, v níž je zjevení absolutního bytí líčeno samo v sobě, jako čirá transparence a duchovnost.

„V absolutní jednotě své radikální imanence bytí afikuje sebe samo a zakouší se takovým způsobem, že v něm není nic, co by je neafikovalo a nebylo jím zakoušeno, žádný obsah transcendentní vůči vnitřní zkušenosti sebe sama, která je konstituuje.“<sup>108</sup> „Toto absolutní zjevení absolutna, absolutno ve své absolutnosti, je Duch. Proto se říká, že „Duch vane, kam chce“.“<sup>109</sup>

V tomtéž paragrafu Henry kritizoval Maxe Schelera za pouze vnějškové propojování dvou úrovní afektivity – které Scheler postuluje –, dvou emočních vrstev, jedné perifernější a druhé hlubší, zakládající,<sup>110</sup> sám ovšem v samém závěru *Bytnosti ukazování* do jisté míry odtrhl božské duchovní sebezjevení od pasivní, trpící samodanosti lidského subjektu. Navzdory očekávanému sebenalezení lidského subjektu v božském dospívá k jistému oddělení – utrpení je, zdá se, rezervováno pro subjekt lidský, radost pro věčné sebezjevení subjektu absolutního, božského.

Důraz je přitom v samém závěru položen na *úplnost* zjevení – v samodanosti citu se zjevuje vše, celé absolutní bytí: Bytí citu (*sentiment*) se nedává v husserlovských *Abschattungen*, postupně – afektivita je svým dokonalým přilnutím k sobě, cit se dává cítit v každém bodu a v tom právě spočívá jeho transparence. Henry to dokládá citátem z Eckharta: „Bůh se nemůže dát jen trochu, dává buď vše najednou, nebo nic.“ Zjevení absolutního bytí je totožné s tímto bytím. A toto absolutní zjevení absolutna je podle Henryho Duch – Duch je právě to, co nemá počátek a konec a v každém svém momentu je úplné. Takovým závěrem ovšem Henry posiluje nejistotu ohledně

---

<sup>108</sup> EM, s. 858.

<sup>109</sup> EM, s. 860.

<sup>110</sup> Henry odkazuje na Schelerovu knihu *Formalismus v etice a materiální etika hodnot*. Srv. EM, s. 848.

otázky, jaká subjektivita je v *Bytnosti ukazování* v centru pozornosti: Je to lidská subjektivita odkrývající svůj základ v Bohu jakožto instanci od ní odlišné? Nebo je to naopak absolutní subjektivita a absolutní bytí, k němuž je lidská subjektivita jen jakýmsi předstupněm? Nebo je to jedna subjektivita ve dvou svých základních momentech?

Zajímavým doplňkem těchto našich úvah je konstatování, které nalzáme v 46. paragrafu *Bytnosti ukazování*:

„Stažení absolutna mimo pole veškerého poznání vysvětluje a zakládá jeho teoretickou negaci, určuje filosofický obsah ateismu. [...] *Odmítnutí pojmu Boha je odmítnutím transcendentního absolutna, vnějšího vůči životu, je odmítnutím exteriority jako [instance] neschopné v sobě uzavřít bytnost života.*“<sup>111</sup>

Jak uvádí Sébastian Laoureux, *Bytnost ukazování* pro sebe reklamuje jistou formu ateismu.<sup>112</sup> Povaha tohoto ateismu nejlépe vysvítá z jednoho z paragrafů věnovaných Mistru Eckhartovi.<sup>113</sup> Henry interpretuje Eckhartovy texty tak, že „ontologickou realitu“ konstituuje pouze Božství – naproti tomu pojem Boha implikuje vycházení absolutna ze sebe sama v aktu tvoření, a tedy vztah k jinakosti, nikoliv pouze k sobě samému.<sup>114</sup> Můžeme proto říci, že *Bytnost ukazování* je ateistickým zkoumáním podmínek jevení natolik, nakolik chceme Bohu rozumět jako subjektu v subjekt-objektovém vztahu. To ovšem neznamená, že by *Bytnost ukazování* nepřekračovala slavnou Husserlovu maximu z *Idejí I*, podle níž absolutno božského bytí podléhá fenomenologické redukci a má zůstat vyřazeno z výzkumného pole. Henryho absolutno, totiž absolutní samodanost citu (a její vnitřní dvoupólová struktura, ipseita a pathos) v *Bytnosti ukazování* vystupuje právě jako ono „absolutno ve zcela jiném

---

<sup>111</sup> *EM*, s. 509, kurzíva původní.

<sup>112</sup> Srv. LAOUREUX, S. Michel Henry au-delà de l'onto-théologie ? Remarques sur la phénoménologie matérielle et la « métaphysique ». In: HATEM, J., ed. *Michel Henry, la parole de la vie*. Paris: L' Harmattan, 2003, s. 181-212.

<sup>113</sup> Konkrétně ze 49. paragrafu, v němž se mj. píše: „Filosofický obsah ateismu je přítomný u Eckharta, pochopený u něj v jeho pravdě, od strukturální heterogenity základních fenomenologických dimenzí, vypracovaných v otázce Logu a jakožto výraz této heterogenity.“ *EM*, s. 538

<sup>114</sup> Distinkcí Božství-Bůh v Henryho interpretaci Eckharta jsme se již zabývali v podkapitole 1.3.3. této práce.

smyslu než absolutno vědomí“, neboli „mimosvětské ‚božské‘ bytí“.<sup>115</sup> Henry tedy přesně proti smyslu Husserlovy maximy postavil absolutní, „božské“ bytí do středu svého zkoumání, protože podle jeho přesvědčení právě toto bytí je jádrem primordiální sféry transcendentální subjektivity, k níž zkoumání dovedla fenomenologické redukce.<sup>116</sup>

## 2.4. Filosofie subjektivity ve stavu zrodu

Nejasnost ohledně povahy afektivní subjektivity v *Bytnosti ukazování* je dána také tím, že Henry svému dílu rozumí jako zakladatelskému – jeho aspirací je myslet to, co údajně nebylo dosud myšleno, resp. bylo zapomenuto: afektivitu jako základní podmínku a *způsob* jevení, ipseitu jako vnitřní podmínku tohoto způsobu. Subjektivita u Henryho vyvstává jako by nová, dosud nespátraná, podstatně neviditelná; 3. díl *Bytnosti ukazování* nese titul *Vnitřní struktura bytnosti a problém její fenomenologické determinace: neviditelné*. Neviditelnost vnitřní struktury ipseizované afektivity je myšlena ontologicky, jako jistá mohutnost bytí, nikoliv onticky jako protiklad viditelnosti. Její nejasnost jako by kořenila v novosti její tematizace: zatímco novověká filosofie subjekt dematerializovala (Descartův subjekt jako vědomí, Husserlův subjekt konstituující smysl), subjektivita má být nově objevena v materialitě citu. Ještě v roce 1989 Henry napsal, že „filosofii subjektivity musíme teprve vypracovat“.<sup>117</sup>

Z Henryho přípravných poznámek k *Bytnosti ukazování* vyplývá, že se problémovým okruhem subjektivity zabýval dosti intenzivně. Podle jedné z poznámek nadepsané „Subjektivita – fenomenologie (Úvod)“ se nejedná tolik o „novou filosofii“, nýbrž o „implicitní předpoklady veškeré filosofie, což

---

<sup>115</sup> HUSSERL, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Vyd. 1. Překlad A. RETTOVÁ, P. URBAN. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 119.

<sup>116</sup> Podle Laoureux se tím ovšem materiální fenomenologie nestala ontoteologií – její metoda je nadále fenomenologická (a Eckhart zde intervenuje jen jako zdroj jisté pojmovosti): v centru pozornosti je výhradně to, co se jeví a jak se to jeví, a Henryho Bůh splývá v jedné synonymické řadě s bytím, životem a subjektivitou zkoumanými v souvislosti autoafekce. Srv. LAOUREUX, S. *L'immanence à la limite: recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*. Paris: Cerf, 2005, s. 190-191.

<sup>117</sup> HENRY, M. *De la subjectivité*. 1re éd. Paris: PUF, 2003, 183 s. Épiméthée; Phénoménologie de la vie, Tome 2., s. 55.

znamená – řečeno historicky – objasnění filosofie subjektivity z nitra velkých filosofických systémů minulosti<sup>118</sup>. Jiná přípravná poznámka mluví o „podzemním proudu subjektivity, který se stále znovu objevuje a zase mizí“<sup>119</sup>. Ve svých knihách Henry jmenuje i jednotlivé myslitele, pro něž je taková charakteristika případná – v *Bytnosti ukazování* jsou to Mistr Eckhart a Kierkegaard, ve *Filosofii a fenomenologii těla* Malebranche a především Maine de Biran, v *Marxovi* právě Marx, ve *Vidět neviditelné* Kandinský (ve svých knihách o umění). Ale z klatby zapomenutí na autonomii afektivní subjektivity jsou vyňaty i jisté rysy myšlení Descartesova, Schopenhauerova, Nietzschova či Freudova. V případě autorů jako je Eckhart, Kierkegaard, Marx ovšem platí, že blízkosti svému vlastnímu myšlení subjektivity dosahuje Henry specifickou, materiálně-fenomenologickou interpretací jejich stěžejních myšlenek; a totéž platí o novozákonních spisech.

Hlavním protivníkem je Henrymu v *Bytnosti ukazování* Martin Heidegger; Henry přitom v mnohém navazuje na Heideggerovu kritiku dosavadní filosofické tradice a rozvíjí ji dále. Německý myslitel se vymezil kriticky proti onomu proudu novověké filosofie, která subjekt dematerializovala a postavila jej do opozice „proti“ předmětnosti světa. Heideggerovo odmítnutí subjekt-objektového štěpení a začlenění lidského subjektu mezi světská jsoucna (v *Bytí a čase*) je kritikou moderního filosofického subjektivismu: (raný) Heidegger i Henry mají společné to, že odmítají vůbec pojem „subjektu“ jakožto něčeho, co implikuje „objekt“ jako předmětnost, jistotu jejíhož poznání subjekt hledá, jakkoliv je jejich vztah jejich bytostným určením.<sup>120</sup>

Henryho subjektivita (ipseita) není subjektem v tomto novověkém smyslu, nemá ale ani být moderní či postmoderní kritikou subjektu: „Kritika kritiky subjektu nemá za cíl podpořit jeho návrat, jako by subjekt byl nějakou minulou realitou, která by, syta už své zapomenutostí, aspirovala na to hrát znovu svou

---

<sup>118</sup> Ms A 6-12-4287, LECLERCQ, J, ed. *Notes préparatoires à L'essence de la manifestation: la subjectivité*. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, 2012, 282 s. *Revue internationale Michel Henry*, no 3(2012), s. 182.

<sup>119</sup> Ms A 6-12-4390, tamtéž, s. 190. Tato přípravná poznámka brojí proti „kantovství“, které „ochudilo lidskou zkušenost“ a namísto toho volá po návratu „vnitřního života, náboženských hnutí, tradic, zkušeností“.

<sup>120</sup> Henry provádí svou kritiku „subjektu“ společně s kritikou filosofie vědomí, a to především na materiálu německého idealismu, v 11. a 12. paragrafu *Bytnosti ukazování*; srv. *EM*, s. 91-126. Podstatu Henryho kritiky jsme shrnovali v podkapitolce 1.2.1.

roli na filosofické scéně. Tato kritika nám pouze ukázala, že bytí subjektu nebylo nikdy poznáno; neohlašuje jeho ‚návrat‘, nýbrž jeho první příchod.“<sup>121</sup>

Mluvíme-li v této práci o ‚subjektu materiální fenomenologie‘, postupujeme de facto proti Henryho pojmosloví – činíme tak z důvodu historicko-filosofických: ‚subjekt‘ je ve fenomenologii tradiční instancí jevení a cílem našich řádků je ukázat, jak Henryho kritika husserlovského založení fenomenologie posouvá obsah toho, co pojem subjektu může znamenat, aniž by roli subjektivního pólu jevení činila druhotnou, jako to činí např. Patočkův projekt asubjektivní fenomenologie nebo Marionův centrální důraz na autonomní *danost* fenoménu. Henryho kritika dematerializovaného subjektu subjekt ontologizuje – ipseita není ani to, co se ukazuje, ani to, čemu či komu se něco ukazuje, nýbrž sám způsob, jakým se jevení jeví. Ipseita je ale zároveň původcem konkrétního Já, které konstituuje individualitu individua. Právě nemožnost myslet universum jevení a tedy veškerou realitu bez ‚individua‘ (bez nezaměnitelné konkrétnosti jednotlivých živých individuí) se od 80. let 20. století stane hlavním důrazem Henryho fenomenologického projektu.

Jean Grégori se domnívá, že ontologizace subjektivity je v *Bytnosti ukazování* pro Henryho způsobem, jak jít s Heideggerem za Heideggera: zatímco u Heideggera je *Dasein* expozicí bytí, místem otevřenosti pro bytí, u Henryho je subjektivita s bytím ztotožněna.<sup>122</sup> Z hlediska fenomenologické tradice pak volí Henry jakousi cestu ‚mezi‘ Heideggerem a Husserlem. Opouští Heideggerovo začlenění subjektu do světa vyvstávajícího v praktické souvislosti každodenního života a ‚vrací‘ se k přesvědčení, že subjektivita není ‚jsoucno‘; zároveň ale kritizuje ‚prázdnotu‘ Husserlovy subjektivity. V *Idejích I* se vědomí stalo ‚regionem‘, který nemá sám od sebe žádný obsah. Tento jeho negativní rys poté ještě zvýraznil Sartre, u nějž je vědomí čirou negací sebe sama ve svém sebezpřesahování k věcem. Henryho ostrá kritika Sartrova ztotožnění vědomí (a odsud člověka) s nicotou<sup>123</sup> je v tomto smyslu

---

<sup>121</sup> HENRY, M. La critique du sujet. In: HENRY, M. *De la subjectivité*. 1re éd. Paris: PUF, 2003, 183 s. Épiméthée; Phénoménologie de la vie, Tome 2., s. 21.

<sup>122</sup> GRÉGORI, J. La subjectivité, la vie, la mort. In: LECLERCQ, J., ed. *Notes préparatoires à L'essence de la manifestation: la subjectivité*. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, 2012, s. 15-92. Revue internationale Michel Henry, no 3, 2012, náš výklad je zavázán především s. 22-28.

<sup>123</sup> Srv. *EM*, s. 125-126 a 259-264.

pokračováním kritiky husserlovské intencionality, která podle něj dosahuje pouze konečné struktury bytí, jeho jednotlivé regiony, nikoliv bytí samo.<sup>124</sup> I když se z vědomí jakožto regionu mezi ostatními regiony bytí stane u Husserla konstituující Ur-Region, Henry kritizuje čistě funkcionální pojetí Husserlova fenomenologického subjektu – díky intencionalitě je jediné bytí, která má, bytím pro svět. Zároveň ovšem v tom, jak Henry dává subjektivitě specifický obsah, rehabilituje do jisté míry husserlovskou regionalitu – s tím důležitým rozdílem, že v *Bytnosti ukazování* se z tohoto regionu bytí stane bytí samo.

Heideggerovu ontologickou diferenci náš autor přeznačil na diferenci mezi bytím jakožto ipseitou a jsoucím jakožto určeným podmínkami specifického regionu jevení, totiž transcendence: „Distinkce já (*moi*) a ne-já (*non-moi*), kterou není schopna ustavit psychologie (distinkci já a světa), je velmi přesně ontologickou diferencí transcendentní jsoucnost-transcendentální subjektivita.“<sup>125</sup> Bytí i jsoucí pojal Henry jako dva regiony jevení, pro jejichž označení použil husserlovskou pojmovou distinkci imanence-transcendence; v jedné z přípravných poznámek k *Bytnosti ukazování* mluví o „ontologickém dualismu po Husserlově způsobu (imanence-transcendence)“.<sup>126</sup> Převzal ovšem pouze slovní podobu opozice *imanence-transcendence*, nikoliv věcný obsah, který tato terminologie u Husserla označuje: husserlovské dělení na imanentní obsah vědomí, daný „osobně“, a transcendentní obsah, jenž je pouze intendován (např. strany kostky, které nevidím), odmítá s poukazem, že obojí obsah je ve skutečnosti dán skrze transcendenci horizontu, jako před-mět projikovaný do arény světla vědomí; obojí obsah je tak ontický a konečný.<sup>127</sup>

S ontologizací subjektivity a s vyřazením vědomí z regionu imanence, v níž se subjektivita zjevuje, vyvstává otázka, jak subjektivní je taková subjektivita a jaké místo v ní má empirické já, které můžeme reflektovat v aktech vnímání, imaginace apod. Vzájemná interiorita obou pólů auto-afekce, patosu a subjektivity, vede některé autory k otázce, kde jeden pól končí a kde začíná druhý:

---

<sup>124</sup> Srv. *EM*, s. 16-25.

<sup>125</sup> Ms A 5-2-270.2 in LECLERCQ, J., ed. *Notes préparatoires à L'essence de la manifestation: la subjectivité*. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, 2012, s. 113.

<sup>126</sup> Ms A 5-10-3087, tamtéž, s. 131.

<sup>127</sup> Srv. *EM*, s. 284-286.

„Henry nejenom znesnadnil pojem intencionality tím, že subjektivitu myslí čistě ne-intencionálně, ale zdá se, že vůbec ztrácí subjektivitu tím, že ji učinil úplně závislou na Životě a neoddělitelnou od Života. [...] je těžké určit, kde Život končí a začíná subjektivita. [...] sebezkušenost Já nepřipomíná nic z Já.“<sup>128</sup>

Podobně lze namítnout, že jeden z hlavních inspiračních zdrojů pro Henryho redukci subjektivity na region neintencionální samodanosti citu, Søren Kierkegaard, neztotožňuje autoafekci s bytím a Já u něj není dáno v bezprostřednosti, nýbrž v dialektickém stýkání fakticity a ideality, patosu a reflexe, a počítá tedy s vědomím. Jak upozornil Christoph Moonen,<sup>129</sup> reflexe u Kierkegaarda intenzifikuje patos, a dialektika reflexe a patosu je u něj nekonečná: Člověk jakožto paradoxní spojení těla a duše, času a věčnosti, nutnosti a možnosti je syntézou těchto protikladů, a čím více se uskutečňuje, tím více se protiklady vyostřují.

Trpí tedy subjekt materiální fenomenologie autismem? Henryho esencialismus zbavuje subjektivitu distance, která je pro ni ve filosofické tradici konstitutivní: transcendence Boha, sebezvňejnění ducha, horizont času, otevřenost světu, tvář druhého, výkon interpretace, práce nevědomí apod. jsou formami „okliky“,<sup>130</sup> jíž se subjekt, sobě nikdy dokonale průhledný, propracovává k (stále intenzivnější) realitě sebe sama. Henryho odmítnutí okliky a veškeré distance je motivováno, jak jsme naznačili výše, snahou překonat nihilismus, který se domnívá nalézat v základech západní filosofie a především moderní kultury: ztotožnění existence a bytí, subjektivity a bezprostřednosti patosu má ukázat, že způsobem, jakým se bytí dává – a odsud cestou k jeho smyslu – není negace, síla distance, rozvzpomínání, konstrukce, imaginace, odkládání, nýbrž absolutní přítomnost a nezaměnitelná individualita. Ontologizace Já, ztotožnění subjektivity a bytí, má vyřadit

---

<sup>128</sup> KELLY, M. Dispossession: On the Untenability of Michel Henry's Theory of Self-Awareness. *Journal of the British Society for Phenomenology*. 2004, 35(3), s. 277.

<sup>129</sup> V článku MOONEN, Ch. Touching from a distance: in search of the self in Henry and Kierkegaard. In: *Michel Henry's radical phenomenology*. Bucharest: Humanitas, 2009, s. 147-156. *Studia phaenomenologica: Romanian journal for phenomenology*, 9.

<sup>130</sup> Pojmu „oklika“ (*détour*) užil k označení původně sebe-nepřůhledné povahy subjektu a interpretačního úsilí, nutného k jeho sebenalezení, Paul Ricoeur v článku *Existence a hermeneutika*. In: RICOEUR, P. *Život, pravda, symbol*. 2. uprav. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1993, s. 168-187, naše místo s. 181.

jakýkoliv neosobní a negativní moment z toho, co lze považovat v plném smyslu za reálné. Absence nereálnosti znamená také – jak ještě přesněji ukážeme – absenci smrti: subjekt materiální fenomenologie není subjekt konečný.

Henryho monismus afektivní subjektivity, která je sama sobě absolutně přítomna, reaguje polemicky jak na myšlenku „smrti subjektu“, kterou ohlašovali Henryho strukturalističtí současníci, tak také na vlastní fenomenologickou tradici: odmítnutí myslet transcendenci jako konstitutivní rys subjektivity je také polemikou s Edmundem Husserlem a Mauricem Merleau-Pontym.<sup>131</sup> Radikalizace fenomenologického východiska Henryho přivádí k rozchodu s tím, jak klasická fenomenologie subjektivitu myslí. Tradiční husserlovská fenomenologie spojuje subjekt neodmyslitelně s jeho intencionálními akty, a právě proto je nucena konstatovat u subjektu jistou anonymitu, neprůhlednost, slepou skvrnu.<sup>132</sup> Tělesný prožitek sebe sama nelze beze zbytku reflexivně tematizovat, jádro vlastní živosti subjektu není fenomenologicky přístupné.

Husserlův subjekt konstituce je subjektem dne, subjektem nekonečného projasňování reflexe, který ve svém jádru – upírá-li pohled sám na sebe – nalézá anonymní, nereflektovatelnou cizotu, jakousi noční stranu sebe sama. Henryho ipseita afektivní samodanosti je naopak subjektivitou noci, která právě to, co klasická fenomenologie zakouší jako „cizotu“, vyznačuje jako svůj vlastní domov; domov rozlehlý, transparentní a plný dění, domov-událost. Vše denní, světské, smyslové, reflektující označuje za odvozené či cizí – přesto ale ukládá lidské kultuře úkol prostoupit toto světské teplem domova, teplem afektivní subjektivity.<sup>133</sup> A naopak v opačném pohybu lidskému subjektu

---

<sup>131</sup> Merleau-Ponty si s odkazem na Husserlovu *Krizi evropských věd* klade ve *Fenomenologii vnímání* otázku: „... jak je možné, že přítomnost vůči mně samému (Urpräsenz), která mne definuje a je podmínkou veškeré cizí přítomnosti, je zároveň od-přítomněním (Entgegenwärtigung) a vrhá mne mimo mne.“ MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologie vnímání*, přel. Filip Čapek, Praha: OIKOYMENH, 2013, s. 439.

<sup>132</sup> Srv. NOVOTNÝ, K. *O povaze jevů: úvod do současné fenomenologie ve Francii*. Červený Kostelec: Mervart, 2010, s. 98-101.

<sup>133</sup> Pojetí kultury v materiální fenomenologii naznačíme v 5. kapitole této práce.

ukládá zapomenout na sebe v ponoření do té události-subjektu, která božský domov člověka zakládá.<sup>134</sup>

Autismu se tedy subjektivita materiální fenomenologie brání dvojitým pohybem – *ad extra* (v materiálně-fenomenologickém pojetí kultury, náboženství, etiky) a *ad intra* – v tom co se v *Já jsem pravda* nazývá pojmem janovské novozákonní teologie „druhé narození“ a co bude tématem následující kapitoly. „Noční“, obrácené pojetí subjektivity materiální fenomenologie nemá znamenat její definitivní odtržení od světa nebo znehybnění. Její snahou je objevit na dně každého počítku, emoce, myšlenky původní subjektivitu, která spíná celé universum jevení, resp. v níž se autonomní universum jevení rozkládá. Není to ovšem odmítnutí empirického já jakožto něčeho ontického a druhotného, nýbrž jeho vztažení k jeho původní, nekonečné, ontologické rozloze.

Již v *Bytnosti ukazování* se tato rozloha subjektu překládala do jisté „hustoty“ a „překročení“.<sup>135</sup> Křesťanská trilogie navazuje na tento moment subjektivity materiální fenomenologie a podtrhuje její vnitřní rozlohu a dynamickou povahu tím, že právě do ní umisťuje dějiny spásy.

---

<sup>134</sup> Zdvojení subjektivity materiální fenomenologie na ipseitu božského a lidského života bude součástí výkladu 3. kapitoly této práce.

<sup>135</sup> Srv. podkapitolku 2.2.1. této práce.

## Exkurs: Kultura a barbarství

Na tomto místě vkládáme do našeho výkladu o subjektivitě a proměně jejího pojetí v christianizované fázi projektu materiální fenomenologie krátký výklad o kritice moderní kultury, kterou Henry představil v knize *Barbarství* a pro politickou souvislost rozvinul v knize *Od komunismu ke kapitalismu. Teorie katastrofy*.<sup>136</sup> Obě díla publikovaná v druhé polovině 80. let 20. století předznamenala odpor vůči moderní kultuře, jenž prostupuje texty křesťanské trilogie, a jenž z ní zároveň činí pokus o odpověď na situaci krize (západního) lidstva.<sup>137</sup>

Kritika moderní kultury je v rozvrhu materiální fenomenologie vsazena do analýzy napětí mezi oběma režimy jevení, mezi fenomenalitou života a fenomenalitou světa. „Svět“ je v materiální fenomenologii říší transcendence, tedy odvozeného způsobu jevení, jehož základ, sebebřijímající imanence afektivity, zůstává v podmínkách transcendence nezjevný. Náš autor odmítá „světu“ přisoudit samostatnou substanci, a přestože postuluje dva způsoby jevení, imanenci života a ekstático-horizontální transcendenci světa, důsledně trvá na tom, že „bytnost“ obou způsobů jevení je táž. Svět (a jsoucna, jevící se v jeho exterioritě) není sjednocen se svým bytím, tedy se způsobem, jakým se toto bytí dává; způsobem jevení transcendence je imanence. Naproti tomu v imanenci života panuje jednota života a transcendentálního bytí, protože všechny možnosti bytí povstávají z jednoty života, všechno se dává v transcendentální smyslovosti skrze afektivitu.

Takový filosofický rozvrh se ovšem setkává se dvěma problémy: (i) Jakým způsobem obývá imanence života svět ve smyslu Husserlova *Lebensweltu*? (ii) Jako v každé hierarchii, i zde hrozí nebezpečí převratu a opanování sféry

---

<sup>136</sup> *Du communisme au capitalisme: théorie d'une catastrophe*. Paris: Éditions Odile Jacob, 1990, 223 s.

<sup>137</sup> Část textu *Exkursu* byla – stejně jako určité pasáže textu 1. a 2. kapitoly této práce – publikována in ČERNÝ, J. Zjevnost Já. Subjektivita v radikální fenomenologii života. In: KARUL, R. *Michel Henry: život ako prelinanie subjektivity a intersubjektivita*. Bratislava: Filozofický ústav SAV, 2009, s. 93-115, a francouzsky in: ČERNÝ, J. L'individu comme problème phénoménologique chez Hannah Arendt et Michel Henry. In: *Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française*, 2012, 20(2), s. 19-41.

originálního jevení, tedy života, odvozeným modem jevení na ekstatickém horizontu světa. Henry vidí v duchovní situaci novověku takový převrat při díle; za jeho dějinného původce považuje vědeckou revoluci symbolizovanou jménem Galilea Galileje.

## **Kultura jako sebestupňování života**

Absolutní život není horizontem konečnosti podmíněn, protože je jeho vlastním základem. To ovšem neznamená, že by se život neutvářel také jako takový modus jevení, který může pobývat ve světě, přestože není ze světa: odpověď na první otázku je skryta v samotné struktuře zjevování, již Henry pojímá jako vícevrstevnatý proces postupného rozvíjení zjevovatelských potencií. J. L. Cheronneix mluví ve své interpretaci Henryho knihy *Barbarství* o dvou odlišných úrovních.<sup>138</sup> První je sám život jako čisté médium jevení, které se otevírá jen sobě samému, čistá chuť bytí nebo čistá sebechuť primordiálního subjektu („esence manifestace“). Na této úrovni se ještě neobjevuje život vědomí s jeho intencionalitou, reflexivitou, vnímáním atd., přesto i tento absolutní fenomenologický život má svou *hylé*, svou radost a utrpení. Druhou úrovní je zjevení smyslového v užším smyslu, které se už děje v řádu intencionality a ve svém pohybu se vrhá do světa. Tímto pohybem se rodí „smyslový svět“ (*le monde sensible*), jenž v Henryho rozvrhu odpovídá Husserlovu *Lebensweltu*. Zjevení smyslovosti tak spadá v jedno se zjevením světa, který je afektivní, unavující, ohrožující, krásný, ošklivý atd. a který může být v těchto svých afektivních kvalitách dále stupňován, což je podle francouzského filosofa podstatou kultury.

Cheronneixova interpretace se především pokouší odpovědět na otázku, jak lze podstatu kultury pojmovat jako „sebestupňování života“, je-li život sám sobě už vždy absolutně přítomný; proto zdůrazňuje odlišnost obou úrovní zjevování. To nám ovšem nesmí zastínit jednotu celého procesu zjevování. Ozřejmí se to při analýze Henryho pojmu *Corpsappropriation*, užívaného v *Barbarství*, který budu překládat jako „utělesnění“. Termín pracuje s výrazem *copropriation*,

---

<sup>138</sup> Srv. CHERLONNEIX, J.-L. L'origine de la barbarie. *Les études philosophiques*. Paris: Presses universitaires de France, 1987, 2-3, s. 309-322.

jímž se do francouzštiny překládá Heideggerův *Ereignis* („úvlast“), to jest jedinečný způsob, jakým se originálně dává bytí jako ne-skrytost (pravda), která sama sebe skrývá a již náleží i člověk. Henryho „utělesnění“ je zároveň kritikou „úvlasti“ německého filosofa, protože se pokouší myslet zjevující sílu bytí pozitivně ve smyslu jeho vlastní neskrývané přítomnosti a člověka nikoliv jako ekstatickou veličinu vědomě se zasazující do zjevující sféry bytí, nýbrž jako vlastní zdroj jeho světla. V konceptu materiální fenomenologie naráží (neviditelné) subjektivní tělo v uplatňování své afektivní síly na dvojí odpor: nejprve na „vnitřní fenomenologické systémy“, jež vytvářejí naše „organické tělo“,<sup>139</sup> soubor orgánů pojatých nikoliv objektivně, nýbrž subjektivně jako meze naší námahy, jako původní tvářnost pathické samodanosti těla; příkladem může být dýchání, jež se rozvíjí mezi dvěma subjektivními hranicemi, na nichž se nádech mění ve výdech a naopak; ve snaze o hluboký nádech se mé subjektivní námaze stává do cesty hranice, jež ovšem ustupuje, jakmile má námaha ustane a na mě vznášeným novým požadavkem se stává pohyb v opačném směru.<sup>140</sup> Takto utvářené subjektivní tělo pak naráží na zemi jakožto na to, co neustupuje a co jako neustupující zakoušíme v samém centru organického těla. Henry pojímá „zemi“ (*Terre*) jako součást postupně se rozvíjejícího fenomenologického systému absolutní subjektivní živé tělo – organické tělo – země, v němž se každá další mohutnost zjevuje té předchozí, resp. těm předchozím. Pohybu organického těla je tak vepsána dvojí hranice: ustupující, relativní, na níž se utvářejí jeho orgány, a neustupující, absolutní, na níž jeho původní sebe-vyhlubování a sobě-ustupování (*le corps organique qui se creuse et ploie sous son effort*)<sup>141</sup> přechází ve výrobu nástrojů (tedy vytrhávání kusů země pro potřeby jejího přetváření), které jsou pokračováním pohybu utělesnění, tedy prodloužením subjektivního těla. Tělo a země jsou si originálně „uvlastněný“, svět je prvotně korelátém pohybu utělesnění a teprve potom smyslovým světem. „Příroda“ má podle Henryho vždy zkušenostně-transcendentální charakter, země je zemí jedině tehdy, když po ní chodíme, vzduch je vzduchem, nakolik jej dýcháme atd.

---

<sup>139</sup> Inspirátorem těchto Henryho myšlenek, stejně jako autorem termínu „organické tělo“ (*corps organique*) je Maine de Biran. Henryho interpretaci biranismu se budeme podrobněji věnovat v 5. kapitole této práce.

<sup>140</sup> K výkladu o *Corpsappropriation* srv. *Bar*, s. 80-83. K příkladu s dýcháním srv. *I*, s. 213-214.

<sup>141</sup> *Bar*, s. 81.

Jednota pohybu utělesnění umožňuje Henrymu myslet tento pohyb tak, že se odehrává uprostřed života, v imanenci jeho zjevující síly. To, že referenčními body tohoto pohybu jsou jisté „meze“, odkazuje k pathickému momentu samodanosti života a zároveň k jeho obsažnosti, vyplněnosti – podmínkou zjevnosti není abstraktní prostor určený horizontem bytí, nýbrž materiální substrát rozmanitých způsobů, jimiž je život vržen do sebe samotného.

Smyslový svět i kultura, přírodní i sociální obsah světa se v Henryho projektu rodí z imanence života. Transcendentální subjektivitu pojímá náš autor jako živou „potřebu“, jež se ve smyslovém světě dále rozvíjí a stupňuje, především skrze práci. Kultura je vždy kulturou života a zahrnuje jak prakticky nutné modality naplňování života jako je jídlo, oblečení, bydlení, tak „spontánní samostatnou hru života“ v erotice a vztahu ke smrti, a na nejvyšším stupni pak koreláty vyšších potřeb života, umění, etiku a náboženství.<sup>142</sup> Pokud jsou svět jakožto smyslový svět a kultura jakožto rozvíjení potencií života myšleny z imanence života, uchovávají si jednotu se sebou samými. Smyslovost jako celek zkušenosti udržuje veškerou skutečnost v jednotě a jen v této jednotě je možné myslet vztahy mezi věcmi – v objektivním světě vědy nemají podle Henryho věci žádné vztahy, jsou absolutně vzdálené: i kdyby se elektrické vedení zřítilo na kamennou budovu v důsledku nějaké katastrofy, kámen a drát se nikdy nemohou „dotknout“.<sup>143</sup> I umělecké dílo je celkem, jehož estetická jednota odkazuje k jednotě jeho zdroje, k tvořícímu principu, kterým je život v jedné ze svých podob. Náš autor uvádí příklad mozaiky v kostele kláštera v Dafni na attickém poloostrově: životem zde „zobrazeným“ je Kristus Pantokrator v hlavní kupoli a kolem této „prapůvodní ikony“ (*Archi-Icône*) jsou shromážděny různé tvary a podoby života jako manifestace a emanace jeho moci, Boží matka, archandělé, proroci, mučedníci, svatí, asketové. Odstupňované úrovně, na nichž jsou znázorněni, odpovídají jejich blízkosti či vzdálenosti pořadajícímu principu a počátku. Stejně tak působivost byzantské architektury kostela spočívá v tom, jak jsou jednotlivým částem „metafyzické či mystické kompozice“ přisuzovány jejich místa podle ontologické účasti každé z nich na „Jednu“ (*Un*).<sup>144</sup>

---

<sup>142</sup> Srv. *Bar*, s. 38-39.

<sup>143</sup> Srv. *Bar*, s. 51-52.

<sup>144</sup> Srv. *Bar*, s. 58-60.

Vlastním místem uměleckého díla není v Henryho pojetí noema artefaktu, nýbrž to prostředí, v němž se každý počitek a každý obraz formuje, tedy subjektivita. Umělecké dílo podle našeho autora nekonstituuje divák, nýbrž dílo samo ze mě činí pasivního diváka a probouzí ve mně tonality, v nichž se všechno vnímané a představované původně afikuje.<sup>145</sup> Umělec pracuje s materiálem na úrovni smyslového světa (tedy na úrovni vůči absolutnímu životu již druhotné) tak, aby intenzifikací této smyslové úrovně probudil ontologické tonality základní úrovně absolutního života. V umění se neviditelný život stává viditelným, ne ovšem přímo v podobě čisté originální radosti či utrpení, ale v intenzifikované smyslovosti, v obrazu andělského zvěstování či Kristova ukřižování apod.<sup>146</sup> Henry zastává určitou expresivní teorii umění, umění je pro něj výrazem „nitra“, shodou v afektivních tonalitách tvůrce a příjemce, která je nesena jednotou absolutního života. Pro našeho autora je ovšem rozhodující ontologická úroveň díla, z níž odvozuje i jeho ontickou jedinečnost. Sochař vytrhává jsoucnost plastiky z noci kamenného materiálu nejen proto, aby zasvítla krása konkrétního díla, ale především proto, aby zasvítlo světlo manifestace samotné. Skrze temný, chthonický element (materiálu, odporu, který se klade dlátu) v ontické determinaci uměleckého díla se zjevuje původně „temné“, neviditelné bytí života.<sup>147</sup> Umění reprezentuje život, který nemůže být ve světě objektivně před-staven, může v něm být přítomný pouze v nepřítomnosti, v případě umění jako *ens imaginarium* jeho estetické reality (ireálné z pohledu světa).

## Jednání ve světě

Jednání ve světě, politický a hospodářský život, etika a další podoby sociální mají v Henryho rozvrhu rozvíjet a stupňovat potence absolutního života. Náš autor je příznivcem demokratické myšlenky, její realizaci ovšem nachází v křesťanském náboženství.<sup>148</sup> Rozlišuje mezi „formální demokracií“,

---

<sup>145</sup> Srv. *Bar*, s. 74-77.

<sup>146</sup> Srv. *Bar*, s. 69.

<sup>147</sup> Srv. *EM*, s. 134-135.

<sup>148</sup> Srv. článek „Difficile démocratie“, in: *Michel Henry, l'épreuve de la vie: actes du Colloque de Cerisy, 1996*. Sous la direction d'A. DAVID et de J. GREISCH. Paris: Cerf, 2001., s. 39-54.

kteřá nemá obsah, rozhoduje v ní většina a může vést i k násilí, pokud se pro něj většina rozhodne, a na druhé straně „materiální demokracie“, kteřá je naplněna konkrétním obsahem, totiž lidskými právy odvozenými z nezcizitelné hodnoty individua.

Problém současné demokracie spočívá podle Henryho v tom, že jediný základ, ke kterému se může odkázat, je formální demokracie, tedy hlasování, kupř. právě o lidských právech. Hodnoty svobody a rovnosti totiž nevyplývají z demokracie samotné, nýbrž se rodí už s člověkem a jeho přirozeností. Svoboda je ambivalentní: je efektivitou mého „já mohu“, všeho, co můžu činit, myslet apod., ale zároveň je člověku pasivně dána jako tomu, kdo žije v autonomní síle života. Vazbou mezi jednotlivcem a životem je právě *religio*, náboženství, proto je veškerá svoboda původně náboženská a nezrušitelná, „svatá“. Rovnost lidí je dána místem, v němž se člověk rodí, tedy samodaností života – tato samodanost dává na jedné straně jednotlivce jako nerovné, jako slabé a silné, jako muže a ženy, více a méně talentované apod., na druhé straně je sama tím „identickým“ (*Identique*), které vše rozdílné transformuje v absolutní rovnost.

Svoboda a rovnost tedy nejsou fenomény světské existence. Ve „světě“ člověk svádí boj, usiluje o to zvítězit nad druhými, sobě podobnými. Svoboda a rovnost se podle Henryho mínění mohou realizovat jen ve vnitřním náboženském poutu k životu (tedy v etice, která náboženské pouto k životu reaktivuje) a křesťanský Západ je z tohoto pohledu unikátní kulturou, která přiznává pravé místo individuu, rozenému v životě, který se jinak než individuálně generovat nemůže.

## **„Barbarství“ transcendence**

Hierarchicky strukturovaný ontologický rozvrh dvou odlišných režimů jevení, vlastní materiální fenomenologii, v sobě skrývá osten mravního hodnocení: Novověký vývoj, v němž se podle Henryho namísto stupňování života v konkrétních podobách kultury prosazuje nepůvodní a životu nevlastní

---

Těž in: HENRY, M. *De l'art et du politique*. 1re éd. Paris: PUF, 2004. Épiméthée; Phénoménologie de la vie, Tome 3., s. 167-182.

způsob jevení v transcedenci, jenž na své zřídlo v imanenci života zapomíná, označuje náš autor jako „barbarství“.

Pokud utváříme lidskou kulturu jednáním pojatým jako rozvíjení potenci života, zůstává náš svět „smyslovým světem“, je projevem jednoty a individuálního charakteru života. Pokud je ovšem pojat jako objektivizující před-sebe-stavení, rozpadá se do nekonečného množství izolovaných entit („těles“), v nichž se život zpřítomnit nemůže. Novověká věda, symbolicky v Henryho díle zastoupená jménem Galilea Galileje, podle francouzského filosofa vymazala ze světa vše sensiblní, živé, subjektivní a vytvořila namísto toho vesmír materiálních částic. Sám člověk pak mohl být vysvětlen jen jako součást tohoto vesmíru materiálních částic a stal se předmětem fyzikálního a biochemického zkoumání.<sup>149</sup> Člověk tak vědeckému diskursu uniká, protože ve skutečnosti se rodí jedině jako Já v hlubině života a ta zůstává zpředměťujícímu pohledu vědy nepřístupná. Galileovská věda redukuje svět na matematické a geometrické ideality, které nás mají vymanit ze subjektivity a zajistit „objektivní poznání“; ve výsledku ovšem zaměnila věda tyto ideality za reálný svět, který se nám dává v podobě smyslových jevů, jež jsou proměnlivé a kontingentní a tvoří jeden hérakleitovský proud.<sup>150</sup> Mozaiky v klášterním kostele v Dafni jsou „restaurovány“ tak, že se z nich strhává všechno, co nepochází z 12. století – „barbarství“ vědy není schopno vnímat celek mozaiky, vzniklé jako projev života generací umělců, nýbrž pouze jeho materiální nositele, jednotlivé plošky, frekvence jejich záření, jejich časový index.<sup>151</sup> Věda mylně předpokládá, že smyslové kvality jsou „na“ věcech světa a myslí si, že je může zkoumat lépe a jemněji než běžné vnímání. Místo koherentního smyslového světa, barev, tónů, vůní, strachu, radosti má před sebou jen částice a jejich prostorové pohyby.

---

<sup>149</sup> Srv. *CMV*, s. 325-327.

<sup>150</sup> Srv. *Bar*, s. 16-22. Zůstává samozřejmě otázkou, do jaké míry tato Henryho charakteristika vědy odpovídá všem jejím podobám. Současná věda často nabývá charakter „nominalistického“ zkoumání, které automaticky nepostuluje „objektivní realitu“ zkoumaného a přiznává svým výsledkům podmíněnost zkoumající osobou a metodou zkoumání, dříve nevyslovenými civilizačními předpoklady apod. Henry však vidí vědu především jako pokračovatelku filosofie vědomí – vědění vědy se podle něj vytváří na způsob intencionality vědomí, klade před sebe ob-jekt, který navíc uvolňuje z konstitutivní vazby na subjektivitu.

<sup>151</sup> Srv. *Bar*, s. 61-63.

V konceptu materiální fenomenologie má život své „originální vědění“ (*savoir originel*), jeho sebestupňování a sebestupňování v kultuře není slepé.<sup>152</sup> Vědění života spočívá v něm samotném, v „já mohu“ transcendentálního subjektu, jehož sebezkušenosti je jakákoliv objektivita cizí. Vědění života je praktické (*savoir-faire*), nikoliv teoretické; původním praktickým věděním je jednání (*praxis*) samotného života, které spadá vjedno s jeho věděním na způsob sebezakoušení. Protože podstatou tohoto sebezakoušení je autoafekce s její ipseitou, je určitou a individuální praxí naše tělo.<sup>153</sup>

Pokud ovšem jednání přestane být aktualizací potenci subjektivity, stává se „objektivním“, opouští své náležité místo, tedy tělo, a odehrává se čistě ve fenomenalitě světa, jako činnost strojů, automatů, počítačů – takové jednání už není jednáním (*action*), nýbrž pouhým přemísťováním, které odpovídá pojetí světa jako víření atomů a slepé biologické evoluce.<sup>154</sup> Původní *techné* je jednáním života, rozvojem subjektivity jakožto „potřeby“ a nabývá proto podobu kultury, od jejích nejjednodušších forem až po ty nejvyšší, umění, etiku, náboženství. Objektivizované jednání naproti tomu dává vzniknout „technice“, celku mechanických zařízení odcizených životu: osamostatněná zařízení vytvářejí síť svých vlastních prostředků, metod a cílů. „Užitné hodnoty“ vycházející z potřeb života nejprve ustupují „směnné hodnotě“, kvalitativní rozvoj kvantitativnímu, produkce statků potřebných k životu se stává produkcí ekonomickou, produkcí peněz; vzniká „ekonomická realita“ jako nová ontologická dimenze nepatřící ani tělesné přírodě ani subjektivnímu tělu. V další fázi vývoje univerzum techniky ztrácí zbytky vazeb k potřebám života (směnná hodnota se stále ještě vztahovala k užitné hodnotě) a stává se vlastním základem a cílem: vědotechnika se rozvíjí pro sebe sama a ze sebe sama, jako „přírodní“, nezastavitelný proces, který nikdo neřídí.<sup>155</sup>

Technika je pokračováním objektivujícího vědění a praxe vědy a jako taková následuje „objektivní“ přírodní zákony postulované přírodními vědami. „Technika je příroda bez člověka, abstraktní, na sebe redukováná, sobě předaná

---

<sup>152</sup> Srv. *Bar*, s. 23-26.

<sup>153</sup> Srv. *Bar*, s. 79-80.

<sup>154</sup> Srv. *Bar*, s. 85-86.

<sup>155</sup> Srv. *Bar*, s. 94-98.

příroda, která sama sebe chválí a sama sebe vyjadřuje.<sup>156</sup> Možnost takového sebeuskutečnění přírody namísto sebeuskutečnění života je ovšem založena v samotném pohybu života: žít život „barbarsky“ je projevem vůle uniknout ze sebesevření života, projevem úzkosti z nemožnosti zbavit se sebe sama,<sup>157</sup> úzkosti Já z Já (*angoisse du Soi d'être un Soi*).<sup>158</sup> Barbarství je v Henryho pojetí nejenom ztráta kulturních forem života, ale především uvolnění sil transcendence, které se odpoutaly od svého vlastního základu, imanence života. Technika jako by uskutečňovala temnou potenci „přírody“ stát se čistě materiálně-biologickou procesualitou, která ztratila kontakt s absolutním životem Já. Věda vytrhla z lůna přírody mechanismy, jež se staly neosobními a slepými a technika je teď spojuje zcela náhodně; technika se vyvíjí nevědouc odkud, kam a proč, je vůči životu, jenž si své zákony a svou praxi tvoří sám ve své sebezkušenosti, zcela transcendentní – technika je „... absolutní transcendence, bez základu a bez světla, bez tváře a bez pohledu, „černá transcendence““.<sup>159</sup> Přitom si ale podržuje schopnost života sebeuskutečnit se, byť už jen slepě; uskutečňuje všechny své nahodilé možnosti, které se objeví a které se stávají jediným důvodem jejího rozvoje.

Absolutní transcendence je smrtí subjektu – moderní kulturu, propadnuvší derealizující moci jevení v transcendenci, obviňuje Henry z toho, že je kulturou smrti. Nihilismus je vepsán i do struktury organizace společnosti; v knize *Od komunismu ke kapitalismu* popisuje Henry oba společenské režimy zmíněné v titulu jako negaci lidské individuality: V komunismu je individuum rozpuštěno v abstraktní ideji společnosti, třídy a dějin; dějiny se přitom stávají třídním bojem, v jehož jménu jsou vyhlazovány celé společenské vrstvy. V kapitalismu („v techno-kapitalistickém systému“) je individuum redukováno na producenta peněz v procesu nekonečného zvyšování produktivity, z něhož se finalita života vytratila a v němž idealita peněz tak jako tak subjektivní práci

---

<sup>156</sup> *Bar*, s. 94.

<sup>157</sup> Takto nacházejí destruktivní potenciál v samotné subjektivitě života Rolf Kühn a Isabelle Thireau ve studii „Einführung in die Henrysche Kulturanalyse“ v německém překladu *La Barbarie: Die Barbarei: eine phänomenologische Kulturkritik*. Übersetzt Rolf KÜHN a Isabelle THIREAU. Freiburg: Alber, 1994, s. 9-71, zde s. 69-70.

<sup>158</sup> *CMV*, s. 251.

<sup>159</sup> *Bar*, s. 99; termín „černá transcendence“ přejímá Henry z: HOTTOIS, Gilbert, *Le Signe et la Technique*, Aubier, Paris 1984, s. 152.

skutečně „ohodnotit“ nemůže; technika pak celý systém dále denaturalizuje a dehumanizuje. Oba režimy potlačují život tím, že potlačují individuum.

Spása, kterou tematizuje křesťanská trilogie, je v perspektivě Henryho kritiky moderní kultury záchranou subjektu před jeho sebezničením: Křesťanská tradice v Henryho porozumění uchovává právě ono tajemství individuálního života, které bylo v novověkém civilizačním vývoji v důsledku nadvlády vědotechniky nad životem údajně zapomenuto a lidská kultura se tak přestala rozvíjet z jeho moci. Otázka subjektivity, která bude orientovat naši četbu křesťanské trilogie, se v poslední etapě Henryho díla stává též otázkou spásy.

### 3. Křesťanství: subjekt, který se rodí dvakrát

První kniha křesťanské trilogie, *Já jsem pravda*, je v otázce subjektivity z určitého pohledu pokračováním vysoké fenomenologie závěru *Bytnosti ukazování*. V něm se zdůrazňovala absolutní povaha a úplnost sebezjevení každé tonality citu (*sentiment*), a toto „absolutní zjevení absolutna“ bylo ztotožněno s Duchem, který vane, kam chce.<sup>160</sup> Tentokrát je statut zkoumané subjektivity explicitně určen: „První Živý“, ipseita sebezakoušení absolutního života, je jednoznačně sebezjevením subjektivity Boha;<sup>161</sup> a lidská subjektivita se v subjektivitě božské „rodí“.<sup>162</sup> S tím, jak se křesťanská trilogie pokouší určit přesněji statut subjektivity, k němuž směřovali naše otázky v kapitole 2.3., proniká do ní přece jenom určitá distance nebo rozestup – lidský subjekt je plodem jistého zdvojení v subjektivitě, stává se ipseitou v ipseitě. Toto zdvojení ale nesouvisí s duplicitou jevení, druhým ohniskem Henryho fenomenologického projektu (duplicita jevení ovšem v centrálních otázkách trilogie, a především v otázce spásy, hraje také významnou roli, jak dále uvidíme); obě subjektivity, božská i lidská, jsou sobě dány jedině v imanenci. Zdvojení se týká samotné struktury subjektivity – autoafektivní povaha je vlastní jak božskému subjektu, dárci života, tak lidskému subjektu, příjemci daru.

#### 3.1. Život

„Život“ je v křesťanské trilogii nové označení pro absolutní samodanost bytí, a tedy pro celý region imanence. V druhém paragrafu *Já jsem pravda* přisuzuje Henry „Životu“ právě ty atributy, které byly vlastní afektivnímu sebezjevení bytí v *Bytnosti ukazování*: Život zjevuje sebe sama, není v něm distance a vnějšek jako při manifestaci fenoménu ve světě. Žít není možné „ve světě“, tedy ve fenomenálních podmínkách transcendence. Život objímá to, co zjevuje, zakouší tak, že zakouší sám sebe. V sebezjevení Života se rodí veškerá skutečnost, protože Život je transcendentální podmínkou zjevnosti a tedy

---

<sup>160</sup> Srv. *EM*, s. 858-861.

<sup>161</sup> Srv. *CMV*, s. 75-76.

<sup>162</sup> Srv. *CMV*, s. 130.

reálné existence jakékoliv skutečnosti. Jednota bytí a existence, vzájemná podmíněnost ontologického a existenciálního, je založena v afektivní povaze života jakožto modu jevení: Obsahem sebezjevení Života je čistě jeho vlastní patos; veškerá skutečnost je definována „fenomenologickou patetickou substancí“, „patetickým tělem“, které je zjevením specifické fenomenality, v níž zjevující a zjevené je totéž.<sup>163</sup>

Samo označení regionu imanence jako sféry života ovšem nové není, objevovalo se v této souvislosti i v *Bytnosti ukazování* a některých následujících knihách; nová je (i) jeho jednoznačná identifikace; a (ii) jeho exkluzivita.

(i) čistým zjevením, jehož fenomenalita je fenomenalizací samotné fenomenality, je od druhého paragrafu *Já jsem pravda* Bůh křesťanské bible. Bůh zjevuje sebe sama jakožto způsob zjevování; má-li být jeho zjevení adresováno lidem, není to odhalení něčeho jiného než samotné bytnosti odhalování: Bůh se zjevuje tak, že lidem dává podíl na svém věčném sebezjevování.<sup>164</sup>

(ii) Henry ve druhém paragrafu *Já jsem pravda* pojem „bytí“ explicitně odmítá, když jej – zcela proti smyslu jeho užívání v *Bytnosti ukazování* – rezervuje pro jevení v podmínkách „světa“, resp. pro to, co v tomto paragrafu označuje jako „pravdu světa“ a co splývá s fenomenálními podmínkami jevení v regionu transcendence.<sup>165</sup> Husserlovsky pojmenovaný protiklad imanence-transcendence je nahrazen metaforickou výpůjčkou z jazyka novozákonních, především janovských spisů, protikladem život-svět.

„Svět“ (κόσμος) je v novozákonních pavlovských a janovských spisech souhrnné označení pro moci odcizené Bohu, pro „tento čas (aión)“ stojící v protikladu k Božimu panování a Boží milosti, jež se zjevily v Kristu jakožto vtěleném Božím Logu a jež budou v plnosti uděleny všem spaseným

---

<sup>163</sup> Srv. *CMV*, s. 42-44.

<sup>164</sup> Srv. *CMV*, s. 36-37.

<sup>165</sup> Srv. *CMV*, s. 41.

v eschatologické budoucnosti (která také znamená konec „světa“).<sup>166</sup> Pavlovská a zejména janovská teologie je vybudována na ostrém protikladu těchto dvou sfér – odcizené pozemské moci kladou Božímu zjevení odpor a nepřijímají je; Boží zjevení v Kristu se takto stává „soudem“ nad těmito mocemi. Toto schéma Henry přeznačuje jako výraz základního protikladu materiální fenomenologie: Nepřevoditelnost jevení v podmínkách imanence na jevení v podmínkách transcendence ztotožňuje s odmítnutím, kterého se ve „světě“ dostává vtělenému Logu, jenž „na světě byl, svět skrze něj povstal, ale svět ho nepoznal.“<sup>167</sup>

„Život“ (ζωή) je v Novém zákoně naopak asociován s Bohem: „živý“ je jedno z božských epitet, život Bohu náleží a v plném a primárním smyslu označuje budoucí věčný život po smrti v Boží blízkosti – naopak „pouhý“ život v přirozeném smyslu, život, který končí smrtí, není pro novozákonní autory skutečným životem. Božský život je v Novém zákoně zároveň úzce spjat s Ježíšem Kristem, jenž byl ze smrti vzkříšen a jenž přináší věčný život těm, kteří v něj věří. V janovských spisech je Kristova vazba na božský život spojena s jeho zjevovatelskou misí: „Slova, která jsem k vám mluvil, jsou Duch a jsou život.“<sup>168</sup> „Amen, amen, pravím vám, přichází hodina, ano, už je tu, kdy mrtví uslyší hlas Božího Syna, a kteří uslyší, budou žít. Neboť jako Otec má život sám v sobě, tak dal i Synovi, aby měl život sám v sobě.“<sup>169</sup> A právě jako ten, který Boha zjevuje, se Kristus sám s věčným božským životem identifikuje: „Já jsem vzkříšení a život.“<sup>170</sup> Henry postupně přejímá všechny tyto fasety novozákonního užití pojmu „život“: Život u něj označuje region imanence ekvivalentní s „Bohem“, autonomní zjevovatelskou povahu toho regionu a skrze ni i identifikaci „Života“ s Kristem, tedy v jeho porozumění s ipseitou božského života.

Pojmový posun od „imanence“ k „životu“ není jen pouhou změnou slovníku. Příklon k metafoře života je – jak se alespoň domníváme – součástí

---

<sup>166</sup> Srv. heslo „κόσμος“ in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band III, Théta-Kappa*. Stuttgart: Kohlhammer, 1938, s. 867-897.

<sup>167</sup> J 1,10

<sup>168</sup> J 6,63

<sup>169</sup> J 5,25-26

<sup>170</sup> J 11,25. Srv. heslo „ζωή“ in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band II, Delta-Éta*. Stuttgart: Kohlhammer, 1935, s. 833-877.

toho myšlenkového pohybu, který v jevení v regionu imanence zdůrazňuje pól subjektivity. *Bytnost ukazování* se (podobně jako *Filosofie a fenomenologie těla*) v dvoučlenné „vnitřní struktuře imanence“ soustředila především na popis afektivní, pathické povahy jevení v imanenci. Život samozřejmě také implikuje afektivitu, a ve filosofické tradici byl mnohokrát myšlen neosobně, jako slepý nadosobní proud vůle k životu, „životní elán“ apod. – Takovému jeho vymezení se ovšem Henry brání tím, že zdůrazňuje vazbu života na jeho individuálního nositele;<sup>171</sup> ztotožnění života s Bohem Nového zákona pak přesun důrazu na živou, jednající individualitu završuje: novozákonní Bůh je osobním adresátem naděje na spásu, který je lidem přítomný v osobě Ježíše Krista, vtěleného Božího „Syna“, nebo duchovním způsobem jako osobní rádce a utěšitel, „Duch svatý“. Pro materiální fenomenologii nyní zdůrazněným způsobem platí, že život nelze myslet odděleně od individuality jeho nositele.

S pojmem „život“ vstupuje na scénu křesťanské trilogie také nová distinkce: napětí božského a lidského. Ve druhém paragrafu *Já jsem pravda* se „Život“ objevuje psán s velkým písmenem, protože označuje „bytnost Boha“. To ostatně odpovídá vysoké fenomenologii závěru *Bytnosti ukazování*, v níž se zdůrazňovala absolutní povaha „bytí“, které se zjevuje v afektivitě. Henry ale vzápětí vysvětluje, že pokud v knize použije slovo život psané s minuskulí, označuje „náš vlastní život“; hned dodává, že ovšem existuje pouze jediný život, takže majuskule či minuskule odkazují na božský nebo lidský „stav“ (*condition*) života, k němuž výklad míří.<sup>172</sup>

Toto schéma „jediného života“ (*une seule vie*), který na sebe bere božský nebo lidský „stav“, a v každém z těchto stavů je vždy životem individua, je základním ontologickým schématem křesťanské trilogie. S jednotou božského a lidského života souvisí jeho další charakteristika – život je nesmrtelný. Sémantické pole „života“ stojí v materiální fenomenologii v protikladu proti významům spojeným se „smrtí“ podobně vyhoceným způsobem, jako tomu před tím bylo u imanence a transcendence. Jean Grégori se domnívá, že rozdíl mezi životem a smrtí hraje v pozdní fázi Henryho myšlení roli ontologické

---

<sup>171</sup> Srv. *CMV*, s. 151-157 a *I*, s. 255-263. Takové myšlení, které život individua rozpouští v proudu nadosobního života, nazývá Henry „romantismem“, a mezi jeho nositele řadí vedle Schopenhauera také Hegela nebo Freuda.

<sup>172</sup> Srv. *CMV*, s. 40, pozn. 1.

diference. Henryho transcendentální subjektivitu lze definovat právě tak, že „nemůže umřít“ – nemůže se vzdálit sobě samé, je dána absolutním přilnutím, absolutní sebezpřítomností. Její nesmrtnost je „ontologická“, je způsobem její fenomenality, není ontickým protikladem smrti, úpadku, zničení.<sup>173</sup>

Z rozhovorů s Michele Henrym a z jeho přípravných poznámek k *Bytnosti ukazování* je zřejmé, že smrt pro něj vždy představovala nepochopitelný a nemyslitelný fenomén:

„Je to tato nemožnost subjektivity uniknout před sebou, v níž spočívá skutečná nemožnost umřít: a to [...] díky *samotnému bytí subjektivity*. Je třeba ukázat věčnost člověka a ona se pak ukáže jako nezdar nihilismu.“<sup>174</sup>

V rozhovoru konaném v roce 1976 říká Henry: „Rád bych zopakoval slovo Emily Brontëové: ‚Není místo pro smrt.‘ Smrt je pro mě něco nepochopitelného. Hluboce na mě zapůsobil Spinoza, který řekl, že moudrost není meditací nad smrtí, nýbrž meditací nad životem. Tak nebo onak, v jedné či druhé formě, život nad ní vždy zvítězí.“<sup>175</sup>

Úzká vazba subjektivity a nesmrtnosti staví Henryho antropologii do protikladu k antropologii heideggerovské: Tak jako chce Heidegger být prvním nebo alespoň nejvlivnějším myslitelem, který skutečně a nejednoznačně svázal bytí subjektu s jeho konečností,<sup>176</sup> chce být Henry takovým myslitelem, který je nerozlučně spojí s nesmrtností. Otázku, co to znamená pro napětí mezi lidským a božským životem, zatím odložíme stranou: toto napětí se v křesťanské trilogii opakovaně vrací, v našem výkladu se u něj i u otázky (ne)konečnosti existence budeme zastavovat.

---

<sup>173</sup> Srv. GRÉGORI, J. La subjectivité, la vie, la mort. In: LECLERCQ, J., ed. *Notes préparatoires à L'essence de la manifestation: la subjectivité*. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, 2012, s. 15-92. *Revue internationale Michel Henry*, no 3, 2012., s. 28-32.

<sup>174</sup> Ms A-6-12-4434, tamtéž, s. 199.

<sup>175</sup> HENRY, M., Une politique du vivant, rozhovor s J. Le Thorem, in HENRY, M. a UHL, M., ed. *Auto-donation: entretiens et conférences*. Paris: Prétentaine, 2002, s. 173-185, naše místo s. 182.

<sup>176</sup> „Jakožto ‚moci být‘ nemůže pobyt možnost smrti nikdy předstihnout. Smrt je možností naprosté nemožnosti pobytu. *Smrt* se tak odhaluje jako *nejvlastnější, bezevztažná, nepředstížitelná možnost*.“ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. [Přel. I. CHVATÍK, et al.]. Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 287, kurzíva původní.

### 3.2. Christologie materiální fenomenologie: „První Živý“

Sémantické pole „života“ umožnilo vnést do popisu podmínek jevení v imanenci dynamické pojmy implikující pohyb, změnu: „příchod“ a „rození“. Příchod (*venue*) a rození (*génération*) jsou termíny, jejichž pomocí chce Henry odstranit pojmovou vrstvu spojenou s tradiční ontologií vázanou na pojem bytí:

„Život ‚není‘. Přichází a nepřestává přicházet. Tento ustavičný příchod života je jeho sebe-uskutečnění, které je procesem bez konce, pohybem. Ve věčném uskutečnění tohoto procesu se život vrhá do sebe, drtí se o sebe, zakouší sebe sama, raduje ze sebe, stále produkuje svou vlastní bytnost, nakolik ona spočívá v této radosti ze sebe, a v ní se vyčerpává. Takto se život sám kontinuálně rodí.“<sup>177</sup>

Samorození (*auto-génération*) života není věčným opakováním téhož: v sebezakoušení života „... to, co je zakoušeno, přichází jako zakoušené vždy nově.“<sup>178</sup> Otázka novosti v procesu sebezjevování je zajímavá, Henry k ní bohužel na tomto místě nic dalšího neříká. Z logiky věci i z dalšího textu nepřímou vyplývá, že novost zakoušeného je zde vztažena k materiálnímu ohnisku sebezjevení, k patosu. Vzápětí je totiž sebezakoušení života ztotožněno s formou jevení: „Toto ‚cítit sám sebe‘ je první myslitelná forma fenomenality“,<sup>179</sup> a způsob tohoto zjevení se dále konkretizuje: zjevení zjevuje způsob své fenomenalizace jako „patos a jeho afektivní tělo“. Všechna tato označení pravděpodobně odkazují k tomu, co z *Bytnosti ukazování* známe jako „hustotu citu“: autoafekce je doménou jistého přetlaku, díky němuž se život (v *Bytnosti ukazování* absolutno) „historizuje“, jednotlivé tonality se intenzifikují a mění jedna v druhou. Fenomenalita materiální fenomenologie disponuje vlastní „hustotou“, jistým afektivním, proměnlivým tělem.

Od určení způsobu fenomenalizace života je ovšem jen krok k druhému pólu sebezjevení, k jeho subjektivitě. Identita zakoušejícího a zakoušeného je „originální bytností Ipseity“.<sup>180</sup> Tato ipseita je myšlena stejně jako v *Bytnosti*

---

<sup>177</sup> CVM, s. 74.

<sup>178</sup> Tamtéž.

<sup>179</sup> CVM, s. 75.

<sup>180</sup> Tamtéž.

*ukazování*, je to transcendentální podmínka sebezakoušení afektivity (zde „života“), která není vůči afektivitě/životu jakkoliv vnější či druhotná, je s nimi spojena po způsobu vzájemné interiority. Nově je ovšem položen důraz na to, že ipseita je nejen podmínkou, ale přímo vlastním způsobem sebezjevení života. Proces samorození života je jeho sebezjevením, v příchodu života k sobě život sám sebe „objímá“ a zjevuje se sám sobě ve „slasti“ (*jouissance*) patosu tohoto objetí. V ipseitě se patetické sebeobjetí života uskutečňuje, ipseita je tak konkrétním fenomenologickým modem, jímž se uskutečňuje samorození života jakožto jeho sebezjevení.

Efektivita (tedy schopnost skutečně se vyjevit, ukázat) je tak vlastní nejen životu, ale i jeho ipseitě, kterou život „rodí“: ipseita je (jakožto efektivně vyjevená) „singulární“, je „singulárním Já“ (*Soi singulier*). Toto Já se jakožto efektivní objímá, zakouší a raduje ze sebe sama tak, že tento proces splývá s procesem sebezakoušení života. Život se objímá a dosahuje sebe sama jedinečně tak, že v sobě rodí toto Já; život se objímá ve svém Já jakožto ve způsobu svého patetického sebeobjetí. Henry zavádí pro toto singulární Já termín „První Živý“ (*Premier Vivant*) a vzápětí užije k označení vztahu života a jeho konkrétní subjektivity novozákonní metaforu božského Otce a jeho Syna. Věta „Otec v sobě věčně rodí Syna“,<sup>181</sup> která pochází z jazykového okruhu křesťanské dogmatiky, se zde stává větou materiální fenomenologie.

Henry přitom chce – podobně jako křesťanská dogmatika – zažehnat představu časové sukcese, již sugeruje metafora otce, syna a rození: je-li „syn“ způsobem, jímž „otec“ přichází sám k sobě, je s ním současný, je na počátku stejně jako otec. Pro vyznačení této „ontologické“ současnosti či soupodstatnosti zavádí Henry termín „Pra-Syn“ (*Archi-Fils*).<sup>182</sup> První Živý jakožto Pra-Syn obývá absolutní ontologický „Počátek“. Metafora Počátku (*Commencement*) pak užívá časovou představivost pro vyznačení ontologické prvotnosti samorození božského života: božský život (jevení v imanenci) je počátkem a základem veškerého dalšího jevení, života lidí a vyzvání světa.

Ipeita má fenomenální povahu a jako taková může vystupovat v roli „logu“: Jakožto způsob, jímž se božský Život zjevuje sám sobě, je Syn

---

<sup>181</sup> *CMV*, s. 76.

<sup>182</sup> *CMV*, s. 77.

„Logem“. Fenomenologicky znamená logos totéž co zjevnost, skutečné efektivní ukázání. Henry nachází podporu pro tento svůj fenomenologický výměr logu v označení Krista jako božského Logu z úvodního hymnu Janova evangelia; janovský Logos ovšem klade *proti* logu řecké filosofie: v její antropologii byl logos tím, co odlišovalo člověka od zvířete, jeho rozumová a jazyková schopnost. V řecké filosofii povyšuje logos člověka nad zvíře, člověk je díky logu více než „pouhý život“ (jak je tomu ještě u Heideggera),<sup>183</sup> v křesťanství naproti tomu božský Logos povyšuje Boha nad člověka právě proto, že je Logem božského života.<sup>184</sup> Henryho fenomenologický Logos vyjadřuje fenomenální, (sebe)zjevující povahu toho, co je reálné, totiž života; Logos Janova evangelia vyjadřuje fenomenální, sebezjevující povahu Boha: Kristus je jakožto „Boží syn“ vtěleným Logem, o němž se v úvodním hymnu Janova evangelia praví: „Na počátku bylo Slovo, to Slovo bylo u Boha, to slovo bylo Bůh.“<sup>185</sup> Vtělení preexistentního Logu je podle křesťanské dogmatiky způsobem zjevení Boha člověku: tak jako je ve vnitřním životě božské Trojice Syn sebevyslovením Otce, je jeho vtělená existence sebevyslovením Boha pro člověka.

### 3.2.1. Vzájemná interiorita Otce a Syna

Henry zapojuje pojmy jako „život“ či „narození“ do svého fenomenologického projektu podobně, jako s nimi nakládají autoři novozákonních textů – přenáší jejich význam k označení věčných, božských skutečností. Henry činí tento postup explicitním, když kupř. zdůrazňuje specifický význam rození „v křesťanském smyslu“. Narození ve světském smyslu znamená podle něj příchod do světské existence, do sféry viditelného, tedy do sféry transcendence vyznačené fenomenologickou distancí a ontologickou deficiencí, jak ji známe z *Bytnosti ukazování*. Naproti tomu rození v křesťanském smyslu znamená přicházení do života, pohyb uvnitř jeho neviditelné sféry: je to rození *ze* života, který nemá žádný vnějšek. Život

---

<sup>183</sup> „Ontologie života je prováděna způsobem privativní interpretace; určuje, co musí být, aby mohlo být něco takového jako pouhý život.“ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. [Přel. I. CHVATÍK, et al.]. Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 69.

<sup>184</sup> Srv. *CMV*, s. 67-68.

<sup>185</sup> J 1,1.

splývá s tímto svým rozením, v němž samorození Otce (příchod života) implikuje rození Syna (příchod jeho subjektivity) a naopak rození Syna spočívá v samorození Otce.<sup>186</sup>

Povšimněme si určitého hermeneutického rysu výkladu: Henryho „křesťanský smysl“ užití výrazu zde splývá s jeho významem v diskursu materiální fenomenologie. Sám tento diskurs se ovšem používáním křesťanského slovníku posouvá – vedle již zmiňovaného důrazu na pojmy implikující dynamiku a přesunu těžiště pozornosti směrem k subjektivitě jevení je to právě jeho metaforičnost: Jazyk křesťanské trilogie je méně „technický“ než byl jazyk *Bytnosti ukazování* nebo *Filosofie a fenomenologie těla*. Křesťanská trilogie si podržela hymničnost a repetitivnost Henryho autorského stylu, trvá i esencialistické pojetí myšlení, samotné „bytnosti“ zkoumaných fenoménů jsou ovšem podány poetičtěji, pomocí metafor a nepřímých označení. To snad lépe odpovídá jak pojmové neuchopitelnosti afektivního života (bezprostřednost afektivity a její subjektivity není dosažitelná pojmově, protože jazykový znak implikuje diferenci mezi označujícím a označovaným), tak jeho proměnlivé, dynamické, „neesenciální“ povaze.

Fenomenologie křesťanské trilogie si je více vědoma faktu jazykového zprostředkování původně nejazykových skutečností jevení. Zdá se, že větší zájem o jazyk u Michela Henryho vzbudilo setkání s filosofií Emmanuela Lévinase v 80. letech 20. století. Lévinas byl jeden z prvních významných francouzských filosofů, který ve svých universitních kursech věnoval pozornost Henryho fenomenologickému projektu. Henry se o Lévinasovo dílo v této době také zajímal a stalo se mu pravděpodobně – vedle Jean-Luca Mariona a jeho knihy *Bůh bez bytí*<sup>187</sup> – inspirací k neontologickému pojetí Boha. V Lévinasově knize *Jinak než bytí neboli mimo bytnost*<sup>188</sup> z roku 1974 je odmítnutí (heideggerovské) ontologie přímo spojeno s analýzou jazyka a difference mezi řečeným (*Dit*) a mluvením (*Dire*).

Henry asi i proto vypracoval svou fenomenologii jazyka, jak je nastíněna v jednom ze závěrečných paragrafů *Já jsem pravda* věnovaném křesťanské

---

<sup>186</sup> Srv. *CMV*, s. 78-79.

<sup>187</sup> MARION, J.-L. *Dieu sans l'être: hors-texte: théologiques*. Paris: Fayard, 1982.

<sup>188</sup> LÉVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Nijhoff, 1974.

bibli<sup>189</sup> a ve stati *Materiální fenomenologie a jazyk*.<sup>190</sup> Plodem zvýšeného zájmu o jazyk je také do jisté míry „negativnější“ podání struktur jevení v režimu imanence, negativnější ve smyslu jeho neuchopitelnosti pozitivními prostředky jazyka: rozličné metafory krouží kolem jeho skutečnosti, kterou mohou tematizovat jen nepřímou.

Pojetí křesťanství a materiální fenomenologie jako dvou komplementárních diskursů zakládá možnost překladu z jednoho do druhého, jak jsme toho byli svědky v předcházející kapitole. Právě takto Henry tematizuje v souvislosti vztahu Otec-Syn i „obsah“ (Henryho uvozovky) křesťanství. Za tím účelem nejdříve zavádí pojem „transcendentální“ jako označení toho, co se vztahuje k procesu samorození Života; to odpovídá pojetí transcendentální subjektivity jako konstitutivního aktéra tohoto procesu. Obsahem křesťanství, světu v jeho hloubce neznámým (díla historiků téměř nezaznamenávají život historického Ježíše), je potom „sít transcendentálních vztahů, akosmických a neviditelných“.<sup>191</sup> Jsou to vztahy Života, Prvního Živého a „živých“, tedy jednotlivých lidí, které v sobě Život rodí. Právě proto se nejedná o vztahy subjektů vůči sobě navzájem vnějších – jejich vztah rodí samo jejich rození; týká se to – jak ještě uvidíme – jak vztahů mezi Otcem a Synem, tak i vztahů mezi Bohem a lidmi a lidmi navzájem. Jádrem „obsahu křesťanství“ je ovšem vztah Otec-Syn – ten je také podle Henryho jádrem Kristových slov v evangeliích.

Cílem tohoto explicitního křesťanského diskursu je *spása* lidí, definovaná nikoliv myšlením, nýbrž absolutním životem: spása spočívá ve víře v to, co Kristus říká o sobě; to neznamena uvěřit ve věcnou správnost určitých výpovědí (v jazyku materiální fenomenologie „uznat jejich pravdivost v pravdě myšlení a tak i světa“), nýbrž ztotožnit se s absolutním životem („učinit se soupodstatným s Pravdou Života, v jeho fenomenologickém těle a v jeho

---

<sup>189</sup> Srv. 12. paragraf „Boží slovo, Písmo,“ in *CMV*, s. 269-291.

<sup>190</sup> Philosophie matérielle et langage. HENRY, M. *De l'art et du politique*. 1re éd. Paris: PUF, 2004, s. 325-348. Henryho fenomenologie jazyka je založena na protikladu „jazyka světa“ a „jazyka života“ – zatímco jazyk světa označuje to, o čem vypovídá, po způsobu reprezentace (odsouvá to, o čem mluví, z přítomného bytí) a spadá tak vjedno s jevením v transcendenci světa, a tedy derealizuje to, o čem mluví, jazyk života neboli „Boží Slovo“ (*la Parole de Dieu*) je sebevyslovením a sebeprodukcí života (bolest říká bolest, Bůh vyslovuje Slovo jako své sebezjevení).

<sup>191</sup> Srv. *CMV*, s. 80.

slasti“).<sup>192</sup> „Věřit“ je tedy věcí zkušenosti (jevení v režimu imanence), nikoliv vědění (jevení v režimu transcendence). V evangeliích se podle Henryho stále rozvíjí odpověď na otázku „Kdo jsi?“; až ji nakonec Kristus odpoví v plné nahotě tím, že se označí za Božího Syna (případně neodmítne takové označení od jiných), je odsouzen k smrti. „Pravda života“ je pro „svět“ nepřijatelná.

Henry tvrdí, že Kristovo sebeoznačení jako Božího Syna je jen „komentář k jeho stavu Pra-Syna“ – materiální fenomenologie supluje dogmatický obsah janovské teologie. Verše jako například: „Svědčím-li já sám o sobě, mé svědectví není pravé. Je však jiný, který o mě svědčí, a já vím, že svědectví, které o mě vydává, je pravé.“<sup>193</sup> v Henryho interpretaci znamenají, že Kristus zde svědčí o sobě nikoliv jako člověk, nýbrž jako Pra-Syn, tedy opřen o svůj autentický fenomenologický status, a to v trojím smyslu: Je to svědectví, které je stavem Pra-Syna umožněno (Kristův původ v samorození Života jej uschopňuje ke svědectví o Životě; „... neboť jsem od Boha vyšel a od něho přicházím,“)<sup>194</sup> od Pra-Syna pochází (Kristus je ten, který svědčí), a o Pra-Synu mluví (protože zjevení Já božské ipseity je zároveň zjevením Boha, jeho božského Života).

Autenticita Kristova svědectví je dána „vzájemnou interioritou Otce a Syna“.<sup>195</sup> Život generuje své dva póly jako jeden druhému vnitřní: jeho samorození je zároveň rozením Já jeho bytostné ipseity. Toto schéma považuje Henry za kritiku monoteismu, který chce podle něj Boha myslet jako „abstraktní jednotu“, pouhý objekt rozumového nahlédnutí. V křesťanství (a v materiální fenomenologii) je naopak vzájemná interiorita Otce a Syna tím, co umožňuje jejich poznání a tedy přijetí Božího sebezjevení. Z Kristových výroků jako „Vy jste ho nepoznali, ale já ho znám;“<sup>196</sup> nebo „Nikdo nemůže přijít ke mně, jestliže ho nepřitáhne Otec, který mě poslal,“<sup>197</sup> Henry vyvozuje, že Boží sebezjevení není možné jinak, než skrze Syna, protože bez Syna by nebylo Otce: „Cesta vedoucí ke Kristu je opakováním jeho transcendentálního

---

<sup>192</sup> *CMV*, s. 82.

<sup>193</sup> J 5,31-32.

<sup>194</sup> J 8,42b.

<sup>195</sup> *CMV*, s. 88.

<sup>196</sup> J 8,55.

<sup>197</sup> J 6,44.

Pra-rození v nitru Otce.<sup>198</sup> Syn je skutečností Boží „existence“ i Božího sebezjevení, nezjevuje Otce jako skutečnost vůči sobě vnější, takže pořadí lze i obrátit: k Synu není možné přijít jinak než skrze Otce.

### 3.2.2. Jediná přirozenost Kristova

V porozumění tomu, kdo je Kristus evangelií, Henry odmítá křesťanskou doktrínu o tzv. dvou Kristových přirozenostech, podle které je Kristus plně Bohem i plně člověkem. V Henryho interpretaci popírá vtělený Logos soubor představ spojených s naším světským zrozením.<sup>199</sup> Součástí jeho zjevení je též snaha ukázat člověku jeho pravý původ, totiž zrození v božském Životě: „A nikomu na zemi nedávejte jméno ‚Otec‘: jediný je váš Otec, ten nebeský.“<sup>200</sup> Žádný z pozemských otců (a žádná z matek) nemůže skutečně dát svému dítěti život, protože sám na životě, který je mu „shůry“ dán, zcela závisí. Sebe samotného pak Kristus umisťuje mimo světský čas (tedy mimo horizont času, který byl agregátem fenomenologické distance v *Bytnosti ukazování*) a mimo lidské genealogie: „Jestliže tedy David nazývá Mesiáše Pánem, jak může být jeho synem?“ „Amen, amen, pravím vám, dříve než se Abraham narodil, já jsem.“<sup>201</sup>

Toto Kristovo „dříve než“, „před“ („Otče [...] neboť jsi mě miloval již před založením světa,“)<sup>202</sup> čte Henry jako Kristovo radikální odmítnutí časovosti světa. Syn je s Otcem, jak už jsme naznačovali, stále na ontologickém, či spíše fenomenologickém „Počátku“. Život není nijak jinak než jako své vlastní věčné sebezjevení. Na tomto základě Henry formuluje „tezi křesťanství“: Kristus přichází do světa, aby spasil lidi tím, že jim zjevuje Otce, který je též jejich Otcem.<sup>203</sup> To je ovšem svízelný úkol, protože samotné objevení Krista ve světle světa k tomu nestačí: ve fenomenálních podmínkách světa není pravda o neviditelném věčném rození Života zjevná. Zjevení se děje pouze v absolutním božském Životě, a ten je světu cizí. Nestačí vidět, je třeba věřit. V křesťanství

---

<sup>198</sup> *CMV*, s. 89.

<sup>199</sup> Srv. *CMV*, s. 94-100 a 125-128.

<sup>200</sup> Mt 23,9.

<sup>201</sup> Mt 22,45 a J 9,58.

<sup>202</sup> J 17,24.

<sup>203</sup> Srv. *CMV*, s. 104.

proto podle Henryho běží o nahrazení fenomenologie světa fenomenologií Života a jeho Logu.

Odmítnutí dvojí Kristovy přirozenosti má ještě jeden důvod: Jak uvidíme v následující kapitole věnované antropologickému konceptu křesťanské trilogie, Henry odmítá představu specificky lidské přirozenosti: Je-li Kristův „nebeský“ Otec také Otcem lidí, znamená to, že i člověk má původ v nebesích, ve fenomenálních podmínkách božského života. Nejsou žádné dvě přirozenosti, jež by se v Kristu mohly setkávat.<sup>204</sup>

Henryho vysoká fenomenologie (která spojuje závěr *Bytnosti ukazování* se základním spádem *Já jsem pravda*) dává povstat zdůrazněně vysoké christologii (a odsud i vysoké antropologii). V ní je Kristus Božím synem, jehož identita se odvozuje od jeho božských titulů ve výpovědích Nového zákona. Nesouměřitelnost dvou základních regionů jevení a ontologická/fenomenologická prvotnost jednoho z nich se promítá do Henryho výměru toho, kdo je Kristus: jeho pravou identitou je jeho božství, totiž jeho věčné rození v lůně neviditelného života, které je zároveň samorozením božského života. Má-li se ukázat v regionu odvozeného způsobu jevení, ve „světě“, musí se o své božství připravit – Henry cituje hymnus z Pavlovy epístoly Filipským: „Způsobem bytí byl roven Bohu, a přece na své rovnosti nelpěl, nýbrž sám sebe zmařil, vzal na sebe způsob služebníka, stal se jedním z lidí. A v podobě člověka se ponížil ...“<sup>205</sup>

Kristovo lidství, tedy historická existence Ježíše z Nazareta, je „podobou“ (francouzsky *aspect*, kterým se překládá řecké *σχήμα*), v níž se Kristus ukazuje ve světě.<sup>206</sup> Jenže tato podoba je podle Henryho zcela bezmocná v naplňování teze křesťanství; Kristus nemůže zjevit Otce ve fenomenálních podmínkách světa. Přístup k Ježíši jako Kristu má Ježíšův posluchač nebo čtenář evangelia pouze ve fenomenálních podmínkách „života“. Teologie Janova evangelia je proto založena na neustálém rekursu k těmto podmínkám, na odkazování ke vzájemné interioritě Syna a Otce – Kristus se opakovaně odvolává na „toho, který mě poslal“ a s nímž vše sdílí (J 12,49; 14,10; 14,24; 8,28; 5,19; 16,15;

---

<sup>204</sup> Srv. *CMV*, s. 127-128.

<sup>205</sup> Fp 2,6-7.

<sup>206</sup> Srv. *CMV*, s. 112.

10,30). Henryho Kristus se ukazuje ve dvojím modu – ve světském, v němž zůstává jeho božská identita nezjevitelná, jeho slova nepochopena a jeho činy odmítnuty; a proti tomu v absolutním božském životě, v němž je svým božským otcem „oslaven“, ba co více, kde si Otec a Syn „slávu“ vzájemně udělují: „Oslav svého Syna, aby Syn oslavil tebe.“<sup>207</sup> „Sláva“ označuje v Henryho čtení vlastní zjevení božského života.<sup>208</sup> Přiřazení této slávy jak

---

<sup>207</sup> J 17,1.

<sup>208</sup> Srv. *CMV*, s. 113. Takové čtení se z fenomenologických pozic přibližuje teologickému významu jednoho z ústředních teologických pojmů Starého i Nového zákona. „Sláva“ (řecká δόξα, jež je překladem hebrejského קָבוֹד [kávód]) je pojem, který v biblických spisech získal zcela specifický význam: ve Starém zákoně označuje קָבוֹד הַיְהוָה [k<sup>l</sup>vód <sup>a</sup>dónáj] to, co činí Boha působivým a co jej v nějaké podobě zjevuje. V první vrstvě teologického významu označuje *kávód* povětrnostní fenomény – nejčastěji bouři –, které Boží zjevení doprovázejí (Ex 33,18nn), aby se v některých redakčních vrstvách (především v tzv. Priesterschriftu a v redakci knihy proroka Ezechiele) stal přímo součástí Božího sebezjevení. Je podán především jako vyzařující, ohnivá substance, z níž vychází oheň, který stravuje oběti. *k<sup>l</sup>vód <sup>a</sup>dónáj* je ovšem zahalen mrakem (Ex 24,15; 40,34), protože přímý kontakt s Božím sebezjevením by byl pro člověka smrtelným. V první kapitole knihy Ezechiele je pak popsáno soukromé zjevení, v němž se *k<sup>l</sup>vód <sup>a</sup>dónáj* antropomorfizuje: „cosi, co vypadalo jako člověk“ je „vzhled a podoba Hospodinovy slávy“ a roli „ochranného“ mraku v něm sehrávají okřídlené bytosti (Ez 1,28 a 26).

Tento dvojí aspekt teologického významu biblické Boží „slávy“ – vyzařující Boží bytnost a její antropomorfická podoba – rozvíjí dále Nový zákon. Septuaginta, kanonický řecký překlad Starého zákona, zvolila pro *kávód* v jeho teologickém významu výraz δόξα a odsud jej patrně převzali autoři novozákonních spisů. V Novém zákoně označuje δόξα v teologickém smyslu (vedle něj zde nalzáme i profánní smysl řecké δόξα – „reputace“, „světská sláva“ – nikoliv ovšem subjektivní význam „názor, mínění“) božský způsob bytí; pro křesťanskou teologii je podstatné, že božská δόξα je zároveň připsána i Kristovi. Synoptická evangelia ji vztahují pouze na oslavení vzkříšeného Krista, odkazují k ní vzhledem k jeho druhému příchodu, nebo v momentu andělského zvěstování při narození nebo proměnění Páně, které je anticipací božsky oslavené budoucnosti. Jedině Janovo evangelium vztahuje δόξα i k pozemskému Ježíšovi, protože jej podává z hlediska jeho „povyšení“ ve smrti a vzkříšení. δόξα pozemského Ježíše je ovšem i zde možné spatřit jen vírou, takže v posledku není o nic viditelnější než u synoptických evangelií.

Specifickým rysem novozákonní teologie je dále přesvědčení, že věřící mají na božské bytnosti vyjadřované výrazem „sláva“ podíl (zatímco v teologické imaginaci Starého zákona se předpokládá spíše *pohled* na Boží slávu, který bude patřit spravedlivým v budoucím světě). Tento podíl je sice budoucnostní, eschatologický, ale na druhé straně v Kristově Duchu mají věřící již nyní nějaký podíl na slávě vzkříšeného Krista: schéma zbožštění věřícího má tedy podobu „od současné slávy k té budoucí“. „Na odhalené tváři nás všech se zrcadlí slavná zář Páně, a tak jsme proměňováni k jeho obrazu ve stále větší slávě – to vše mocí Ducha Páně.“ 1K 3,18; srv. heslo „δόξα“ in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band II, Delta-Éta*. Stuttgart: Kohlhammer, 1935, s. 726-798.

Henryho fenomenologické čtení Janova evangelia oživuje fenomenální základ teologických výpovědí evangelia – svým způsobem vrací obraznou výpověď o Boží bytnosti jakožto „slávě“ jejímu materiálnímu základu: hebrejské *kávód* v sekulárním významu

Otci, tak Synu je v tomto čtení odkazem ke vzájemné interioritě Otce a Syna – tato interiorita je podstatně fenomenologická, je to interiorota dvou „sláv“, jež se udělují jedna druhé: Otcovo sebezjevení se uskutečňuje jako zjevení Slova a to je sebezjevením absolutního života.

Sláva Otce a Syna je přitom postavena do protikladu se „slávou světa“: „Nečekám slávu od lidí,“ říká Kristus.<sup>209</sup> Fenomenální podmínky života jsou dány natolik autonomně, že vzájemná fenomenologická interiorita Otce a Syna vytváří soběstačný systém: „Nikdo neví, kdo je Syn, kromě Otce, a nikdo neví, kdo je Otec, kromě Syna.“<sup>210</sup> Člověku, nakolik si rozumí jako bytost fenomenálních podmínek světa, zůstává tento systém nepřístupný. Možnost jeho poznání – a tím i úspěch Kristovy mise – se otevírá pouze tehdy, objeví-li člověk v sobě přítomnost onoho života, o němž Kristus svědčí.

Kristus vystupuje v *Já jsem pravda* jako nové paradigma subjektivity materiální fenomenologie: Jakkoliv se „člověk Ježíš“ tělesně ukazuje ve fenomenálních podmínkách světa, jeho Já na ně není vázáno a svůj domov nalézá pouze v regionu imanentního života. Já člověka Ježíše je „Kristus“ jakožto ipseita samorození božského života. „Ježíš Kristus“ je tedy obyvatelem dvou světů, dvou režimů jevení, jeho pravá „přirozenost“ je ovšem jediná, božská. Totéž platí o jeho Já a odsud v materiální fenomenologii o Já každého člověka.

Henryho christologie v *Já jsem pravda* představuje specifickou formu doketismu. Doketismus je teologická nauka, podle níž neměl historický Kristus reálné lidské tělo, nýbrž tělo pouze „zdánlivé“; byl tedy Bohem, ale nikoliv zároveň skutečným člověkem, netrpěl skutečně a nezemřel na kříži. Pro doketisty byla představa božství spojujícího se s materiálním tělem nepřijatelná, protože materiální skutečnost považovali za nečistou a ontologicky inferiorní, totožnou se zlem. Henry nepopírá tělesnost Kristovy

---

znamenalo to, co někomu dodává význam a čest (zejména se jednalo o bohatství). Henryho „sláva“ je jakožto pojmenování pro sebezjevení božského života určitým surogátem materiálně-fenomenologických obsahů: označuje bohatství afektivního života, který se rodí ve sféře imanence, vzájemnou interioritu pathického a subjektivního pólu jevení, čirou tělesnost neviditelného subjektivního těla-*chair*.

<sup>209</sup> J 5,41.

<sup>210</sup> Lk 10,22.

existence, ani ve smyslu těla-*corps*, jevícího se v transcendenci světa; tato tělesnost ovšem v materiální fenomenologii podléhá devalorizaci všeho, co se ve vnějšku světa ukazuje – není reálná, je pouhým obrazem, reprezentací neviditelné pravé tělesnosti (těla-*chair*). Specifikum Henryho doketismu spočívá v tom, že nic takového jako „lidskou přirozenost“ neuznává, ani pro člověka, jak uvidíme v následující kapitole. Světská tělesnost Kristova je, stejně jako světská tělesnost každého člověka, důsledkem zdvojení jevu: veškerá skutečnost je zdvojena, protože se jeví ve dvou odlišných režimech jevení, realitu lze ovšem připsat pouze tomu, co se jeví v prvotním režimu jevení, v imanenci života. Pozemský Ježíš je z hlediska dějin spásy jen světskou „podobou“ Krista, který svou pravou božskou podstatu zjevuje tak, že své posluchače vtahuje do samotného procesu sebezjevení života a z podmínek jevení světa je tak de facto vyvazuje.<sup>211</sup>

Doketisticky pojaté zdvojení se týká také subjektu materiální fenomenologie: vedle Já zrozeného v nitru života se ve fenomenálních podmínkách světa setkáváme s „ireálným a fantomatickým Já“.<sup>212</sup> Subjektivita stojí v centru pozornosti *Já jsem pravda* a o její záchranu z její světské derealizace se zde hraje. „Spása“ subjektivity musí proto spočívat v tom, že svou původní, pravou podobu nahlédne, resp. zakusí (jevení v imanenci se uskutečňuje mimo veškerý náhled) a přestane lpět na své odvozené danosti ve fenomenálních podmínkách světa. Henryho Kristus je paradigmatickým absolutní otevřenosti pro božský původ subjektivity – je neustálým odkazováním na „Otce“, na region absolutní samodanosti pathické existence. Subjektivita materiální fenomenologie je tak zdvojena dvojím způsobem: ve svém dávání uvnitř regionu imanence na subjektivitu božskou a lidskou, a dále podle svého dávání v jednom či druhém režimu jevení: v tomto druhém zdvojení nabývá buď plné nebo iluzivní, nereálné „podoby“.

---

<sup>211</sup> Rigoróznost Henryho doketismu bude ovšem oslabena v následujících dvou dílech křesťanské trilogie, pravděpodobně v reakci na některé kritické poznámky, které se objevily v jinak přejných referátech o *Já jsem pravda* – srv. pozn. 281 a 282 na s. 105 této práce.

<sup>212</sup> *CMV*, s. 181. K nereálnosti Já ve fenomenálních podmínkách světa blíže v následující kapitole.

### 3.3. Antropologie materiální fenomenologie: člověk jako „Syn v Synu“

Křesťanská trilogie přichází na základě kristovského paradigmatu s vyostřenou antropologickou představou: Křesťanství podle Henryho nerozumí člověku jako bytosti světa, nýbrž po vzoru Kristově jako „synu“ věčného života. Tím se radikálně rozchází s oběma základními představami, které v Henryho interpretaci vládou novověkým antropologiím, jímž je společné přesvědčení o světskosti lidské existence. Podle naivního realismu, který se shoduje s vědeckým objektivismem, je člověk součástí universa materiálních částic (jež je možno zkoumat na rozdílných úrovních, biologických, chemických, fyzických); proti této redukcionistické představě vystupuje fenomenologie, jež poznání přírodních věd uzávorkovala. V této koncepci není člověk homogenní součástí světa, nýbrž bytostí otevřenosti vůči němu – člověk je zde myšlen jako transcendentální subjektivita, která se od světa nemůže nikdy úplně odvrátit, protože je s ním na dně své zkušenosti nezrušitelně svázána.<sup>213</sup>

Křesťanství v Henryho čtení všechny tyto moderní antropologie převrací, či lépe vyvrací: Člověk pro něj není bytostí otevřenosti vůči světu nebo bytostí homogenní s jeho materiální strukturou; je bytostí jiného způsobu fenomenalizace fenomenality, která jej staví do nitra jedinečného způsobu jevení, jímž je „Život“, který je identifikován s Bohem. Člověk jakožto „syn“ není definován ani svým rozumem, ani svou smyslovostí, nýbrž svým zrozením v lůně života.

Toto svoje určení člověk sdílí s Bohem a s Kristem. Biblickou výpověď o tom, že Bůh stvořil člověka ke svému obrazu (Gn 1,27), čte Henry jako výpověď o jejich společné bytnosti: je jen jeden Život, společný všem. Člověk se rodí v tom stejném životě, který se rodí v Bohu a v němž se rodí Pra-Syn jakožto ipseita tohoto samorození. Bytností člověka je bytnost božského života.

Pak se ovšem nabízí otázka, v čem se tedy člověk a Bůh liší. K jejímu zodpovězení Henry aktualizuje pojem „autoafekce“, který známe z *Bytnosti*

---

<sup>213</sup> Srv. *CMV*, s. 121-123.

*ukazování*,<sup>214</sup> a jeho význam zdvojuje na základě vnitřní diferenciaci režimu jevení v imanenci. Autor křesťanské trilogie zavádí distinkci „silný“ versus „slabý“ pojem autoafekce, motivovanou distinkcí *natura naturans – natura naturata*.<sup>215</sup> Podle silného pojmu autoafekce se život afikuje v dvojím smyslu: obsahem afekce není jen určitá tonalita, např. radost, ale i život sám a tento život se sám (jakkoliv pathicky) klade; život sám sebe do své sebezkušenosti přináší. Takovýmto „absolutním fenomenologickým životem“ je Bůh sám. Pro slabý pojem autoafekce platí, že v něm stále afikují sebe sama a tato sebezkušenost konstituuje mé Já, ale sebe sama do této zkušenosti nepřináším. Autoafekce není mým dílem, „nalézám se autoafikován“. „Já se autoafikuje jen natolik, nakolik se v něm autoafikuje absolutní Život.“<sup>216</sup> Slabý pojem autoafekce představuje vlastní bytnost člověka.

Lidská subjektivita je založena dvojnásobně pasivně – mé Já je pasivní nejenom s ohledem na afekci, jež je přivádí k sobě, ale i ve vztahu k jiné autoafekci, v níž k sobě přichází sám život. Mé Já se věčně rodí v absolutní subjektivitě Boha, je proto akuzativním „*moi*“, nikoliv nominativním „*je*“. Z této radikální pasivity mého Já se podle Henryho rodí základní patetické modality individuálního života: Úzkost se rodí ze zkušenosti, že Já stále přichází k sobě, aniž by na tom mohlo něco změnit a aniž by se mohlo sebe sama zbavit; pudovost (*pulsion*) je pak jakousi vnitřní dynamikou úzkostné zkušenosti sebe sama, přecházením neúspěšné snahy zbavit se vlastní tíže v radost z vlastní existence – tato dynamika je základem veškerého lidského jednání.<sup>217</sup>

Kristus jakožto subjektivita božského života se tak stává prostředníkem mezi člověkem a Bohem. Mou subjektivitu fenomenologicky předchází „první“ subjektivita, v níž se realizuje absolutní život. Jen v této první ipseitě může k někomu život přijít a učinit z něj akuzativní živé Já. Křesťanství tuto skutečnost vyjadřuje metaforou „Božích dětí“, Henry označuje závislost lidské subjektivity na absolutní subjektivitě metaforou „Syn v Synu“.<sup>218</sup> Božská

---

<sup>214</sup> Srv. *EM*, § 31, s. 289-307 a kapitolku 2.1. v této práci.

<sup>215</sup> Srv. *CMV*, s. 135-137.

<sup>216</sup> *CMV*, s. 136.

<sup>217</sup> Srv. *CMV*, s. 138.

<sup>218</sup> *CMV*, s. 141.

(„Kristova“) subjektivita je transcendentální *podmínkou* lidské subjektivity. Pro takovou antropologii snadno nalézá oporu v Novém zákoně, jak v pavlovských, tak tradičně v janovských textech. Jak v pavlovských („v něm [v Kristu] nás již před stvořením světa vyvolil,<sup>219</sup> „Jsme přece jeho dílo, v Kristu Ježíši stvoření k tomu, ...“<sup>220</sup>) tak v janovských výpovědích („Já jsem dveře. Kdo vejde skrze mne, bude zachráněn, bude vcházet i vycházet a nalezne pastvu.“<sup>221</sup> „Já jsem ta cesta, pravda i život. Nikdo nepřichází k Otci než skrze mne.“<sup>222</sup>) je život věřícího, nakolik má být životem spaseným, pochopen jako výraz jiné identity, než té, která vyplývá z narození v určitém prostředí a přijetí rolí, jež člověk v tomto prostředí hraje. Klasickým textem, dokládajícím takovou teologickou antropologii, je závěr 3. kapitoly Pavlovy Epištoly Galatským: „Vy všichni jste přece skrze víru syny Božími v Kristu Ježíši. Neboť vy všichni, kteří jste byli pokřtěni v Krista, také jste Krista oblékli. Není už rozdíl mezi židem a pohanem, otrokem a svobodným, mužem a ženou. Vy všichni jste jedno v Kristu Ježíši.“<sup>223</sup>

Henry vyhrocuje tuto tendenci novozákonní antropologie k jejím nejzazším možným důsledkům. Je-li člověk „Synem v Synu“, je-li jeho bytí zcela odvislé od samorození života v jeho prvotní ipseitě, nelze jeho světské existenci přisoudit žádnou ontologickou valenci. „Člověk světa je jen optická iluze. ‚Člověk‘ neexistuje.“<sup>224</sup> Popření reálnosti světské existence člověka (tedy existence ve fenomenálních podmínkách transcendence světa) předchází emfatická obrana *individuality* (boho)lidské existence, která snad vysvětluje jeho radikalitu. Henry označuje za „extrémní originalitu křesťanského myšlení“ fakt, že od počátku spojilo život s jeho individualitou, a klade jej do protikladu ke způsobu, jakým je život myšlen v novověké filosofii. Právě v této pasáži se pojem „individuum“ (*Individu*) poprvé objevuje reflektovaným způsobem.<sup>225</sup> Individuum psané s majuskulí má označovat obecný pojem individuality: Individuum značí transcendentální Já (*Moi*) a pravou bytnost člověka.

---

<sup>219</sup> Ef 1,4a.

<sup>220</sup> Ef 2,10a.

<sup>221</sup> J 10,9.

<sup>222</sup> J 14,6.

<sup>223</sup> Ga 3,26-28.

<sup>224</sup> *CMV*, s. 157.

<sup>225</sup> Srv. *CMV*, s. 150-157.

Křesťanství podle Henryho spojilo, jak už víme, individuum a život po způsobu vzájemné fenomenologické interiority – jedno je podmínkou zjevnosti (a tedy reality) druhého. Nejedná se o žádný dialektický vztah členů sobě vnějších, nýbrž vazbu, která je samotným pohybem života – toto odmítnutí dialektiky pro myšlení vnitřní struktury absolutna známe z *Bytnosti ukazování* z ontofenomenologické interpretace Eckhartových kázání.<sup>226</sup> V *Já jsem pravda* má zase být protiváhou novověkého myšlení života, které Henry nazývá „romantismem“ a které podle něj myslí život neurčitě, nezávisle na individuu, jako sílu individuu nadřazenou.<sup>227</sup> Romantismus, reprezentovaný zde především Schopenhauerem a do jisté míry i Hegelem,<sup>228</sup> neviditelný život jako ontologickou mohutnost podle našeho autora sice objevuje, vzápětí jej ovšem falzifikuje tím, že jej pojímá jako impersonální a anonymní sílu. Romantismus myslí individuum jen provizorně a chce je rozpustit ve vyšší realitě, v neohrazeném toku universálního života. Podmínkou „spásy“ se stává zničení individua: Jen když individuum rozmetá hranice své individuality, může se spojit s celkem impersonální hloubky reality a splynout s ní.

Nemožnost sebenalezení člověka ve fenomenálních podmínkách transcendence světa je dána tím, že v nich chybí jeho nejhlubší podmínka, ipseita autoafekce, subjektivita jeho samodanosti, která se v nich nezjevuje. Ipseita a s ní jeho individualita je člověku darována v tom režimu jevení, do něžž je pathicky vnořen. Schéma „Syna v Synu“ konkretizuje subjekt dárce: je jím ipseita božského života, v diskursu Nového zákona tedy Kristus (nikoliv Bůh Otec): „Já jsem přišel, aby měli život a měli ho v hojnosti.“<sup>229</sup> Obvyklé pořadí Otec-Syn se zde do jisté míry obrací: Kristus nejdříve („na počátku“) přivádí božský život k sobě samému v něm samém skrze svou ipseitu, a pak činí tuto ipseitu darem pro všechny tvory. Pra-Ipseita božského života dává

<sup>226</sup> Srv. *EM*, § 40, s. 407-418 a podkapitolku 1.3.3. této práce.

<sup>227</sup> Henry zde ve stručnosti opakuje kritiku zapomenutosti na subjekt (resp. jeho postupnou dislokaci a atrofii u myslitelů jako je Kant, Schopenhauer, Freud), kterou vypracoval v *Genealogii psychoanalýzy*, a která byla též podstatou jeho kulturní kritiky v *Barbarství*.

<sup>228</sup> Romantismus je zde vymezen funkcionálně: je to právě takový diskurs, který o životě mluví jako o impersonálním proudu. Henry jako jeden z dokladů cituje slavnou Hegelovu větu z *Fenomenologie ducha* o životě, kterému „je jedno, jaké mlýny roztáčí.“ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologie ducha*. 1. vyd. Přel. J. PATOČKA. Praha: Československá akademie věd, 1960, s. 208.

<sup>229</sup> J 10,10.

všemu, čemu dává sebe sama, darem sebezakoušení, v němž se rodí jednotlivá lidská Já. Jenom ipseizovaný život je schopen učinit živého člověka živým člověkem, tedy někým, kdo je schopen expanze v každém momentu svého bytí, růstu ve svém těle: „Já jsem dveře. Kdo vejde skrze mne, bude zachráněn, bude vcházet i vycházet a nalezne pastvu.“<sup>230</sup> V každém transcendentálním zrození člověka (tedy nikoliv v jeho příchodu na svět, nýbrž v jeho zrození pro věčnost) se do jisté míry reprodukuje proces samorození života. Henry klade důraz na jedinečnost nově zrozených Já – žádné není podobno druhému, je to „Já absolutně singulární“;<sup>231</sup> jeho jedinečnost přitom není dána obsahem toho, co zakouší, ale jedinečností jej samotného – singularita náleží ke každé sebezkušenosti.

Subjekt materiální fenomenologie se rodí v imanenci patetického božského života; pro schéma „Syn v Synu“ při tom ovšem neplatí reciprocita, kterou známe ze schématu vzájemné interiority Otce a Syna. Otec a Syn by mohli v sobě věčně žít bez člověka, v opačném smyslu to není možné.<sup>232</sup> Vzájemná interiorita Otce a Syna vytváří autonomní systém, v jehož rámci se rodí i člověk, ten však schopností darovat život nedisponuje, jak to vyplývá ze „slabé“ povahy autoafekce, která je pro něj konstitutivní. A protože kristocentrická perspektiva prvního dílu křesťanské trilogie podává proces přicházení života k sobě především z hlediska ipseity tohoto přicházení, můžeme předběžně uzavřít, že z Krista, ipseity, první individuality se uprostřed *Já jsem pravda* stává svorník a nositel celého universa jevení v imanenci života. V subjektivním pólu sebezkušenosti života se celý proces jeho samorození shrnuje natolik, že je to právě tato ipseita, která dává zrod pasivně konstituované sebezkušenosti člověka, u nějž se tak pól subjektivity také ocitá ve středu pozornosti, jak ukáže náš další výklad.

### 3.4. Druhé narození

Schéma „Syn v Synu“ podává ideální, nikoliv dějinnou podobu lidské subjektivity. V křesťanství, a odsud i v christianozované materiální

---

<sup>230</sup> J 10,9.

<sup>231</sup> *CMV*, s. 164.

<sup>232</sup> Srv. *CMV*, s. 162.

fenomenologii, je dějinné ztrácení a znovunabývání této ideální podoby syžetem příběhu „spásy“. Pokus Michela Henryho omezit region, v němž je Já dáno sobě samému, na jeho noční domov, na neviditelný region imanence „života“, je ve skutečnosti reakcí na dějinnou situaci, kterou Henry nahlíží jako téměř všeobecné zapomenutí na jeho pravý domov a jeho tragickou projekci do fenomenálních podmínek transcendence „světa“.<sup>233</sup>

Jak může Já zapomenout na to, kým je, resp. odkud je? A jak vůbec může subjekt koncipovaný tak, že nemá žádnou konstitutivní vazbu na intencionální vědomí, na něco zapomenout? Henry popisuje takový prvotní fenomenologický hřích jako „transcendentální iluzi Já“.<sup>234</sup> Nejprve připomíná pojetí subjektivity, které formuloval Maine de Biran a které Henry reaktualizoval ve *Filosofii a fenomenologii těla*: Já je disponování vlastními silami – mohu kdykoliv zvednout ruku, pomyslet na něco, chtít něco, nechťt něco, atd. Já znamená *Já Mohu (Je Peux)*.<sup>235</sup> Tato transcendentální dispozice vlastními silami je sice zdrojem základní svobody každého subjektu, ve svém celku je ovšem subjektu udělena pasivně: touto svou dispozicí sám nedisponuji, je mi udělena v mé konstituci v samodanosti absolutního života.<sup>236</sup> Transcendentální iluze spočívá v zakrytí této in-dispozice v hloubce mého *Já mohu* a v klamném přisvojení zdroje jeho sil. Síly života jsou mi natolik přítomné (každá z těchto sil je mi dána zároveň s mým Já), že se začnu považovat za jejich zdroj a přisvojím si tak hypermoc absolutního života. Možnost transcendentální iluze Já je založena jednak v tom, že v absolutním životě dostávám skutečné Já, individualitu, která skutečně disponuje svými silami, a jednak v tom, že absolutní život je bytostně neviditelný, radikálně imanentní.

Důsledky takového zakrytí zdroje sil mého *Já mohu* jsou podle Henryho tragické, protože vedou k derealizaci Já: před Já se otevírá pole světa, čím

---

<sup>233</sup> Odkazy na neschopnost moderní vědy i moderní filosofie porozumět tomu, co je podstatou lidské subjektivity, prostupují celou křesťanskou trilogii a navazují v tom na předcházející knihy *Barbarství* a *Od komunismu ke kapitalismu: teorie katastrofy*.

<sup>234</sup> *CMV*, s. 177.

<sup>235</sup> Podrobněji se k Henryho reinterpetaci myšlení Maine de Birana vrátíme v 5. kapitole této práce.

<sup>236</sup> Henry na tomto místě cituje výrok apoštola Pavla: „Máš něco, co bys nebyl dostal? A když jsi to dostal, proč se chlubíš, jako bys to nebyl dostal?“ (1K 4,7).

skrytější je v Já život, tím otevřenější je Já světu. Já se ovšem o svět zajímá kvůli sobě samému – pro tuto projektivní snahu nalézt sebe sama ve vnějšku světa volí Henry heideggerovské označení „Starost“ (*Souci*).<sup>237</sup> Oba způsoby, jimiž se Já k sobě vztahuje, se vzájemně vylučují – buď sebe samo nalézá ve světě, nebo v ipseitě absolutního života. Pokud si ovšem Já rozumí ze starosti o sebe ve vnějšku světa, stává se nereálným, protože je pohlceno irealitou světa: stává se „ireálným a fantomatickým Já“ (*un Soi fantomatique et irréal*).<sup>238</sup> Starost není schopna skutečného zpřítomnění nějaké skutečnosti, protože ta se v režimu jevení světa dává jen ve formě nereálného: v paměti, očekávání, obrazu, pojmu.

Proto podle Henryho křesťanství vášnivě polemizuje se starostí, jejíž konkrétní projevy odsuzuje jakožto „žádostivost“, která člověka odcizuje Bohu: „Nemějte starost o svůj život, co budete jíst, ani o tělo, co budete mít na sebe. Což není život víc než pokrm a tělo víc než oděv?“<sup>239</sup> „Mějte se na pozoru před každou chamtivostí, neboť i když člověk má nadbytek, není jeho život zajištěn tím, co má.“<sup>240</sup> „Chcete mít, ale nemáte. Ubíjíte a nevrážíte, ale ničeho nemůžete dosáhnout. Sváříte se a bojujete – a nic nemáte, protože neprosíte. Prosíte sice, ale nedostáváte, protože prosíte nedobře: jde vám o vaše vášně. Proradná stvoření! Což nevíte, že přátelství se světem je nepřátelství s Bohem? Kdo tedy chce být přítelem světa, stává se nepřitelem Božím.“<sup>241</sup> V křesťanské tradici se tak objevuje opozice „lidí světa“ a „těch, co nejsou ze světa“. Těm druhým adresuje Kristus svá slova: „Vzchopte se, já jsem přemohl svět.“<sup>242</sup>

„Zapomenutí“ na život není funkcí vědomí; je umožněno tím, že sám život je „zapomněním“ – nemá žádnou paměť a žádná předmětnost mu nemůže být jeho připomínkou, protože ji nelze do něj umístit. Život je „nepamětný“ (*Immémorial*) a nezobrazitelný, a totéž platí o mém Já, které se v něm rodí.<sup>243</sup> To ovšem komplikuje možnost „rozvzpomenutí“: ani život, ani své Já si

---

<sup>237</sup> *CMV*, s. 181.

<sup>238</sup> Tamtéž.

<sup>239</sup> Mt 6,25.

<sup>240</sup> Lk 12,15.

<sup>241</sup> Jk 4,2-4.

<sup>242</sup> J 16,33b.

<sup>243</sup> Srv. *CMV*, s. 187-188.

nemohu zpřítomnit ve vzpomínce, „představit“ si jej – lidské zapomenutí na stav Syna je důsledkem této unikavé a mimočasové povahy jevení v imanenci života. Přesto ovšem křesťanská tradice tvrdí, že je možné ze stavu zapomnění života vystoupit a znovu se s absolutním životem spojit – ve „druhém narození“.

Druhé narození je pojem janovské teologie, který se odvíjí od Kristových výpovědí ve třetí kapitole Janova evangelia. V noční rozmluvě s členem židovské rady Nikodémem říká Kristus: „Amen, amen, pravím tobě, nenarodili se kdo znovu, nemůže spatřit království Boží.“<sup>244</sup> Na Nikodémův dotaz Kristus vysvětluje, že toto druhé narození není tělesné, nýbrž duchovní povahy, je to narození „z vody a z Ducha“. Druhé narození je nový dar života z Božího Ducha, jímž člověk získává podíl na Božím životě (křesťanským rituálem odpovídajícím druhému narození je křest – to vysvětluje zmínku o narození „z vody“).

Materiální fenomenologie si pojem druhého narození propůjčuje jako výraz pro cestu k inekstatické, pathické temporalitě jevení v imanenci života. Samorození života se neděje v časovosti světa, v horizontu času, který je plodem transcendentální imaginace subjektu. Děje se v „absolutním Ante“ (*un Avant-absolu*) absolutního života, mimo časení světa.<sup>245</sup> Předložka „ante“ zde vystupuje metaforicky, neodkazuje k žádné předchůdnosti a distanci: život se k sobě nevztahuje z žádného ekstatického horizontu, protože jeho obsahem je jeho vlastní patos. Život je proud sebezakoušení života, v němž není nic minulého ani anticipovaného: Bolest nebo kteroukoliv jinou pathickou modalitu života jsme nuceni pociťovat tak dlouho, jak trvá.

Otázkou ovšem zůstává, jak je možné z pathické temporality života vypadnout a zase se do ní vracet. Henryho odpovědí je převrácení poslušnosti: „Druhý život“ spásy, do nějž vstupujeme druhým narozením, je ve skutečnosti prvním životem.<sup>246</sup> Člověk z náruče božského života nikdy nevypadá, pouze si může falešně rozumět z fenomenálních podmínek světa a vydávat se tak jeho derealizující moci. V podobenství o marnotratném synu

---

<sup>244</sup> J 3,3.

<sup>245</sup> *CMV*, s. 199.

<sup>246</sup> Srv. *CMV*, s. 207.

říká otec (tedy postava zastupující symbolicky Boha) o druhém synovi, který se pokorně navrátil z neúspěšné cesty do „světa“: „Tento tvůj bratr byl mrtev, a zase žije, ztratil se, a je nalezen.“ Prvnímu synovi, který domov nikdy neopustil, na jeho stížnost, proč se má nákladně oslavovat návrat rozmařilého bratra, namítá: „Synu, ty jsi stále se mnou a všechno, co mám, je tvé.“<sup>247</sup> Druhé narození je obnovou božského synovství, které je lidské subjektivitě inherentně vlastní. Dvojitý režim jevení ovšem zakládá tragickou možnost otevření subjektu derealizující moci světa, která z něj činí subjekt konečný, smrtelný.

Henryho projekt se zde ocitá v určitém napětí. V logice materiální fenomenologie nemůže být lidská subjektivita subjektivitou konečného subjektu. Henryho kulturní pesimismus na druhé straně konstatuje, že moderní lidská kultura je stále více kulturou smrti, formou zapomnění individuálního života. Křesťanská reinterpretační materiální fenomenologie a její důraz na „spásu“ subjektivity jsou reakcí na krizový stav evropského lidstva. Závažnost krize ovšem postrádá vlastní fenomenologický základ: Konečnost subjektu a zapomenutost individua jsou iluzivní natolik, nakolik jsou dílem transcendentální iluze – ale podobně jako byla u karteziánského subjektu v momentu nejvyšší pochybnosti o pravdivosti jeho cogitationes právě sama pochybnost fenomenálním nositelem sebejistoty subjektu, je i Henryho transcendentální iluze iluzí subjektu, který se věčně rodí v absolutním životě. Je tedy krize evropské kultury dílem iluze? Je kultura smrti a náhražky života kolektivním zapomněním života, který nepovšimnut věčně vykonává své dílo? *Já jsem pravda* ani další dva díly křesťanské trilogie nepodávají zcela uspokojivou odpověď na takové otázky. K problému se vrátíme v závěru naší práce; nyní budeme pokračovat ve zkoumání povahy jáského subjektu christianizované materiální fenomenologie, který se právě na cestě ke své spáse stává subjektem etickým, subjektem určitého jednání, v němž se transformuje jeho vlastní podoba.

---

<sup>247</sup> Lk 15, 31-32.

## 4. Etický subjekt materiální fenomenologie

Vlastní způsob, jímž se druhé narození děje, musí odpovídat povaze jevení v imanenci absolutního života. Není jiné cesty k životu, než život sám.<sup>248</sup> Druhé narození proto nemůže být věcí nauky, pojmové reprezentace života ze své podstaty nereprezentovatelného, nýbrž věcí činu. Materiálně-fenomenologická soteriologie tak opakuje Lévinasovo gesto, kterým Henryho slavnější kolega postavil na místo první filosofie etiku. Henryho „křesťanská etika“ není ovšem organizována kolem výzvy přicházející z transcendence Druhého, nýbrž kolem možnosti zaslechnout tichý hlas absolutního života ve vlastním nitru. Křesťanská etika znamená podle Henryho především odvrácení od „světa“ – je to etika činu milosrdenství, v němž nejde o něj samotný a v posledku ani o druhého, pro nějž se milosrdný čin koná; nejde totiž o síly vlastní *Já mohu*, ale o hypersílu, která těmto silám dává je samotné.<sup>249</sup> Ve skutcích milosrdenství na sebe člověk zapomíná, tím je odstraněno zapomenutí jeho synovského statutu, jeho Já vystupuje z transcendentální iluze a zjevuje se ipseita absolutního života – nekonám já, nýbrž božská ipseita ve mně: „Nežiji už já, ale žije ve mně Kristus.“<sup>250</sup> Duchovní transformace subjektivity je podle Henryho „fenomenologickým“, nikoliv intelektuálním procesem: kdo koná milosrdenství, pociťuje v sobě erupci absolutního života.

Předřazení jednání před poznání v otázce spásy je právě tím, co má její „fenomenologický“ charakter zachovat. Kritické vymezení materiální fenomenologie vůči dosavadní fenomenologické tradici vyžaduje ovšem redefinici toho, co se jednáním rozumí. Podle našeho autora znamená „konat“ (*agir, faire*) v klasickém i moderním myšlení přivádět nějaký interiorní, vědomý či nevědomý projekt (touhu, vůli) k exteriorní realizaci, ať už je jí materiální objekt nebo obsah mysli (např. geometrický obrazec).<sup>251</sup> Konání je zde produkováním nějakého vnějšku a souvisí s fenomenalizací světa.

---

<sup>248</sup> Srv. *CMV*, s. 193. Fakt, že cestou k absolutnímu životu je jedině absolutní život sám, který podle Henryho křesťanství vyjadřuje v Kristově výroku „Já jsem ta cesta,“ (J 14,6) je pro našeho autora zároveň potvrzením generální teze fenomenologie, že přístup k věci pozůstává v její manifestaci. Srv. *CMV*, s. 159-161.

<sup>249</sup> Srv. *CMV*, s. 209-215.

<sup>250</sup> Ga 2,20a.

<sup>251</sup> Srv. *CMV*, s. 217.

Křesťanství podle Henryho vystupuje proti zpředmětnění činu ve vnějším bytí; vychází totiž z předpokladu, že čin je vždy subjektivní (proto též neviditelný), podobně jako život, který jej koná. Vnější „čin“ je jen reprezentací vnitřního živého činu, akce viditelného těla je především akcí neviditelného transcendentálního těla.

#### 4.1. Radikální subjektivizace jednání

Vnitřní živý čin se zjevuje pouze sám sobě v mém transcendentálním Já, neodděluje se od sebe v žádném produktu; ovšem v tomto sebezjevení činu je zahrnuto i sebezjevení života a tedy Boha. Každý můj čin se zjevuje stejně tak Bohu jako mně samotnému. Kristovu výzvu z Kázání na hoře „Když ty se postíš, potřij svou hlavu olejem a tvář svou umyj, abys neukazoval lidem, že se postíš, ale svému Otci, který zůstává skryt; a tvůj Otec, který vidí, co je skryto, ti odplatí.“<sup>252</sup> čte Henry jako doklad křesťanského prohloubení východisek materiální fenomenologie: zdvojení činu na akci v imanenci/transcendenci je zde doplněno zdvojením subjektivity, v níž se čin jeví a tedy odehrává. Takto náš autor také rozumí křesťanskému učení o „vševidoucnosti Boží“: je-li každý čin modalitou života, odehrává se před vševidoucím Božím okem.<sup>253</sup>

Radikální subjektivizace jednání je podle Henryho v křesťanství tím, co je vysvobozuje z objektivních nároků morálního zákona, jimž právě jako objektivním nemůže člověk nikdy dostát. Tak jako každé jednání podle naivní představy podléhá zákonům věcí, jež se jeví v prostoru a čase („přírodní zákony“), podléhá též morálnímu zákonu, který je stejně tak objektivní, protože jednání rozumí jako akci ve vnějšku světa. Křesťanství naproti tomu umísťuje jednání do nitra subjektivity, protože konceptu morálního zákona a „staré“ smlouvy s Bohem (konkrétně tedy příkázáním židovské Tóry) rozumí jako nedostatečnému pro dosažení spásy. Kristovu kritiku farizejského „pokrytectví“, orientace farizeů na vnější znaky dodržování židovského zákona, stejně jako kritiku představy, že svou spásu zajišťujeme svými skutky dle litery tohoto zákona, kterou nalézáme u apoštola Pavla, překládá Henry do

---

<sup>252</sup> Mt 6,17-18.

<sup>253</sup> Srv. *CMV*, s. 220-221.

dualismu jevení v transcenci a imanenci – ten se netýká jen samotného jednání, nýbrž i instance, která má jednání řídit, tedy zákona. Zákon jakožto instance vnější vůči životu není schopen produkovat své vlastní naplnění: síla k jeho uskutečnění nesídlí ani v lidech (pak by zákona nebylo zapotřebí), ani v něm samotném.<sup>254</sup> Lidé žijící pod Zákonem zjišťují právě skrze něj svou nedostatečnost, konečnost svých schopností Zákonu dostát.<sup>255</sup>

Namísto zákona „staré smlouvy“ klade křesťanství zákon „nové smlouvy“, totiž Evangelium s jeho přikázáním lásky – jediným přikázáním křesťanské etiky je podle Henryho příkaz „Budeš žít“, resp. „Budeš živým Já“. Toto přikázání pak nelze chápat jako instanci vnější vůči transcendentálnímu Já, protože je totožné s jeho zrozením. Křesťanský „zákon“ kopíruje vnitřní strukturu imanence tak, jak ji pro materiální fenomenologii rozšířila křesťanská trilogie: vztah přikázání a toho, co je přikázáno, je vztahem absolutního života a jednotlivých živých tvorů, resp. transcendentálního subjektu jako takového, pojatého jako subjekt lidského synovství ve vztahu k Bohu. Henry mluví o „radikální a bytostné predestinaci [...] člověka být tímto tvorem (*vivant*) rozeným v samorození absolutního Života“.<sup>256</sup> A tento zákon transcendentálního rození člověka zná jediné přikázání – budeš žít, tedy milovat. Život je zde nově ztotožněn s láskou, protože je pojat jako nepřetržitě sebezakoušení, jež plodí slast ze sebe sama a odsud i věčnou lásku k sobě. To

---

<sup>254</sup> Srv. *CMV*, s. 222-224.

<sup>255</sup> Michel Henry v těchto i dalších pasážích přistupuje na de facto reformační čtení Pavlovy dialektiky Zákona a Evangelia. Aktuální historicko-kritické bádání ovšem nesdílí konsensus, že Pavlova vlastní teologie byla takto podstatně „lutherská“: proponenti vlivné školy novozákonního bádání „New Perspective on Paul“ se pokoušejí doložit, že Pavlovo vnímání židovského zákona se příliš nelišilo od aktuálního rabínského, farizejského pohledu na něj (nelišilo se tedy příliš od Pavlova vlastního přesvědčení před jeho křesťanskou konverzí). I pro Pavla byla smlouva vyvoleného lidu s Bohem tím, co zaručovalo Boží blízkost tomuto lidu, smlouva – a z ní vyplývající nárok na dodržování Zákona – byla tedy daleko spíše zdrojem požehnání, než zatracení. Pavel kritizoval spíše dílčí aspekty smluvního vztahu s Bohem – především domýšlivost těch, kteří jsou smlouvou vyvoleni, jejich mylné přesvědčení, že jejich spása vyplývá z dodržování Zákona, nikoliv z Boží milosti. Podstatná je spíše Pavlova universalizace vyvolení: spása v Kristu se nyní nabízí všem bez ohledu na to, zda měli či neměli podíl na židovské smlouvě s Bohem. Ke škole New Perspective on Paul srv. např. SANDERS, E. *Paul and Palestinian Judaism: a comparison of patterns of religion*. 1st American ed. Philadelphia: Fortress Press, 1977; WRIGHT, N. T. *Paul: in fresh perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 2006; ke kritické recepci závěrů školy srv. např. CARSON, D. A., P. T. O'BRIEN a M. A. SEIFRID, eds. *Justification and variegated nomism*, 2 volumes, Baker Academic, 2001 & 2004.

<sup>256</sup> *CMV*, s. 233.

odpovídá křesťanskému ztotožnění Boha a lásky: „Bůh je láska, a kdo zůstává v lásce, v Bohu zůstává a Bůh v něm.“<sup>257</sup>

Křesťanské zniternění morálního zákona vede k obrácení pořadí mezi příkázáním a jeho naplněním a tedy vlastně ke zrušení morálního zákona jako takového. Láska je předpokladem příkázání lásky, nikoliv naopak. Z této pozice kritizuje Henry Kantovu morálku povinnosti: jestliže nikomu nelze účinně přikázat, aby miloval – jak křesťanskou morálku kritizoval Kant –, nelze ani přikázat konat povinnost. Kant podřazuje křesťanské příkázání lásky hledisku morálky povinnosti; pokud ovšem rozumíme člověku jako subjektu rozenému v lásce, v níž božský život miluje sám sebe, umístíme jednání mimo dosah morálky povinnosti. Křesťanství proto ztotožňuje příkázání, lásku a jednání, jak to dosvědčují zejména janovské spisy: „A v tom je láska: žít podle Božích příkázání; to je příkázání, o kterém jste od počátku slyšeli, že máte podle ní žít.“<sup>258</sup> A naopak, „odpadnutí“ z imanentní danosti příkázání znamená v křesťanské perspektivě ztrátu synovského statutu ve vztahu k Bohu a tím i ztrátu podílu na lásce a v posledku podílu na věčném životě, jehož je Bůh dárce: „Kdo nemiluje, zůstává ve smrti.“<sup>259</sup>

Christianizovaná materiální fenomenologie a novozákonní pojetí spásy se zde ovšem dostávají do jistého napětí. Novozákonní spisy nevycházejí z transcendentální perspektivy, rozumějí člověku jako subjektu volby: Boží synovství je v nich pojato jako určitá nabídka, prostředkovaná v Kristu. Zejména apoštol Pavel tuto nabídku interpretoval univerzálně, jako nabídku učiněnou všem lidem bez rozdílu (bez ohledu na to, v jakém vztahu byli dosud k židovské smlouvě s Bohem); i on ovšem předpokládá, že „vyvolení“ se týká pouze některých, a jen někteří tedy volí život v Kristu a spásu (složitou teologickou problematikou vztahu Božího vyvolení a svobodné volby člověka se zde nebudeme zabývat): „Víme, že všechno napomáhá k dobrému těm, kdo milují Boha, kdo jsou povoláni podle jeho rozhodnutí. Které předem vyhlédl,

---

<sup>257</sup> 1J 4,16b.

<sup>258</sup> 2J 6.

<sup>259</sup> 1J 3,14b.

ty také předem určil, aby přijali podobu jeho Syna, tak aby byl prvorozenými mezi mnoha bratřími.<sup>260</sup>

Michel Henry naproti tomu zakládá právě na božském synovství *transcendentální* výměr subjektivity. Křesťanská tradice sice také rozumí zbožštění spaseného člověka jako návratu k jeho pravé, ztracené podobě – toto zbožštění je ovšem spíše eschatologickým výhledem „omilostněného“ člověka, jakkoliv cesta k němu začíná už nyní; a nikdy není zcela jasné, zda se týká všech, nebo jen některých. Henryho transcendentalizaci vyvolení ke spáse tak můžeme rozumět jako pokroku na cestě univerzalizace spásky: to, co bylo u apoštola Pavla univerzalizací *nabídky* spásky, stává se u Henryho univerzálním, transcendentálním výměrem subjektivity vůbec. Tato figura samozřejmě není neznámá v moderní křesťanské teologii. Ovlivnění transcendentální filosofií Kantovou přišli teologové jako Karl Rahner s takovým pojetím vztahu Boží milosti a (transcendentálního) subjektu, v němž jsou prakticky všichni lidé „anonymními křesťany“ – jejich existence směřuje k absolutnímu horizontu svého naplnění do jisté míry přirozeně a mají účast na zbožšťující milosti, nakolik žijí v souladu s jejím nereflektovaným, „anonymním“ působením.

Citlivou se v Henryho případě stává jiná otázka (kterou jsme v jiné podobě kladli už výše)<sup>261</sup>: jak je možné z transcendentálního božského synovství člověka vystoupit a rozpojit lásku a přikázání, zákon a jednání? Jak může subjekt nebýt tím, čím se ve svém transcendentálním zrození stal? Henry uvádí praktický příklad moderní psychoanalýzy, která podle něj rozumí člověku jako „přirozenému jsoucnu“ (tedy jako homogenní součásti vesmíru fyzikálních částic a biochemických látek) a je proto nucena rozumět psychickým procesům jako pouhé reprezentaci procesů fyziologických.<sup>262</sup> Taková antropologie podle něj vede k prosté suspenzi morálního zákona, který nahrazuje slibem harmonie, spočívající na přirozených procesech organismu. Čtenáři Henryho textu se tedy zdá, že možnost vystoupení z božské mohutnosti transcendentální subjektivity je doslovně *theoretická*: je věcí (mylného) náhledu, moderního porozumění člověku, je zapomenutím či neodhalením jeho skutečné podstaty. Jakkoliv *theoretická*, vnáší tato perspektiva do úvah o subjektu materiální

---

<sup>260</sup> Ř 8,28-29.

<sup>261</sup> Srv. pasáž o „transcendentální iluzi Já“ v kapitole 3.4. naší práce.

<sup>262</sup> Srv. *CMV*, s. 232.

fenomenologie nový, historický rozměr. Transcendentální výměr subjektivity se zde mísí s jejím historickým pojetím, příbuzným pojetí křesťanskému nebo Hegelovu či Marxovu<sup>263</sup> – a to nikoliv historickým ve smyslu „historizace absolutna“, tedy specifické pathické dějinnosti nečasového jevení v imanenci, nýbrž ve smyslu časovosti světa, časové imaginace subjektu, která čas projektuje do struktur jevení světa. Tato ingerence časovosti světa do výměru subjektivity umožňuje vnést do subjektu i dějiny spásy. Subjektivizace dějin spásy je patrná také z toho, že *Já jsem pravda* veskrze pomíjí ta data novozákonních spisů, jež dějiny spásy zasazují do rámce kontingentních dějin světa. Konkrétní historicita Ježíše a prvních církví, Ježíšova smrt na kříži (jíž většina křesťanských teologií připisuje soteriologický význam), svědectví o jeho „vzkříšení“ – to vše první kniha Henryho křesťanské trilogie nebere v potaz.<sup>264</sup> Dějiny spásy jsou v ní procesem v subjektu, k jehož vnitřní práci (od utrpení k radosti) přibyl vnější pohyb ze světa k Bohu, od falešného sebepojetí k pravému, tedy od zasazení vlastního jednání do fenomenálních struktur světa k proniknutí jednání láskou, jež vyvěrá ze struktury imanence absolutního života, v kterém nalézá znovuzrozený subjekt svůj domov.

Ve fenomenálních strukturách světa může ovšem docházet nejenom k „zapomenutí“ na pravé transcendentální určení subjektu – subjekt v nich může také neodcizeně jednat, a to i ve smyslu jednání jako produkování vnějšku. Ukazují to jak pasáže z novozákonních spisů, které Henry vybírá jako doklad identity lásky a jednání („Není z Boha, kdo nečiní spravedlnost a nemiluje svého bratra.“ „Podle toho jsme poznali, co je láska, že on za nás položil život. A tak i my jsme povinni položit život za své bratry.“),<sup>265</sup> tak fakt,

---

<sup>263</sup> Deklarace shody hlavní teze Marxovy antropologie, jež člověku rozumí jako výslednici práce pojaté jako konkrétní, živá a individuální práce, s materiální realitou individua, jež se konstituuje v jevení v imanenci, je tenorem Henryho dvousvazkového díla o Marxovi.

<sup>264</sup> Tato absence byla samozřejmě tematizována v debatách teologů nad Henryho knihou. Za všechny uveďme příspěvek, který byl publikován jako první a který hlavní teologické loci communes, jež francouzský filosof ve své interpretaci Nového zákona pomíjí, vyjmenovává: DORÉ, J. « C'est moi la Vérité »: dialogue avec Michel Henry. *Transversalités*. 1997, 64, s. 233-242. Pařížský Katolický institut uspořádal dvě konference nad křesťanskými knihami Michela Henryho za osobní účasti autora; první v květnu 1997 (po vydání *Já jsem pravda*), druhou v lednu 2001 (po vydání *Inkarnace*); Dorého příspěvek zazněl na první z nich. Knižně byly diskusní příspěvky z obou konferencí publikovány v CAPELLE, P., ed. *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry: les derniers écrits de Michel Henry en débat*. Paris: Cerf, 2004.

<sup>265</sup> 1J 3,10b a 1J 3,16.

že „skutky milosrdenství“ jsou pro něj médiem „druháho narození“ subjektu: „Ve skutku milosrdenství, a právě v tom je to skutek (*œuvre*), se uskutečňuje rozhodující transmutace, kterou je moc ega přivedena zpět k hypermoci absolutního Života, v němž je dáno sobě samému.“<sup>266</sup> Oběma typům dokladu možnosti subjektu jednat neodcizeně ve vnějšku světa, které v *Já jsem pravda* nacházíme, je ovšem společné to, že jsou zároveň doklady cesty subjektu ze světa ke svému imanentnímu zdroji, k subjektu Boha. Ve skutecích milosrdenství nejde – z hlediska druhého narození – o ně samotné, nýbrž o niternou transformaci subjektu, jíž jsou médiem i znakem; identita lásky a jednání není vnějškovým „zachováním přikázání“, nýbrž aktualizací transcendentálního rození, v němž se stáváme Božími syny. Henry to dokládá pasáží z Janova evangelia: „Řekl mu Juda, ne ten Iškariotský: ‚Pane, jak to, že se chceš dát poznat nám, ale ne světu?‘ Ježíš mu odpověděl: ‚Kdo mě miluje, bude zachovávat mé slovo, a můj Otec ho bude milovat; přijdeme k němu a učiníme si u něho příbytek.““<sup>267</sup>

## 4.2. Etický subjekt: ubývající Já

Z analýz v předcházející kapitole činíme tento závěr: Etický subjekt materiální fenomenologie jedná ve světě tak, že z něj odchází. Svět myšlený jako horizont konečnosti obývá etický subjekt jedině paradoxním způsobem, v protipohybu, jímž se ze světa stahuje: druhé narození je návratem k věčné *arché*, která je mimosvětským základem světa. Subjektu je tak vlastní nejen vnitřní práce, jeho sebezakoušení v radosti a utrpení, ale i jistá vnější ekonomie: subjekt je tím více sebou, čím méně je jeho jednání odvozeno z ekstaticko-horizontálních struktur světa, a naopak čím více je výrazem podmínek, jež panují v subjektivitě absolutního, božského života. Zatímco časovou rozlohou vnitřní ekonomie subjektu je věčnost, jež je strukturována ve specifickém nečasovém modu „historizace absolutna“, odehrává se minimálně počátek vnějšího pohybu subjektu v čase světa. S časem světa pronikla do výměru subjektu konečnost – spása jakožto zkušenost absolutního života dosažená v druhém narození je potom překonáním konečnosti subjektu. „Druhé

---

<sup>266</sup> *CMV*, s. 213.

<sup>267</sup> J 14,22-23.

narození“ je předěl, v němž je subjekt znovu plně definován svou vnitřní prací – ta ovšem odpovídá dvakrát pasivně založené ekonomii autoafekce: „nalézám se autoafikován“,<sup>268</sup> pasivita mé samodanosti je vepsána do původní pasivity samodanosti Boha. Dvojnásobnost pasivní samodanosti subjektu je také dokladem toho, že Henry – patrně – nemyslí návrat k božskému zdroji subjektivity v druhém narození jako úplné splynutí lidské a božské subjektivity. Lidský, byť zbožštěný subjekt, je nadále (věčně) darován sám sobě v Božím sebepřicházení (v ipseitě absolutního života) jako ten, který sám sebe sobě dát nemůže.

V *Já jsem pravda* ovšem nalezneme i místa, která by dovolovala radikálnější interpretaci obhajující úplné splynutí lidské a božské subjektivity, jako např.: „Toto druhé narození se děje jedině díky proměně, jež se uskutečňuje v nitru života samotného; díky této rozhodující proměně se vlastní život ega mění v Život absolutna sám.“<sup>269</sup> Ke stejné interpretaci vybízí i citace z kázání Mistra Eckharta: „Bůh mě rodí jako sám sebe.“<sup>270</sup> Taková místa jsou ovšem ojedinělá a celkový tenor kapitol o druhém narození a křesťanské etice ukazuje daleko spíše k přesvědčení, že *Soi*, které se (spolu)rodí v božském samorození, je mé vlastní *Soi*; že činy milosrdenství, v nichž nechávám jednat hypermoc absolutního života, jsou mé činy; že existují další individuální *Soi*, s nimiž se setkávám v Kristu, tedy v samorození absolutního života.<sup>271</sup> Moje Já vykonává cestu, při níž se jeho statut mění s tím, jak se proměňuje intenzita jeho proniknutí božskou subjektivitou: mé transcendentálního zrození je donací věčného Já (*Moi*), které na sebe v důsledku „transcendentální iluze“ a „zapomnění“ na svůj původ v absolutním životě bere podobu na světské struktury jevení orientovaného Já (*ego*), aby se potom v „druhém narození“ nechalo znovuproniknout absolutním božským životem a získalo podobu spaseného Já (*Soi*).<sup>272</sup> Na žádném stanovišti této cesty ovšem, zdá se,

---

<sup>268</sup> *CMV*, s. 136.

<sup>269</sup> *CMV*, s. 208.

<sup>270</sup> *CMV*, s. 133. Toto Henryho oblíbené eckhartovské diktum je sice v *Já jsem pravda* citováno a ihned provokuje otázku, zda „já sám jsem Kristem“, další výklad ovšem na ni odpovídá negativně. Naopak citace téhož dikta v *Bytnosti ukazování* podobnou otázku a negativní odpověď na ni nevyvolává.

<sup>271</sup> Blíže se otázce intersubjektivitě budeme věnovat v 5. kapitole této práce.

<sup>272</sup> Zdá se, že Henry v *Já jsem pravda* užívá pojmů *Moi* a *Soi* rozlišeně: *Moi* vystupuje tam, kde se mluví o lidském Já jako takovém, kdežto *Soi* se objevuje tam, kde je lidský subjekt vztažen ke svému základu v subjektivitě absolutního života. Zvratná podoba „akuzativního“ jména

nepřestává být mým Já, odlišným od prvotní ipseity božského subjektu. Božská subjektivita je v Henryho interpretaci podmínkou a nejhlubší realitou autentické lidské subjektivity, neznamená to ovšem úplnou ztrátu mého Já: „... jedinečné Já (*Soi*), kterým jsem, k sobě přichází jedině v příchodu absolutního Života k sobě a nese jej v sobě jako nezrušitelný předpoklad, jako svou podmínku.“<sup>273</sup>

Přesto ovšem o subjektu materiální fenomenologie platí: Je-li podmínkou vnitřní ekonomie subjektu jistý přebytek Já,<sup>274</sup> je podmínkou jeho vnější ekonomie naopak ubývání Já. Ubývání toho, co ze sebe subjekt připisuje sobě samému, je cestou subjektu k původní pasivitě jeho samodanosti. Cesta subjektu do imanence, v níž nalézá svůj vlastní základ v subjektivitě Boha, znamená pro lidský subjekt jeho vyvanutí jakožto subjektu: etickým subjektem jednání se stává de facto Bůh ve své vlastní subjektivitě: „Nežiji už já, ale žije ve mně Kristus.“<sup>275</sup> Mé jednání v lásce je takovým užíváním mocí mého Já, které skrze mě nechává jednat zdroj těchto mocí, subjektivitu absolutního života. Subjektem materiální fenomenologie je v posledku Bůh. Odsud pramení i specifický doketismus Henryho fenomenologického projektu: člověku nepřiznává žádnou reálnou světskou přirozenost, jeho Já, vržené do ekstatisko-horizontálních struktur světa, je „ireálným a fantomatickým Já“.<sup>276</sup> A osudem toho lidského Já, které jediné má skutečnou realitu, protože se zakouší ve fenomenálních podmínkách imanence života, je sebeztráta: Já (*ego*) je ve druhém rození transformováno v kristovské *Soi*, jehož základem a nejhlubší realitou je Boží samorození. Toto *Soi* je sice „moje“, je ovšem božským životem natolik proniknuto, že de facto není subjektem mého jednání. Nejasnost statutu zkoumané subjektivity ze závěru *Bytnosti ukazování v Já jsem pravda* ustoupila díky jasnějšímu rozlišení jeho božské a lidské podoby: zkoumána je nyní konkrétní dynamika zbožštění subjektu, cesta lidského subjektu (lidských subjektů) k subjektu božskému, který je nakonec ustanoven

---

jáského subjektu má pravděpodobně zdůrazňovat pasivitu, v níž je mu udělena jeho vlastní autoafekce.

<sup>273</sup> *CMV*, s. 133.

<sup>274</sup> Srv. podkapitolku 2.2.1. této práce.

<sup>275</sup> Ga 2,20a.

<sup>276</sup> *CMV*, s. 181.

jako jediný subjekt v plném slova smyslu, jako od ničeho neodvozená individuální moc žít a jednat.

V tomto zpětném pohledu se můžeme pokusit nově interpretovat *Bytnost ukazování*: První Henryho publikovaná kniha podávala ty stejné struktury subjektivity, které nalzáme v christianizované fázi materiální fenomenologie, ovšem v jejich „statickém“, neprocesuálním průmětu. Kolísání mezi božskou a lidskou povahou zkoumané subjektivity bylo dáno právě tím, že nebyly uvedeny do dynamického vztahu; *Bytnost ukazování* konstatuje absolutní, božské jádro mého Já, které se rodí v ipseitě afektivního bytí, v samodanosti citu. Tomuto absolutnímu *základu* subjektivity je věnována rozhodující pozornost zejména v závěru knihy, v němž je také nejzřetelněji tematizován kierkegaardovský původ myšlenky o centrálním postavení afektivity pro ontologii individuálního subjektu.<sup>277</sup> Existují ale i jiné interpretace: Henryovský badatel Sébastien Laoureux se naopak domnívá, že mezi *Bytností ukazování* a křesťanskou trilogií došlo k většímu posunu pojetí statutu zkoumané subjektivity, než jsme právě naznačili.<sup>278</sup> *Bytnost ukazování* podle něj jednoznačně zkoumá subjektivitu Boha; až teprve křesťanská trilogie vnáší do imanence života rozdíl mezi slabým a silným pojmem autoafekce a s tím i distinkci lidského a božského Já. Henry podle Laoureux v *Bytnosti ukazování* přistupuje na Eckhartovo stanovisko, podle něž je základ duše totožný s Božstvím, a podle některých interpretací je u Eckharta dokonce postaven *na místo* Božství.<sup>279</sup>

V souvislosti s dynamikou zbožštění subjektu se v *Já jsem pravda* stala první filosofii etika: „Život“ (Bůh) a „svět“ nejsou primárně dva ontologické

---

<sup>277</sup> Ke kierkegaardovskému původu této myšlenky srv. STAN, L. Michel Henry: The Goodness of Living Affectivity. In: STEWART, J. *Kierkegaard and existentialism*. Burlington: Ashgate, c2011, s. 127-154, naše souvislost zejména s. 134-137.

<sup>278</sup> Srv. LAOUREUX, S. *L'immanence à la limite: recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*. Paris: Cerf, 2005, s. 191-205.

<sup>279</sup> Jak uvádí Laoureux, tuto tezi zastává jeden z eckhartovských badatelů, Burkhard Mojsisch. Podle něj Eckhartovo Božství popisuje realitu Já: Eckhart činí více, než že by identifikoval základ duše (který některá německá kázání označují jako „Ich“) s Božstvím – staví jej *na místo* Božství. Stvořené Já, jež se vztahuje k Bohu, něco chce, něco ví, něco má atd., je naproti tomu jen pseudo-Já; Eckhartovu *Gelassenheit* v tomto smyslu Mojsisch interpretuje jako vyprázdňení od všeho ve mně, co není Božstvím, jako redukci na Já, které je Božstvím. Srv. MOJSISCH, B. « Ce moi »: la conception du moi de maître Eckhart. Une contribution aux « Lumières » du Moyen-Âge. *Revue des sciences religieuses*. 1996, 70(1), s. 18-30.

regiony, nýbrž dva způsoby jednání splývající s dvěma mody jevení, s imanencí života na jedné straně a ekstaticko-horizontální transcendencí světa na druhé straně. Jednání založené v podmínkách fenomenalizace světa odcizuje každý čin tím, že jej zpředměťňuje v bytí vůči subjektu vnějším. Jednání je zde přiváděním interního projektu k jeho externí realizaci a právě jakožto produkování vnějšku vyžaduje pro své normování morální zákon, který je stejně jako onen vnějšek „objektivní“ a jako takový subjektu taktéž odcizený. Morální zákon, právě proto že vychází z definičních podmínek fenomenalizace světa, neposkytuje moc ke svému naplnění.

### **4.3. Spása jako obrat v podmínkách jevení**

Marná snaha naplnit morální zákon nepřináší spásu – ta je věcí obratu a reorientace subjektu na ten region, v němž je moc subjektu jednat ve shodě s podmínkami, v nichž je mu tato moc udělena. Na rozdíl od jednání, jež je odvozeno od podmínek jevení v horizontové danosti světa, jedná etický subjekt materiální fenomenologie, který našel svůj domov v samorození Boha, v říši lásky, v níž jsou všechna přikázání vždy již splněna, protože jsou výrazem jediného přikázání: „Miluj svého bližního jako sám sebe.“ Zdrojem lásky je Boží sebeláska vzcházející z věčného přicházení Boha k sobě samému ve svém Synovi; říše lásky je primárně jednotou lidského a božského subjektu, resp. cestou lidského subjektu k jeho zdroji v subjektu Boha (v Božím sebpřicházení); a odsud je říše lásky také jednotou subjektivního nitra a vnějšku světa – jednání v ní produkuje také vnějšek, který je nelomeným výrazem nitra. Pravou podstatou jednání je ovšem aktualizace Božího synovství, a tedy odcházení ze světa k Bohu. Podstatou spásy je toto odcházení, odložení „transcendentální iluze“, v níž si přisvojují moci svého Já. Spása je zde myšlena fenomenologicky, jako sebezjevení Boha, které přemáhá odcizující modus jevení v transcendenci světa, resp. propadnutí lidského subjektu tomuto modu a mylnému sebeporozumění, jež odsud plyne. Spása je obnovení náležitého poměru mezi jevením v imanenci (v Bohu) a v transcendenci (ve světě): v říši lásky realizuje etický subjekt materiální fenomenologie maximum, kterou známe z *Bytnosti ukazování*: „Imanence je

originálním způsobem, kterým se uskutečňuje zjevení transcendence samotné, a jako taková originální bytností zjevení (*révélation*).<sup>280</sup>

Spása je v materiální fenomenologii spásným obratem v podmínkách *jevení*, znovunastolením takových poměrů, v nichž není svět a s ním lidský subjekt vydán derealizující moci světu vlastního způsobu jevení, totiž jevení v distanci, v transcendenci. Protože ale středem zájmu *Já jsem pravda* je cesta subjektu ze světského sebeporozumění k Bohu, zůstává nejasné, jakým konkrétním způsobem má být nastolena jednota nitra a vnějšku v říši lásky, tedy vláda imanence v regionu transcendence. Henry popisoval opačný pohyb jednání, z nitra směrem k produkování vnějšku, v některých svých starších knihách, především ve *Filosofii a fenomenologii těla* a v *Barbarství* – přirozeně ještě v nechristianizované verzi svého fenomenologického projektu. V novozákonní souvislosti se pak tato otázka stala součástí širšího problému, na nějž upozornila kritická recepcie prvního titulu Henryho křesťanské trilogie, totiž deficitu inkarnace. Jmenujme dva příklady takové recepce. Xavier Tilliette upozornil na „jistý deficit inkarnace“ v Henryho fenomenologické christologii, který koresponduje s „nadbytkem imanence“.<sup>281</sup> Inkarnace není podle Tillietta v *Já jsem pravda* prostředkem spásy, jak by to odpovídalo tradičnímu teologickému výměru, a s tím souvisí i pominutí výkupné funkce Kristovy smrti na kříži. Podobným způsobem konstatoval deficit inkarnace Rudolf Bernet, podle nějž Henry redukoval „událost Inkarnace Krista na zkušenost transcendentálního Těla, které zakouší sebe samo v intimitě absolutní autoafekce božského Života“.<sup>282</sup>

Takové kritiky nestačilo odkázat na starší Henryho práce – inkarnace je jedním ze stěžejních motivů Nového zákona, zejména pak naším filosofem preferovaného Janova evangelia; od *christianizované* materiální fenomenologie se zde očekává její vlastní odpověď. Snad právě potřeba odstranit nejasnost vztahu mezi „docketistickým“ výměrem lidské i Kristovy transcendentální subjektivity a janovskou proklamací božského Slova, jež se „stalo tělem a

---

<sup>280</sup> *EM*, s. 279-280.

<sup>281</sup> TILLIETTE, X. La christologie philosophique de M. Henry. In: *Michel Henry, l'épreuve de la vie: actes du Colloque de Cerisy, 1996*. Sous la direction d'A. DAVID et de J. GREISCH. Paris: Cerf, 2001, s. 171-180, citované místo s. 178.

<sup>282</sup> BERNET, R. Christianisme et phénoménologie. In: tamtéž, s. 181-201, citované místo s. 188.

přebývalo mezi námi“, vedla k sepsání druhé knihy křesťanské trilogie, která dostala jednoslovný titul: *Inkarnace*. První kniha křesťanské trilogie totiž nepodala odpověď na otázku, jež se nabízí: Co znamená fakt, že etický subjekt materiální fenomenologie, opouštějící svět, je zároveň subjektem vtěleným?

K této nejasnosti první knihy křesťanské trilogie lze přidat jednu další. Paul Audi upozornil ve svém podání Henryho filosofické trajektorie na jisté nebezpečí, které se s christianizací Henryho projektu objevuje.<sup>283</sup> V myšlení rození, které v křesťanské etapě projektu nahradilo starší myšlení bytí, hrozí fúze obou pólů jevení v imanenci, individua (subjektu) a života; zdůrazněná vzájemná interiorita života a individua (Otce a Syna) může ztěžovat určení distinkce mezi nimi. Podle Audiho Henry problém vyřešil christologickým zdvojením pojmů svázaných s pólem subjektivity: *Soi* a *Archi-Soi*, Syn a Pra-Syn, Syn v Synu a Syn v Otcí; podobně zdvojl i druhý, afektivní pól jevení zdvojením života na božský a lidský prostřednictvím pojmu „silné“ a „slabé“ autoafekce. Tak bylo ve vnitřní struktuře imanence dosaženo rozdělení (*écart* – pojem P. Audiho) dvou pólů jevení bez jejich oddělení (*séparation*), jež by zase činilo ze života anonymní, neosobní moc. Na to ovšem můžeme reagovat otázkou, zda je touto vertikální diferenciací uvnitř obou pólů učiněno potřebě jejich nesplynutí zadost, zvláště pak je-li hlavním úkolem lidské subjektivity její znovuproniknutí subjektivitou Boha. Viděli jsme, že vnější ekonomie subjektu skutečně dále dynamizuje jeho život a činí z něj subjekt jisté cesty, pohybu z jedné své podoby k podobě druhé, a to ještě v jiném smyslu, než tomu bylo v případě přechodu utrpení v radost a naopak. Je-li ovšem hledaným cílem této cesty úplné proniknutí subjektivitou Boha a jeho láskou, znamená to, že práce vnější ekonomie subjektu je v ideálním případě ukončena a opuštěna ve prospěch absolutně pojaté práce vnitřní, v níž – Eckhartovými slovy – „Bůh rodí sebe jako mě samého“. Moje ipseita je ve druhém narození navázána na božský život, nejen na jeho ipseitu, ale na celek jeho autoafekce: zkušenost božského života je darem jeho ipseity i jeho radosti a lásky (afektivity). Je ovšem v tomto božském životě samotném hrozící fúze obou momentů skutečně zažehnána? Nebezpečí funkčního splynutí „Otce“ a „Syna“ (schopnost jednoho či druhého realizovat absolutní život cele, jako by i za druhý pól) vysvítá i

---

<sup>283</sup> Srv. AUDI, P. *Michel Henry: une trajectoire philosophique*. Paris: Les Belles Lettres, 2006, s. 216-220.

z toho, že v *Já jsem pravda* je božský život často podán jako život Kristův, resp. jako jeho rození, které Boha přivádí k němu samému a člověka k jeho skutečnému základu v Bohu. Kristus božský život nejen reprezentuje našemu stanovisku (což by bylo lze vysvětlit jako důsledek hlediska, z něž je fenomenologie vnitrobožského života podávána, totiž hlediska rození tohoto života), ale i plně *realizuje* v samotném božském životě. Konkrétní podobou fúze, která tu hrozí, je koncentrace božského života do jeho ipseity, do jeho přicházení k sobě, jemuž je pak automaticky připsáno i rození radosti a lásky. Nebyla by potom právě inkarnace médiem, které může afektivnímu pólu jevení v imanenci dát větší fenomenologickou váhu a vyznačit tak zřetelnější diskřinkci mezi ním a ipseitou samorození? I zde jako by se vyplatilo položit otázku, co znamená fakt, že subjekt materiální fenomenologie je subjektem vtěleným.

## 5. Vtělený subjekt materiální fenomenologie

Jednoslovný titul druhé knihy křesťanské trilogie je doplněn podtitulem „*Filosofie těla*“, který indikuje, že materiální fenomenologie se nestala teologií a Michel Henry teologem. „*Filosofie těla*“ představuje další podobu Henryho polemiky s dědictvím klasické fenomenologie (zejména s Husserlovým pojetím *imprese*, a dále také se slavnou Merleau-Pontyho analýzou dotýkání vlastního těla); zároveň náš autor christianizuje svou vlastní filosofii těla, která vznikla jako fenomenologická interpretace myšlení Maine de Birana ve *Filosofii a fenomenologii těla*. Pro naši otázku po vtělenosti subjektu materiální fenomenologie je proto nutné vrátit se k těmto starším analýzám a poté popsat proměnu, jíž Henryho myšlení tělesnosti v christianizované fázi jeho projektu prošlo.

Michel Henry pracoval na *Filosofii a fenomenologii těla* v letech 1948-1949, tiskem vyšla až v roce 1965; nesla podtitul „Esej o biranovské ontologii.“ Interpretaci myšlení Maine de Birana označuje Sébastien Laoureux za „přinejmenším kontroverzní“ a současní interpreti de Birana ji vesměs odmítají.<sup>284</sup> Naším úkolem není zkoumat, do jaké míry je Henry de Biranovi skutečně věrný – *Filosofie a fenomenologie těla* nás zajímá jako první provedení Henryho filosofie těla a obecněji jako první náčrt Henryho fenomenologického projektu, v němž objevujeme všechny jeho podstatné rysy z pozdějšího období: ontofenomenologický spád, konstitutivní důraz na duplicitu a subjektivitu jevení, kritiku zpředmětnění, jehož se dostává fenoménům jevícím se ve sféře transcendující primordiální sféru subjektivity. Henry považoval de Birana za výjimečného myslitele, který se vymykal způsobu myšlení svých filosofických předchůdců i současníků, přestože užíval dobové terminologie. Podstatnou částí Henryho reinterpretační práce de Biranova odkazu se tak stalo fenomenologické, či přesněji materiálně-fenomenologické přeznačení biranovských pojmů, převedení jeho „subjektivní ideologie“ do jazyka transcendentální fenomenologie a významového pole materiální

---

<sup>284</sup> LAOUREUX, S. *L'immanence à la limite: recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*. Paris: Cerf, 2005, s. 119. K diskuzi nad Henryho interpretací de Birana srv. AZOUVI, F. *Maine de Biran: la science de l'homme*. Paris: Vrin, 1995, zvláště s. 235-240, a dále MONTEBELLO, P. *La décomposition de la pensée: dualité et empirisme transcendantal chez Maine de Biran*. Grenoble: Millon, 1994.

fenomenologie. V našem výkladu budeme užívat Henryho terminologie a Henryho myšlenkové konstrukce, jen tam, kde to bude nutné, odkážeme na původní pojmy a jejich určení u de Birana.

## 5.1. Sebepoznání Já v biranismu

Henry odhaluje jádro své interpretace biranismu hned na první straně první kapitoly: „Učení Maine de Birana se shrnuje v těchto slovech: *tělo, které je subjektivní a které je samo Já.*“<sup>285</sup> Náš autor v de Biranovi nalézá předchůdce svého vlastního filosofického zájmu o ontologii subjektivity, subjektivity ztotožněné s Já. Biranovské ontologii přitom připisuje objev ontofenomenologického dualismu (Henry mluví o „ontologickém dualismu“): de Biran jasně odlišil dva regiony bytí a dva různé způsoby danosti fenoménů v nich. Tento dualismus se vynořil nejprve jako problém metodologický; v *Pojednání o rozboru myšlení* konstatuje de Biran existenci „dvou řádů skutečností“, totiž přírody a Já (*moi*), jimž náleží „dva druhy pozorování“,<sup>286</sup> a později v *Eseji o základech psychologie a jejích vztazích ke studiu přírody* postuluje „dva druhy vědy, bytostně odlišné, které se marně pokoušíme asimilovat, totiž: ty vědy, které se zabývají předměty představivosti nebo vnější reprezentace, a ty vědy, které se soustředí v subjektu reflexe nebo vnitřní apercepce.“<sup>287</sup> A protože sám de Biran váhá, jak tuto vnitřní apercepci označit („... potřebujeme pro toto vnitřní poznání nějaké jméno, protože jméno *počitek* (*sensation*) nedokáže říct vše,“),<sup>288</sup> protože užívá i pojmovou dvojici „vnější pozorování“ a „vnitřní zkušenost“, a v rámci vnitřní zkušenosti předpokládá „vnitřní smysl“, jímž samy sebe poznávají poznávací a volní mohutnosti naší subjektivity ještě před tím, než se zaměří na svůj předmět, přeznačuje Henry tuto vnitřní apercepci jako „vnitřní transcendentální zkušenost“. Poznání biranovského vnitřního smyslu interpretuje Henry jako bezprostřední, neintencionální zakoušení v imanenci subjektivity bez fenomenologické distance a jako fenomenologický aspekt biranovské ontologie subjektivity; její

---

<sup>285</sup> PPC, s. 15, kurzíva původní.

<sup>286</sup> BIRAN, *Mémoire*, s. 217 – citováno v PPC, s. 18.

<sup>287</sup> BIRAN, *Essai*, s. 207 – citováno v PPC, s. 18.

<sup>288</sup> BIRAN, *Mémoire*, s. 69, kurzíva původní – citováno v PPC, s. 19.

ontologický aspekt nalézá v tom, co de Biran označuje jako „prvotní skutečnost“ (*fait primitif*) vědomí, vnitřního smyslu nebo existence.

De Biranův *fait primitif* je analogií kartesiánského cogito, daností Já založenou v mé evidenci; jako takový je počátkem veškerého našeho subjektivního i objektivního poznání.<sup>289</sup> Analogie je ovšem v biranismu zahrocena polemicky proti Descartovi: Jakkoliv užívá de Biran k charakterizaci života subjektivity epistemologické termíny jako „reflexe“ nebo „poznání“, nespočívá u něj bytí subjektivity v kontemplaci a poznání (rozlehlých) věcí, nýbrž v aktivitě na způsob produkce tělesného pohybu – sám ji na mnoha místech nazývá „úsilí“ (*effort*). Toto úsilí má vzhledem k Já konstitutivní povahu, skrze působení na tělo se Já stává vědomým sebe sama (*fait primitif* je „výrazem [...] mé reálné existence“, na jiném místě „produkcí mé reálné existence“). Na rozdíl od kartesiánského racionalismu není tedy pro de Birana „myslící Já“ substancí, věcí, nýbrž fenoménem, u nějž bytí a jevení splývá: „Já (*moi*) má existenci pro sebe jen natolik, nakolik se poznává; je celé ve své bezprostřední apercpci.“<sup>290</sup>

Subjektivita v biranismu produkuje „první pojmy“, „abstraktní reflexivní ideje“, „originální ideje“, jimiž de Biran rozumí ideje síly, příčiny, substance, jednoty, identity, svobody – zhruba tedy to, co odpovídá Kantovým kategoriím. Henry považuje biranovskou dedukci kategorií za komplement ke kantovství: de Biran se zabývá především otázkou, jak jsou kategorie dány zkušenosti Já. Apriori kategorií nelze v Henryho interpretaci biranismu myslet jako obecnou podmínku zkušenosti na způsob *možnosti* (možnosti subjektivity učinit zkušenost se světem), která tak získává oproti *realitě* světa ontologický status nižší, či přinejmenším nevyjasněný. Není-li kupř. bez ideje příčiny možné učinit smysluplnou zkušenost se světem věcí, musí mít idea příčiny svou vlastní realitu neodvozenou ze zkušenosti světa; vysvětlení pomocí vrozenosti idejí přitom de Biran odmítá jako rekurs k „deus ex machina“. Idea příčiny má původ v sebezkušenosti subjektu: „Veškeré tajemství pojmu *a priori* mizí před

<sup>289</sup> K de Biranovu *fait primitif* srv. BAERTSCHI, B. *Les rapports de l'âme et du corps: Descartes, Diderot et Maine de Biran*. Paris: Vrin, 1992, s. 134-143.

<sup>290</sup> Citováno in *Notes sur l'existence* - BAERTSCHI, B. *Les rapports de l'âme et du corps*, s. 141. Na jiném místě mluví de Biran ve stejném smyslu o subjektu: „Subjekt nepočíná a nepokračuje v existenci pro sebe sama jinak, než když počíná a pokračuje vnímat nebo pociťovat svou existenci, tedy myslet.“ BIRAN, *Essai*, s. 124 – citováno v *PPC*, s. 59.

světlem vnitřní zkušenosti, které nás učí, že idea příčiny má svůj jedinečný a prvotní vzor (*type*) v pocitování Já (*moi*), totožném s pocitováním úsilí.<sup>291</sup>

Henry činí ze sebezkušenostního principu dedukce kategorií v biranismu dva důležité závěry: de Biran podle něj ztotožňuje subjektivitu s Já; produktivní síla Já je jakožto specifický způsob jevení *základem* toho, jak se jeví transcendentní bytí světa.<sup>292</sup> Je-li Já místem autonomní produkce kategorií a obecněji všech poznávacích a volných mohutností, je realita a individualita věcí světa založena v sebezkušenosti Já, jež dává vzniknout příčinnosti, síle, jednotě, identitě... Svět je mým Já zakoušen, proniknut mou vlastní kauzalitou, strukturován mým zájmem, strachem, potřebou – svět má magické bytí: „... svět je proniknut životem, který je mým životem: já jsem život světa.“<sup>293</sup> Jakkoliv ovšem vztažené ke světu, zůstává Já autonomní mocí, založenou v jemu specifickém způsobu fenomenalizace (sebepoznání), odlišném od způsobu konstituce fenoménů světa. Já není předmět poznávaný prostřednictvím kategorií, je samo mocí konstituce kategorií, a jako takové zůstává bytostně mimo sféru transcendentního bytí – Já náleží do sféry absolutní imanence.<sup>294</sup> Tato sféra je v biranismu sférou absolutní jistoty (jistoty cogito): „Jediné modifikace nebo operace, kterou mohou být připsány *Já*, jsou ty, které si aktuálně přivlastňuje ve skutečnosti vědomí.“<sup>295</sup> Já se ve svém vnitřním sebezakoušení stále poznává jako jedno, jednoduché, identické, je sobě samému zcela transparentní.

Vidíme, že Henry si biranismus přisvojuje pro svůj fenomenologický projekt v několika jednoduchých krocích. Nejprve de Biranovu „psychologii“ označuje za transcendentální fenomenologii a „vnitřní apercepci“ za vnitřní transcendentální zkušenost. V dalším kroku ztotožňuje biranovskou

---

<sup>291</sup> BIRAN, *Essai*, s. 227 – citováno v *PPC*, s. 42.

<sup>292</sup> Srv. *PPC*, s. 39-44.

<sup>293</sup> *PPC*, s. 44. Uvádíme zde celý příslušný pasus, protože je charakteristický pro pojetí žitého světa v materiální fenomenologii vůbec: „Kosmos je soubor elementů, tedy toho, co jsou původně věci pro nás. Vodu činí vodou to, že ji nemůžu zadržet mezi svými prsty, a to, že když se do ní ponořím, propadnu se a bez použití vhodné techniky riskuji, že se v ní ztratím. Tekuté prostředí pro mě znamená konec vlády pevnosti, absenci země a veškeré pevné opory. Potěšení z kontempace moře je doprovázeno tajnou úzkostí, všechny věci nesou v srdci svého bytí obraz lidského osudu, svět je proniknut životem, který je mým životem: já jsem život světa.“

<sup>294</sup> Srv. *PPC*, s. 50-54.

<sup>295</sup> BIRAN, *Essai*, s. 152 – citováno v *PPC*, s. 54.

subjektivitu s transcendentálním Já: subjektivita je u de Birana sebezakoušející/sebepoznávající produktivní moc takového cogito, které svou „prvotní skutečnost“ produkuje jako kategorie a volní mohutnosti (*facultés*) svého vztahu k vlastnímu tělu a světu (k analýze tohoto vztahu se blíže dostaneme v následující podkapitole); a protože de Biran přisuzuje stejnou sebepoznávající a produktivní sílu i Já (*moi*), Henry neváhá je ztotožnit jako dvě pojmenování pro též distinktivní ontologický region postavený do opozice k transcendentnímu bytí světa (v biranismu „přírody“), resp. umístit celý první region do transcendentálního Já.<sup>296</sup> Filosofické úsilí biranismu tak může označit za „velkou fenomenologickou redukci“,<sup>297</sup> která nás dovádí k ontofenomenologickému zkoumání vtělené subjektivitě. Biranovský region subjektivitě (tedy Já) je v Henryho čtení imanentní, autonomní a ve své sebezkušenosti sám sobě zcela transparentní, je „ve svém bytí životem samotným“ – má tedy ty charakteristiky, které závěr *Bytnosti ukazování* připsal sebezjevení absolutní subjektivitě autoafekce.

### 5.1.1. Já ve vztahu: resistující kontinuum

Autonomie Já je ovšem v biranismu determinována specifickým způsobem – je to autonomie *ve vztahu*. Otevřenost imanentní sféry subjektivitě světu je u de Birana zajištěna specifickým způsobem dedukce kategorií substance a nutnosti, odlišným od způsobu, jímž jsou zkušenosti Já dány ostatní kategorie. Ideje substance a nutnosti mají smíšený původ – jejich základem není pouze sebezkušenost Já, nýbrž také transcendentní bytí „substrátu“, který de Biran nazývá „resistující kontinuum“ (*continu résistant*). Podle Henryho zde byl de Biran veden polemikou s kartesiánským substancialismem, v jejíž logice nemohl připsat ideu substance jen prvotní skutečnosti cogito a spojil ji neodlučitelně též s jinakostí světa.<sup>298</sup>

---

<sup>296</sup> Toto ztotožnění, charakteristické pro celé Henryho dílo, jsme si přisvojili i pro tuto práci, v níž používáme pojmy *Já*, *subjekt*, *subjektivita* de facto synonymně.

<sup>297</sup> „Celé dílo Maine de Birana je velkou fenomenologickou redukcí, jak to můžeme vidět zvláště na teorii mohutností, [...] na teorii kategorie, duše a nakonec těla...“ *PPC*, s. 25.

<sup>298</sup> Srv. *PPC*, s. 47-50.

Z logiky polemiky se substancialismem dále vyplývá, že resistující kontinuum není věcí, substancí, nýbrž čistě vztahově založenou veličinou – je tím, co klade odpor úsilí Já, manifestací meze jeho pohybu. Resistance má dvojí podobu, relativní, ustupující, a absolutní, nepřekonatelnou. První je prostředím konstituce vlastního „organického“ těla, druhá prostředím konstituce cizích těl, tedy předmětnosti světa vůbec. Mez subjektivního úsilí Já se tak stává základem veškerého transcendentního bytí – tuto interpretaci funkce resistujícího kontinua hájí Henry s jasným úmyslem fenomenologicky vykázat jistotu světa z jistoty subjektu. Redukce, kterou de Biran v Henryho čtení provádí, nezpochybňuje bytí světa. Je ovšem třeba jasně vymezit „zbytek“ – máme-li použít termín Husserlovy fenomenologie –, jenž po provedení redukce zůstává k dispozici zkoumání. „Zbytek“ je vymezen právě resistujícím kontinuem; biranovská redukce podle Henryho uzávorkovává smyslovost a tedy celý smyslový svět, který se o resistující kontinuum opírá, redukci ovšem nepropadá samotné kontinuum. To má ovšem zásadní důsledek pro statut prvotní skutečnosti subjektu: je-li nyní určena jako vztahová veličina, jejímž jedním pólem je transcendentní bytí resistujícího kontinua, stává se „prvotní dualitou“ (*dualité primitive*, de Biranův pojem).

Henryho interpretace ovšem trvá na tom, že oba póly duality jsou nadány stejným typem jistoty, totiž (biranovsky pojatou) sebejistotou subjektu. Biranovská dedukce kategorií substance a nutnosti postuluje subjektivitu, která je otevřena transcendentnímu bytí takovým způsobem, že do jeho středu vsazuje element subjektivní jistoty. Henry považuje resistující kontinuum za apriorní mohutnost subjektivity – to, co resistuje subjektivnímu úsilí, je „kontinuální“ v tom smyslu, že resistance formuje každou naši zkušenost reálného světa věcí, že je jejím základem.<sup>299</sup> Biranovské „úsilí“ zároveň obecně přeznačuje pojmem „pohyb“ (pravděpodobně proto, aby podtrhnul dynamickou povahu subjektu, který je živým, produktivním a sebepoznávajícím Já), takže může zkušenost světa označit za „transcendentní mez subjektivního pohybu“ našeho života. Právě pro svou apriorní, neredukovatelnou povahu nemůže transcendentní mez resistujícího kontinua podlehnout fenomenologické redukci – je korelátém subjektivního pohybu, který má vždy svou „intencionalitu“

---

<sup>299</sup> Srv. PPC, s. 102-105.

(Henryho pojem); a z biranovského určení jistoty jako absolutní sebejistoty subjektu, který je dán svým sebepoznáním, vyvozuje:

„... protože náš vnitřní život je jakožto subjektivita sférou absolutní jistoty, je to, čím je si ona jistá, také absolutně jisté. [...] subjektivní bytí pohybu v sobě nese jistotu, jíž máme ohledně reality světa.“<sup>300</sup>

Taková interpretace umožňuje Henrymu myslet autonomii Já i jeho otevřenost, „intencionalitu“ jeho pohybu i jeho ontologickou soběstačnost. Zůstává ovšem otázkou, zda Henryho důraz na ontologickou soběstačnost subjektu nestaví ve skutečnosti druhý pól korelace (resistující kontinuum), v jejímž rámci se odehrává vnitřní život subjektu, na druhou kolej – Henry totiž společně s de Biranem důsledně umisťuje resistující kontinuum do transcendence světa; realitu Já ovšem odvozuje ze způsobu jeho danosti, z jeho vnitřní (sebe)zkušenosti, která zakládá region imanence. Tak je nakonec přinucen v souvislosti z kategorií substance, dedukované právě z korelace, v níž se odehrává život subjektivity, říci, že „... bytí kategorie náleží do sféry transcendentální imanence obecně, a dedukce kategorií může nabýt filosofického smyslu jedině tehdy, když se nám představuje ve formě návratu k takové sféře...“.<sup>301</sup> Nepodléhá tedy ve skutečnosti také resistující kontinuum, nakolik je transcendentní veličinou, Henryho fenomenologické redukci? Problém korelace v subjektivitě, ontologického dualismu na jedné straně, a na druhé straně autonomie založené v sebevztahu imanence se znovu vynoří v otázce konstituce vlastního těla, která bude nyní ve středu našeho zájmu.

## 5.2. Tři těla

Teorie těla se v biranismu rodí z kritiky cartesiánského cogito. V *Eseji o základech psychologie a jejích vztazích ke studiu přírody* de Biran kritizuje fakt, že u Descarta nelze jasně zdůvodnit přechod z cogito k jednání mimo něj, protože myslící subjekt je u něj pojednán jako uzavřená substance. V cogito pak nacházíme ideje jednání, touhy, pohybu, nikoliv ovšem reálné jednání, které se děje v těle, jež v kartesianismu představuje jiný ontologický region než

---

<sup>300</sup> PPC, s. 104-105.

<sup>301</sup> PPC, s. 49.

subjektivita. Já je podle de Birana dáno sobě samému ne jako rozličnými způsoby modifikovaná substance, nýbrž jako příčina a produktivní síla (tento posun podle Henryho umožnilo centrální postavení dedukce kategorie příčiny v de Biranově projektu). Bytí Já už teď není určeno jako myšlení, nýbrž jako jednání, které proměňuje vlastní tělo a svět. „Já je moc, cogito neznamená „myslím“, nýbrž „mohu“.“<sup>302</sup> V tom ale ještě nespočívá originalita biranismu – Schelling, Fichte, Cabanis, Destutt de Tracy také mysleli sebevědomí Já nikoliv jako reprezentaci, nýbrž jako jako úsilí, sílu, život a de Biran na tyto myslitele také výslovně poukazuje. Originální přínos biranismu nachází Henry až ve faktu, že pro určení povahy přirozenosti člověka nevolí *mezi* jednáním a myšlením, nýbrž jednání ontologizuje: bytí úsilí Já ztotožňuje s bytím cogito; de Biran tak přichází s novým způsobem, jímž je nám úsilí Já dáno: v bezprostřednosti vnitřní zkušenosti a s absolutní jistotou.

### 5.2.1. Originární/Subjektivní tělo

De Biran takřikajíc uvedl cogito do pohybu<sup>303</sup> a neuhnul přitom před skutečností, že místem, kde se reálný pohyb odehrává, je tělo. Biranismus v Henryho čtení ztotožňuje bytí Já, jímž je úsilí/pohyb, s bytím těla: tělo je v biranismu „pohyb pociťovaný ve svém uskutečnění, pociťování úsilí“.<sup>304</sup> A protože stejným způsobem je v biranismu podána realita Já, ztotožňuje Henry jednou provždy „originární tělo“ (*corps originaire*, jindy také „subjektivní tělo“ nebo „transcendentální tělo“) s Já.<sup>305</sup> Subjektivní tělo je určeno

---

<sup>302</sup> PPC, s. 73.

<sup>303</sup> „Toto prvotní, substanciální myšlení [tedy cogito], o němž se domníváme, že konstituuje veškerou mou individuální existenci, [...] se ve svém zdroji identifikuje s pociťováním jednání nebo chtěného úsilí.“ BIRAN, *Essai*, s. 177 – citováno v PPC, s. 72.

<sup>304</sup> PPC, s. 79.

<sup>305</sup> Na jiném místě říká Henry doslova „Já jsem své tělo.“ Tato výpověď je v materiální fenomenologii založena čistě transcendentálně: „Jsem své tělo“ znamená přesně: originární bytí mého těla je vnitřní transcendentální zkušenost, a odsud je život tohoto těla modem absolutního života Já.“ PPC, s. 271. V tom se materiální fenomenologie odlišuje od pojetí Maurice Merleau-Pontyho, který podobnou výpověď („... já nejsem před svým tělem, jsem ve svém těle, či spíše jsem svým tělem.“ MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologie vnímání*. Přel. Jakub Čapek, 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2013, s. 195) odkazuje ke křížení imanentního a transcendentního momentu, prvku konstituujícího a konstituovaného. Srv. LAOUREUX, S. *L'immanence à la limite: recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*. Paris: Cerf, 2005, s. 126.

ontofenomenologicky jako způsob sebezkušenosti subjektivního úsilí/pohybu, který zakládá subjektivitu jako bytí v imanenci. Z této ontofenomenologické determinace těla Henry vyvozuje tři závěry:

- (i) Subjektivní pohyb se sám poznává, mezi ním a námi není žádná fenomenologická distance; „pohyb není ničím transcendentním“.<sup>306</sup>
- (ii) Tělo je souborem mocí, které uplatňujeme vůči světu. Tyto moci jsou nám dány bezprostředně v naší vnitřní transcendentální zkušenosti: pohyb naší ruky nám není dán na základě jeho vnější aprehenze, naše tělo se neskládá z částí, naším tělem (tedy pohybem našeho Já) je spíše ruka sama v tom, jak určuje tvary věcí.
- (iii) Subjektivní pohyb není prostředníkem mezi Já a světem, není nástrojem, jímž bychom uskutečňovali své jednání ve světě; Já jedná ve světě nezprostředkovaně, přímo.<sup>307</sup> Pohyb přitom není nevědomý a není poznáván něčím jiným, než sebou samým, např. svalovým počítkem nebo rozumem – pohyb je modalitou života Já. Subjektivní pohyb je podle Henryho intencionalitou svého druhu, zjevením intencionality sobě samé ve vnitřní transcendentální zkušenosti subjektu; jakožto intencionalita má ale subjektivní pohyb i svůj transcendentní korelát, který nám ovšem není dán na způsob reprezentace – zažíváme jej právě jako život Já samotný. Tato ‚prvotní intencionalita‘ (naš pojem) teprve zakládá možnost intencionalit, které nás dovádějí k jednotlivým „predikátům lidského světa“ (Henryho pojem). Transcendentní bytí je v Henryho pojetí totalitou takových predikátů, různými formami, v nichž se nám svět dává jakožto žitý svět. Korelátem prvotní intencionality je jednota těchto forem, konstituovaná naším subjektivním pohybem; tato jednota je základem všech forem danosti žitého světa. Subjektivní pohyb zakládá transcendentní bytí jako takové (nakolik je ono bytím pro nás), jež je potom dále determinováno jednotlivými (dílčími) intencionalitami.<sup>308</sup> Resistující moment subjektivního pohybu je tedy

---

<sup>306</sup> PPC, s. 80.

<sup>307</sup> Henry tento závěr dokládá de Biranovou větou: „... duše nemyslí předem na svůj předmět nebo na nástroje, které musí použít a které nezná.“ BIRAN, *Essai*, s. 194 – citováno v PPC, s. 83.

<sup>308</sup> Srv. PPC, s. 97-101.

momentem zakládajícím transcendentní bytí světa. Resistující kontinuum biranismu se u Henryho stalo transcendentální mohutností subjektu a nejpůvodnější (nejsubjektivnější) složkou transcendentního bytí zároveň.

### 5.2.2. Organické tělo

Výše naznačené schéma, v němž se prvotní intencionalita subjektivního života zjevuje sama sobě v subjektivitě Já a zároveň má svůj transcendentní korelát, je základním schématem těla v materiální fenomenologii: tělo se rozvíjí ze subjektivního jádra do dalších plánů bytí, tělo je rozvojem subjektivních mocí Já. Materiální fenomenologie se staví proti obecně sdílené iluzi, že naše tělo je objektem v prostoru. Naše tělo zajisté vnímáme také jako objekt v prostoru, srdcem a jádrem těla-objektu je ovšem jeho imanentní element. Zdrojem iluze je podle Henryho naivní identifikace ontologické moci subjektivity, její schopnosti založit autonomní a sebepoznávající bytí Já, s transcendentním elementem bytí.

Biranismus se tuto iluzi snaží rozkrýt prostřednictvím teorie o „dvojím užití znaků“ (*double emploi des signes*). Příkladem může být zkušenost vidění: Reflektuji-li na akt vidění, toto vidění zpředměťuji, nevidím už vidění, ale jeho reprezentaci; vidění zde není ontologickým poznáním, jež nám otevírá transcenci vizuálního světa, nýbrž vnější manifestací tohoto poznání (reflexe netvoří svůj předmět, jen způsob, jímž se dává). Slovo „vidím“ označuje mou reprezentaci vidění, ne vidění samo – ale přesto tato signifikace spočívá v posledku na radikálně imanentní zkušenosti vidění. Takto je dle de Birana znak „vidět“ užit dvojím způsobem: označuje oko nebo něco, co k němu náleží, stejně jako zkušenost vidění, tedy v Henryho čtení „vnitřní transcendentální zkušenost vidění“.<sup>309</sup>

Otázkou se tak spíše stává to, jak je založen vztah oka jakožto orgánu fyziologického těla, a subjektivity, již je zkušenost vidění dána. Jakým způsobem se mi konstituovaná realita mého těla-objektu jeví jako moje vlastní? Klíčem k porozumění je (v Henryho čtení ontologický) dualismus a na něm

---

<sup>309</sup> PPC, s. 154.

založená signifikace; de Biran mluví o „dvou řádech skutečností“, z nichž první tvoří orgány fyziologického těla, druhý bezprostřední moci Já. Každá subjektivní moc se nám – vedle své samodanosti ve vnitřní zkušenosti – ukazuje jako orgán, jako určitá fyziologická či prostorová determinovanost. Bytí orgánu přitom charakterizuje transcendence, jak dokládají např. naše smysly, které jsou nám podle de Birana dány tak, že „se vrhají do jistého reliéfu mimo nás.“<sup>310</sup> De Biranovy „dva řády skutečností“ tak odpovídají dvěma různým způsobům danosti jevů, imanenci a transcendenci. „Fyziolog“ naivně přenáší mohutnost subjektivity na odlišnou rovinu orgánu tím, že dává oběma stejné jméno: pojmenování orgánu se stává označujícím pro označovanou mohutnost. Tak propůjčuje subjektivním mohutnostem znakovost, která jim není vlastní, protože k bezprostředním mocím Já patří „nemít žádný přímý znak manifestace.“<sup>311</sup> Signifikace sice nabývá jistého pedagogického smyslu v tom, že označuje to, co se reprezentaci vzpírá, zároveň ale vytváří iluzi, že lze „z kombinace jistých organických pohybů dedukovat [...] psychologické skutečnosti, které nemohou být zaznamenány jinak než vnitřním smyslem,“<sup>312</sup> takže ve výsledku naši vnitřní zkušenost spíše zatemňuje. Např. se subjektivním pohybem se „fyziolog“ vypořádá tak, že si představí centrum jednání v mozku jako počátek, od něž se pohyb rozvíjí – tím ovšem pohyb nemístně objektivizuje a vzdaluje poznání vnitřního smyslu.

Henry de Biranův rozdíl mezi dvěma řády skutečností ontologizuje a mluví rovnou o „ontologické diferencii“ ve způsobu bytí. Zároveň ovšem zdůrazňuje jednotu zkušenosti a jednotu těla: Protože subjektivní i transcendentní zkušenosti jsou ve skutečnosti dány subjektivitě, která je autonomií ve vztahu (naš pojem), nezakládá ontologický dualismus trhlinu uvnitř bytí, neizoluje mě samotného a věci světa nebo „duši“ a tělo. Dualismus zde znamená dualitu, dvojí způsob, jímž by se manifestovala subjektivní skutečnost. Již ve *Filosofii a fenomenologii těla* podává Henry, podobně jako později v *Bytnosti ukazování*, tuto dualitu jako jednotu a vychází přitom ze stejné ontofenomenologické premisy: „absolutní subjektivita“ je prostředím, v němž

---

<sup>310</sup> BIRAN, *Essai*, s. 78 – citováno v *PPC*, s. 161. Smysly jsou pro de Birana takovými typickými orgány; jejich diferenciaci spočívá na diferenciaci našich mocí pociťovat (vidět, slyšet, dotýkat se...) ve vnitřní zkušenosti našeho Já.

<sup>311</sup> BIRAN, *Essai*, s. 78 – citováno v *PPC*, s. 161.

<sup>312</sup> BIRAN, *Essai*, s. 603 – citováno v *PPC*, s. 158.

se uskutečňuje „zjevení aktu transcendence sobě samému.“<sup>313</sup> Subjektivita je transcendentální možností transcendence vůbec, prostředím a způsobem její danosti sobě samé.

Jednotu našeho těla si ovšem nemůžeme představovat tak, že bychom měli jedno tělo, jež poznáváme jednou zvnitřku a jednou zvnějšku – tak bychom konstruovali tělo jako něco třetího, skutečně reálného za těmito dvěma jevy. Ontofenomenologická maxima vypovídající o bytí, které je totožné s jevením, vyžaduje, abychom subjektivnímu tělu rozuměli jako tělu reálnému, a vícečetnosti způsobů jevení našeho těla jako postupnému rozvoji jeho konstituce.<sup>314</sup> S tím, jak subjektivní moci našeho Já (našeho subjektivního těla) narážejí na určitý odpor, konstituuje se organické tělo (*corps organique*). Sám transcendentní element této resistance je ovšem také dvojitý: subjektivní pohyb zakouší jednak relativní resistenci, skrze níž se konstituuje organické tělo, a na druhé straně absolutní resistenci, skrze níž se subjektivnímu pohybu dávají cizí těla jakožto předměty světa.

Organické tělo je podle de Birana místem uplatnění našeho subjektivního úsilí a tedy organickým prostorem, který nemá nic společného s vnějším prostorem ve smyslu kartesiánské rozprostraněnosti. Je to naopak mez, jež klade odpor, masa, uváděná do pohybu úsilím, která si zachovává napětí života i v klidu – život subjektivní je vlastně životem organického těla. Tato masa ovšem nezůstává amorfní, objevují se v ní jisté struktury, které Henry nazývá „fenomenologické systémy“ a které vyjadřují různé způsoby, jimiž tělo ustupuje našemu úsilí; s těmito strukturami korespondují jména částí těla jako jsou ruce, nohy, trup, krk, svaly atd. Masa organického těla se takto strukturuje a štěpí do jednotlivých orgánů, nad nimiž vykonávají svou moc subjektivní pohyby. Resistující kontinuum organického těla se tak stává limitou subjektivní moci, ovšem nikoliv limitou ve smyslu hranice, na níž moc ztrácí svou působnost, nýbrž naopak jako uskutečnění subjektivní moci, jako její materializace (naš pojem). Orgány organického těla proto nemáme myslet jako rozprostraněné v kartesiánsky pojaté juxtaopozici – dávají se nám jako vláda, kterou nad nimi má subjektivní pohyb.

---

<sup>313</sup> PPC, s. 162.

<sup>314</sup> Srv. PPC, s. 163-169.

Moc subjektivního těla je díky tomu také principem jednoty organického těla jakožto souboru orgánů. Jednota organického těla pochází ze subjektivního těla, není vnějškovým propojením juxta pozičně myšlených orgánů: taková „transcendentní jednota“, jak ji Henry nazývá, sice také existuje (je vlastní třetímu, „objektivnímu“ tělu), jakožto jednota *obrazu* našeho těla, spočívá ovšem na předešlé a prvotnější jednotě subjektivní moci Já. Jednota subjektivního a organického těla je tedy nesena originární jednotou těla subjektivního, faktem, že všechny subjektivní moci jsou jedinou mocí Já. Momentu jednoty subjektivního a organického těla věnuje Henry značnou pozornost, neboť v něm se osvětluje vztah zakládání, který panuje mezi primordiální sférou subjektu a předmětností světa: organické tělo, konstituované mezi resistujícího kontinua vůči absolutní subjektivitě transcendentního, je místem přechodu z imanence subjektu do transcendence světa, a zároveň místem, které zaručuje jednotu obou sfér. Tuto jednotu vepisuje Henry do formule „absolutní vztah“. Organické tělo nemá své bytí ze sebe, čerpá jej z bytí těla subjektivního, z bytí Já, jemuž patří: „Jsem životem mého těla, Já je substancí svého organismu, materií a principem jeho pohybů...“<sup>315</sup> Bez aktu transcendence subjektivního pohybu by nebylo organického těla, platí ovšem i opačná vazba: subjektivní tělo nemůže subsistovat jen v sobě samém, je „konkrétní a absolutní“ jedině ve svém transcendentálním vztahu k transcendentnímu organickému tělu. Bytí subjektivního a organického těla je dáno jejich „absolutním vztahem“, a není mimo tento vztah – tím také Henry vysvětluje, proč nemůže transcendentní resistující kontinuum (a tedy samo organické tělo) podlehnout fenomenologické redukci, jakkoliv je jeho ontologická hodnota nižší než je tomu u sféry absolutní subjektivity – na tomto faktu nic nemění ani absolutní vztah. I tento absolutní vztah pokládá Henry za založený původnějším vztahem, totiž sebevztahem Já, v němž se subjektivita zjevuje sobě samé – pro tento postulát nachází oporu u de Birana, který sice označil „prvotní skutečnost“ subjektu vzhledem k jeho bytostnému vztahu k resistujícímu

---

<sup>315</sup> PPC, s. 174.

kontinuu za prvotní dualitu,<sup>316</sup> poté ovšem psal o tom, že „existuje jednodušší vztah, předešlý onomu“.<sup>317</sup>

Tato Henryho pojistka ontologické soběstačnosti absolutní subjektivity ovšem nemůže zastřít jisté napětí, které se ve schématu konstituce tří těl spolu s pojmem absolutního vztahu objevuje: resistující kontinuum sice vystupuje ve *Filosofii a fenomenologii těla* jako *transcendentní* korelát subjektivního úsilí Já, ovšem jeho „absolutní vztah“ k regionu imanence, konstituovanému sebezjevením subjektivity, přece jenom otevírá cestu k jeho začlenění do tohoto regionu. Touto cestou se později skutečně vydá *Inkarnace*, v níž bude zkušenost resistujícího kontinua cele připsána *imanentnímu* „samopohybu“ Já a organické tělo se stane *imanentní* mezi subjektivního těla.<sup>318</sup>

### 5.2.3. Objektivní tělo a schéma tří těl

Dvojitý typ resistance subjektivnímu pohybu zakládá dvojitý typ transcendence – existují proto i dvě komponenty „transcendentního těla“, vedle těla organického rozlišuje Henry v návaznosti na de Biranovu kritiku teorie těla u Condillaca ještě tělo „reprezentované a objektivní“ (*corps représenté et objectif*).<sup>319</sup> De Biran u Condillaca postrádá tematizaci bezprostředního způsobu, jímž poznáváme své organické tělo, Condillac podle něj „nehledal [...] jak může Já získat vnitřní poznání orgánů přímo; zabývá se pouze objektivním a sekundárním poznáním jejich vnějších forem.“<sup>320</sup> Objektivní tělo je v Henryho klasifikaci naše vlastní (transcendentní) tělo, které v tomto případě nepoznáváme bezprostředně, nýbrž „sekundárním poznáním“, objekt vnějšího vnímání a také vědeckého výzkumu, tělo jako předmět světa. Snad právě jeho reduktivní charakter je příčinou malého zájmu, který mu Henry věnuje – omezuje se především na kritiku vědeckého a většinového filosofického přístupu, jenž rozeznává právě jen toto tělo redukované na vnější formy svých orgánů. Maine de Biran je údajně prvním filosofem, který

<sup>316</sup> Srv. kapitolku 4.1.1. této práce.

<sup>317</sup> BIRAN, *Mémoire*, s. 117 – citováno in *PPC*, s. 176.

<sup>318</sup> Srv. *I*, s. 209-215. (Subjektivní tělo je v *Inkarnaci* označováno jako „*chair*“.)

<sup>319</sup> Srv. *PPC*, s. 177-179.

<sup>320</sup> BIRAN, *Mémoire*, s. 9, pozn. 1 – citováno in *PPC*, s. 178. Kritika se vztahuje ke Condillacovu spisu *Traité des sensations*.

poukázal na nedostatečnost takového pojetí a rozlišil bezprostřední subjektivní poznání našeho organického těla od poznání objektivního.

V konstituci objektivního těla se ovšem objevuje zvláštní prvek, který způsobuje, že i objektivní tělo zakoušíme jako vlastní a že jej odlišujeme od ostatních těl-předmětů, jež se dávají vnějšímu vnímání. Tímto prvkem je niternost: objektivní tělo má nitro, které pro nás ostatní těla-předměty nemají. Niternost objektivního těla je ovšem ve skutečnosti přenesením „ontologické niternosti“ subjektivního těla na vnější formy orgánů. Oko nebo ucho nejsou samy o sobě schopny se transcendovat a něco poznávat, takovou schopnost jim můžeme přisuzovat jedině díky tomu, že je nám dána vnitřní zkušenost Já, v níž zakoušíme i to, co označujeme slovy „vidět“ nebo „slyšet“. Biranovská teorie „dvojího užití znaku“ dešifruje způsob, jakým každé „objektivní“ kvalitě našeho vlastního těla odpovídá určitá vnitřní subjektivní zkušenost, která se ovšem reprezentaci vzpírá.

Omezený zájem, který autor *Filosofie a fenomenologie těla* tělu objektivnímu věnuje, ovšem neznamená, že by objektivní tělo „neexistovalo“, a musíme proto podle něj rozlišovat tři těla:

- (i) Subjektivní tělo, které se zjevuje sobě samému v transcendentální vnitřní zkušenosti pohybu (subjektivního úsilí Já); jeho životem je absolutní život subjektivity, v tomto těle žijeme, pohybujeme se a cítíme, toto tělo je „alfou a omegou naší zkušenosti světa“, protože „skrze něj přichází na svět bytí“;<sup>321</sup> v odporu, jež subjektivní pohyb zakouší, získává všechno konsistenci, tvar a hodnotu. Toto tělo Henry ztotožňuje s Já.
- (ii) Organické tělo, bezprostřední a pohyblivá mez subjektivního úsilí Já; toto tělo ovšem zakoušíme spíše jako soubor takových mezí, jehož jednota koření v jednotě subjektivního těla. Subjektivní úsilí Já a organické tělo přitom tvoří „uzavřený systém“ unikající zpředměťujícímu poznání,<sup>322</sup> jakkoliv je uvnitř tohoto systému překročena hranice dvou regionů bytí: subjektivní pohyb náleží regionu

---

<sup>321</sup> PPC, s. 179.

<sup>322</sup> PPC, s. 182.

imanence a resistující kontinuum, skrze něž se organické tělo konstituuje, je *transcendentním* korelátem subjektivního pohybu.

- (iii) Objektivní tělo, konstituované zpředměťujícím vnějším vnímáním. Toto tělo je objektem vědeckého výzkumu, který ovšem podobně jako naivní postoj zapomíná na to, že jeho zpředměťující poznání předpokládá bezprostřední „poznání“, tj. vnitřní zkušenost Já a organické meze jeho úsilí. Skutečným bytím těla je vnitřní život jeho subjektivity, který objektivní tělo pouze reprezentuje; tuto reprezentaci ovšem nemůžeme myslet jako výraz absolutní identity subjektivního a objektivního těla, jednota signifikace zde ve skutečnosti skrývá dualitu bezprostředního (vnitřní život) a prostředkovaného (život objektivního těla kořenící v životě vnitřním).

Organické a objektivní tělo jsou přitom dvěma způsoby danosti „vlastního těla“ (*corps propre* – pojem užívaný především de Biranem), které Henry označuje také jako tělo „transcendentní“ – organické a objektivní tělo mají společné to, že obě náležejí sféře transcendence. Organickému tělu se tak dostává zvláštního postavení: je na jedné straně v „absolutním vztahu“ pevně svázáno s imanentním tělem subjektivním, na druhé straně je jednou ze dvou tváří těla transcendentního. Organické tělo je v podání *Filosofie a fenomenologie těla* prvním elementem konstituce transcendence, nejintimněji svázaným s bytím imanentního Já.

#### 5.2.4. Závěr

Konstituce transcendence má ve *Filosofii a fenomenologii těla* formu postupného rozvíjení a expanze subjektivní moci Já, která ovšem s každou další sférou bytí, již konstituuje, ztrácí na své bezprostřednosti. „Absolutní“ subjektivita, ztotožněná s Já, je nejprve autonomní mocí, založenou ve specifickém způsobu fenomenalizace Já (v bezprostředním sebepoznání), díky němuž náleží Já do sféry absolutní imanence. Protože ale bytí Já spočívá v jeho produktivním úsilí, překračuje se k typu tělesnosti, v němž může svou moc uskutečnit, totiž materializovat – překračuje se k materiální mezi svého úsilí, na níž zakouší (poznává) sebe sama tím více, čím silnější resistenci přemáhá.

Na místě jejího ovládnutí se konstituuje příslušný tělesný „orgán“. Sebepřekračování Já je jeho konstitutivním rysem a transcendentní „organické tělo“ je potom transcendentální mohutností subjektivního těla Já. (K nejasnosti vztahu mezi původní ontologickou soběstačností Já a jeho transcendentální vazbou na transcendentní element v organické fázi jeho rozvoje se vrátíme později.) Bezprostřednost sebepoznání Já je ovšem v organickém těle oslabena ingerencí „resistujícího kontinua“ do jeho konstituce.<sup>323</sup>

Resistující kontinuum ovšem nabývá také absolutní podoby, v níž jsou subjektivitě dány cizí těla, předměty světa. Resistující moment subjektivního úsilí je momentem zakládajícím transcendentní bytí žitého světa, který se nám dává jako jednotlivé „predikáty lidského světa“ (Henryho pojem), je strukturován mým zájmem či strachem, je křížovatkou moci a sil, příčin, akcí a reakcí – kategorií, jejichž producentem je moc Já.<sup>324</sup> Ta se ovšem v žitém světě přece jen nachází na nejzazším stanovišti svého působení, jež je zde nejvíce ohroženo jiným způsobem danosti věcí, totiž zpředmětněním jakožto takovým aktem transcendence, který je odtržen od své samodanosti v imanenci subjektivity. Takové zpředmětnění (a odcizení světa) se potom zpětně vztahuje i na vlastní organické tělo, jež se takto dává jako „reprezentované“ tělo, předmět světa. Jeho zpředmětnění a odcizení ovšem není dokonalé, protože do něj stále projektujeme niternost subjektivního těla a tedy je v posledku zakoušíme jako svoje vlastní.

Postupný rozvoj a expanze moci Já proto konstituuje – v té fázi materiální fenomenologie, jejímž svědkem je *Filosofie a fenomenologie těla* – nejméně čtyři distinktivní regiony bytí: (i) subjektivní tělo; (ii) organické tělo; (iii) reprezentované tělo; (iv) žitý svět. Pouze první region je přitom regionem imanence, další tři se fenomenalizují po způsobu transcendence; sponou mezi imanentním a transcendentním bytím je organické tělo, jehož konstituci můžeme vnímat jako první a zároveň nejdokonalejší stupeň subjektivizace transcendentního bytí ve *Filosofii a fenomenologii těla*. V dalších stupních už si subjektivita nepodmaňuje transcendentní element bytí dokonale, nýbrž

---

<sup>323</sup> Biranovské resistující kontinuum se tak stává onou „oklikou“ v konstituci subjektu, jíž se budou další fáze Henryho projektu snažit vyhnout – k pojmu „okliky“ srv. kapitolku 2.4. výše v této práci, konkrétně pak s. 56.

<sup>324</sup> Srv. *PPC*, s. 43.

v něm jakoby hloubí svůj vlastní region, který se v kartesiánském smyslu stává elementem subjektivní jistoty uvnitř transcendentního bytí. Proti subjektivní moci konstituce transcendentního bytí se zde ovšem může postavit neosobní moc zpředmětnění, v níž už skutečnost přestává být žitou skutečností.

Ústřední postavení organického těla v tomto schématu subjektivizace bytí se ovšem poněkud komplikuje nejasností ohledně jeho „absolutního vztahu“ k subjektivnímu tělu.<sup>325</sup> *Filosofie a fenomenologie těla* mluví na mnoha místech o transcendentním resistujícím kontinuu, které nepodléhá fenomenologické redukci, jindy ovšem zdůrazňuje ontologickou soběstačnost imanentního subjektivního těla – v druhém případě je subjektivita základem absolutního vztahu na něm v posledku nezávislým. Sébastien Laoureux se domnívá, že autentičtější možností Henryho myšlení je druhý případ;<sup>326</sup> dokládá to např. touto citací z *Filosofie a fenomenologie těla*:

„Je to bytí úsilí, jeho originární způsob přítomnosti jemu samému, které konstituuje ipseitu Já, je to způsob manifestace resistujícího kontinua, jeho exteriorita, který mu umožňuje dávat se vždy už před svou resistencí a nezávisle na ní, jako jiný, jako ten druhý.“<sup>327</sup>

Konstituuje-li ipseitu Já výhradně bytí úsilí, je podle Laoureuxe pojem „prvotní duality“, odkazující ke korelaci subjektivního a organického těla, nadbytečný.<sup>328</sup> Přechází-li element jistoty sebepoznání Já na resistující

---

<sup>325</sup> Srv. kapitolku 4.2.2. této práce.

<sup>326</sup> Srv. LAOUREUX, S. *L'immanence à la limite: recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*. Paris: Cerf, 2005, s. 133-140.

<sup>327</sup> PPC, s. 51.

<sup>328</sup> Pokud přistoupíme na tuto interpretaci, kterou ostatně potvrzuje následující vývoj Henryho myšlení, vzdalujeme Henryho čtení de Birana tomu, které se prosadilo u jeho současných interpretů – podle Françoise Azouviho nelze v de Biranových textech najít oporu pro přesvědčení o ontologické soběstačnosti Já; podle Pierra Montebella je základem de Biranova projektu dualita a nenacházíme v něm ani samodanost, ani zjevení, ani čistou imanenci; srv. AZOUVI, F. *Maine de Biran: la science de l'homme*. Paris: Vrin, 1995, s. 235-239; MONTEBELLO, P. *La décomposition de la pensée: dualité et empirisme transcendantal chez Maine du Biran*. Grenoble: Millon, 1994, s. 126-131. Poněkud odlišného názoru byl Maurice Merleau-Ponty, který v de Biranových textech našel doklady pro obojí pojetí, pro platnost prvotní duality i pro monismus prvotní skutečnosti; označil ovšem druhou možnost za pojetí de facto chybné – kategorie nelze podle Merleau-Pontyho odvodit čistě z vnitřní zkušenosti Já a pak je aplikovat na věci; srv. MERLEAU-PONTY, M., *L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris: Vrin, 1978, s. 56. Celá diskuse je shrnuta in

kontinuum a dále na transcendentní svět, jak tvrdí Henry,<sup>329</sup> není zapotřebí přisuzovat resistujícímu kontinuu výsadní postavení. (V naší závěrečné interpretaci Henryho schématu tří těl jsme se přesto pokusili odlišit postavení resistujícího kontinua jako toho elementu transcendence, jež si imanence subjektivity podmaňuje dokonale, a veškerého ostatního transcendentního bytí, v němž už je panství subjektivity pouze relativní.)

Vedle tohoto problému narážíme ve schématu tří těl ještě na další, na jistou nevyjasněnost vztahu subjektivního a objektivního těla. Objektivní tělo je podáno jako reprezentace „vnějších forem“ tělesných orgánů konstituovaných rozvojem subjektivního úsilí Já. O subjektivních mocích Já přitom v biranismu – a odsud i podle Henryho – platí, že se reprezentaci vzpírají, protože k nim patří „nemít žádný přímý znak manifestace“.<sup>330</sup> „Dvojí užití znaků“, ztotožňující pojmenování vnější formy orgánu se subjektivní mocí, může sice mít jistý pedagogický význam, zároveň ale povahu i podobu subjektivní skutečnosti jistým způsobem zastírá a nemůže nahradit práci „vnitřního smyslu“, kterým jediné poznáváme subjektivní moci Já. Objektivní tělo (které je Henryho postulátem – de Biran z teorie o dvojm užití znaků existenci specifické podoby těla nevyvozuje) je jednou z podob našeho vlastního těla – jaké je ale jeho bytí, je-li jeho podstatou pokus o reprezentaci nerepresentovatelného? Henry předpokládá, že každému objektivnímu náhledu orgánu odpovídá nějaká vnitřní zkušenost, že „bytí mého těla [...] mi je jistým způsobem dáno dvakrát“,<sup>331</sup> jako imanentní moc a transcendentní orgán – v konstituci objektivního těla jsme tak ovšem svědky konfliktu logiky reprezentace a logiky zakládání: z tvaru těla objektivního usuzujeme na mohutnosti těla subjektivního, nikoliv naopak, jak by snad žádala logika zakládání. Není tedy úplně jasné, jakým způsobem přemostňuje reprezentace propast mezi imanencí subjektivní moci a transcendentním světem jejího zpředmětnění a odcizení. I sám fakt, že Henry dává jen minimum příkladů postupu od objektivní formy orgánu k jeho subjektivnímu základu, ukazuje na obtíž, se kterou se zde setkává. Statut „transcendentální vnitřní zkušenosti“,

---

LAOUREUX, S. *L'immanence à la limite: recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*. Paris: Cerf, 2005, s. 137-138.

<sup>329</sup> Srv. PPC, s. 104-105.

<sup>330</sup> BIRAN, *Essai*, s. 78 – citováno v PPC, s. 161.

<sup>331</sup> PPC, s. 160.

resp. statut jejího vztahu k transcendentní skutečnosti tak zůstává poněkud nevyjasněn (to by platilo o to více, pokud bychom chtěli přistoupit na Laoureuxovo odmítnutí specifického statutu organického těla jako prostředníka mezi regiony imanence a transcendence).

Oba právě naznačené problémy mají společného jmenovatele, nesnáží vymezit subjektivní a objektivní, resp. imanentní a transcendentní, mají-li se tyto regiony manifestovat – v případě *Filosofie a fenomenologie těla* – v bytí těla a má-li jejich klasifikace objasnit jeho strukturaci. Další vývoj Henryho fenomenologického projektu – i samotného pojetí fenomenologie tělesnosti, jež nyní vede náš výklad – se proto bude odehrávat ve znamení rozšíření regionu imanence, která se nakonec stane způsobem fenomenalizace *celého* těla.

### 5.3. *Inkarnace: subjekt vtělený do imanence*

Už *Bytnost ukazování* je dokumentem rozšíření a také autonomizace regionu imanence: fenomenologická redukce, kterou zde Henry provádí, vyřazuje z pole zkoumání *veškerou* transcendenci, a toto vyřazení je tak důkladné, že otázka přechodu z regionu imanence do regionu transcendence se v knize vůbec neklade – v centru pozornosti stojí pouze vnitřní struktura imanence.<sup>332</sup>

*Inkarnace* je v tomto smyslu pokračováním logiky *Bytnosti ukazování* na poli fenomenologie tělesnosti. Její ústřední otázkou není to, jak jsou v těle svázány (či odděleny) imanentní a transcendentní elementy jeho fenomenalizace, nýbrž s jistými výhradami pouze to, jakým způsobem tělo nabývá svůj dokonale imanentní charakter. *Inkarnace* navazuje na doketistickou antropologii, kterou nacházíme v *Já jsem pravda*: tělo jevící se ve fenomenálních strukturách světa je tělo fantomatické, jeho skutečná realita a odsud i jediná spása člověka spočívá v proniknutí lidské tělesnosti božskou tělesností, která se rodí výlučně v regionu imanence. Docketismus *Inkarnace* je ovšem oproti antropologickému a christologickému výměru *Já jsem pravda* přece jen oslaben, jak uvidíme v dalším výkladu.

---

<sup>332</sup> Srv. kapitolku 1.3. této práce.

Pro posun perspektivy, kterým Henryho fenomenologie tělesnosti od svého rozvrhu ve *Filosofii a fenomenologii těla* prošla, je nejilustrativnější osud organického a objektivního těla. Oba stupně rozvoje tělesných mocí Já jsou postupně tematizovány ve 28. a 29. paragrafu *Inkarnace*; před tím byla ve 26. paragrafu stručně představena de Biranova teorie subjektivity jakožto produktivní a hybné moci Já a také biranovský princip sebepoznání Já (Henryho ekvivalentem pro biranovské sebepoznání Já je nyní „pathetická samodanost Já“, *auto-donation pathétique de soi*);<sup>333</sup> subjektivní tělo, které bylo ve *Filosofii a fenomenologii těla* Henryho ekvivalentem biranovského Já, je nyní označováno jako *chair* (v našem textu ho budeme označovat jako tělo-chair); subjektivní pohyb, Henryho ekvivalent de Biranova „úsilí Já“, je nyní označován jako „samopohyb Života“ (*auto-mouvement de la Vie*);<sup>334</sup> tělo-chair je nyní svázáno přímo s absolutním (božským) životem, jehož sebezjevení je nutně sebezjevením v těle – k tomuto bodu se ještě vrátíme později, nyní obracíme pozornost k proměně statutu organického a objektivního těla.

Resistující kontinuum je sice ve 28. paragrafu *Inkarnace* označeno jako „první exteriorita“, s níž se moci našeho Já setkávají ve svém rozvoji, tato exteriorita je ale vzápětí připsána regionu imanence, protože je nahlížena výhradně prizmatem způsobu své danosti:

„Pokud zde chceme ještě mluvit o exteriorotě, je to exteriorita v základu cizí exterioritě světa, protože zkušenost, v níž se uskutečňuje, ze sebe vylučuje veškerý element reprezentace, všechen pohled, všechen apriorní náhled prostoru ve smyslu Kantovy ‚transcendentální estetiky‘ [...].“<sup>335</sup>

Tímto způsobem je nám dáno organické tělo (*corps organique*), odloučené od smyslovosti a její intencionality: „[J]e to tělo před počítkem, před světem. Tělo neviditelné stejně jako naše originární tělesnost, jejíž pohyb naráží na ně, na toto kontinuum, které kontinuálně resistuje našemu úsilí [...].“<sup>336</sup>

Henry tentokrát zpochybňuje možnost, kterou ve *Filosofii a fenomenologii těla* připsal subjektivnímu pohybu mocí našeho Já, totiž možnost nahlížet na

---

<sup>333</sup> Srv. I, s. 205.

<sup>334</sup> Srv. I, s. 203-204.

<sup>335</sup> I, s. 212.

<sup>336</sup> I, s. 211-212.

jeho vztah korelace s resistujícím kontinuem jako na intencionalitu svého druhu. V *Inkarnaci* vychází naopak z toho, že intencionalita s sebou vždy už nese *Sinnggebung*, a imanentní samopohyb subjektivní moci podle něj jakékoliv signifikaci a idealitě uniká.

Resistující kontinuum a odsud organické tělo jsou v *Inkarnaci* myšleny ze způsobu své danosti, jako mohutnost zkušenosti dokonale imanentního těla-chair. Platí to bez ohledu na to, zda kontinuum resistuje relativně, či absolutně – také „reelní tělo universa“ (*corps réel de l'univers*), konstituované ve zkušenosti absolutního odporu, je stejně jako organické tělo „originárně dáno jedině imanentním mocím naší tělesnosti“, takže *Inkarnace* nevidí žádný podstatný rozdíl mezi mým reelním tělem a reelními těly-předměty světa: „... je třeba říct, jakkoliv podivně to působí: realita těchto [reelních] těl, našich stejně jako cizích, je realitou cizí světu a jeho jevení, [je to] realita neviditelná stejně jako realita našeho těla-chair.“<sup>337</sup> Reelní tělo i předměty světa jsou v *Inkarnaci* redukovány na způsob své danosti instanci Já, a tak „zachráněny“ před odcizující mocí transcendence světa. *Inkarnace* umisťuje fenomenální konstituci všech tří způsobů rozvoje naší tělesnosti do imanence, takže všechny složky *reálné* tělesnosti se stávají neviditelnými.

Takovým radikálním rozšířením rozsahu regionu imanence, které je materiální fenomenologii de facto vlastní už od *Bytnosti ukazování* a zde je aplikováno na konstituci tělesnosti, odpadá i problém přechodu z imanence do transcendence a tedy problém jednání jakožto produkování vnějšku. Ve 29. paragrafu konstatuje Henry výslovně, že tradiční problém jednání jakožto přechodu z „nitra“ do „vnějšku“, jakožto působení duše na tělo, jeho teorie odstraňuje.<sup>338</sup> Naše jednání probíhá cele v regionu imanence, protože i realita vnějšího světa je dána jedině jako limita úsilí našeho Já. „Protože ve svém těla-chair jsem životem svého organického těla, jsem také životem světa. V tomto původním, radikálním smyslu je svět světem-života, Lebensweltem.“<sup>339</sup>

Problém odcizujícího rozpětí mezi dva světy, mezi region imanence a region transcendence, v němž etický subjekt podléhal transcendentální iluzi, že je

---

<sup>337</sup> *I*, s. 213.

<sup>338</sup> *Srv. I*, s. 215.

<sup>339</sup> *I*, s. 216.

zdrojem mocí svého Já, se ovšem nakonec nevyhýbá ani subjektu vtělenému. Podobně jako Husserlovo uzávorkování generální teze přirozeného světa neznamena zpochybnění jeho existence, neznamena ani Henryho umístění jednání výhradně do regionu imanence zpochybnění existence transcendentního světa. Jeho existence (daná jeho jevením) je obhájena v teorii dvojího jevení – a zkušenost našeho těla je podle Henryho prvním dokladem dvojího jevení: dává se nám dvakrát, jednou ve vnějšku světa, jednou niterně zakoušené „v patetickém sebezjevení Života“.<sup>340</sup> Pohyb mé ruky, která přemisťuje věci na mém stole, nebo listuje v knize, již čtu, se mi dává jednou jako manifestace moci mého Já, jednou jako objektivní pohyb v kartesiánsky myšleném prostoru, je to ale stále jeden a týž akt. Pro Henryho fenomenologický projekt je charakteristický dodatek, že pravá realita tohoto aktu je dána pouze v imanenci, v sebezjevení života. Realita vnějšího světa je natolik vázána na imanentní samodanost základu (zde impresionálního těla),<sup>341</sup> v němž se nám dává, že je sama o sobě v posledku fantomatická. Všechny počítky, v nichž se nám dává svět, jsou totiž subjektivní impresie – a platí to i pro ty, jejichž původ naivně připisujeme předmětům světa: i ty jsou subjektivními impresemi, projektovanými na předměty světa, ať jsou jakkoliv „daleko“; i intencionalita, která počítky a impresie vrhá do vnějšku a otevírá nás skrze naše smysly světu, je sobě dána jen v imanenci života. Pojetí těla v *Inkarnaci* odpovídá základnímu spádu Henryho fenomenologického projektu, jak jej nastavila *Bytnost ukazování*: jsou dva mody jevení, imanence a transcendence, ovšem sama transcendence je v posledku dána jedině po způsobu imanence.

---

<sup>340</sup> Srv. I, s. 216.

<sup>341</sup> „Impresionální tělo“ je jiný termín pro subjektivní tělo-chair. *Inkarnace* představuje určitý posun v terminologii označující sebezkušenost Já; vůdčím termínem přestává být „autoafekce“, na její místo se posouvá z hlediska pathického momentu subjektivity neutrálnější „samodanost“ (*auto-donation*), a pro označení pathického momentu této samodanosti se nejčastěji užívá termín „autoimpresionalita“ (*auto-impresionalité*). Terminologie impresionality se prosadila jednak skrze polemiku s Husserlem a s jeho analýzou prožitků vědomí, jednak patrně proto, že více vyhovuje pojetí života vlastnímu *Inkarnaci*: druhá kniha křesťanské trilogie zdůrazňuje pasivní moment sebezakoušení, jeho patos, před nímž není úniku – a právě to je zároveň konstitutivním znakem impresie. Předpokladem všech jednotlivých impresí je potom neintencionální impresionalita těla-chair, které je způsobem přicházení impresie k sobě, „bolestivostí“, před níž absolutně není úniku a jež nemá žádný vnějšek. Srv. I, s. 86-93.

Principem života tělesnosti je v *Inkarnaci* impresionálna – bytí těla je impresionálna bytí; nemá-li ovšem v konstituci tělesnosti intervenovat „fenomenologická distance“, je materiálna fenomenologie nucena odloučit impresionálna od veškeré intencionality. V *Inkarnaci* vyslovuje Henry kritiku konstituce vnímaného světa u Husserla, a jejím jádrem je právě kritika vztahu intence a imprese.<sup>342</sup> Henry nachází v Husserlově pojetí intencionalní konstituce rozpor: Husserl postuluje jednotu hyletického a noematického momentu ve vědomí, reálný obsah smyslového světa ovšem připadá pouze momentu hyletickému (realitou barvy je impresionálna *Empfindungsfarbe*, nikoliv intencionalní *noematische Farbe*, projektovaná na vnímanou věc); sensuálna hylé je přitom intencionalitou formována a osmyslována, takže ve vědomí jsou nepochopitelně spojena hyletická data a jejich „ireelní“ signifikace. Imprese se tak podle Henryho ocitá „vně sebe sama“, v intencionalní projekci do smyslové kvality vnímaného předmětu.<sup>343</sup> Toto odcizení nacházíme ve vystupňované podobě v *Přednáškách o vnitřním časovém vědomí*: imprese se ocitá vně sebe sama už v samotné hyletické vrstvě vědomí, protože „původní imprese“ je v zápětí v „retenci“ předána intencionalitě. V retenci tak sklouzává „Nyní“ imprese neustále do nepřítomnosti, podržený zvuk není už podle Husserla přítomným zvukem, retence mu vtiskuje charakter „právě minulo“.<sup>344</sup> Tím, co má zajistit trvání imprese, je proto samotný tok vědomí, jenže to je úkol značně paradoxní: v toku všechno teče a uplývá do minulosti, „Nyní [...] je jen ideálna hranicí“;<sup>345</sup> to, co podle Husserla zůstává stálým, je jediné „forma toku“, syntéza tří časových intencionalit protence, vědomí Nyní a retence – tato syntéza není pro Henryho nic jiného než jevení světa, třídimenzionálna horizont času a světa.<sup>346</sup> Protože přítomnost imprese není v tomto rozvrhu skutečně dosažena (Nyní je pouhým ideálna bodem toku), obrací Husserl vztah imprese a přítomnosti:

---

<sup>342</sup> Tato kritika je stručným opakováním kritiky prezentované v textu „Materiálna a hyletická fenomenologie“ v Henryho knize *Materiálna fenomenologie*; srv. „Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle“, in: *PM*, s. 13-60 (česky přel. NOVOTNÝ, K. Materiálna a hyletická fenomenologie NOVOTNÝ, K., ed. *Co je fenomén?: Husserl a fenomenologie ve Francii*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 127-166).

<sup>343</sup> Srv. *I*, s. 68-69.

<sup>344</sup> HUSSERL, Edmund. *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*. Vyd. 2., v této ed. 1. Praha: Ježek, 1996, s. 41.

<sup>345</sup> Tamtéž, s. 44.

<sup>346</sup> Srv. *I*, s. 75-81.

Vědomí přítomnosti (vědomí Nyní) nedává reální impresi, nýbrž naopak, impresi dává vědomí přítomnosti, Nyní se konstituuje impresí. Forma toku je stále plněna impresionálním obsahem, ovšem dle Husserla nikoliv zvnější toku, nýbrž z jeho nitra – podle Henryho se tak mávnutím kouzelného proutku má prázdna forma stát svým vlastním obsahem. Řecký „předsudek“ fenoménu ukazujícího se ve světle světa se znovu usazuje tam, kde měl být rozbit „radikální událostí“ impresi: příchod impresi do toku se ihned stává jejím rozvojením a vyvržením do vnější (vůči sobě samé) a tedy jejím zrušením. Navzdory tomu se podle Husserla objevují stále nové impresi konstituující formu toku, impresi je stále znovu zázračně kříšena, takže se nám dává jako souvislá.

V pojetí materiální fenomenologie nemůže být impresi stále anihilována svou údajnou časovostí: bolest jakožto exemplární případ impresi je přítomností par excellence, před bolestivostí není žádného úniku a nemá žádný vnějšík: pro toho, kdo trpí, není čas. Ani zdroj bolesti nemůže přijít zvnější, bolest je sobě dána jedině v imanenci neviditelného impresionálního těla.<sup>347</sup> Totéž platí o všech ostatních počítčích: Zvuky hudebních nástrojů se samy neslyší, zed' na slunci nemá žízeň. V horizontové danosti světa, vně sebe sama, není impresi možná – možná je pouze tehdy, pokud se neustále dotýká sama sebe v auto-impresionalitě těla-chair. Impresionalita těla je způsobem zjevení, v němž se každý prožitek vynořuje nepodmíněně, bez předchozího určení a dokonale lne k sobě samému.<sup>348</sup>

Naopak objektivní tělo tak, jak bylo myšleno ve *Filosofii a fenomenologii těla*, jako vnější formy našich orgánů nahlížené vnějším nazíráním, je stíženo ireálností intencionálně dosahovaného noematu. Danost objektivního těla je v *Inkarnaci* přirovnána k moci reprezentace, již disponuje jazyk: jazyk dává obsahy myšlení (Husserlova noemata), aniž by skutečně dával označovanou realitu; znak „pes“ ohlašuje všechny reálné psy v jejich nepřítomnosti.<sup>349</sup> Stejně tak objektivní tělo (v *Inkarnaci* označované jako *corps*, v našem dalším

---

<sup>347</sup> Srv. I, s. 81-86.

<sup>348</sup> K analýze Henryho kritiky konstituce smyslového světa u Husserla srv. také NOVOTNÝ K. „Co je fenomén? O fenomenologických diferencích. In: NOVOTNÝ, K., ed. *Co je fenomén?: Husserl a fenomenologie ve Francii*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 355-408 (část věnovaná M. Henrymu je na s. 371-377).

<sup>349</sup> Srv. I, s. 219-220.

textu jako tělo-corps) druhého či moje vlastní je jistým typem reprezentace, jež dává význam „tělo-chair“ v absenci tohoto těla – objektivní tělo je tak v *Inkarnaci* něco jiného než tělo reální, skutečně přítomné a skutečně pocíťované v absolutním odporu resistujícího kontinua. Objektivní tělo-corps odpovídá Husserlovu ireálnému noematu; z hlediska materiální fenomenologie je to tělo, které podlehl derealizující moci transcendence světa, a tedy tělo, jež nemůže být spaseno, protože region viditelného světa je nepřístupný sebezjevení života.

Důraz na neviditelnost všech reálných složek tělesnosti je ozvou maximy, kterou formulovala *Bytnost ukazování*: zjevení života je ze své podstaty neviditelné:

„Protože bytnost reality a života sídlí a uskutečňuje se v neviditelném, nemůžeme ji [bytnost] najít ve světě, nic z toho, co se v něm ukazuje, ji nemůže obsahovat nebo učinit zjevnou.“<sup>350</sup> „[Neviditelné] se uskutečňuje ve sféře radikální imanence, nikdy se nepozvedá do transcendence a nemůže se v ní ani ukázat.“<sup>351</sup>

Neviditelnost je určující negativní charakteristikou jevení v imanenci, jehož pozitivním obsahem je afektivita – takový byl duktus třetího a závěrečného čtvrtého oddílu *Bytnosti ukazování*. Neviditelnost jevení v imanenci přítomnosti není myšlena jako dialektický protiklad viditelné fenomenality světa; *Bytnost ukazování* trvá na tom, že není žádná transformace neviditelného ve viditelné, protože oba dva regiony se vůči sobě nacházejí v pozici „radikální ontologické heterogenity.“<sup>352</sup> Podobně platí pro fenomenalitu těla, že heterogenita objektivního těla-corps a subjektivního těla-chair je heterogenitou dvou regionů vzájemně na sebe nepřevoditelných; i tam, kde se domníváme nacházet manifestaci reálného ve viditelném, je podle Henryho reálným pouze neviditelné: Shledám-li při pohledu do zrcadla, že můj obličej je smutný a pokusím se proto na sebe usmát, skutečný pohled, skutečný smutek a skutečný úsměv se nedávají na ploše zrcadla, nýbrž jedině v mém těle-chair, odkud je přenáším na objekty světa (na zrcadlo). Tímto způsobem konstituuje živé tělo-

---

<sup>350</sup> *EM*, s. 565.

<sup>351</sup> *EM*, s. 568.

<sup>352</sup> Srv. *EM*, s. 557-564.

chair mé vlastní tělo, které se jeví ve vnějšku světa. Mé tělo-chair je tak principem konstituce těla-corps a nositelem jeho „substance“, protože jak smutek, pohled, úsměv, tak intencionalita, která z nich činí konstitutivní znaky objektivního těla-corps, jsou sobě dány jediné v mém neviditelném těle.<sup>353</sup> Vtělený subjekt je neviditelný, a jediné takto, přenášením neviditelné mohutnosti života na předměty světa, které tím ovšem nezískávají – nakolik se jeví ve fenomenálních podmínkách transcendence – plnější realitu, oživuje transcendentní svět.

To, jakým způsobem je viditelný svět proniknut a oživen neviditelnými těly, je podle Henryho dobře patrné na setkání s druhými živými tvory: Objektivní tělo-corps druhého vnímáme jinak než předměty světa, protože je obydleno živým tělem-chair; nevnímáme jeho oči (předměty), nýbrž jeho pohled, který mě zkoumá, který se ode mě odvrací, kterému se možná nelíbím, apod. (Henry zde odkazuje na Schelerovy analýzy z jeho *Wesen und Formen der Sympathie*). Tělo-chair druhých se mi nechává poznat, jeho pohyby vnímám jako pohyby jím zakoušené, tonality (úsilí, únava, touha, ostych), které stojí v základu jeho pohybů, jsou mi svým způsobem přístupné.

### 5.3.1. Vtělený božský Život

Henryho pozdní fenomenologie tělesnosti rozšiřuje princip jeho pojetí subjektivity na konstituci našeho vlastního těla.<sup>354</sup> Subjektivita materiální fenomenologie je subjektivitou noci, která činí domovem Já nereflektovatelné jádro subjektu – *Inkarnace* zahrnuje do tohoto neviditelného a nereprezentovatelného jádra subjektu veškerou reálnou tělesnost. Právě to umožňuje myslet tělesnost primárně jako božskou: První část *Inkarnace* je polemikou s tím, jak myslí život klasická fenomenologie Husserlova, především polemikou s Husserlovou teorií *imprese*; když je v 15. paragrafu v protikladu k tomu poprvé představena teorie života materiální fenomenologie, vystupuje zde rovnou absolutní božský „Život“, který známe

---

<sup>353</sup> Srv. I, s. 220-221.

<sup>354</sup> (Subjektivní) tělo bylo sice identifikováno s Já už ve *Filosofii a fenomenologii těla*, ovšem transcendentní charakter, který byl připsán resistujícímu kontinuu, učinil z konstituce vlastního těla především otázku přechodu z imanence Já do světské transcendence.

z *Já jsem pravda*: život je svým samorozením, v němž se rodí První Já (*Premier Soi*) jako jeho Slovo, o němž svědčí Janovo evangelium.<sup>355</sup> Tento božský život je neviditelný, zcela ponořený do patosu svého sebezakoušení. Patos Božího sebezjevení je potom východiskem pro postulát božské tělesnosti: božský život ve svém afektivním sebezjevení rodí tělo jako matérii svého zjevení.

„Život zjevuje tělo-chair tak, že jej rodí jako to, co se rodí, formuje a buduje v životě, co odvozuje svou substancí, svou čistou fenomenologickou substancí ze samotné substance života. Tělo-chair impresionální a afektivní, jehož impresionálnost a afektivita nepocházejí od ničeho jiného, než od impresionálnosti a afektivity samotného života.“<sup>356</sup>

(Božské) tělo-chair se rodí jako čistá fenomenologická substance, jež tryská z božského života; na rozdíl od (lidského) „transcendentálního těla“,<sup>357</sup> které nás ve své moci cítit a hýbat se vrhá skrze naše smysly do světa, a které ovšem není schopno stvořit smyslový obsah toho, co naše smysly zakoušejí (právě proto, že jeho podstatou je otevření, přesažení do transcendence světa), se božské tělo-chair rodí zároveň se svým vlastním impresionálním obsahem. Ten je ovšem vázán na imanenci, splývá se způsobem jevení vlastním tomuto regionu. Božské tělo-chair je tak jakýmsi vnitřním životem našeho vlastního těla, impresionálním základem, skrze nějž se konstituuje smyslový svět daný našim smyslům.

Tělo-chair je nejdříve pathetickým způsobem příchodu božského života k sobě – božské „Pra-Tělo“ (*Archi-Chair*) má svůj „Pra-Patos“ (*Archi-Pathos*; podobně jako v *Já jsem pravda* užívá Henry pro vyznačení nečasového, božského rozměru tohoto přicházení k sobě předponu *Archi*). Toto Pra-Tělo je pasibilitou (schopností zakoušet sebe sama) Prvního Já, ipseity sebezpřicházení božského života; v tělesnosti božského Já se potom rodí tělo-chair všech živých tvorů: „Zrození těla-chair, jaké máme my, se stává možným jedině ve vazbě na věčné rození Pra-Těla Pra-Já, v samorození absolutního Života [...], které je

---

<sup>355</sup> Srv. *I*, s. 122-132.

<sup>356</sup> *I*, s. 174.

<sup>357</sup> „Transcendentální tělo“ je v *Inkarnaci* subjektivní tělo vztažené k sensiblnímu světu – tvoří je naše smysly jakožto fenomenologické moci, které nás vrhají do světa; transcendentální tělo je tedy „intencionálním tělem“. Srv. *I*, s. 159-163.

vlastní všemu myslitelnému životu a především absolutnímu Životu.<sup>358</sup> Rození Boží tělesnosti je imanentním principem naší originární tělesnosti, podobně jako bylo samorození Božího života v *Já jsem pravda* principem naší vlastní existence (existence našeho Já), nakolik má být existencí reálnou. A podobně jako byla v *Já jsem pravda* zdvojena subjektivita na subjektivitu Boha a v ní rozenou subjektivitu jednotlivých tvorů, je v *Inkarnaci* zdvojeno subjektivní tělo na božské tělo-chair a lidské tělo-chair, které je vázáno na zrod prvního. Oproti první knize křesťanské trilogie ovšem dochází k význačnému posunu: lidské tělo-chair je v *Inkarnaci* chápáno jako konečné, zatímco lidský subjekt se podle analýz *Já jsem pravda* rodil v subjektivitě Boha jako nesmrtelný – toto kolísání v určení statutu lidské subjektivitě souvisí podle našeho názoru s nejasností ohledně vztahu její reality, kterou je Bůh, a její existence, kterou je přecházení mezi oběma režimy jevení; k problému se vrátíme v závěru naší práce.

Přechod k vysoké poloze materiální fenomenologie podávající tělesnost božství se v *Inkarnaci* kryje s přechodem od kritické analýzy klasické fenomenologie k fenomenologické reinterpetaci křesťanské tradice. Nově se přitom odkazuje nejen na novozákonní texty, ale i na texty některých církevních Otců, Cyrila Alexandrijského, Tertulliana, Ireneje z Lyonu, Augustina. Fenomenologie těla nás podle Henryho staví před dvě základní korelace, těla-chair a Života a těla-chair a narození; tyto korelace se stávají pro myšlení obtížnými tehdy, má-li být život myšlen ne jako jsoucnost, jako něco, co se jeví, nýbrž jako jevení samo – v tomto případě přestává běžná světská představivost (myslící tělo jako předmět světa a narození jako příchod na svět) stačit věci. Jsou to až novozákonní janovské spisy, které myslí život a jeho korelaci s narozením novým způsobem, a křesťanství tak podle Henryho ztělesňuje uprostřed antického světa radikální alternativu, jež od základů převrací jeho představivost.<sup>359</sup> Tento vklad dále rozvíjejí křesťanští Otcové, kteří zároveň s velkou energií hájí Kristovo skutečné lidství, a proto mluví-li o jeho těle, mluví podle Henryho o lidské tělesnosti vůbec.<sup>360</sup>

---

<sup>358</sup> *I*, s. 177.

<sup>359</sup> *Srv. I*, s. 180-188.

<sup>360</sup> Pravděpodobně právě četba polemických spisů církevních Otců přiměla Henryho, aby se jim v *Inkarnaci* postavil po boku a vystupoval spolu s nimi proti doketismu; naše označení jeho

V textech církevních Otců přitom Henry nalézá napětí mezi židokřesťanským náhledem a řeckou konceptualitou, jíž je prostředkován; v rozhodujících věcech ovšem údajně vítězí autentický pohled „hebrejský“. Tak Tertullián a Irenej z Lyonu ve svých polemikách s doketistickými naukami gnostiků a markionistů na jedné straně popisovali Kristovo lidské tělo za pomoci světské představivosti – mluvili o něm jako o prachu země nebo sugestivně líčili jeho kosti, cévy a svaly; na druhé straně podali přesnou charakteristiku impresionálního těla-chair při popisu Kristova utrpení (Tertullián) nebo při obhajobě faktu, že „tělo může přijmout a obsahovat Boží moc“ (Irenej).<sup>361</sup> To, co jejich protivníci nejvášnivěji popírali, byla totiž právě realita Kristova těla-chair: podle Markiona nemohl Kristus jakožto Bůh skutečně trpět, podle gnostiků není tělo schopno přijmout božský život. Proti tomu definuje Tertullián Kristovu tělesnost právě utrpením a Irenej zase stupňuje účast těla na Boží moci až k tělesným smyslům. U vybraných církevních Otců tak Henry podle svého přesvědčení nalézá historicky první doklad toho pojetí tělesnosti, se kterým – v očištěné a terminologicky odlišné podobě – přichází materiální fenomenologie.

### 5.3.2. Tělo jako hřích a spása

Zdvojení těla-chair na božské a od něj odvozené lidské je zdvojením neviditelného těla. K vyprávění příběhu spásy je ovšem zapotřebí ještě dalšího zdvojení těla, na objektivní tělo-corps a subjektivní tělo-chair; toto zdvojení koresponduje s duplicitou jevení. Fenomenologický rozvrh dvou režimů jevení nese i v *Inkarnaci* zřejmý existenciální význam: odvozená, fantomatická realita transcendentního světa je prostředím odpadnutí subjektu od jeho božského základu a nemůže být spasena; spása je možná jen v regionu imanence.

---

christologie i antropologie za „docketistické“ jde tedy proti jeho vlastní terminologii a smýšlení v druhé knize křesťanské trilogie, ale opravňuje nás k tomu podle našeho názoru způsob, jakým Henry „reálnou“ Kristovu i lidskou tělesnost myslí – jako neviditelnou – a dále způsob, jakým myslí viditelnou tělesnost – jako fantomatickou (tento výměr je ovšem v *Inkarnaci* oslaben poukazem na „sensaální tělo“, jak ještě uvidíme v dalším výkladu). Přesto je mezi *Já jsem pravda* a *Inkarnací* zřejmý určitý posun: v první knize křesťanské trilogie bylo reálným Já pouze Já božské, v druhé knize není konečnému vtělenému subjektu (lidskému tělu-chair) realita upřena, jakkoliv i on se rodí v subjektivitě Boha.

<sup>361</sup> „... *percepatrix et capax caro virtutis Dei.*“ Irenej z Lyonu, *Adversus haereses* V, 3,2. SC 153, s. 46.

Vtělený subjekt materiální fenomenologie rozšiřuje příběh spásy na konstituci tělesnosti – dějiny spásy, které byly před tím vepsány do rození a jednání etického subjektu, jsou nyní příběhem samotné tělesnosti. Lidské tělo-chair je, podobně jako tomu bylo u těla ve *Filosofii a fenomenologii těla*, rozvojem subjektivních mocí Já. Novum *Inkarnace* spočívá mj. v tom, že klade větší důraz na pasivní moment konstituce tělesnosti, jejímž východiskem je nyní *patos* sebezakoušení. Svoboda „já mohu“ subjektivních mocí se manifestuje v jistém rámci, jehož určující charakteristikou je naopak bezmoc, a to hned dvojitě: „já mohu“ naráží na nemožnost oddělit se od života, který je jeho dárce, a také na nemožnost oddělit se od sebe sama, tedy na nemožnost oddělit se od *patosu* života božského i svého vlastního. Paradoxním zdrojem moci se tak stává bezmoc – tuto zkušenost shrnuje podle našeho autora apoštol Pavel ve výroku „Vždyť právě když jsem sláb, jsem silný“.<sup>362</sup> Ve stopách apoštola Pavla činí Henry z problému bezmoci problém etický a náboženský: vlastní bezmoc zakouší náboženský člověk jako hřích. Konečnost lidského života je u kořene zkušenosti zla: přestože se snažím konat dobré, konám – jakožto konečná bytost, jejíž svoboda jednat naráží na nemožnost si tuto svobodu sám udělit – zlé. Moje spása proto spočívá v kierkegaardovském „skoku“ víry k oné moci, jež moji svobodu jednat umožňuje. Příběh marnotratného syna,<sup>363</sup> interpretovaný v souvislosti druhého narození v *Já jsem pravda*, je nyní interpretován jako příběh znovuzrozené tělesnosti: až teprve na dně své beznaděje a nuzoty zažívá marnotratný syn erupci sebezjevení Života a jeho moci. Patetická donace tělesnosti zjevuje transcendentální vazbu konečného života na původní moc božského života: „Všechna konečnost je utkána z nekonečna, smíšená s ním, dostává od něj to, co je, byla a bude.“<sup>364</sup>

V těle-chair se splétá božské a lidské, a toto splétání je založeno už ve „vtělení“, které je v druhé knize křesťanské trilogie myšleno jako transcendentální podmínka těla, jako „příchod života k sobě“, jenž se nutně děje pathetickým způsobem. Fenomenologie těla nás tak podle Henryho nutně dovádí k „fenomenologii vtělení“.<sup>365</sup> Tělesnost je způsobem realizace radosti a utrpení, jež jsou formami sebezakoušení živého Já – a protože zakoušet se

---

<sup>362</sup> 2 K 12,10b.

<sup>363</sup> Lk 15,11-32.

<sup>364</sup> *I*, s. 254.

<sup>365</sup> *Srv. I*, s. 178-179.

znamená v christianizované fázi materiální fenomenologii rodit se, je vtělení procesem rození neviditelného těla-chair afektivním životem. Jak jsme naznačili výše, zrození těla-chair se nejdříve (v ontologickém, nikoliv časovém smyslu) děje jako příchod božského života k sobě; vtělený božský subjekt je potom místem konstituce lidské tělesnosti – božské a lidské vtělení jsou tedy tak intimně svázány, že se stává spíše otázkou, jak je možné myslet jejich oddělení a odsud možnost „zatracení“ člověka. Otázku známe již z *Já jsem pravda*, která nabídla i odpověď, že člověk v „transcendentální iluzi“ na své zrození v božské subjektivitě „zapomíná“. Podobně jako tam, „zapomíná“ (pro snadnost a samozřejmost, s níž vykonává veškerou svou aktivitu) i vtělený subjekt *Inkarnace* na to, že není zdrojem svých mocí a klamně si je přisvojuje; podobně jako tam se i vtělený subjekt na svůj božský původ „rozvzpomíná“ v takovém jednání, v němž se přestává orientovat na sebe sama: i v každodenní praxi se nám mohou otevřít původní, základní tonality radosti a utrpení, které jsou zdrojem naší schopnosti jednat.<sup>366</sup> Zapomenutím je zde přirozená existence se svou intencionální orientací na svět, v níž je subjekt pohlcen věcmi světa; rozvzpomenutí nabízí podle našeho autora každé gesto a každý akt, promluví-li skrze ně ta afektivní síla, která je umožňuje. Tělo se tak stává jakýmsi průhledem k transcendentální podmínce mocí našeho Já, protože tělesnost je pamětí transcendentálního života v nás.

„Idolatrie konečného těla“, jak Henry nazývá klamné přisvojení mocí, jimiž vtělený subjekt disponuje,<sup>367</sup> se ovšem dále komplikuje zdvojením konečného těla na tělo-chair a objektivní tělo-corps; složitý komplex vztahů, v nichž se vtělený subjekt nachází, dává v *Inkarnaci* vzniknout postulátu třetí základní tonality života, úzkosti. Henryho východiskem jsou zde Kierkegaardovy úvahy o úzkosti a hříchu, rozvíjí je ovšem svým vlastním způsobem.<sup>368</sup> Úzkost je tonalitou vyvěrající z faktu vtělenosti subjektu a rozvíjí, či přesněji řečeno

---

<sup>366</sup> Srv. *I*, s. 263-269.

<sup>367</sup> *I*, s. 330.

<sup>368</sup> Henry pracuje především s Kierkegaardovými analýzami duchovní subjektivity z jeho spisu *Pojem úzkosti*. Jak ukázal Leo Stan, náš autor při tom ze dvou základních ontologických dvojic, kterými zde dánský filosof vymezuje konstituci subjektu – duch-tělo a časovost-věčnost – bere v potaz pouze tu první a v ní interpretuje ducha jako imanentní život a tělo jako jeho tělesnou objektivaci ve vnějšku světa; srv. STAN, L. Michel Henry: *The Goodness of Living Affectivity*. In: STEWART, J. *Kierkegaard and existentialism*. Burlington: Ashgate, c2011, s. 127-154, naše místo s. 142-144.

zmnožuje se podobným způsobem, jako se rozvíjejí subjektivní moci tělesného Já v pohybu tělesnosti. Ačkoliv tento pohyb už v *Inkarnaci* není primárně myšlen jako pohyb od regionu imanence k regionu transcendence, nemůže ani *Inkarnace* fakt objektivního těla jevícího se v transcendenci světa pominout. První stupeň úzkosti je úzkostí čistě imanentního Já, úzkostí Já z jeho moci jednat: úzkost je zde stav, v němž se ohlašuje závratná svoboda subjektu jednat, čistá možnost jednat nevyplněná ještě konkrétní realizací, úzkost před – Kierkegaardovým slovem – „ničím“. Duplicita jevení ovšem vede též ke zdvojení úzkosti: nová podoba úzkosti vyvěrá ze spojení „transcendentálního života“ a viditelného, objektivního těla – tato úzkost ze spojení s jiným modem jevení jako takovým je vzápětí konkretizována v úzkost z pohlavnosti vlastního těla a transformuje se do studu. Završením komplexu úzkosti je potom úzkost zrozená z možnosti dotknout se druhého: dotýkám se zde, alespoň potenciálně, nejenom objektivního těla (a v tom i pohlavní difference, což je samo o sobě novým zdrojem úzkosti), ale i „ducha“, imanentního Já druhého. Objektivní tělo totiž transponuje sensibilitu, transcendentální schopnosti cítit a v tomto citu se otevírat světu, do sensuality, do schopnosti cítit projektované do zakoušené věci (která sama o sobě ve skutečnosti necítí): přítomnost objektivního těla je i přítomností těla-chair. Dotýkám-li se druhého, dotýkám se jeho sensuálního těla a tento dotyk vyvolává nějaký pocit i v něm, setkávají se zde dvě živá transcendentální těla – a úzkost tohoto setkání dává vzniknout *touze*, která je touhou dotknout se jak objektivního sensuálního těla druhého, tak toho, co mu jeho sensualitu propůjčuje, těla-chair, živého Já druhého.<sup>369</sup>

Pesimistický sklon, který vede Kierkegaardovy i Henryho úvahy o úzkosti, předepisuje i vyústění touhy: touha jakožto forma úzkosti nemůže uspět. U Kierkegaarda ústí touha ve „skok“ do hříchu, u Henryho v nemožnost spojit se s druhým. Navzdory magičnosti sensuálního těla, které v sobě spojuje viditelné s neviditelným a zaslubuje vzájemné setkání dvou těl-chair, není něco takového v erotickém vztahu možné. Vloží-li tanečnice svou ruku do ruky tanečnickovy, jejich Já se nesetkávají: svůj pohyb i tělo druhého zakouší každý sám, vztažené ke svému imanentnímu transcendentálnímu Já, v němž jsou všechny pohyby

---

<sup>369</sup> Srv. *I*, s. 279-292. Kierkegaardovým předobrazem tohoto stupně úzkosti je úzkost rodící se z dialektiky spojení duše s kontingentním tělem: věčný duch, který z tohoto spojení povstává, se v konečnosti těla, v níž má nalézat své já, odcizuje sám sobě.

dány sobě samým. Totéž platí i pro pohlavní akt, který má sice být vrcholem spojení dvou lidí, je ovšem ve skutečnosti vyvrcholením neúspěchu touhy: kopulace jsou jen dvě pulsace střídající aktivní a pasivní momenty, které ale nikdy nepřekročí limitu svého organického těla; nemohu zakusit pulsaci druhého, jak je dána jemu osobně (v její samodanosti) – tato bezmoc vyostřuje napětí, jež mizí až v orgasmu, který také zažíváme každý zvlášť a pro sebe.<sup>370</sup>

Jakkoliv se Henry pokouší zabránit tomu, aby jeho podání erotického vztahu vyznělo jako popis vztahu autoerotického, a změkčuje tvrdost ne-zkušenosti druhého poukazem na uznání a vděk vůči němu, jež erotický vztah doprovázejí, je zřejmé, že Henryho milenci zůstávají od sebe fatálně oddělení. Natalie Depraz označila Henryho pojetí erotického vztahu bez váhání za autoerotismus odkazující k solipsismu božského života,<sup>371</sup> a poukázala na blízkost Henryho pesimistického podání erotické lásky její analýze u Jean-Luc Mariona. U něj je „erotický fenomén“ vázán na „překřížení“ mě samotného a druhého: milostný fenomén není konstituován mnou samým, objeví se sám od sebe v překřížení milujícího a druhého.<sup>372</sup> Utváří se tak otevřený vztahový prostor, v němž se vážou dvě svobody spojené jedině touto touhou se vázat (tomuto prostoru tedy podle Depraz není vlastní empatie). Celkem nadějný počátek popisu milostného fenoménu se ovšem posléze zvrací v naturalizaci erotického života a s tím spojenou skepsi ohledně naplnění vztahu k druhému, která vrcholí v interpretaci orgasmu, jenž je označen jako „škrtnutý fenomén“ (*phénomène raturé*, názvuková hříčka s Marionovým *phénomène saturé*, „saturovaným fenoménem“, charakterizovaným přebytkem názoru a nadaným konstitutivní mocí vůči instanci Já).<sup>373</sup> orgasmus nic neukazuje, nenechává žádnou vzpomínku a neotevívá k druhému přístup.

Henryho i Marionovo skeptické podání milostného vztahu dvou *konečných* těl odkazuje k záměru myslet interpersonální vztah z nekonečnosti Boha, a je

---

<sup>370</sup> Srv. I, s. 298-305.

<sup>371</sup> DEPRAZ, N. Phénoménologie de la chair et théologie de l'eros. In: *Michel Henry: pensée de la vie et culture contemporaine: actes du colloque international de Montpellier, 3-5 décembre 2003*. LAVIGNE, J.-F.[et al.]. Paris: Beauchesne, 2006, s. 167-179.

<sup>372</sup> MARION, Jean-Luc. *Le phénomène érotique: six méditations*. Paris: Bernard Grasset, c2003, 344 s.

<sup>373</sup> K saturovanému fenoménu srv. MARION, Jean-Luc. Saturovaný fenomén. Přel. J. FULKA. *Filozofia*. 2007, **62**(5), s. 378-402.

zároveň kritikou moderní fetišizace erotiky a sexu. Henryho kulturní pesimismus ovšem jeho kritickou pozici dále vyhrocuje: základem moderní fetišizace erotiky podle něj není samotný erotický vztah, nýbrž jeho zvnějšnění na vztah sexuálních objektů jevících se ve vnějšku světa. Plodem této redukce je pak nihilismus a voyeurismus, údajně vlastní moderní kultuře. Nihilismus znamená negaci všech hodnot, které produkuje život jako způsob své intenzifikace a růstu v lidské společnosti – jeho projevem v oblasti sexuality je masochismus a sadismus; masochismus „ducha“ (Já), který se prohlašuje za kontingentní veličinu, redukovanou na úroveň předmětu světa v mužském či ženském pohlaví; sadismus druhého, který se na toto ponížení ducha dívá a má z něj potěšení. Erotický život je tak převáděn na voyeurismus, v němž se tělo-chair identifikované s objektivním tělem-corps vystavuje pohledu; voyeurismus se dále stává principem nových technik komunikace, kterým dominuje obraz. Objektivizace těla přitom redukuje interpersonální vztah na vztah inter-objektivní, z nějž se vytratila veškerá individualita, a všechny jednotlivé „objekty“ jsou v něm volně zaměnitelné.<sup>374</sup>

Do tohoto kontextu radikální kritiky moderní kultury umisťuje Henry pojem spásy, již prostředkuje samo tělo, resp. jeho božské vtělení. Spása je nyní odvrácení od idolatrie konečného těla a vydanost nekonečnému božskému životu, který tělo-chair dává jemu samému v jeho transcendentálním zrození. Henry zde přebírá základní schéma biblického příběhu spásy a s odkazy na Irenejovy a Augustinovy výklady významu Kristova vtělení jej přizpůsobuje své teorii vtělení: Dvojí adorace konečného těla, adorace jeho moci jednat a adorace jemu vlastních potěšení, vede ke smrti, protože člověk v nich ve skutečnosti adoruje svou bezmoc a odevzdává se tak konečnosti a smrti.<sup>375</sup> Spása je proto možná jen skrze znovuproniknutí konečného těla jeho božským původem, které je prostředkováno „vtělením Slova“. „Slovo“, Logos Janova evangelia, je pro Henryho pohyb Božího sebezjevení a porozumění, které s sebou zjevení nese: sebezkušenost Já znamená vždy i dokonalé sebepoznání, jak to určila už Henryho interpretace biranismu. Vtělením Slova rozumí Henry pohyb mezi dvěma výpověďmi prologu Janova evangelia: „Na počátku bylo

---

<sup>374</sup> Srv. I, s. 311-318.

<sup>375</sup> Srv. I, s. 330-339.

Slovo“ a „Slovo se stalo tělem.“<sup>376</sup> Božský život, který se vtěluje v Kristu, se „na počátku“ daruje sobě samému ve věčném Božím sebezjevení, v němž k sobě Bůh přichází skrze svou prvotní ipseitu. Kristovo historické vtělení proto znamená příchod do skutečnosti (do života), jejímž pravým počátkem je on sám: „Historická inkarnace Slova do viditelného těla-corps má za cíl připomenout člověku, že právě v tomto Slově byl na počátku učiněn podle obrazu a v podobě Boží: v neviditelném. Inkarnace činí člověku zjevným jeho neviditelné zrození.“<sup>377</sup>

Včleněním skutečnosti historického Kristova vtělení v objektivním těle-corps do rozvrhu materiální fenomenologie se oslabuje doketismus, který známe z *Já jsem pravda*. Božská subjektivita se v *Inkarnaci* vtěluje nejen v neviditelném těle-chair, ale též ve viditelném těle-corps, aby byl člověku (orientujícímu se na viditelném jevení ve vnějšku světa) zjeven jeho pravý původ; tato mise se zároveň vtělením ve viditelném těle komplikuje: jak mohou adresáti Božího sebezjevení rozpoznat, že právě Kristovo tělo-corps je vtěleným Slovem? Jako první řešení přejímá Henry s odkazem na Atanášův spis *De incarnatione* další z obsahů křesťanské tradice: Boží sebezjevení je vedle samotného Kristova vtělení vázáno ještě na něco dalšího, na Kristova slova a Kristovy činy.<sup>378</sup> *Inkarnace* ovšem nabízí ještě jinou, vlastní odpověď, která zkoumání vrací k jeho transcendentálnímu východisku: Kristus je sice v těle-corps „vězněm svého vlastního inkognita“, jeho vtělení je ovšem zároveň vtělením v těle-chair, které se rodí v samorození božského života, v němž se rodí také všechna ostatní konečná těla-chair. Kristovo viditelné tělo je poukazem k tělu neviditelnému a k vzájemné interioritě Otce a Syna – na žádost svého učedníka Filipa „Pane, ukaž nám Otce, a víc nepotřebujeme!“, odpovídá Kristus: „Tak dlouho jsem s vámi, Filipe, a ty mě neznáš? Kdo vidí mne, vidí Otce. [...] Nevěříš, že já jsem v Otci a Otec je ve mně?“<sup>379</sup> Kristovo vtělení nám podle Henryho zjevuje naše vlastní transcendentální zrození v božském životě; přístup k němu je ovšem věcí víry: teprve ten, „kdo v sobě zaslechne hluk svého zrození“ (*qui écoute en lui le bruit de sa naissance*), kdo se zakouší jako „daný sám sobě v samorození absolutního Života v jeho

---

<sup>376</sup> J 1,1a a 1,14a.

<sup>377</sup> *I*, s. 369.

<sup>378</sup> *Srv. I*, s. 368.

<sup>379</sup> J 14, 8-10a.

Slově“,<sup>380</sup> kdo takto fakticky už nezakouší sebe sama, nýbrž božské Já, které je jeho původcem, se stává věřícím v Krista. Jeho život se stává životem Kristovým a tedy Božím, spasený věřící člověk je deifikován. Tato deifikace je obnovením původního stavu člověka jakožto „obrazu Božího“, jakožto vtěleného subjektu rozeného v samorození božského Já; deifikace ovšem, poněkud překvapivě, podle Henryho nemění nic na faktu, že naše zrození je vtělením v konečném těle-chair: to zůstává v Bohu a Bůh v něm jen tak dlouho, dokud žije.<sup>381</sup>

Jasně vymezení konečnosti těla-chair, které Logos ve svém vtělení přijímá, doprovází i jasné vědomí historicity Kristovy vtělené existence a jejího podílu na příběhu spásy – tímto způsobem se Henry pravděpodobně vyrovnával s kritiky, kteří mu v diskusích následujících po uveřejnění *Já jsem pravda* vytýkali, že jeho transcendentální pojetí zrození a vtělení opomenulo podíl inkarnace na spáse a odtrhlo Kristovo vtělení od jeho historické světské reality. S oslabením christologického doketismu souvisí i oslabení doketismu antropologického: jakkoliv se subjekt *Inkarnace* vtěluje v imanenci, zůstává neoddelitelný od svého jevení v transcendenci světa, v níž se dává jako objektivní tělo-corps. Člověk je zároveň tělem-chair i tělem-corps.<sup>382</sup> To druhé je sice v *Inkarnaci* mnohostranně devalorizováno, není přesto vyřazeno jak z reality Kristova vtělení, tak z reality lidského erotického vztahu; jeho status fenoménu přecházejícího mezi realitou (tělo jeví se v regionu imanence) a nerealitou (fantomatické fenomény jeví se ve vnějšku světa) nejlépe shrnuje pojem „sensuálního těla“, tedy objektivního těla, do nějž projektujeme sensiblní realitu subjektivního těla-chair a propůjčujeme mu tak jistou reálnou živost.

---

<sup>380</sup> *I*, s. 371.

<sup>381</sup> *Srv. I*, s. 352. K nejednoznačnému výměru vztahu mezi konečným a věčným životem v *Inkarnaci* se vrátíme v závěru následující podkapitolky.

<sup>382</sup> Byl to pravděpodobně biblický motiv stvoření člověka z „prachu země“, bohatě zastoupený v textech křesťanských Otců, kteří proti doketistickým naukám hájili realitu Kristova přijetí skutečného těla se všemi jeho atributy, co Henryho přimělo připustit v *Inkarnaci* jistý podíl viditelného těla na lidské identitě. Explicitní formulace, že člověk je zároveň tělem-chair i tělem-corps se také objevuje pouze v této biblické souvislosti: „Člověk biblického stvoření je tedy zároveň zemí i tělem-chair, ale všechno v něm, co je tělo-corps, je tělo-corps [...] Ale také vše, co je tělo-chair, je tělo-chair, není v něm [v těle-chair] ani gram hmoty: je to čistá fenomenologická matérie, krystal jevení, substance utrpení a radosti, ...“ *I*, s. 367.

Nezpochybnitelnou realitu má ovšem jedině tělo-chair (a jeho korelát organické tělo) a v závěru *Inkarnace* se v této souvislosti objevuje nový výměr vtělení: vtělení se děje „pokaždé, když do těla-corps přichází život, aby z něj učinil tělo-chair, ...“<sup>383</sup> Oním životem je samozřejmě život božský, protože jedině ten je schopen život skutečně dát. Toto oživující přicházení života do těla-corps představuje jakési „druhé vtělení“ (náš pojem) – vedle věčného božského vtělení, jež je pathetickým způsobem „příchodu“ božského života k sobě, je k vyprávění příběhu spásy třeba myslet druhé vtělení, které konečnému tělu propadnuvšímu idolatrii sebe sama znovuzpřístupňuje jeho božský základ. V Kristově historické existenci se potom obě vtělení spojují, což otevírá cestu autoritativnímu nároku Kristovy odpovědi učedníku Filipovi a celému komplexu spásné „víry v Krista“. Druhé Kristovo vtělení jakožto historická aktualizace jeho věčného vtělení je prologem „druhému narození“, v němž se věřící znovuootevřít božskému životu.

### 5.3.3. Spasená intersubjektivita

Božský základ individuální existence je také tím, co v christianizované verzi materiální fenomenologie umožňuje autentický intersubjektívni vztah.<sup>384</sup> Neúspěch touhy v erotickém vztahu byl dán pojetím druhého jako „alter ega“ (pojetím, se kterým počítá i Husserlova fenomenologie intersubjektivit), k němuž se vztahují jako k empirickému individuu jevícímu se ve vnějšku světa – moje intencionalita nemůže nikdy založit realitu druhého, jeho život se pouze „aprezentuje“ s jeho tělem jako ireálná signifikace. Skutečné setkání

---

<sup>383</sup> *I*, s. 331.

<sup>384</sup> V ní podrobil kritice Husserlovo „párování“ jakožto intersubjektivitu odvozenou z jevení v transcendenci světa; namísto Husserlova konceptu „alter ega“, konstituovaného ve smyslovém vnímání, podává Henry v *Materiální fenomenologii* „fenomenologii společenství“ založeného v afektivitě: základem vztahu k druhému je sdílený patos sebezakoušení, „Patos-s“ (*Pathos-avec*). Vztah k druhému je vázán na spolupatříčnost všech k „Základu života“ (*Fond de la vie*) – tento základ je v následující christianizované fázi materiální fenomenologie zbožštěn. Srv. „Pathos-avec“, in: *PM*, s. 137-179. K Henryho fenomenologii intersubjektivit srv. také článek LECLERCQ, Jean. Entre archéologie et accomplissement: le cheminement de Michel Henry. In: *Michel Henry*. Dossier conçu et dirigé par Jean-Marie BROHM et Jean LECLERCQ. Lausanne: L'Age d'homme, 2009, s. 207-218, a dále článek KARUL, R. Oslabenie henryovskej diferencie ontologického a existenciálneho ako podmienka možnosti etiky. In: KARUL, Róbert. *Michel Henry: život ako prelínanie subjektivity a intersubjektivit*. Bratislava: Filozofický ústav SAV, 2009, s. 236-250.

s druhým je totiž možné jedině tam, kde se já i on rodíme, v samorození Boha, který je nejhlubší realitou nás samých. Už v *Já jsem pravda* interpretoval Henry důsledky novozákonního pojetí subjektivity jako „revoluční“ pro pojetí vztahu k druhému; deklaraci apoštola Pavla „Není už rozdíl mezi židem a pohanem, otrokem a svobodným, mužem a ženou. Vy všichni jste jedno v Kristu Ježíši,“<sup>385</sup> četl Henry jako odmítnutí viditelných charakteristik určujících empirickou osobu a její nahrazení „etickým člověkem“, nepřevoditelným na jeho světské determinace.<sup>386</sup> Charakteristiky muž, žena, pán, otrok apod. přitom jistým způsobem patří i imanentnímu životu, protože jsou prožívány a tedy dány afektivně – ale toto prožívání samo je sobě dáno stejným způsobem u muže i ženy, pána i otroka, totiž v samodanosti božského života.

Východiskem vztahu k druhému proto není naše vlastní Já, nýbrž to „Identické“ (*Identique*) v nás. Protože jsme všichni synové Života, předpokládá i vztah k druhému toho, či jsme synové – vztah k druhému je možný jedině v tom poli, které Henry označuje jako Život, díky němuž mají „Boží Synové“ něco společného. Transcendentální Já dosáhne k druhému Já jedině tak, jako samo k sobě: „průchodem pod branou“, kterou je Kristus, ipseita božského života. Vztah k druhému, založený stejným způsobem jako můj sebevztah, podléhá stejné fluktuaci – zapomnění na můj transcendentální původ vede také k tomu, že i k druhému se vztahuji jako k empirickému individuu ve vnějšku světa, zapojuji tento vztah do systému „transcendentálního egoismu“ a zabývám se druhým jen kvůli sobě samému. Odložení transcendentálního egoismu ve znovuzrození proměňuje také vztah k druhému, jehož východiskem nyní není moje Já, ale sám život, a podobně jeho cílem není druhé Já, ale „Syn života“. Jedině v takto založeném vztahu je možno „milovat svého nepřítele“, protože i ten v sobě nese absolutní život.

*Inkarnace* přejímá právě naznačenou fenomenologii intersubjektivit, a doplňuje ji o fenomenologii (křesťanského) společenství.<sup>387</sup> Také v *Inkarnaci* není autentický vztah k druhému myšlen jako vztah dvou konečných Já, nýbrž jako jejich setkání v prvotní ipseitě nekonečného života – vztah dvou Já je

---

<sup>385</sup> Ga 3,28.

<sup>386</sup> Srv. *CMV*, s. 309-323.

<sup>387</sup> Srv. *I*, s. 345-350.

založen už „před“ nimi, v ipseitě absolutního života, která je jejich skutečným *Mitsein*.<sup>388</sup> V absolutním životě je založena také možnost veškerého společenství, jehož obsahem je sám transcendentální život, sjednocující pathické veličiny radosti, utrpení, lásky, touhy, nikoliv rozum, který jednotlivá Já spíše izoluje, jak dokládá i dnešní vláda vědeckotechnického rozumu, schopná lidství zničit. Tím, že materiální fenomenologie zakládá interpersonální vztah a život společenství v Identickém, mizí podle Henryho také napětí mezi jednotlivcem a společností, charakteristické pro moderní epochu: vztah živých Já k božskému životu nás nutí myslet jejich vzájemný vztah jako jejich vzájemnou interioritu, která neumožňuje jakoukoliv „opozici“ mezi nimi. Z toho ovšem plyne, že každé skutečné společenství je „svou podstatou náboženské“, protože předpokládá vazbu (*religio*) na božský život; a dále, že každé skutečné společenství je neviditelné, jakkoliv má, stejně jako naše Já, i svou viditelnou stránku, svůj světský zjev – ovšem právě ten je často místem klamu a nezájmu, jež jsou pak maskovány společenskými rituály.

Křesťanskou variantou neviditelného náboženského společenství je „mystické tělo Kristovo“, společenství věřících (církve),<sup>389</sup> které je schopno růstu. „Samorůst“ je vlastní každému Já, protože Já není substancí či hotovou věcí, nýbrž proudem impresí, jehož základem jsou originární tonality věčného života, utrpení a radost. Tyto tonality známe z *Bytnosti ukazování* jako způsob „historizace absolutna“ a jako historizace věčného života jsou myšleny i v závěru *Inkarnace*: mystické tělo Kristovo roste zároveň s růstem všech Já, která jsou v něm spojena po způsobu vzájemné interiority. Tento nepřetržitý proud impresí, zdánlivě absurdní, je „tajně směřován k agónii, k poslednímu přechodu posledního utrpení beznaděje ve výtrysk radosti bez hranic, jako to dosvědčuje Parúsie skrytá na dřevě Kříže.“<sup>390</sup> V tomto růstu je společenství „těla Kristova“ jednotné natolik, že autor epištoly Koloským může napsat:

---

<sup>388</sup> Henry podrobil kritice Heideggerovo existenciální určení intersubjektivitu založené v *Mitsein* jako možnosti být s druhým či být sám. Existenciál *Mitsein* je podle Henryho podán prostřednictvím důkazu kruhem: druhého čteme na příručním jsoucnu, které vždy předpokládá uživatele či výrobce – druhý je tedy preexistencí příručního jsoucnu a možnost *Mitsein* je přitom založena v příručním jsoucnu, které ovšem *Mitsein* vždy už předpokládá. Srv. I, s. 341-343. K Heideggerovým analýzám *Mitsein* srv. HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. [Přel. I. CHVATÍK, et al.]. Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 147-156.

<sup>389</sup> Obraz církve jako „těla Kristova“ pochází od apoštola Pavla, srv. 1K 12,27.

<sup>390</sup> I, s. 358.

„Proto se raduji, že nyní trpím za vás a to, co zbývá do míry utrpení Kristových, doplňuji svým utrpením za jeho tělo, to jest církev.“<sup>391</sup> Ovšem už na cestě k onomu úběžníku, v němž se všechno utrpení definitivně promění v radost, dává Bůh věčný život všem údům Kristova těla, nakolik se jejich život stal životem Kristovým, spaseným.

Dialektika konečného a věčného zůstává ovšem v *Inkarnaci* poněkud nevyjasněna: lidské tělo-chair je na jedné straně důsledně líčeno jako konečné, dokonce i jeho podíl na věčném Božím životě (v případě těla-chair deifikovaného) trvá jen po dobu jeho života – je zpřístupněním božského základu Já, nikoliv, zdá se, jeho celkovou transformací; v „mystickém těle Kristově“ je ovšem všem věřícím zaslíben nejen věčný život, ale i budoucí osvobození od věčného zvratu utrpení v radost a radosti v utrpení. A samotnou vykupitelskou úlohu Kristova historického vtělení popisuje Henry takto: Adorace konečného těla vedla jakožto adorace lidské bezmoci dát si život ke smrti; ve vtělení proniknulo Slovo právě toto hříšné a ke smrti odsouzené tělo tím, že je přijalo až ke smrti na kříži; proniknutím smrtelného těla Božím Slovem, tedy Božím sebezjevením v jeho věčném rození, byl člověku otevřen návrat k jeho původní podobě, v níž byl v Bohu zrozen jako nesmrtelný.<sup>392</sup> Je zřejmé, že toto schéma se snaží být co nejuvěrnější dogmatickým obsahům křesťanství – Henry zde také odkazuje k Irenejovu spisu *Proti herezím* a k Pavlovu výkladu v epištole Římanům.<sup>393</sup> Tuto blízkost křesťanské dogmatice ovšem komplikuje důraz na konečnou povahu lidského těla-chair už v momentu jeho „prvního“, transcendentálního zrození, a dále také některá Henryho tvrzení, zejména pak toto:

„Neboť jestliže život, jako máme my, není schopen sám sobě život dát, jestliže je dán sám sobě, aby se ze sebe radoval ve svém životě, pouze v absolutním a nekonečném Životě Boha, zůstává tento život Boha v našem

---

<sup>391</sup> Ko 1,24.

<sup>392</sup> Srv. I, s. 334-335.

<sup>393</sup> Z Irenejova spisu cituje Henry na tomto místě tuto pasáž: „Bylo tedy zapotřebí, aby ten, kdo měl zabít hřích a vykoupit člověka hodného smrti, se sám jím stal, tedy [stal se] člověkem, který byl skrze hřích dán do otroctví, držený v moci smrti, aby byl hřích zabit člověkem a člověk vystoupil ze smrti.“ *Adversus haereses* III, 18.7, SC 211, s. 368. Irenej – a po něm náš autor – vzápětí cituje slova apoštola Pavla: „Jako se neposlušností jednoho člověka [Adama] mnozí stali hříšníky, tak zase poslušností jednoho mnozí se stanou spravedlivými.“ (Ř 5,19).

konečném životě, stejně jako ten zůstává v Bohu tak dlouho, jak [náš život] žije.<sup>394</sup>

Čtenář *Inkarnace* zakouší jinou nejistotu než čtenář *Bytnosti ukazování*, v níž nebylo vždy zřejmé, zda je popisována subjektivita božská či lidská; podobně jako v *Já jsem pravda* jsou v *Inkarnaci* (věčné) božské Já a (zde konečné) lidské Já jasně vymezeny – tentokrát je ovšem podoba jejich *vztahu* nejednoznačná. Jakou podobu má podíl spaseného Já na božském životě? Je možná jeho úplná transformace v Krista, nakolik je věčnou součástí „mystického těla Kristova“? Nebo si uchovává distinktivnost své jedinečné individuality vázané na transcendentální zrození v konečném těle-chair? Může být i jedinečná individualita Já deifikována k *věčnému* životu v Bohu? Na tyto otázky nedává *Inkarnace* jednoznačnou odpověď.

#### 5.3.4. Závěr

*Inkarnace* opakuje schéma spásy známé z *Já jsem pravda*: transcendentální zrození/vtělení v božské subjektivitě – zapomnění na toto zrození, orientace na světské jevení jsoucího a odsud plynoucí mylné sebeporozumění a idolatrické přisvojení vlastního života/těla – rozvzpomenutí na transcendentální zrození (ve zkušenosti absolutního života) a obnovený život v Bohu. Nacházíme zde ovšem dva nové prvky: (i) nezastupitelnou roli Kristova historického vtělení v příběhu spásy; (ii) větší důraz na konečnost lidské existence, jakkoliv rozené a vtělené v imanenci věčného božského života. S tímto důrazem souvisí také oslabení christologického a antropologického doketismu, který byl vlastní *Já jsem pravda*.

Oba nové prvky se setkávají ve faktu Kristova vtělení v konečném těle-chair i viditelném těle-corps. Kristovo vtělení v těle-corps ovšem Henry líčí spíše jako komplikaci spásy než jako její prostředek, a v tom se pravděpodobně odklání od záměru těch církevních Otců, jejichž spisy v *Inkarnaci* interpretuje. Otcové v polemice s gnostiky obhajovali realitu a význam světského Kristova vtělení ve všech jeho dimenzích a nemalou roli připisovali právě Kristovu

---

<sup>394</sup> I, s. 352.

přijetí „*corpus*“, které je tělem z prachu země.<sup>395</sup> Henry nepomíjí úplně Kristovu *inkorporaci*, líčí ji ovšem jen jako nutný a matoucí důsledek jeho historické *inkarnace*. Ovšem i zde nalézáme jistou nejednoznačnost: Kristův historický zjev v těle-*corps* na jedné straně zakrývá skutečnou realitu jeho těla-*chair*, která je jakožto aktualizace věčného samorození Boha nositelem spásy, na druhé straně ovšem Henry přejímá výklad církevních Otců, podle nichž je podmínkou spásy proniknutí *celého* „hříšného“ těla Božím životem.

Tato nejednoznačnost je podle našeho názoru dokumentem švu, který vzniká christianizací Henryho fenomenologie tělesnosti, a o němž nelze navzdory vši snaze našeho autora interpretovat křesťanskou tradici v intencích materiální fenomenologie říct, že by byl stejně neviditelný jako naše subjektivní tělo. Vývoj Henryho fenomenologického projektu, ve kterém od *Bytnosti ukazování* platí, že fenomenologická redukce vyřazuje z pole zkoumání vše, co se dává ve světské transcendenci, si vynucuje myslet – oproti pojetí *Filosofie a fenomenologie těla* nově – konstituci všech reálných složek tělesnosti jako uskutečněnou výhradně v regionu imanence; platí to, jak jsme viděli, i pro konstituci světa, nakolik je myšlen jako svět žitý, smyslový, daný vtělenému Já. Viditelné objektivní tělo v tomto radikálním výměru fenomenologie tělesnosti nemůže být proniknuto (Božím) životem, protože ten se sobě zjevuje a rodí výhradně v imanenci. Proti této radikalizaci fenomenologického východiska se ovšem staví ten prvek křesťanské tradice, který Kristovo historické vtělení líčí jako přijetí všech atributů světské existence včetně objektivního těla. Světská existence Kristova sice podle chalcedonského dogmatu neznamená smísení Kristovy božské a lidské „přirozenosti“, jenže právě tuto nauku Henry odmítá jako „nepochopitelnou“; Božské a lidské v Kristu nelze podle něj myslet na žádný způsob v juxtapozici, protože Boží sebezjevení proniká Krista jako Slovo i Krista jako člověka.<sup>396</sup>

---

<sup>395</sup> Na tento rozpor upozornil FALQUE, Emmanuel. Y a-t-il une chair sans corps? In: CAPELLE, P., ed. *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry: les derniers écrits de Michel Henry en débat*. Paris: Cerf, 2004, s. 95-133. Falque jako příklad uvádí Tertullianovu otázku v jeho spise *De carne Christi*: „Odkud by se vzalo *corpus* [tělo-corps], kdyby se *caro* [tělo-chair] nestalo *corpus* [tělem-corps]?“ (*Unde corpus si non caro corpus?*) Tertullian, *De carne Christi* VI.3, SC 216, s. 234.

<sup>396</sup> Srv. I, s. 337-338.

Radikalita výměru, který umisťuje realitu veškeré „skutečné“ tělesnosti výhradně do imanence, je tak přece jen oslabena. Zájem spásy, která je v *Inkarnaci* podobně jako v *Já jsem pravda* obratem v podmínkách jevení, znovuproniknutím způsobu, jímž je vtělený subjekt dán sám sobě, Božím sebedáváním, si vynucuje myslet vtělení nejen jako dokonale autonomní pathetické sebezjevení života v imanenci, ale též jako „příchod“ života do objektivního těla-corps, jež se tak transformuje v živé subjektivní tělo-chair. S procesem této transformace koresponduje postulát „sensuálního těla“, tedy objektivního těla, do něž projektujeme sensibilní realitu subjektivního těla-chair a propůjčujeme mu tak jistou reálnou živost. *Inkarnace* se tak nakonec přece jen neubrání tomu, aby uvažovala o možnostech přechodu vtěleného subjektu z imanence Já do transcendence světa, resp. o transformaci druhého v první; tělo je i zde myšleno jako rozvoj subjektivních mocí Já, ale spíše než na konstituci jednotlivých sfér bytí (jako tomu bylo ve *Filosofii a fenomenologii těla*) se *Inkarnace* soustředí na moment vtělení a tím i na transformaci způsobu, jímž se dává skutečnost. Vtělení je nejdříve pathetickým sebezjevením života, později ovšem jako „druhé vtělení“ (náš pojem) i vtafováním toho, co se jevílo v transcendenci světa, do životaplného dávání v imanenci.

Vtělený a spasený subjekt materiální fenomenologie proto svět nejenom opouští, jak jsme toho byli svědky u etického subjektu *Já jsem pravda*, ale též svět transformuje. Opouštění světa zde má podobu do sebe pohroužené víry, „zaslechnutí hluku vlastního narození v sobě samém“ a odsud znovuproniknutí vlastní tělesnosti Božím životem; s touto transformovanou, božstvím proniknutou tělesností se otevírá možnost transformace intersubjektivní i žitého světa: transformace se dotýká též života ve společenství, a proto potenciálně veškeré kultury a všech oblastí sociálního života – tomuto rozměru spásy se ovšem *Inkarnace* příliš nevěnuje, jakkoliv se v ní naopak stupňuje kritika moderní kultury, která byla představena v knihách *Barbarství* a *Od komunismu ke kapitalismu*. Vrcholným momentem spásy je v *Inkarnaci* zaslíbení triumfálního přechodu věčného zvratu utrpení a radosti v sebezkušnosti Já v „radost bez hranic“. Možnost transformace světa zůstává spíše tušeným pozadím kritiky moderní civilizace, která je v *Inkarnaci* stejně jako v celém pozdním Henryho myšlení všudypřítomná; stálý odkaz ke

křesťanské tradici přitom sugeruje přesvědčení, že spásná transformace světa je věcí minulosti, totiž křesťanské civilizace, která je od 17. století, v němž převzala vládu nad imaginací světa věda,<sup>397</sup> na ústupu. Druhé narození (*Já jsem pravda*) i zaslechnutí hluku vlastního rození (*Inkarnace*) jsou formou „rozvzpomenutí“, zpřítomněním věčného základu života. Toto zpřítomnění se ovšem na rovině úvah o sociálním rozměru života stále více konotuje se ztracenou minulostí a vzpomínkou na ni.

*Závěr Inkarnace* proto nenabízí triumfální obraz spaseného světa, nýbrž výzvu k introspekci, která se od světa odlučuje: Naším pravým tělem není světské tělo-corps, jehož zvláštnosti, vady, vrásky a slabosti po celý život sledujeme s úzkostí jako známky sešlosti a smrti, nýbrž imanentní tělo-chair, v jehož autoimpresionalitě se zjevuje absolutní život. „Na dně své Noci je naše tělo Bohem. Nikdo se ještě neptal těla, zda v sobě nechová princip vědění, ba co více, nejvyššího vědění.“<sup>398</sup>

Jak se ale těla zeptat na „nejvyšší vědění“, jež v sobě uchovává, na to už *Inkarnace* odpověď nedává. Na otázku, jak v sobě „zaslechnout hluk svého zrození“ a otevřít se vlastní deifikaci, se proto pokusí dát odpověď poslední kniha křesťanské trilogie, v níž se v interpretaci Kristových slov známých z novozákonních evangelií podává také hermeneutika materiální fenomenologie.

---

<sup>397</sup> Erbovní postavou způsobu, jakým si člověk nově představuje svět a veškerenstvo – jako vesmír materiálních částic –, je pro Henryho Galileo Galilei, který mu symbolicky zastupuje novověkou vědu (matematizovanou přírodovědu); srv. *CMV*, s. 325-330, *I*, s. 139-148.

<sup>398</sup> *I*, s. 373.

## 6. *Kristova slova*: hermeneutika materiální fenomenologie

*Kristova slova*, poslední díl křesťanské trilogie a vůbec poslední kniha Michela Henryho, je nepříliš rozsáhlým textem, který přímočarým způsobem přenáší učení o dvou Kristových přirozenostech (φύσεις) na jeho slova, doložená v evangeliích: i ta jsou podle našeho autora zároveň lidská a zároveň božská.<sup>399</sup> Zatímco pro studium lidského jazyka vyvinula moderní věda mnoho metodologií a rozsáhlý pojmový aparát, a sama filosofie ve 20. století prošla obratem ke zkoumání jazyka, nemáme podle Henryho žádné nástroje ke zkoumání „Božího Slova“, protože sám fakt, že Bůh k nám mluví, byl údajně téměř zapomenut. Náš autor ve své poslední knize nerekuruje ani k textům církevních Otců, ani k moderní teologii či exegezi Písma<sup>400</sup> – stojí před Kristovými slovy sám a jeho jedinou pomocí jsou poznatky jeho materiální fenomenologie. Toto osamění je do značné míry vědomým gestem: má signalizovat zapomenutí, do něžž Boží řeč v moderní kultuře upadla; zatímco v předmoderních dobách bylo „Boží Slovo“ (*Parole de Dieu*) bezprostředně prožíváno jako skutečně Boží, modernita je přehlušila vědou, materialismem a povrchností. Úkolem dneška (a úkolem Michela Henryho) se tak stává znovuoživení schopnosti Boží slovo uslyšet.

K určení toho, co tedy je oním zapomenutým „Božím Slovem“, a jak je může člověk uslyšet ke svému znovuzrození a ke své spáse, vytyčuje Henry čtyři kroky, v nichž interpretuje jednotlivé výroky připisované v evangeliích Kristovi. První tři kroky postupně vymezují rozdíl mezi Kristovou lidskou a božskou řečí jakožto rozdíl mezi „slovem světa“ a „slovem života“, poslední krok pak dává v konkrétní vazbě na četbu Písma odpověď na otázku, která se objevila v závěru *Inkarnace*.

---

<sup>399</sup> Srv. *PC*, s. 8-9.

<sup>400</sup> Moderní historicko-kritickou exegezi biblického textu označuje Henry v úvodu knihy s opovržením za „ateistickou“ (*PC*, s. 11) a nevěnuje jí dále žádnou pozornost.

## 6.1. Lidská slova Kristova o lidech: lidská situace a její převrat

Henry se výroky připisované Kristovi ve čtyřech novozákonních evangeliích pokouší rozdělit dvojím způsobem. Dělení na to, co říká Kristus jako člověk, a co říká Kristus jako vtělené „Slovo Boží“,<sup>401</sup> se kříží s dělením podle předmětu promluvy: zde je rozhodující to, zda Kristus mluví o adresátech své řeči nebo o sobě samotném. První skupinu tak tvoří výroky, v nichž Kristus mluví „jako člověk“ ke svým učedníkům o nich samotných, resp. o člověku vůbec. Obsahem těchto slov je podle Henryho určitá humanistická etika, u níž lze zase rozlišit dvě vrstvy – první tvoří výroky odkazující k obecné moudrosti, již si osvojila většina velkých civilizací, např. „Nedělejte si starost o zítřek; zítřek bude mít své starosti. Každý den má dost vlastního trápení,“<sup>402</sup> nebo tzv. zlaté pravidlo: „Jak chcete, aby lidé jednali s vámi, tak jedněte vy s nimi.“<sup>403</sup> Druhou, důležitější vrstvou evangelijní humanistické etiky je rozlišení nepodstatného vnějšku (světa), a rozhodujícího nitra („skrytost“, „srdce“, „život“). Toto rozlišení se kryje s rozlišením dvou regionů jevení ve výměru materiální fenomenologie: vnějšek je viditelný, jemu patří „sláva světa“ („Pak ho ďábel vezme na velmi vysokou horu, ukáže mu všechna království světa i jejich slávu a řekne mu: ‚Toto všechno ti dám, padneš-li přede mnou a budeš se mi klanět.‘“)<sup>404</sup> vnitřek je skrytý, v něm člověk zakouší sám sebe a tomuto nitru patří „Boží sláva“ (její fenomenologický výměr známe z *Já jsem pravda*).

Nitro je zdrojem veškerého jednání a v něm také má veškeré jednání podle Kristových slov<sup>405</sup> zůstat, jím se má řídit a nepřihlížet k zájmům světa.

---

<sup>401</sup> Původ slova bude určovat i naše užívání majuskule či minuskule na místě prvního písmene – minuskulí („slovo“) označujeme slovo jako jazykovou jednotku, popřípadě jako vnitřní projev lidského života, majuskulí („Slovo“) označujeme Krista jakožto vtělené Boží sebesdělení i sám sebezjevující základ tohoto vtělení v nitru Boha.

<sup>402</sup> Mt, 6,34.

<sup>403</sup> Lk 6,31. Srv. *PC*, s. 29-30.

<sup>404</sup> Mt, 4,6.

<sup>405</sup> Henry nevyužívá možnost, která se nabízí, totiž užívat „lidské“ jméno Ježíš pro označení člověka, a mesiášský titul Kristus pro víru v to, že tento Ježíš je vtěleným Božím Slovem. Patrně právě Henryho nedůvěra k historicko-kritickému bádání a jeho důraz na spasitelovo božství jej vedou k tomu, že užívá mesiášský titul jako jediné označení pro Kristovu postavu

„Varujte se konat skutky spravedlnosti před lidmi, jim na odiv; jinak nemáte odměnu u svého Otce v nebesích. Když prokazuješ dobrodiní, nechť budit pozornost, jako činí pokrytci v synagógách a na ulicích, aby došli slávy u lidí; amen, pravím vám, už mají svou odměnu. Když ty prokazuješ dobrodiní, ať neví tvá levice, co činí pravice, aby tvé dobrodiní zůstalo skryto, a tvůj Otec, který vidí, co je skryto, ti odplatí.“<sup>406</sup> Naopak obrácení zájmu směrem ke světu, který je méně než člověk, vytváří chtivost a systém pseudohodnot, jež jedinečnou cenu člověka degradují. „Proto vám pravím, nemějte starost o svůj život, co budete jíst, ani o tělo, co budete mít na sebe. Což není život víc než pokrm a tělo víc než oděv?“<sup>407</sup> K této kritice jednání řídicího se zájmy světa přiřazuje Henry i Kristův svobodný vztah k židovskému Zákonu, jehož závaznost bledne ve světle potřeb imanentního života: „Ježíš se obrátil na zákoníky a farizeje a otázal se jich: ‚Je dovoleno v sobotu uzdravovat, nebo ne?‘ Oni však mlčeli. I dotkl se ho, uzdravil jej a propustil. Jim pak řekl: ‚Spadne-li někomu z vás syn nebo vůl do nádrže, nevytáhne ho hned i v den sobotní?‘ Na to mu nedovedli dát odpověď.“<sup>408</sup>

Celek této humanistické etiky ovšem podle Henryho postrádá hlubší základ, a sám Kristus, který ji hlásá, ji nakonec ukazuje jako falešnou, nakolik je postavena pouze na našem běžném porozumění nám samotným. Ve slovech blahoslavenství „Blaze vám chudí, neboť vaše je království Boží. Blaze vám, kdo nyní hladovíte, neboť budete nasyceni. Blaze vám, kdo nyní pláčete, neboť se budete smát,“<sup>409</sup> se ohlašuje nová logika, protichůdná logice člověka, který ve svém nitru hledá pravidla pro své jednání – člověk ponechán sám sobě je totiž „zlý“: „Jestliže vy, ač jste zlí, ...“<sup>410</sup> Objev rozdílu mezi nitrem a světem nepostačuje k vystižení podstaty Kristovy mise – ostatně filosofie k tomuto objevu dospívá také, jak upozorňuje Henry: Descartovo cogito, Kantův a Husserlův transcendentální subjekt nebo „duše“ starší tradice umisťují realitu člověka do sféry neviditelného.<sup>411</sup> Protiklad viditelné-neviditelné ovšem nestačí

---

bez ohledu na to, zda mu jednotlivé výroky připisuje „jako člověku“ nebo jako vtělenému Slovu.

<sup>406</sup> Mt 6,1-4.

<sup>407</sup> Mt 6,25.

<sup>408</sup> Lk 14,3-6. Srv. PC, s. 17-26.

<sup>409</sup> Lk 20,20-21.

<sup>410</sup> Mt 7,11a.

<sup>411</sup> Srv. PC, s. 35.

ke skutečnému sebenalezení člověka, to je spojeno až s určitým vnitřním převratem vázaným na Kristovu (božskou) osobu: V *Kristových slovech* je – stejně jako v prvních dvou knihách křesťanské trilogie – duplicita jevení doprovázena zdvojením samotného života, nitrem člověka probíhá další štěpení, na život lidský a božský.

Předpokladem převratu vedoucího k sebenalezení člověka je radikální kritika humanistické etiky. Etický vztah dává vzniknout lidské společnosti, která je podle Henryho postavena na vzájemnosti: z nejméně intimnějších vztahů, z manželství, rodiny, z přátelství stoupá do stále širších kruhů mezilidské interakce právě vzájemnost jako nejcharakterističtější rys mezilidského vztahu a vytváří koherenci určité skupiny. Společnost je postavena na vzájemných službách, opěťovaných sympatiích a závazcích – vztahy jsou založeny na afektivitě, která je prožívána recipročně. Zdrojem vztahu je takto člověk, který obsazuje oba jeho póly; elán vztahu se rodí v něm samotném, dostanu tolik, kolik dám, jedna afektivita nachází odpověď v druhé.<sup>412</sup>

Kristus přichází rozbít tuto vzájemnost: „Nemyslete si, že jsem přišel na zem uvést pokoj; nepřišel jsem uvést pokoj, ale meč. Neboť jsem přišel postavit syna proti jeho otcí, dceru proti matce, snachu proti tchyni; a nepřitelem člověka bude jeho vlastní rodina.“<sup>413</sup> Ti, kteří chtějí Krista následovat, nemohou počítat s pojetím vztahu jako afektivní náklonnosti: „Jestliže milujete jen ty, kdo vás milují, můžete za to očekávat Boží uznání? Vždyť i hříšníci milují ty, kdo je milují. Činíte-li dobře těm, kteří dobře činí vám, můžete za to očekávat Boží uznání? Vždyť totéž činí i hříšníci. Půjčujete-li těm, u nichž je naděje, že vám to vrátí, můžete za to čekat Boží uznání? Vždyť i hříšníci půjčují hříšníkům, aby to zase dostali nazpátek. Ale milujte své nepřátele; číňte dobře, půjčujte a nic nečekejte zpět.“<sup>414</sup>

---

<sup>412</sup> Srv. *PC*, s. 36-38. Henry nezapomíná ani na to, že mezilidská vzájemnost dává vzniknout také přetvářce a lži – ta je ale podle něj mnohem více vlastní rovinně mezilidských vztahů ekonomických, vždy otevřených vykořisťování, než rovinně vztahů intimních, založených v afektivitě natolik, že v nich nezůstává mnoho místa pro přetvářku: afektivita nelže, utrpení je utrpení a radost je radost.

<sup>413</sup> Mt 10,34-36.

<sup>414</sup> Lk 6,32-35a.

Autonomie mezilidského vztahu, založeného na člověku samotném, je v Kristových slovech převrácena v ne-vzájemnost (*non-réciprocité*) vztahu Boha a člověka: Bůh dává život člověku dobrému i zlému, a dává jej jako to, co nemůže od člověka nikdy dostat zpět. Posledně citovaný Kristův výrok pokračuje těmito slovy: „A vaše odměna bude hojná: budete syny Nejvyššího, neboť on je dobrý k nevděčným i zlým.“<sup>415</sup> Člověk zrozený v Bohu má jednat adekvátně tomuto svému původu, v božské logice, která neoplácí zlo zlem. Boží jednání zde ale neslouží jako model k napodobení, protože to vzhledem k ne-vzájemnosti vztahu Boha a člověka není možné. Obrat v sebeporozumění člověka není radikalizací humanistické etiky, nýbrž jejím zrušením, resp. zrušením lidské „přirozenosti“, z níž vyrůstala. „Ne-vzájemnost znamená toto: *imanenci absolutního Života v každém živém tvorovi (vivant)*.“<sup>416</sup> Radikálně nová situace člověka, který si nyní rozumí jako Boží syn, klade namísto tradičních vztahů novou vzájemnost – vzájemnost Božích synů, jež není založena na jejich lidské přirozenosti, nýbrž na vnitřním vztahu každého z nich k absolutnímu životu, v němž jsou zrozeni: „A nikomu na zemi nedávejte jméno Otec: jediný je váš Otec, ten nebeský.“<sup>417</sup>

Kristův hněv, kterým stíhá jednání založené na lidské přirozenosti, je hněvem vůči tomu, co člověku jeho pravý původ zastírá. Dekonstrukce lidského sebeporozumění naopak otevírá pohled na to, jak mezilidský vztah založený v člověku v posledku pracuje: je falešný a dočasný, zvrací se v opak sympatie. Realitou mezilidských vztahů je soutěživost, antagonismus ambicí a zájmů, podvádění, intriky, lži, nenávisť, násilí, v posledku války; a po vyčerpání mezilidského vztahu se vši jeho konfliktností zbývá nakonec lhostejnost. V této perspektivě se paradox blahoslavenství – „Blaze vám chudí, neboť vaše je království Boží; blaze vám, kdo nyní hladovíte, neboť budete nasyceni; blaze vám, kdo nyní pláčete, neboť se budete smát“<sup>418</sup> – ukazuje pochopitelnější: „království Boží“ jakožto plně realizovaný vztah Boha a člověka znamená naplnění útechou, „smíchem“ a radostí, jaké mezilidský vztah nemůže dát.<sup>419</sup> Transformace utrpení v radost je ovšem vázána na

---

<sup>415</sup> Lk 6,35b.

<sup>416</sup> PC, s. 54, kurzíva je původní.

<sup>417</sup> Mt 23,9.

<sup>418</sup> Lk 6,20-21.

<sup>419</sup> Srv. PC, s. 44-52.

Kristovu osobu – „Blaze vám, když vás budou tupit a pronásledovat a lživě mluvit proti vám všechno zlé kvůli mně,<sup>420</sup> – a právě její status zůstává zatím nevyjasněn.

## 6.2. Kristova lidská slova o něm samotném

Vedle hlásání humanistické etiky a jejího převratu nalzááme v Kristových slovech také svědectví o něm samotném – právě to se podle Henryho postupně stává kardinální otázkou evangelia. Jaká je autorita toho, kdo pronáší tato převratná slova? Odkud pochází jeho vědění? Kdo je to? Otázka po Kristově identitě oživuje také problém jeho dvou „přirozeností“ a problém překonání doketismu, k němuž materiální fenomenologie tenduje. *Kristova slova* přijímají teologickou nauku o dvou Kristových přirozenostech za své východisko, ovšem podmíněně: „Co se týká jeho [Kristovy] lidské přirozenosti, je třeba jí rozumět nikoliv tak, jak to činíme obvykle, nýbrž jako přirozenosti živého tvora rozeného v božském Životě, od nějž dostává svůj vlastní život. Jinými slovy, je nutné – v případě Krista jakožto člověka – provést substituci přirozené genealogie za genealogii božskou: božská genealogie, kterou Kristus přichází zjevit lidem, konstituuje jejich skutečnou přirozenost.“<sup>421</sup> *Kristova slova* se tak de facto vracejí k pozici známé z *Já jsem pravda*: pravou podstatou lidské přirozenosti (etického subjektu) je ubývání sebe sama a odcházení ze světa k Bohu, a Kristus „jako člověk“ je paradigmatickým tohoto ubývání a odcházení. „Dvojitá přirozenost“ je z tohoto pohledu spíše formulací jistoty, že toto odcházení směřuje ke skutečnému cíli, a tedy že deifikace člověka není iluzí, protože je definitivně realizována v Kristu, který je jakožto ipseita samorození Boha také principem rození člověka. Spíše než o dvou přirozenostech by bylo na místě mluvit o božské přirozenosti jako jediné reálné subjektivitě, v níž se člověk rodí a do níž se zase navrácí; „vzdálenost“ od božského původu je potom mírou derealizace lidského subjektu.

---

<sup>420</sup> Mt 5,11.

<sup>421</sup> PC, s. 55.

Lidský subjekt přesto není v Bohu zcela rozpuštěn a zůstává distinktivní skutečností, skutečností vzdalování a přibližování k Bohu.<sup>422</sup> Proto je smysluplné uvažovat o „vtělení Slova“ a Kristově přijetí lidské existence, a proto se Henry pokouší rozlišovat, jak mluví Kristus jako člověk, a jak mluví jako Boží Slovo.<sup>423</sup> Sama fakticita Kristovy řeči je ovšem mohutností Kristova lidského vtělení – v nadpisech jednotlivých kapitol *Kristových slov* se často opakuje formule „Kristova slova adresovaná lidem v jejich jazyku ...“; ve všech svých výrocích mluví tedy Kristus de facto „jako člověk“. Přesto právě způsob, jakým Henry myslí Kristovu lidskou přirozenost, totiž jako ubývání člověka ve jménu Boha, určuje i povahu Kristových slov o něm samotném: jsou postupným zjevováním jeho identifikace s Bohem a tedy postupnou identifikací jeho slov s jeho identitou Slova Božího. Na počátku tohoto procesu může proto Henry mluvit o Kristových „lidských“ slovech o něm samotném. Sám tento počátek je ovšem jen vstupem do hermeneutického kruhu, v němž je Kristus vždy už Bohem; určení místa tohoto vstupu je pak pedagogickým výkonem autora křesťanské trilogie: stejně jako rozlišil v mase Kristových výroků vrstvu humanistické etiky jenom proto, aby mohl dokumentovat její převrat v jiných výrocích, rozlišuje „lidskou přirozenost“ Kristových výroků jenom proto, aby posléze ukázal, jak v nich promlouvá Kristus o tom, že je Bůh, a nakonec jak v nich promlouvá jako Bůh. Henryho hermeneutická pedagogika je jakoby ozvou Boží pedagogiky Kristova vtělení, v níž přichází Boží Syn jako originální obraz Boží mezi ty, kteří byli učiněni v něm

---

<sup>422</sup> Tento náš závěr je v jistém rozporu s pojmem *genealogie*, který Henry v *Kristových slovech* volí pro označení vztahu Boha a člověka: genealogie předpokládá existenci právoplatného místa následujícího vedle, resp. „po“ místě obsazeném rodičovskou postavou. Jenomže Henry žádné takové stabilní místo člověka nedefinuje, protože lidská subjektivita je pro něj primárně ne-místem, způsobem přechodu od jednoho stavu ke druhému, odpadáním od Boha a návratem k němu. Nejvíce snad na určení pevnějšího místa člověka aspiruje vtělený subjekt *Inkarnace*, myšlený jako konečné tělo-chair; ovšem i ten je nakonec myšlen spíše jako způsob transformace dávání skutečnosti, jako vtahování toho, co se dosud jevílo v transcendenci světa, do imanence života, jejímž životodárným centrem je subjektivita Boha; pevnějšímu vymezení místa vtěleného subjektu brání také to, že vztah těla-chair k jeho věčnému základu v Božím pathetickém sebezjevení zůstal poněkud nevyjasněn právě v otázce vztahu konečného a věčného.

<sup>423</sup> Otázka *jak* mluví Kristus jako člověk a *jak* mluví jako Bůh je podstatnější, jak ještě uvidíme, než otázka *co* sděluje – v tomto smyslu můžeme toto rozlišení považovat za fenomenologické, odvíjející se od způsobu danosti zkoumaného fenoménu, jímž je zde Kristovo učení. Pro materiální fenomenologii ovšem platí, že *jak* fenoménu je v posledku shodné s jeho *co*, jak se nakonec ukáže při zkoumání Kristových božských „slov“.

(„všechno povstalo skrze ně [Slovo]“ a „v něm byl život“ – J 1,3.4), aby se lidé rozvzpomenuli, že jsou také Božím obrazem.

Henry volí pro vstup do hermeneutického kruhu Kristova sebezjevení ty výroky, v nichž se prohlašuje nahrazování Kristovy lidské genealogie božskou – postup tohoto nahrazování pak tvoří „etapy zjevení“.<sup>424</sup> Nejdříve je tu úžas Ježíšových posluchačů nad jeho slovy: „Když Ježíš dokončil tato slova, zástupy žasly nad jeho učením; neboť je učil jako ten, kdo má moc, a ne jako jejich zákoníci.“<sup>425</sup> Následuje vyznačení podobné distance mezi Kristem a jeho posluchači, ovšem z Kristovy strany: „Jestliže tedy vy, ač jste zlí, ...“ „Nikdy jsem vás neznal; jděte ode mne, kdo se dopouštíte nepravosti.“<sup>426</sup> Tato etická distance ovšem jen odkazuje k distanci genealogické: slova blahoslavenství vážou transformaci utrpení v radost na Kristovu osobu (již citovaný výrok z Mt 5,11) a výzva k následování vrcholí varováním: „Kdo se stydí za mne a za má slova v tomto zpronevěřilém a hříšném pokolení, za toho se bude stydět i Syn člověka, až přijde v slávě svého Otce se svatými anděly.“<sup>427</sup> Osud člověka se bude odvíjet od jeho vztahu ke Kristovi a tento vztah je postaven na roveň vztahu k Bohu. Jedině s touto božskou autoritou může Kristus adresovat těm, kteří jej chtějí následovat, tato slova: „Kdo chce jít za mnou, zapři sám sebe, nes každého dne svůj kříž a následuj mne. Neboť kdo by chtěl zachránit svůj život, ten o něj přijde; kdo však přijde o život pro mne, zachrání jej.“<sup>428</sup> Odevzdá-li někdo svůj smrtelný život Kristu, obdrží od něj život, který neumírá – z Kristových výroků postupně vyplývá nárok na to, že vztah k němu je nejenom postaven na roveň vztahu k Bohu, ale že Kristus sám je tímto vztahem, že vstup do zaslíbeného „království Božího“ vede skrze něj.

Henry nachází doklady pro Kristovu identifikaci s Božím Synem ve všech novozákonních evangeliích, nejenom ve čtvrtém evangeliu s jeho vysokou

---

<sup>424</sup> Henry se ovšem pokouší najít i chronologický rozměr vstupu do hermeneutického kruhu: otázka po Kristově identitě se podle něj vynořuje v líčení evangelií postupně, resp. objevuje se jen tehdy, dožral-li k ní čas; a neptají-li se Kristovi učedníci, neváhá ji položit Kristus sám. Srv. *PC*, s. 59-60.

<sup>425</sup> Mt, 7,28-29.

<sup>426</sup> Mt 7,11a a Mt 7,23.

<sup>427</sup> Mk 8,38.

<sup>428</sup> Lk 9,24.

christologií, nýbrž i v evangeliích synoptických.<sup>429</sup> Nepřímým dokladem Kristovy identifikace s Bohem je jeho konflikt s lidmi „světa“, s daným sociálním řádem a s náboženskými institucemi. Kristus nemůže vyvracet humanistickou etiku a veškerý zaběhaný sociální pořádek jakožto člen lidské společnosti – nepatří do ní, neplní v ní žádnou funkci, přestože sám život všech členů společnosti jim byl darován skrze něj. Kristova slova ve sporu učedníků o přední postavení, v nichž se Kristus označuje za „sloužícího“, interpretuje Henry jako odkaz k jeho božské službě darující život: „Avšak vy ne tak: Kdo mezi vámi je největší, buď jako poslední, a kdo je v čele, buď jako ten, kdo slouží. Neboť kdo je větší: ten, kdo sedí za stolem, či ten, kdo obsluhuje? Zdali ne ten, kdo sedí za stolem? Ale já jsem mezi vámi jako ten, který slouží.“<sup>430</sup> Učedníci jsou vyzýváni k tomu, aby proměnili své jednání a své sebeporozumění právě s ohledem na život, který je „mezi nimi“ a který je vzdaluje jejich dosavadnímu světskému jednání a světskému sebeporozumění.

Protiváhou prohlubování vztahu mezi Kristem a jeho učedníky, kteří jsou zasvěcováni do tajemství jeho božského života, je stupňování Kristova konfliktu se světem, pro nějž je jeho nárok nepřijatelný. Konflikt na sebe bere podobu náboženského sporu s farizeji, v němž se Kristus staví nad židovský Zákon, a později také sporu s institucí židovského chrámu.<sup>431</sup> Kristus, který se postupně staví nad sobotu, nad židovských Zákon a nad židovský chrám, se nakonec nechává identifikovat svými učedníky: „Řekne jim: ‚A za koho mě pokládáte vy?‘ Šimon Petr odpověděl: ‚Ty jsi Mesiáš, Syn Boha živého.‘“<sup>432</sup>

---

<sup>429</sup> Např.: „Všechno je mi dáno od mého Otce; a nikdo neví, kdo je Syn, než Otec, ani kdo je Otec, než Syn a ten, komu by to Syn chtěl zjevit.“ (Lk 10,22) „Kdo přijímá vás, přijímá mne; a kdo přijímá mne, přijímá toho, který mne poslal.“ (Mt 10,40).

<sup>430</sup> Lk 22,26-27.

<sup>431</sup> Konflikt s farizeji se vybíjí především ve sporech o dodržování soboty: „A byl tam člověk s odumřelou rukou. Otázali se Ježíše: ‚Je dovoleno v sobotu uzdravovat?‘ Chtěli ho totiž obžalovat. On jim řekl: ‚Kdyby někdo z vás měl jedinou ovečku, a ona by mu v sobotu spadla do jámy, neuchopil by ji a nevytáhl? A oč je člověk cennější než ovce! Proto je dovoleno v sobotu činit dobře.‘ Potom řekl tomu člověku: ‚Zvedni tu ruku!‘ Zvedl ji, a byla zase zdravá jako ta druhá. Farizeové vyšli a smluvili se proti němu, že ho zahubí.“ (Mt 12,10-14) Konflikt s institucí židovského chrámu se ohlašuje už v rámci sporu s farizeji: „Pravím vám, že zde [míněn Kristus sám] je víc než chrám,“ (Mt 12,6) aby se nakonec stal pravděpodobně tím důvodem, proč byl Ježíš odsouzen k smrti židovskou radou: „Slyšeli jsme ho říkat: Já zbořím tento chrám udělaný rukama a ve třech dnech vystavím jiný, ne rukama udělaný.“ (Mk 14,58).

<sup>432</sup> Mt 16,16.

Kristus sám se takto identifikuje i v rozhovoru s židovskou radou a s Pilátem těsně před svou smrtí (Mt 26,63-64; 27,11).

V podání evangelia se tak prosazuje postupná identifikace Ježíš – Kristus – Mesiáš – Syn Boží – Bůh.<sup>433</sup> Jak je ovšem tato „slovní“ identifikace Krista s Bohem legitimizována? Henry nabízí dva způsoby ospravedlnění Kristova nároku: Prvním je apologie na základě historické zkušenosti, která potvrzuje Kristovo vyvrácení humanistické etiky a neschopnost člověka založit skutečně účinnou morálku v sobě samotném: v dějinách, zvláště pak moderních, vidíme nelítostný boj všech proti všem. S takovou apologií opírající se o paradoxní korespondenci Kristových výroků s naší zkušeností přišel např. Blaise Pascal. Vedle tohoto historického osvědčení pravdivosti Kristových „lidských“ slov existuje ovšem ještě další a podstatnější způsob, který předvádí autor čtvrtého evangelia.

Evangelista Jan se podle Henryho neomezuje jen na líčení napětí mezi Kristem a druhou stranou sporu, ale umísťuje svůj pohled do nitra Kristovy situace a identifikuje se s ním – přechod k této identifikaci odpovídá ve schématu Henryho knihy přechodu od Kristových slov lidských k Božímu Slovu, kterým je on sám. Skutečná legitimizace Kristova božského původu může v logice materiální fenomenologie přijít jenom od slova samotného Boha tak, jak je *prožíváno* ve své původní pravdě.<sup>434</sup>

### 6.3. Slovo světa a slovo života

Kristus Janova evangelia odmítá možnost, že by jeho skutečný původ mohl být dosvědčen lidmi. Svým protivníkům, kteří jej obviňují, že jeho mesiášský nárok se nemá oč opřít, protože „vydává svědectví sám sobě“, odpovídá: „I když vydávám svědectví sám sobě, moje svědectví je pravé, neboť vím, odkud jsem přišel a kam jdu. Vy nevíte, odkud přicházím a kam jdu. [...] Jsem to já, kdo svědčí sám o sobě; a svědčí o mně také Otec, který mě poslal.“<sup>435</sup> Jak ale svědčí Kristus sám o sobě a jak o něm svědčí jeho božský Otec? Henry nachází

---

<sup>433</sup> Srv. *PC*, s. 70-71.

<sup>434</sup> Srv. *PC*, s. 80-81.

<sup>435</sup> J 8,13-18.

odpověď na tuto kardinální otázku Janova evangelia v pojmu „slova života“ (λόγος τῆς ζωῆς), o němž se mluví na jiném místě janovských spisů, v první Janově epištole: „Co bylo od počátku, co jsme slyšeli, na co jsme hleděli a čeho se naše ruce dotýkaly, to zvěstujeme: Slovo života.“<sup>436</sup>

Logos života klade Henry do protikladu k logu světa, jehož teoretickou koncepci vypracovala řecká filosofie. Lidský jazyk je jazykem světa – mluví se v něm výhradně o tom, co se ukazuje ve světě, ať už smyslově, nebo inteligibilně (duchovnímu zraku). Henry ztotožňuje tuto podmíněnost jazyka jevením ve světle světa s tím, co Řekové nazvali *logos*. Jevení v transcendenci světa má přitom ty charakteristiky, které známe z výměru materiální fenomenologie: To, co se jeví ve světě, je od nás odlišné a vůči nám vnější; jevení je zcela indiferentní vůči tomu, co se jeví; jevení nezpůsobuje existenci toho, co se jeví. Všechny tyto vlastnosti přebírá i jazyk: má referenční charakter, není realitou, kterou označuje, nestará se o ni a nezpůsobuje ji, naopak – může lhát. Dosavadní filosofické a lingvistické teorie jazyka jsou teoriemi tohoto jazyka vázaného na jevení v transcendenci světa.<sup>437</sup>

Existuje ovšem i jiný modus jevení, v němž se dává naše pravá realita – život; v něm zrození jsme synové Boží. Život je, jak už víme, způsobem jevení a sebezjevení, a v Henryho porozumění právě toto sebezjevení života přivedlo křesťanství k postulátu jiného logu, slova, jež stálo „na počátku“, slova života.<sup>438</sup> Také na tento logos se přenáší vlastnosti s ním soupodstatného jevení: slovo života je především vždy pravdivé: bolest říká bolest, utrpení nám říká, že je utrpením, a stejné je to se všemi ostatními tonalitami.<sup>439</sup> Mluvení a řečené jsou zde totéž, stejně jako jsou totéž jevení a to,

---

<sup>436</sup> 1J 1,1.

<sup>437</sup> Srv. *PC*, s. 88-92.

<sup>438</sup> Podle poznámky na jiném místě si je Henry vědom vnitřní rozpornosti označení „logos života“ z hlediska řecké filosofie, v níž slouží pojem logos k diferenciaci člověka od zvířete, pojímaného jako čistý život; podle našeho autora je filosofický statut janovského Logu „záhadou“, a podle jeho osobního přesvědčení není přijetím řeckého vlivu, nýbrž jeho odmítnutím; srv. Michel Henry, „Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse. Réponses“, in: CAPELLE, P., ed. *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry: les derniers écrits de Michel Henry en débat*. Paris: Cerf, 2004, s. 139-190, naše místo s. 161.

<sup>439</sup> S jistou pochybností se na Henryho tautologické vymezení způsobu, jímž se vyjadřuje život, dívá Jean Greisch v článku « Paroles du Christ », un testament philosophique, in: CAPELLE, P., ed. *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry: les derniers écrits de Michel Henry en débat*. Paris: Cerf, 2004, s. 193-210, naše místo s. 205-206. Naproti tomu Natalie

co se jeví, v imanenci života. Proti této neschopnosti afektivního života lhát staví Jakubova epištola nespoutanou možnost jazyka světa zakrývat pravdu a působit zlo: „Považte, jak malý oheň může zapálit veliký les! I jazyk je oheň. Je to svět zla mezi našimi údy, poskvřňuje celé tělo a ničí celý náš život, sám podpalován pekelným plamenem. Všechny druhy zvířat i ptáků, plazů i mořských živočichů mohou být a jsou kroceny člověkem, ale jazyk neumí zkrotit nikdo z lidí. Je to zlo, které si nedá pokoj, plné smrtonosného jedu. Jím chválíme Pána a Otce, jím však také proklínáme lidi, kteří byli stvořeni k Boží podobě.“<sup>440</sup>

Proti moci reprezentace, jíž disponuje jazyk „světa“, a díky níž může lhát, staví křesťanství v Henryho porozumění ekvivalenci života a pravdy. Afektivní život je pravdou, protože zjevuje sám sebe, a protože je sám základem veškerého ukazování a veškeré pravdy; co se nám neukazuje, pro nás není, což ovšem předpokládá, že se ukazuje samo ukazování, a to právě v sebezjevení absolutního života. Tou totožností jevení, které se ukazuje, a jevu, který se v něm dává, je Kristus jako Boží Slovo, tedy jako zjevení božského života sobě samému; převratná slova Kristova jsou legitimizována jeho identitou Slova Božího, afektivního slova, které nelže.<sup>441</sup>

Janovo evangelium začíná iniciačním textem prologu, který v Henryho interpretaci ukazuje, jakým způsobem je Kristus Božím Slovem. Bůh je život, který se sám zakouší, a tak v sobě produkuje ipseitu, prvotní Já – v něm se zjevuje a toto sebezjevení je jeho Slovem: „V něm [ve Slově] byl život.“ Výpověď, že toto „Slovo bylo u Boha“, označuje podle Henryho interioritu Slova a Boha: život se stále zakouší tím, že stále rodí své Já; Život-Otec zůstává ve svém Slově-Synu, v němž se sobě zjevuje, a Syn zůstává v Otci; v této vnitřní vzájemnosti se každý miluje v tom druhém a tato interiorita jejich společné lásky je jejich Duchem. Henry interpretuje vnitrobožské vztahy

---

Depraz v článku „Tautologie et antinomie : quelle continuité entre le logos henryen et le logos christique ?“ (in: *Michel Henry*. Dossier conçu et dirigé par Jean-Marie BROHM et Jean LECLERCQ. Lausanne: L'Age d'homme, 2009, s. 440-450) nachází v Henryho tautologii slova života skrytou antinomií sjednocených protikladů a proto nikoliv sterilní opakování téhož, nýbrž dynamickou alternaci energií personálního života.

<sup>440</sup> Jk 3,5-9.

<sup>441</sup> Srv. *PC*, s. 96-99.

naznačené v Janově prologu trojičně,<sup>442</sup> není ovšem zcela jasné, zda to nečiní pouze z potřeby vyrovnat se s křesťanským trojičním dogmatem – trojiční schéma je do projektu materiální fenomenologie vneseno poněkud mechanicky. Vzájemná interiorita Otce a Syna byla za jejich „společného Ducha“ označena už v *Inkarnaci*,<sup>443</sup> nikoliv ovšem v *Já jsem pravda*, kde byla jinak charakterizována stejně jako v *Inkarnaci*. V *Kristových slovech* Henry dále přejímá učení o inspirovanosti textů novozákonních evangelíí Božím Duchem, který je také nositelem jejich srozumitelnosti pro člověka, protože v člověku přebývá.<sup>444</sup> Explicitní označení vnitrobožské lásky jako Božího Ducha a postulát duchovní inspirovanosti novozákonních textů jsou tak završením postupného začleňování trojiční nauky do osnovy materiální fenomenologie a jedním ze znaků Henryho snahy učinit svůj fenomenologický projekt co nejkompatibilnějším s křesťanskou tradicí.

Pravda prologu a pravda Kristových slov, v nichž se ve čtvrtém evangeliu otevřeně či skrytě označuje za Božího Syna přicházejícího od Otce, se podle Henryho navzájem potvrzují. Kristus zná Boha, protože přichází od něj; Kristovo učení a Kristovo svědectví o něm samotném jsou slovem Boha, který o svém Synu také svědčí: „Jsem to já, kdo svědčí sám o sobě; a svědčí o mně také Otec, který mě poslal.“<sup>445</sup> Protože ale to, co chce Kristus svým posluchačům sdělit, je pro ně značně překvapivé a nepřístupné, užívá jisté „okliky“ (*détour*) a vytváří distanci mezi svou řečí a Božím slovem:<sup>446</sup> „[S]ám od sebe nečiním nic, ale mluvím tak, jak mě naučil Otec.“<sup>447</sup> Když se ovšem pokoušíme vystopovat, jaká je přesná povaha vztahu mezi slovem Boha a slovem Kristovým, nalézáme jejich identitu, která se odkrývá především v eschatologické souvislosti: „Kdo mě odmítá a nepřijímá moje slova, má, kdo by jej soudil: Slovo, které jsem mluvil, to jej bude soudit v poslední den.“<sup>448</sup> Tato identita odráží identitu Krista a Otce, dosvědčenou ve všech evangeliích;

---

<sup>442</sup> Explicitní odkaz k Božímu Duchu ovšem v Janově prologu chybí; Duch je jako „Přímlyvce“ (παράκλητος) Kristovým učedníkům zaslíben až ve 14. kapitole Janova evangelia (J 14,15-28); před tím je poprvé zmíněn v 7. kapitole (J 7,38-39).

<sup>443</sup> Srv. *I*, s. 245.

<sup>444</sup> Srv. *PC*, s. 149-150.

<sup>445</sup> J 8,18.

<sup>446</sup> Srv. *PC*, s. 112.

<sup>447</sup> J 8,28b.

<sup>448</sup> J 12,48.

pouze čtvrté evangelium ovšem podává blíže způsob, jakým lze tuto identitu myslet – jako vzájemnou interioritu Otce a Syna v imanenci života.<sup>449</sup> Henry odsud uzavírá: „Nakolik je Slovem, není Kristus ničím jiným než poznáním, které má Bůh o sobě samotném.“<sup>450</sup> Stále nezodpovězenou ale zůstává otázka, jak může jistotu o tom, že Kristus je Božím Slovem, a že jeho slova jsou pravdivá, nabýt čtenář evangelia.

#### 6.4. Možnost uslyšet Boží slovo

Nesnáz člověka uslyšet Boží slovo<sup>451</sup> je trvalým tématem Kristova učení. Právě proto podle Henryho užívá Kristus ve svém kázání podobenství: v analogii dvou světů mají příklady z viditelného světa odkrývat skutečnosti neviditelného „království Božího“, které se rozkládá v lidském nitru. Podobenství o rozsévači (Mk 4,1-20) nesnáz „uslyšet slovo“ přímo tematizuje a neschopnost Boží slovo zaslechnout a uchovat připisuje různým podobám zla, jež porušilo původní způsobilost lidského srdce Bohu naslouchat. Do souvislosti tohoto podobenství zasazuje Henry teorii hříchu, kterou formuloval v *Já jsem pravda* a v *Inkarnaci*: Původní stav člověka jakožto syna božského života rozeného v jeho samorození byl zakalen mylným přisvojením subjektivních mocí, jimiž disponuje každé Já. Jakožto „všemocný Subjekt“ se člověk cítí být vlastníkem svého života a svého těla a neslyší už v sobě hlas svého božského původu, přestože ten k němu nadále mluví a vypovídá svůj i jeho život.<sup>452</sup> Člověk ohlušený sám sebou se pokouší založit svůj i společenský život na humanistické etice, kterou ve svém kázání napadá Kristus a odkrývá ji jako systém egoismu.

V nitru lidské subjektivity se ovšem nadále setkávají obě síly, božská moc života a lidská moc smrtícího egoismu. Přítomnost božského života v lidském nitru je principem soudu nad lidským jednáním – Bohu je takto známa každá

---

<sup>449</sup> „Nevěříš, že já jsem v Otci a Otec ve mně?“ (J 14,10a).

<sup>450</sup> *PC*, s. 114.

<sup>451</sup> „Boží slovo“ s malým „s“ v našem textu označuje tu skutečnost, že Bůh mluví k člověku, ať už v lidském nitru, nebo ve slově Písma, je-li jako Boží přijato; „Boží Slovo“ s majuskulí označuje – jak už jsme uváděli výše – Krista jakožto vtělené Boží sebesdělení i sám sebezjevující základ tohoto vtělení v nitru Boha.

<sup>452</sup> Srv. *PC*, s. 118-122.

modalita života, tedy i motivace každého aktu: právě ve světle pravdy života se zlo stává hříchem. Henry vyzdvihuje postavu Kaina jako emblematický příklad člověka, který navzdory zlu, jež spáchal, na Boží přítomnost nezapomněl a utíká před Božím hněvem. Naproti tomu většina lidí propadá určitému zdvojení zla ve hříchu – svalují svou vinu na pravdu života a nenávidí ji až k její negaci, k popření Boha. Proto mluví Janovo evangelium o nenávisti ke vtělené pravdě života: „Soud pak je v tom, že světlo přišlo na svět, ale lidé si zamilovali více tmu než světlo, protože jejich skutky byly zlé. Neboť každý, kdo dělá něco špatného, nenávidí světlo a nepřichází k světlu, aby jeho skutky nevyšly najevo.“<sup>453</sup>

Pravda života a s ní pravý původ člověka nejsou tedy v podání *Kristových slov* tak úplně zapomenuty. Henryho materiální teorie jazyka, beroucí za základ veškeré expresivity tělesnost subjektivity, nedovoluje myslet lidskou řeč jako zcela odtrženou od skutečnosti afektivního života – každý řečový nebo jazykový projev je sám sobě dán v samodanosti života: „Lidská řeč se nijak neredukuje na řeč světa, je nejdříve řečí života.“<sup>454</sup> A protože christianizovaná antropologie materiální fenomenologie nedovoluje myslet *realitu* lidského Já jako odtrženou od reality božské subjektivity, zůstává navzdory působení „zla“ a navzdory zapomnění člověka na jeho zrození v Bohu v platnosti souvislost *božský život – lidský život – lidská řeč* (naše schéma). Tato souvislost je branou k porozumění Písmu i ke spáse. Paradigmatem této souvislosti je Kristus jako vtělené Boží Slovo: u Krista podle Henryho platí naprostá jednota řeči a jednání, která vyplývá ze všemocnosti jeho slova, protože jako Boží Slovo je sám rozením Boha.<sup>455</sup> Všemocnost Krista jako vtěleného Božího Slova se přenáší na jeho lidská slova: každé z nich je projevem moci, stejně jako každý Kristův akt je zjevením vypovídajícím o jeho božské identitě. Exemplárním případem jednoty řeči a jednání je Kristovo uzdravování: „V jednom městě, kam Ježíš přišel, byl muž plný malomocenství. Jakmile Ježíše spatřil, padl tváří k zemi a prosil ho: „Pane, chceš-li, můžeš mě očistit.“ On vztáhnul ruku, dotkl se ho a řekl: „Chci, buď čist.“ A hned se jeho malomocenství ztratilo.“<sup>456</sup> Ve 4. kapitole Janova evangelia čteme příběh o královském služebníkovi, který prosí

---

<sup>453</sup> J 3,19-20.

<sup>454</sup> *PC*, s. 129.

<sup>455</sup> *Srv. PC*, s. 135.

<sup>456</sup> Lk 5,12-13.

Ježíše, aby přišel k němu a uzdravil jeho smrtelně nemocného syna; na jeho opakované naléhání Ježíš odpovídá: „Vrať se domů, tvůj syn je živ!“ Služebník „uvěřil slovu, které mu Ježíš řekl,“ a po návratu domů nalézá syna zdravého.<sup>457</sup> Stejná jednota slov a jednání charakterizuje Kristovo vzkříšení Lazara (J 11,1-44) nebo dcery Jairovy (Lk 8, 40-56). Naopak symbolický akt Kristova umývání nohou učedníkům se nejdříve obejde beze slov, aby jeho zjevovatelskou moc následující Kristova slova utvrdila a prohloubila (J 13,1-20).

Hermeneutika materiální fenomenologie tedy nejprve postuluje protiklad lidské a božské řeči, aby jej poté nalezla zrušený v Kristovi jako vtěleném „Slovu“. Lidská řeč je konečná, a to jak v podobě referenčního jazyka světa, který nemůže stvořit věci, o nichž vypovídá, tak v podobě pathického jazyka života, který nám nemůže dát náš život. Boží Slovo naproti tomu může stvořit obojí a jeho moc nabývá i kosmických podob: Kristovo utišení bouře, proměna vody ve víno, rozmnožení chlebů, příběhy vzkříšení jsou příklady moci, kterou má božský život nad věcmi světa i nad lidským životem.

Nejčastěji je ovšem moc Božího slova směřována k „srdci“, k proměně lidského nitra, k očistění od hříchů – odpuštění hříchů leží ještě před uzdravením, jak ukazuje spor mezi Kristem a zákoníky a farizeji v příběhu uzdravení ochrnutého v 5. kapitole Lukášova evangelia (Lk 5, 17-25). Uzdravování a zázračné Kristovy činy jsou „znamením“ (σημείον) Kristovy všemoci, jejímž cílem je spása a věčný život člověka: „Amen, amen, pravím vám, přichází hodina, ano, už je tu, kdy mrtví uslyší hlas Božího Syna, a kteří uslyší, budou žít.“<sup>458</sup> Kristus mluví o sobě kvůli lidem, protože je jejich spásou; ta se v Henryho interpretaci čtvrtého evangelia děje tak, že člověk je zahrnut do vzájemné interiority Otce a Syna, do jejich vnitřního vztahu lásky – proto je posledním Kristovým slovem učedníkům v Janově evangeliu jeho „modlitba“ za jednotu všech věřících v Bohu: „aby všichni byli jedno jako ty, Otče, ve mně a já v tobě, aby i oni byli v nás.“<sup>459</sup>

---

<sup>457</sup> J 4,46-53.

<sup>458</sup> J 5,25.

<sup>459</sup> J 17,21.

Závěrečné Kristově modlitbě můžeme rozumět jako prosbě za to, aby jeho slovo bylo slyšeno. Odmyslíme-li si výjimečné případy starozákonních proroků (ty Henry považuje za přímé zjevovatele Božího slova) a historického Krista, platí, že Boží slovo není přístupné smyslům, a místem, kde je člověk slyší, je jeho „srdce“ jakožto místo jeho rození v Bohu: „Slyšet slovo je soupodstatné (*consubstantiel*) s lidskou přirozeností. Tato identita zjevení člověka jemu samotnému v jeho srdci a zjevení Boha v jeho Slově vysvětluje, proč Bůh vidí do tajemství srdce, což je jedno z velkých témat Kristova učení adresovaného lidem.“<sup>460</sup> Slyšení Božího slova proto předpokládá ticho, v němž umlká hluk světa, a sestup k čisté danosti základních tonalit lidského života, k jejich „sevření“ v Boží samodanosti. Slovo božského života mluví neustále, slyší je ten, kdo „náhle zakusí sevření (*étreinte*) silnější než on sám, nekonečnou moc, která v něm nepřestává tryskat a dávat mu jej samotného.“<sup>461</sup> Možnost slyšet slovo božského života je přitom totožná s možností rozumět slovům Písma – toto rozumění předpokládá stejný sestup k samodanosti vlastního života v Bohu a je garantováno identitou Krista, který v Písmu mluví, a samorození Boha, v němž se rodí i čtenář Písma; Kristovo Slovo (*Parole du Christ*) je podle Henryho „Duchem“ (*Esprit*), který Písmo produkuje i zakládá jeho srozumitelnost zároveň.<sup>462</sup>

Rozumění Písmu, které je určitou mobilizací *daru* vlastního života, je pro Henryho jedinečným typem zkušenosti, „náboženskou zkušeností svobody od hříchu“, podobně jako jiné způsoby takové mobilizace, především sebezapomínavé jednání ve skutcích milosrdenství, jež hrálo rozhodující roli v životě spaseného etického subjektu v *Já jsem pravda*.<sup>463</sup> Souhlas jednání spaseného subjektu, božského života a svých vlastních slov tematizuje podle našeho autora Kristus v jedné ze svých řečí v Janově evangeliu, v níž praví: „Kdokoliv chce konat vůli Otce, pozná, zda toto učení pochází od Boha, či zda mluvím jen ze sebe.“<sup>464</sup> Silnou emoci, již vyvolává souhlas mezi Kristovými lidskými slovy a božským slovem života v srdci člověka, nachází Henry dosvědčenu v příběhu dvou učedníků na cestě do Emaus, kteří nepoznávali

---

<sup>460</sup> PC, s. 146.

<sup>461</sup> PC, s. 147.

<sup>462</sup> Srv. PC, s. 150.

<sup>463</sup> Srv. PC, s. 153.

<sup>464</sup> J 7,17.

vzkříšeného Krista, jenž se k nim cestou přidal: aby odstranil jejich slepotu, vykládal jim ta místa Písma, jež se vztahovala na příchod Mesiáše; když učedníci Krista při lámání chleba konečně poznali, a on jim zmizel z očí, řekli si: „Což nám srdce nehořelo, když k nám na cestě mluvil a otvíral nám Písma?“<sup>465</sup>

Je-li ovšem slyšení slova božského života podmínkou spásy, může působení zla, jež lidské nitro tomuto slyšení uzavírá, spásu efektivně zabránit. Kristovo vtělení je proto prostředkem spásy v tom smyslu, že je viditelným a slyšitelným zpřítomněním božského slova života, které je člověk schopen skutečně přijmout.<sup>466</sup> Kristova tělesná přítomnost znovuotevívá cestu k začlenění lidského života do vzájemné interiority Otce a Syna, božského života a ipseity jeho sebezakoušení. Proto o sobě Kristus může říci: „Já jsem chléb života. Vaši otcové jedli na poušti manu, a zemřeli. Toto je chléb, který sestupuje z nebe: kdo z něho jí, nezemře. Já jsem ten chléb živý, který sestoupil z nebe; kdo jí z tohoto chleba, živ bude navěky.“<sup>467</sup> *Kristova slova* končí tímto odkazem k eucharistické souvislosti Kristova vtělení, v níž se viditelná a neviditelná realita přece jen spojují; neviditelný božský život na sebe bere viditelnou podobu, aby se zpřítomnil i tomu člověku, jehož život se orientuje pouze na skutečnostech světa viditelného.

„Eucharisticky“ lze do jisté míry chápat veškeré interpretační úsilí Michela Henryho, s nímž si přisvojuje novozákonní (a obecně biblické) texty pro svůj projekt materiální fenomenologie. V první kapitole věnované *Bytnosti ukazování* jsme označili slohové prostředky, jichž Henry ve svém díle užívá, za „svátostné“ v tom smyslu, že ústřední pojmy jeho fenomenologického projektu jsou – podobně jako křesťanské svátosti – zapojovány do pohybu druhého značení, v němž se náš autor pokouší vyslovit neviditelnou a nevyslovitelnou skutečnost absolutna.<sup>468</sup> Křesťanská bible je v této optice paradoxním uskutečněním tohoto druhého pohybu tak, že veškerý pohyb značení je v posledku zrušen ve prospěch bezprostřední expresivity života. Smysl biblického textu je v logice materiální fenomenologie pokračováním života,

---

<sup>465</sup> Srv. Lk 24,13-35.

<sup>466</sup> Srv. *PC*, s. 154-155.

<sup>467</sup> J 6,48-51.

<sup>468</sup> Srv. první část první kapitoly této práce, s. 16.

tlumočením jeho expresivity v referenčním jazyce „světa“; „tlumočení“ zde ovšem neznamená převádění z jednoho znakového systému do druhého, nýbrž transformaci neviditelného a ne-znakového ve viditelné, resp. slyšitelné. Podmínkou takové transformace je neporušená souvislost *božský život – lidský život – lidská řeč/rozumění*, jejíž dokonalou realizaci představuje Kristus jako vtělené „Slovo“ Božího sebezjevení. Transformační moc vtěleného božského života se předvádí v Kristových výpovědích v aktech uzdravování nebo vzkříšení z mrtvých: tyto výpovědi jsou více než performativní, platí za kreativní, protože jsou kontinuitou kreativní moci života, který stále rodí sám sebe. Neporušená kontinuita Krista jakožto „slova božského života“ a jeho lidských slov zakládá také možnost čtenáře evangelia vnímat text jako pokračování života. Naturalizace jazyka přivádí projekt materiální fenomenologie k naturalizaci čtení: V evangeliu promlouvá život sám, výpověď evangelia si lze přisvojit v její doslovnosti – slova evangelia přestávají být věřícímu čtenáři výkonem moci jazyka reprezentovat, stávají se v něm samotnou prezencí života. Už v první knize křesťanské trilogie Henry popírá, že by k narativní strategii Nového zákona patřilo užívání metafor: „V křesťanství není žádná metafora, nic, co by náleželo do řádu ‚jako kdyby‘.“<sup>469</sup> Křesťanství je v tomto pojetí zjevením reality a bible je nelomeným vnějším výrazem tohoto zjevení odehrávajícího se v nitru života; bible „je“ sebezjevením božského života podobně, jako eucharistický chléb „je“ živým Kristem.

Naturalizace čtení ovšem neznamená, že čtenář je postaven *před* hotový fakt života; naturalizace čtení je spíše pohybem rozumění, který postupuje proti pohybu značení, je ekvivalentní pohybu, jímž se spasený subjekt stahuje ze světa do radikální imanence života.<sup>470</sup> Boží slovo/božský život se čtenáři evangelia zjevuje jakoby bezprostředně, v jeho „srdci“, činí tak ale stále prostřednictvím jazykových znaků textu. Ideální porozumění textu je zde ovšem jeho zrušením jakožto textu a sebeotevřením tomu, co veškerý pohyb

---

<sup>469</sup> *CMV*, s. 148. Naše užívání pojmu *metafora* pro některé biblické výrazy (stejně jako pro některé pojmy materiální fenomenologie) jde tedy proti Henryho čtení biblického textu a zůstává z komunikačních důvodů věrné tradičnějšímu pojetí biblické hermeneutiky.

<sup>470</sup> Srv. kapitolku 4.2. této práce.

značení a vůbec veškerou skutečnost zakládá v její samodanosti.<sup>471</sup> Hermeneutika materiální fenomenologie ruší hermeneutično jako prostor distance mezi textem a jeho smyslem, mezi označujícím a označovaným, a postuluje expresivní jednotu výrazu a porozumění, v níž veškerá znakovost mizí. „Pozůstatkem“ hermeneutického pole interpretace je ovšem lidská skutečnost odpadání od Boha a navracení k němu: zatracení i přisvojení spásy jsou interpretačními výkony lidské subjektivity, která si nejdříve nerozumí z neporušené souvislosti *božský život – lidský život – lidská řeč/rozumění*. Je to tedy zájem spásy, který si vynucuje vtělení logu absolutního života a také vznik Písma jako svědectví o vtěleném logu pro příští generace, svědectví, které je vystaveno lidské interpretaci. K postulátu zrušení hermeneutična tak i v christianizované materiální fenomenologii vede dlouhá cesta interpretace.<sup>472</sup>

---

<sup>471</sup> Znakový charakter biblického textu se naopak aktualizuje ve čtení nevěřícího čtenáře, který v něm nalézá především první (a případně i nějaký druhý) pohyb značení, zakládající prostor pro pluralitu interpretací; stejně tak se aktualizuje v teologicko-exegetickém přístupu k biblickému textu. I pro autora křesťanské trilogie je znakový charakter biblického textu východiskem, od něž ovšem jeho výklad směřuje k postulátu zrušení znakovosti a zrušení plurality možných interpretací textu: Henryho „doslovné“ čtení biblického textu je založeno v „doslovnosti“ afektivního života, který vždy „říká“ to, co říká. K problému tautologičnosti sebevyjádření života srv. pozn. 439 na s. 163 této práce.

<sup>472</sup> Autor křesťanské trilogie sám v *Kristových slovech* o hermeneutice nemluví a svůj způsob interpretace Písma – kromě úvodního odmítnutí historicko-kritické exegeze – nereflktuje. V diskusi nad prvními dvěma knihami trilogie ovšem Henry problém vlastní hermeneutiky Písma zmínil – v odpovědi na příspěvek Yves-Marie Blancharda, profesora exegeze na pařížském Katolickém institutu, mluví o hermeneutickém kruhu, resp. o „kruhu možného nebo hermeneutice, v každém případě biblické hermeneutice“. „Kruhem možného“ myslí takovou hermeneutiku, v níž k nám Písmo mluví o nás samotných a my můžeme jeho sdělení přijmout proto, že jsme je už dávno přijali ve svém transcendentálním zrození; srv. Michel Henry, „Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse. Réponses“, in: *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry: les derniers écrits de Michel Henry en débat*. Paris: Cerf, 2004, s. 139-190, naše místo s. 167. Tato slova ovšem potvrzují náš závěr – hermeneutický „kruh“ Henryho biblické hermeneutiky má natolik minimální poloměr, že se v něm odehrává de facto znovukladení téhož, aktualizace daru našeho transcendentálního života.

## Závěr

Naše práce si v Úvodu položila otázku po tom, jak je možno myslet spásu v křesťanském smyslu v rámci fenomenologické filosofie, konkrétně pak v rámci té filosofie, kterou reprezentuje fenomenologický projekt Michela Henryho. Tato otázka nás v průběhu práce přivedla k otázce po přesnějším určení charakteru jáského subjektu, který tvoří subjektivní pól jevení v Henryho fenomenologickém rozvrhu, protože (lidská) subjektivita je vlastním polem, na němž se příběh spásy v podání christianizované materiální fenomenologie odehrává. Subjektivita je jedním ze dvou pólů jevení ve výměru Henryho materiální fenomenologie,<sup>473</sup> a to právě tím polem, jehož význam v postupu díla francouzského filosofa roste a vrcholí v křesťanské trilogii, která stála v centru pozornosti této práce. Dříve, než odpovíme na druhou otázku po charakteru jáského subjektu materiální fenomenologie, se ovšem pokusíme odpovědět na první, obecnější otázku: Jak je možné myslet spásu v křesťanském smyslu v rámci fenomenologické filosofie?

Prvním krokem je přisvojení textů křesťanské tradice pro projekt materiální fenomenologie. Michel Henry podrobuje některé křesťanské texty, především novozákonní spisy, ale také některé dogmatické obsahy křesťanství, fenomenologickému čtení – uzávorkovává jejich tradiční výklady i historickou kritiku a zkoumá způsob, jakým se dává jejich náboženský smysl, a takto odpovídá na implicitní otázku věřícího čtenáře, v jakém smyslu jsou pro nás zjevením božského.<sup>474</sup> Ve věčné rovině vychází Henryho fenomenologické čtení novozákonních spisů a křesťanské dogmatické tradice z faktu, že křesťanství je (podobně jako pravděpodobně každé jiné náboženství)<sup>475</sup> vázáno

---

<sup>473</sup> Druhým polem jevení je v Henryho projektu pathická obsažnost sebezkušenosti Já, afektivita, život. Bytí je v materiální fenomenologii definováno afektivitou, a stává se tak životem: bytí jsoucího je ona živost Já, která je schopna přijmout to, co se ve fenoménu dává. Způsobem tohoto přijetí je ovšem sebezpřijetí, které se tak stává afektivním základem každého fenoménu, a bytí je takto ztotožněno s jevením: je pouze to, co se efektivně jeví, což je právě to, co je přijímáno sebezakoušejícím (a tedy vždy zjevným) Já.

<sup>474</sup> Náboženská víra je v tomto čtení předpokladem, který uzávorkování uniká.

<sup>475</sup> K takovému závěru dochází např. Karel Skalický: „Fenomenologie náboženství nám ukázala náboženství, kde není žádný bytostný odkaz na stvoření, nedala nám však zatím poznat náboženství zcela prosté odkazu na zjevení v jakékoliv formě.“ SKALICKÝ K., *La rivelazione nelle religioni non cristiane: un saggio di fenomenologia della rivelazione*. In: ROSSANO, P., D. ACHARUPARAMBIL a R. PENNA. *Vangelo, religioni e cultura: miscellanea di studi in*

na určité zjevení,<sup>476</sup> a jádrem tohoto zjevení je většinou teofanie, Boží sebezjevení. Materiální fenomenologie přesunula zájem husserlovské fenomenologie, který směřoval primárně ke zkoumání fenoménu a způsobů jeho danosti, na průzkum samotných podmínek jevení. Při tomto posunu navázala podmínky toho, aby se jakýkoliv fenomén mohl ukázat, na proces afektivního samoukázání, kterým se konstituuje transcendentální subjektivita. Materiální fenomenologie tak definovala jevení jako zjevení: Radikalizací fenomenologické redukce dospěla k neintencionální sféře, v níž se nekonstituuje žádná předmětnost a která je přístupná pouze sobě samé – základem zjevnosti každého jevu je toto sebezjevení afektivní subjektivity.

Náboženské zjevení je zpřístupněním nějaké božské, člověku původně nepřístupné skutečnosti; pro teistická náboženství je vrcholem jejich zjevení teofanie, sebezjevení božstva samotného (v nějaké jeho podobě): Bůh je skutečností natolik odlišného ontologického řádu, že se může člověku sdělit jedině vlastní aktivitou v suverénním aktu svého odhalení, kterým běžné podmínky lidského poznání prolamuje. Existují samozřejmě rozdílné interpretace toho, jak se tento božský průlom do lidského světa má k přirozenému lidskému poznání, do jaké míry je ono samo tímto průlomem proměněno, popřípadě do jaké míry musí být nejdříve proměněno, aby mohlo na cestu poznání Boha vstoupit. Henry volí jako paradigmatický model myšlenkového světa křesťanství Janovo evangelium, pro něž je vyhrocený a konfliktní vztah mezi sférou božského a lidského (tedy mezi Božím zjevením a jeho (ne)přijetím lidmi) konstitutivní, jak jsme naznačili v kapitole 3.1. této práce. Toto vyhrocení koresponduje s ostrým protikladem dvou režimů jevení ve výměru materiální fenomenologie, imanence života a transcendence světa. O subjektivním pólu jevení v imanenci života zároveň platí, že je transcendentálně vázán na absolutno, a nabývá tak rysů božské subjektivity.

Tak je založena možnost paralelizovat základní postuláty materiální fenomenologie s dikcí novozákonních spisů a s některými dogmatickými

---

*memoria di mons. Pietro Rossano*. Cinisello Balsamo, Milano: San Paolo, c1993, s. 150-188, naše místo s. 186.

<sup>476</sup> Fakt, že teologie a fenomenologie sdílejí stejný pojmový okruh jevení, konstatuje Henry v prvním paragrafu *Inkarnace*; srv. I, s. 37-38. K pojmovému okruhu jevení přidává i sdílení pojmu pravda a vyzdvihuje roli Martina Heideggera, který pojmu pravdy „vrátil“ jeho explicitní fenomenologický význam.

obsahy křesťanství. Oba diskursy jsou v Henryho porozumění fenomenologické a vztahují se ke stejným vnitřním zákonitostem jevení. To umožňuje překládat z jednoho diskursu do druhého – základním kamenem syžetu křesťanské trilogie je překládání křesťanských textů do jazyka materiální fenomenologie. *Já jsem pravda* začíná podáním „pravdy podle křesťanství“,<sup>477</sup> která je následně pojmenována termínem janovské teologie „život“<sup>478</sup> a pak interpretována jako specifická podoba základních postulátů materiální fenomenologie.<sup>479</sup> Podobným způsobem postupují všechny tři knihy (s výjimkou první poloviny *Inkarnace*, která je polemikou materiální fenomenologie s dědictvím fenomenologie husserlovské a s křesťanskými texty nepracuje). Materiální fenomenologie se v křesťanských textech vidí jako v zrcadle – tento její obraz ovšem ve výsledku mění i její sebepojetí a posouvá ji směrem k plastičtějšímu podání subjektu jevení a celého procesu jevení. Christianizovaná podoba projektu materiální fenomenologie umísťuje do nitra imanence jistý rozestup a zdvojení implikované jak metaforou „rození“ subjektu, tak zdvojením autoafekce na „silnou“ a „slabou“; tento významový pohyb přemísťuje akcent z patetického, afektivního pólu jevení v imanenci na jeho pól subjektivní a činí z materiální fenomenologie projekt organizovaný kolem otázky záchrany „individua“ údajně ohroženého vývojem moderní civilizace, kolem jeho *spásy*.<sup>480</sup>

Vstupem na půdu materiální fenomenologie se spása stala spásným obratem v podmínkách *jevení*. Spása v biblickém smyslu je vysvobození z nějaké materiální nebo duchovní (individuálně či kolektivně prožívané) nouze skrze

---

<sup>477</sup> Tak zní název druhého paragrafu knihy, srv. *CMV*, s. 32-45.

<sup>478</sup> Třetí paragraf nese název „Tato pravda, která se nazývá Život“, srv. *CMV*, s. 46-70.

<sup>479</sup> Od čtvrtého paragrafu s titulem „Samorození Života jako rození Prvního Živého“, srv. *CMV*, s. 71-89.

<sup>480</sup> Tato nová podoba materiální fenomenologie usnadňuje také opačný směr překládání diskursu: V Henryho článku „Křesťanství: fenomenologický přístup?“ jsou pro změnu postuláty materiální fenomenologie překládány do pojmosloví křesťanských textů. V kapitole nadepsané „Fenomenologické principy křesťanství“ se např. dočteme: „Život tedy křesťanství nazývá Bohem. Nakolik je život procesem samorození, křesťanství jej nazývá Otcem. Prvního Živého rozeného v procesu samorození života jako jedinečná fenomenologická Ipseita, v níž se proces uskutečňuje, nazývá křesťanství jednorozným Synem.“ Michel Henry, „Le christianisme : une approche phénoménologique ?“, in: *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry: les derniers écrits de Michel Henry en débat*. Paris: Cerf, 2004, s. 15-32, naše místo s. 26. Původně uveřejněno in: *Annales de philosophie*. Beyrouth: Université Saint-Joseph, 1997, (18). ISSN 0250-8036, s. 3-16.

záchranný Boží zásah; v určité míře už ve Starém, ale zejména potom v Novém Zákoně se přítomná spása stává především předobrazem spásy budoucí myšlené jako věčné pobývání spaseného člověka v Boží blízkosti.<sup>481</sup> Materiální fenomenologie si pojem spásy přivlastňuje tak, že toto budoucí věčné pobývání v Boží blízkosti myslí jako (přítomné) znovuproniknutí lidského transcendentálního subjektu božským základem veškerého zjevování. Tímto základem je absolutní samodanost afektivního života v neintencionální sféře imanence. Právě absolutnost samodanosti života přitom odlišuje božský subjekt (ipseitu této samodanosti) od subjektu lidského, který je sobě stejně tak dán jedině v podmínkách jevení v imanenci, není ovšem původcem tohoto dávání.

Příběh spásy v materiální fenomenologii je – podobně jako biblický příběh spásy – příběhem odpadnutí od „původní“ podoby subjektivity a návratu k ní: odpadnutí lidského subjektu od božského života, v jehož „samorození“ (sebezjevení) se „rodí“ (jeví sám sobě); propadnutí derealizující moci jevení v horizontové danosti světa, v němž se stává subjektem „fantomatickým“ a propadá přitom iluzi, že je zdrojem subjektivních mocí svého Já (které mu absolutní božský život nadále propůjčuje); návrat ve výše naznačeném smyslu znovuproniknutí mocí božského života a jednání v této moci – takový je itinerář lidského subjektu v příběhu spásy. Původcem spásy je ovšem božský subjekt: Svorníkem spásy ve fenomenologickém smyslu je sebezjevení Boha,<sup>482</sup> které přemáhá odcizující modus jevení v transcendenci světa, resp. propadnutí lidského subjektu tomuto modu a mylnému sebeporozumění, jež odsud plyne. Spása je obnovením náležitého poměru mezi jevením v imanenci (v Bohu) a v transcendenci (ve světě): spasený lidský subjekt realizuje ve svém sebezapomínavém a milujícím jednání maximu, kterou Henry formuloval v *Bytnosti ukazování*: „Imanence je originálním způsobem, kterým se uskutečňuje zjevení transcendence samotné, a jako taková originální bytností zjevení (*l'essence originaire de la révélation*).“<sup>483</sup> Jednání znovu začíná být

---

<sup>481</sup> Srv. heslo „Salvation“ in: FREEDMAN, D. N. *The Anchor Bible dictionary. Vol. V, O-Sh*. 1st ed. New York: Doubleday, 1992, s. 907-914.

<sup>482</sup> Sebezjevení Boha (absolutního života) je jednak transcendentální veličinou, která spíná universum jevení, jednak historickou veličinou vtělení Božího syna (ipseity Boží samodanosti), jež člověku, propadnuvšímu iluzi, že je původcem svého života, znovuzpřítomňuje božský původ jeho života.

<sup>483</sup> *EM*, s. 279-280.

jednotou nitra a vnějšku – i jednání spaseného subjektu ve vnějšku světa (jednání jako produkování vnějšku) je prostoupeno mocí božského sebezjevení.

Sebezapomínavým jednáním je takové jednání, v němž je moc subjektu jednat ve shodě s podmínkami, v nichž je mu tato moc udělena. Transcendentální dispozice vlastními silami je subjektu udělena pasivně, v jeho konstituci v samodanosti absolutního života. Paradigmatickým příkladem sebezapomínavého jednání jsou tak „skutky milosrdenství“, v nichž jedním v souhlase s pasivitou své konstituce: nejedním už já sám, nýbrž božský subjekt, dárce mého života: „[T]en, kdo koná milosrdenství, v sobě zakusil erupci [božského] Života.“<sup>484</sup> Spasený subjekt je deifikován, spása je zkušeností absolutního života, ve kterém není smrti. Deifikace lidského subjektu ovšem neznamena jeho úplné splynutí s božským subjektem, v němž je i nadále darován sám sobě jako skutečnost od božského subjektu odlišná právě odvozeností své konstituce, totiž její dvojnásobnou pasivitou. Pasivně je v jistém smyslu konstituován i božský subjekt, protože je dokonalým přilnutím afektivity Já k sobě samé, přilnutím, před kterým není úniku (v tomto smyslu je absolutní život svým věčným opakováním); přesto je ovšem božský subjekt zdrojem tohoto „přicházení k sobě“, stejně jako je zdrojem přicházení lidského subjektu k sobě.

Tím se dostáváme ke druhé otázce naší práce, otázce po přesnějším určení charakteru jáského subjektu materiální fenomenologie. Transcendentální vazba subjektu materiální fenomenologie na absolutno zkomplikovala odpověď na otázku, zda je ve stěžejním díle Michela Henryho, v *Bytnosti ukazování*, pojednávána subjektivita lidská nebo božská. Naše zkoumání dospělo k závěru, že *Bytnost ukazování* nedává na tuto otázku jednoznačnou odpověď; až analýzy subjektivity v křesťanské trilogii ve zpětném pohledu ukázaly, že v *Bytnosti ukazování* se střídavě objevovaly rysy subjektivity božské i lidské (s větší pozorností upřenou k absolutní subjektivitě božské), které byly teprve v křesťanské trilogii uvedeny do systematického vztahu; teprve křesťanská trilogie přitom jednoznačněji vypracovala představu lidského subjektu, a to právě v příběhu jeho spásy.

---

<sup>484</sup> CMV, s. 215.

Nejdříve ale shrneme to, co mají božský i lidský subjekt ve výměru materiální fenomenologie společné. Michel Henry popisuje způsob, jímž je subjekt materiální fenomenologie sám v sobě konstituován, jako „autoafekci“.<sup>485</sup> Tento pojem odkazuje nejen k samotné afektivní povaze subjektu jakožto subjektu živého, cítícího, ale také k jeho vnitřní práci. Subjekt materiální fenomenologie není subjektem konstituce, jako je tomu v případě subjektu husserlovské fenomenologie, nýbrž subjektem implozivní události života, která se sama v sobě nekonečně rozvíjí. Jakožto radikálně pasivně konstituovaný je subjekt jakoby přeplněn sám sebou, je více než on sám, a v tomto přetlaku se překračuje, ovšem paradoxně k sobě samému. Henry podává jeho vnitřní přecházení k sobě samému jako transformaci „utrpení“ v „radost“ – tyto „základní ontologické tonality“ jsou definovány jako jednota ontologického a afektivního: čistá samodanost pocíťování sobě samému je „utrpením“, nemožností zbavit se sebe sama; zároveň je ovšem přechodem k „radosti“, ke slastnému vržení do sebe sama. Jáský subjekt materiální fenomenologie je tak zároveň totalitou i pohybem, věčností i (nečasovou) historizací sebe sama. V této jeho implozivní fenomenalizaci se zakládá určitý přebytek Já, který je zároveň zdrojem síly, jež se v Já rodí právě v jeho bezmoci zbavit se sebe sama. Mobilita, kterou Já takto získává, se pak v dalším kroku rozlévá na ontické rovině do konkrétních obsahů citů, emocí, myšlenek a propůjčuje jim jejich sílu.

Výše podaná charakteristika transcendentální subjektivity materiální fenomenologie platí pro božský i lidský subjekt, jakkoliv je lidský subjekt odvozen od božského – ten jej totiž podle Henryho rodí k plnosti života individuálního Já, podobně jako biblický Bůh tvoří člověka jako svůj „obraz“ a „podobu“;<sup>486</sup> člověk je v christianizované verzi materiální fenomenologie „Božím synem“.<sup>487</sup> Jediné, čím se lidský subjekt původně liší od božského, je neschopnost přinést sebe sama do své pasivní konstituce. Přesto je lidský subjekt v plnosti své (historické) existence podán až tehdy, když tuto svou nesmrtelnou podobu ztrácí a začíná se odvíjet příběh jeho spásy. K plasticitě charakteru lidského subjektu totiž patří i možnost ztrácet sebe sama, a to

---

<sup>485</sup> V *Inkarnaci* dostává před tímto označením přednost termín „autoimpresionalita“ – k tomu srv. pozn. 341 na s. 130 této práce.

<sup>486</sup> Srv. Gn 1,26.

<sup>487</sup> Srv. *CMV*, s. 120.

ve dvojitým smyslu: v první etapě příběhu spásy se jáský subjekt vydává derealizující moci jevení ve fenomenálních podmínkách světské transcendence, a stává se „fantomatickým Já“.<sup>488</sup> V druhé etapě příběhu spásy se „rozvzpomíná“ na svůj božský původ (tak, že jej znovu zakouší) a zřiká se falešného sebepojetí, v němž se pokládal za původce svého života. Lidskému subjektu je tak vlastní nejen vnitřní práce, jeho sebezakoušení v radosti a utrpení, ale i jistá vnější ekonomie: subjekt je tím více sebou, čím méně je jeho jednání odvozeno z ekstaticko-horizontálních struktur světa, a naopak čím více je výrazem podmínek, jež panují v subjektivitě absolutního, božského života. Založení reality lidského subjektu v Bohu ovšem činí nesnadným určit, co je jeho vlastním bytím sebou. Naše četba *Já jsem pravda* vyústila v konstatování, že „etický subjekt“ (jak jsme nazvali lidský subjekt analyzovaný v příběhu spásy v první knize křesťanské trilogie) žádnou vlastní realitu nemá: jeho skutečností je jeho sebezřeknutí. Podmínkou vnější ekonomie etického subjektu je ubývání Já – ubývání toho, co ze sebe subjekt připisuje sobě samému, je jeho cestou k původní pasivitě jeho darovanosti. Cesta subjektu do imanence, v níž nalézá svůj vlastní základ v subjektivitě Boha, znamená pro lidský subjekt jeho vyvanutí jakožto subjektu: etickým subjektem jednání se stává de facto Bůh ve své vlastní subjektivitě: „nežiji už já, ale žije ve mně Kristus“.<sup>489</sup> Zdá se, že realita etického subjektu materiální fenomenologie se nekryje s jeho existencí; jeho existence je vyznačena dvojitým pohybem, z imanence života do transcendence světa, a z transcendence světa zpět do imanence života, obojí pohyb je ovšem pohybem jeho derealizace: v prvním se stává fantomatickým a vydaným smrti, v druhém se realizuje paradoxně, skrze sebeztrátu. Právě tato nemožnost přesněji určit realitu lidského subjektu nás vedla k tomu, abychom Henryho antropologii i christologii v křesťanské trilogii označili – proti porozumění našeho autora – za doketistickou.<sup>490</sup>

---

<sup>488</sup> Důvodem tohoto sebevydání je sugestivita světské existence, v níž člověk propadá iluzi, že nejen disponuje svými subjektivními silami, ale je i jejich původcem. Neviditelný božský (ale odsud i pravý lidský) život je v podmínkách světské existence „zapomenut“, přestože i nadále daruje člověka jemu samotnému.

<sup>489</sup> Ga 2,20a.

<sup>490</sup> Henry se naopak domnívá vystupovat proti doketismu: nepopírá realitu Kristova vtělení, utrpení a smrti, stejně jako nepopírá realitu lidské tělesnosti a očekávání smrti. Naše označení je ale podle našeho názoru ospravedlněno tím, že „skutečné“ vtělení a „skutečné“ utrpení je pro našeho autora děním v neviditelném subjektivním těle-chair, a smrt je horizontem nepravého („fantomatického“) Já, které si mylně rozumí z fenomenálních podmínek transcendence světa.

Paradigmatem dokonalého uskutečnění druhého pohybu lidské existence je Kristus, ipseita Božího sebezjevení, která ve svém historickém vtělení přijala podmínky lidského života právě proto, aby lidem připomněla jejich božský původ, a návrat k němu a život z moci božského sebedávání exemplárně předvedla.

„Reálné“ je ve výměru materiální fenomenologie to, co se efektivně ukazuje. Duplicita jevení (jevení v imanenci a jevení v transcendenci) sice způsobuje, že fenomény se dávají dvakrát, protože ovšem skutečně efektivní sebeukázání je možné jen ve fenomenálních podmínkách imanence, propadá veškerá předmětnost ukazující se odvozeným způsobem v horizontové danosti světa derealizující moci jevení v transcendenci. Materiální fenomenologie je schopna vypovídat skutečnost toho, co je transcendentální, případná skutečnost toho, co je dosahováno intencionálně, zůstává mimo její dosah, nebo snad přesněji: empirické (včetně světské lidské existence) se pro ni stává skutečným až ve své transcendentalizaci – skutečná je teprve samodanost samotného intencionálního dosahování toho, co se jeví v transcendenci, samodanost realizovaná v žité subjektivitě. Veškerá předmětnost světa je pro materiální fenomenologii pouhou reprezentací věci, nikoliv její skutečnou přítomností a tedy pravou realitou: jako taková prázdná reprezentace je myšlena i světská lidská existence, nakolik se odpoutává od neviditelného božského základu sebe sama. Jak přesně je lidská transcendentální subjektivita charakterizována sama ve své imanentní realitě, odmyslíme-li přítom její vztaženost k jejímu základu v Bohu (v absolutním věčném životě), zůstává podle našeho názoru v křesťanské trilogii nejasné. Nemůžeme ani říci, že lidský subjekt je právě a jedině tímto vztahem k Bohu, protože vše nasvědčuje tomu, že Henry jej předpokládá jako distinktivní skutečnost, jako nezaměnitelné a individuální Já; stabilní místo člověka jako „Božího syna“ v genealogii života ovšem není jasně určeno. Také sám způsob, jakým náš autor spásu lidského Já podává, totiž jako jeho začlenění do vzájemné interiority božského Otce a Syna (v intencích Kristovy modlitby v 17. kapitole Janově evangelia),<sup>491</sup> zahrnuje spasenou lidskou subjektivitu jednoznačně do skutečnosti božského života. Určením

---

<sup>491</sup> Srv. *PC*, s. 140. V Bohu pak vstupují i jednotlivá spasená lidská Já do vztahu „vzájemné interiority“; srv. *I*, s 358.

lidské subjektivity, myšlené v ní samotné, se tak stává jedině příběh jejího odpadání a návratu, falešné seberelizace a reálného sebeubývání.

„Hypertranscendentalismus“ materiální fenomenologie (pojem Sébastiena Laoureux)<sup>492</sup> potom poznamenává i ten moment lidské subjektivity, který by měl nejspíše říci něco o empirickém rozměru lidského života, a který asi také měl v celku křesťanské trilogie lépe vyjasnit vztah světské existence Krista i člověka obecně k jeho božskému základu, moment vtělení. Přestože první verze Henryho fenomenologické reinterpretace myšlení Mainea de Birana, které je vodítkem pro Henryho fenomenologii tělesnosti, počítala ve schématu postupné konstituce vlastního těla s transcendencí „resistujícího kontinua“, na němž se konstituují organické a objektivní tělo, jako s transcendentální mohutností subjektivního těla, které tak uváděla do bytostného vztahu s transcendencí světa, christianizovaná fenomenologie tělesnosti už umístila všechna tři těla vtěleného subjektu (tři vrstvy jeho vtělení) do imanence nepřístupné tomu, co se dává ve vnějšku světa: i resistující kontinuum a s ním v posledku celý žitý svět vtělené subjektivity se staly imanentními realitami.

*Inkarnace* přesto oslabila christologický i antropologický doketismus *Já jsem pravda* včleněním skutečnosti historického Kristova vtělení v objektivním těle-corps do rozvrhu materiální fenomenologie. Božská subjektivita se v *Inkarnaci* vtěluje nejen v neviditelném těle-chair, ale též ve viditelném těle-corps, aby mohl být člověku, orientujícímu se na viditelném jevení ve vnějšku světa, zjeven jeho pravý původ. „Příchod“ božského života do objektivního těla-corps má transformační účinek, tělo-corps se transformuje v živé subjektivní tělo-chair. S procesem této transformace koresponduje postulát „sensuálního těla“, tedy objektivního těla, do nějž projektujeme sensibilní realitu subjektivního těla-chair a propůjčujeme mu tak jistou reálnou živost. Myšlenka sensuálního těla oslabuje antropologický doketismus a představuje spolu s myšlenkou spasené intersubjektivní také most k tomu, jak v christianizované materiální fenomenologii myslet spásu širšího celku světa.

Jakožto svět mé zkušenosti je svět prostoupen mým životem: „Kosmos je soubor elementů, tedy toho, co jsou původně věci pro nás. [...] Tekuté

---

<sup>492</sup> LAOUREUX, S. *L'immanence à la limite: recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*. Paris: Cerf, 2005, s. 116.

prostředí pro mě znamená konec vlády pevnosti, absenci země a veškeré pevné opory. Potěšení z kontemplanace moře je doprovázeno tajnou úzkostí, všechny věci nesou v srdci svého bytí obraz lidského osudu, svět je proniknut životem, který je mým životem: já jsem život světa.<sup>493</sup> A protože každé skutečné společenství definuje christianizovaná materiální fenomenologie jako svou podstatou náboženskou,<sup>494</sup> otevírá se skrze spásu subjektu možnost transformace intersubjektivní i žitého světa: transformace individuálního subjektu se dotýká též života ve společenství, a proto potenciálně veškeré kultury a všech oblastí sociálního života – tomuto rozměru spásy se ovšem *Inkarnace* ani další dvě knihy křesťanské trilogie příliš nevěnují, jakkoliv se v nich naopak stupňuje kritika moderní kultury, která byla představena v knihách *Barbarství* a *Od komunismu ke kapitalismu*.

Stálý pohyb směrem do nitra subjektivity, který vede zkoumání materiální fenomenologie, klade namísto otázky po spáse světa otázku po tom, jak je možno spásu v nitru subjektivity zakusit. *Inkarnace* přeložila tuto zkušenost do nároku „zaslechnout v sobě hluk vlastního transcendentálního zrození“ a poslední kniha křesťanské trilogie zkoumala – ve zjevné naze přiblížit postuláty materiální fenomenologie co nejvíce křesťanskému pravověří –, jakým způsobem tuto zkušenost zpřítomňuje četba Písma. V teorii jazyka materiální fenomenologie je jazyk jakožto znakový systém čistou mocí reprezentace, a tedy nemožností přivést to, co je označováno, ke skutečné přítomnosti. Znakovost jazyka je paradigmatickým případem odvozeného způsobu jevení v transcendenci světa a jeho derealizující moci. Tím, kdo překonává propast mezi dvěma režimy jevení a tím i neschopnost jazyka zajistit realitu toho, co označuje, je Kristus jako vtělené „Boží Slovo“ (jako vtělené Boží sebezjevení). Kristova slova, dosvědčená v novozákonních evangeliích, vedou čtenáře Písma, reprezentovaného Kristovými učedníky jakožto posluchači jeho slov, k postupnému odhalení Kristovy pravé, božské identity, a stejně tak ke znovuzpřítomnění božského života ve čtenáři

---

<sup>493</sup> *PPC*, s. 44.

<sup>494</sup> Místem autentického, druhého člověka nezpředmětnujícího intersubjektivního vztahu je v materiální fenomenologii jedině sám základ lidské subjektivity, subjektivita Boha. Setkání živých Já v božském základu jejich života umožňuje myslet jejich vzájemný vztah jako jejich vzájemnou interioritu, která ruší napětí mezi jednotlivcem a společností a zakládá každé společenství jako „náboženské“.

samotném. Náležité porozumění biblickému textu je neseno totožností Krista, který v evangeliích promlouvá, s Kristem, který stále promlouvá „slovo života“ v nitru věřícího čtenáře. Jednota transcendentálního (Kristus jakožto samorození Boha a rození čtenáře evangelia v Kristu) a empirického (Kristova slova v evangeliích) je ovšem – v intencích hypertranscendentalismu materiální fenomenologie – dosažena na úkor empirického: rozumějící čtení Písma znamená zrušení znakového charakteru textu ve prospěch tautologické sebevýpovědi subjektivního života. Christianizovaná materiální fenomenologie postuluje naturalizaci čtení, která je takovým pohybem rozumění, jenž postupuje proti jazykovému pohybu značení – je ekvivalentní pohybu, jímž se spasený subjekt stahuje ze světa do radikální imanence života.

Na samém konci bychom se rádi ještě na chvíli zastavili u problému konečnosti. Ve druhé kapitole této práce jsme citovali výrok Michela Henryho z rozhovoru konaného v roce 1977: „Smrt je pro mě něco nepochopitelného.“<sup>495</sup> I z období křesťanské trilogie nalezneme podobný výrok – v rozhovoru konaném v roce 1996 říká náš autor: „Smrt není. Smrt není, resp. musíme o ní mluvit jinak, [...] Abych mohl myslet smrt, musím myslet svět.“<sup>496</sup> Toto rezolutní odmítání *reality* smrti je v soulase s jedním ze základních postulátů materiální fenomenologie, který připisuje realitu sebeukázání, a tím realitu vůbec, pouze tomu, co se jeví v režimu imanence. Sebedávání v imanenci je myšleno jako absolutní a věčné; teprve zdvojení subjektu v duplicitě jevení umožňuje myslet jeho smrt. Jednoznačné připsání konečnosti života jeho fenomenalizaci v regionu transcendence nás ovšem staví před dva problémy. První představuje fakt, že křesťanská trilogie sama porušuje právě zmíněný předpoklad: jakkoliv je zde smrt vydávána za důsledek propadnutí subjektu podmínkám jevení v transcendenci, *Inkarnace* i *Slova Kristova* předpokládají, že subjektivní tělo-chair, jevící se v imanenci života, je

---

<sup>495</sup> Michel Henry, „Une politique du vivant“, rozhovor s J. Le Thorem, in HENRY, M. a UHL, M., ed. *Auto-donation: entretiens et conférences*. Paris: Prétentaine, 2002, s. 173-185, naše místo s. 182.

<sup>496</sup> Michel Henry, „Art et phénoménologie de la vie“, rozhovor M. Uhlovou a J-M. Brohmem, in: HENRY, M. a UHL, M., ed. *Auto-donation: entretiens et conférences*. Paris: Prétentaine, 2002, s. 147-171, naše místo s. 171.

konečné.<sup>497</sup> Tento nesoulad v „dogmatice“ materiální fenomenologie podle našeho názoru souvisí s výše probíranou nejasností ohledně vztahu reality a existence lidského subjektu, která obzvláště v *Inkarnaci* znesnadňovala určení charakteru života spaseného subjektu. Jako by stálé tíhnutí k základnímu jako původnímu a fascinace absolutní povahou původního, jež určují filosofický naturel Michela Henryho, činily pro materiální fenomenologii nesnadným myslet pozitivně a jednoznačně cokoliv, co není s tímto absolutnem totožné.

Druhým problémem je problém reality nereálného. Materiální fenomenologie není schopna vypovídat realitu toho, co se jeví v transcendenci světa. Zpochybnění reality toho, co se dává v podmínkách fenomenalizace světa, ovšem do jisté míry problematizuje výpovědi o derealizující moci jevení ve vnějšku světa. Jak mocná je tato moc? Do jaké míry je konečnost skutečná? Jak můžeme myslet krizi moderní kultury, která podle Henryho propadla „barbarství“, definovanému jako orientace na zjevnost jsoucího ve vnějšku světa a odsud jako zapomnění na lidskou individualitu rodící se v nitru života, jako reálnou? První odpověď na takové otázky poskytuje sama „dogmatika“ materiální fenomenologie: bytím transcendence je imanence, realitou derealizace, konečnosti a krize je sám život, který k sobě přichází i na dně toho, co je odpadnutím od něj a jeho destrukcí. Základem konečnosti člověka je jeho zkušenost konečného, nakolik je tato zkušenost jeho sebezkušeností – nebo ještě přesněji, základem naší konečnosti je naše víra, že jednou umřeme, nakolik je tato víra naší reálnou zkušeností, totiž naší sebezkušeností.<sup>498</sup>

Druhou odpověď nabídl Michel Henry ve stejném rozhovoru, z něž pochází i výše citovaná věta o nepochopitelnosti smrti. Henry je vedle svého filosofického díla také autorem čtyř románů a rozhovor je veden nad

---

<sup>497</sup> Subjektivitu přitom podle *Inkarnace* není možné myslet jinak než jako vtělenou – potom se ovšem stává krajně obtížnou představa věčného života spaseného subjektu, nemá-li se zcela rozplynout v subjektivitě Boha.

<sup>498</sup> Takto se „realitu“ smrtelnosti pokouší vysvětlit Jean Grégori ve své studii *La subjectivité, la vie, la mort*. In: LECLERCQ, J., ed. *Notes préparatoires à L'essence de la manifestation: la subjectivité*. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, 2012, s. 15-92. *Revue internationale Michel Henry*, no 3, 2012. Přestože nám vlastní smrt není přístupná ve zkušenosti, věříme, že jednou umřeme a – zde se uplatňuje postulát materiální fenomenologie – tato víra je něčím, co reálně pociťujeme (co je zkušeností, v níž jsme dáni sobě samým): takto se to, co je absurdní, smrt nepřístupná zkušenosti, naší zkušenosti paradoxně dává.

nejúspěšnějším z nich, nad románem *Láska se zavřenýma očima*.<sup>499</sup> Kniha vypráví příběh sebedestrukce ideálního města Aliahova, které v románovém syžetu symbolicky zastupuje život. Navzdory nádheře své architektury (ideálního výrazu života) a navzdory hlubokému sepětí obyvatel se svým městem se v jeho nitru zrodí odpor vůči vyspělým kulturním formám života a moc ve městě postupně uchopí rovnostářská a násilnická diktatura, která umělecké monumenty Aliahovy záměrně ničí; uvolněná destruktivní energie se sama v sobě stupňuje až k apokalyptickému zániku města v obrovském požáru a všeobecném zabíjení. Když je Henry v rozhovoru dotázán na to, kde se vzala ona destruktivní energie, která Aliahovu zničila, přitakává, že to je „základní otázka knihy“, a odpovídá odkazem na fenomény „nespokojenosti, nevolnosti, resentimentu“, které se objevují tehdy, když se život stává příliš zajištěným a zpohodlněným – tehdy se jeho mohutné energie obrátí proti sobě samotným a způsobují destrukci a zánik.<sup>500</sup>

Druhou odpovědí na otázku reality destrukce a smrti je tedy zvrát v režimu imanence života: moc života se může obrátit proti měmu samotnému. Tento zvrát by bylo možné připsat – v intencích Henryho kierkegaardovsky orientovaných úvah – úzkosti živé subjektivity z ní samotné, úzkosti, jež přivede subjektivní moci Já k destruktivnímu zhroucení do sebe sama.

Materiální fenomenologie přesto nenabízí jen vyhrocený konflikt dvou režimů jevení a protiklad života a smrti. Vztah reálného a nereálného lze vymezit i pozitivněji, jak to ukázala myšlenka sensuálního těla v analýzách *Inkarnace*. Sensuální tělo je sice tělem „objektivním“ v tom smyslu, že jeho fantomatická realita je založena v duplicitě jevení, díky níž je objektivní tělo pouhou reprezentací našeho reálného těla subjektivního, ovšem tím, že do něj projektujeme realitu našeho těla-chair (tím, že si představujeme, že „oko vidí“ či „ruka se sama hýbe“), propůjčujeme sensuálnímu tělu jistou reálnou živost, a platí to i pro sensuální tělo druhého, s jehož živostí se toužíme setkat v doteku. Syntéza viditelného a neviditelného činí ze sensuálního těla „tělo

---

<sup>499</sup> HENRY, M. *L'amour les yeux fermés*. Paris: Gallimard, 1976, 289 s.

<sup>500</sup> Srv. Michel Henry, „Une politique du vivant“, rozhovor s J. Le Thorem, in HENRY, M. a UHL, M., ed. *Auto-donation: entretiens et conférences*. Paris: Prétentaine, 2002, s. 173-185, naše místo s. 180-181.

magické“,<sup>501</sup> a stejně tak magický je i žitý svět prostoupený subjektivitou mého sebezakoušení.<sup>502</sup>

Materiální fenomenologie tedy není odkázána jenom na absolutní protiklad imanence a transcendence. Myšlenka individuálního života, který „prosvítá“ i v transcendenci sensuálního těla, idea žitého světa, stejně jako představa, že naše konečné – byť imanentní – tělo je prostoupeno věčným božským životem, a ovšem sama myšlenka Kristova historického vtělení, to všechno spolu s některými dalšími předpoklady, na něž jsme v průběhu práce narazili, ukazuje spíše než na manichejské pojetí protikladu dvou režimů jevení na složitější model jistého prostředkování mezi nimi a růstu i ubývání moci života. Díky tomuto prostředkování a díky transformační a dynamické povaze života nemusí spása zůstat omezena jen na to, co se jako absolutní (absolutně totožné se sebou samým ve svém sebezakoušení) dává v imanenci, ale může zasahovat i region transcendence a transformovat jej v region prostoupený – do jisté míry – individuálním životem. S určitým zjednodušením můžeme snad říci, že dvojice knih *Bytnost ukazování* a *Já jsem pravda* vychází spíše z předpokladu přísného oddělení obou regionů jevení, kdežto trojice knih *Filosofie a fenomenologie těla*, *Inkarnace* a *Slova Kristova* s větší či menší intenzitou realizuje druhou možnost materiální fenomenologie, rozumět *celému* universu jevení jako postupnému rozvoji jeho subjektivní mohutnosti, která si podmaňuje i to, co subjektivním být přestalo.

---

<sup>501</sup> Srv. I, s. 285-287.

<sup>502</sup> Srv. PPC, s. 44.

## Seznam literatury

### Texty Michela Henryho – knihy:

- . *C'est moi la vérité: pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996, 344 s. ISBN 2-02-025986-9.
- . *Du communisme au capitalisme: théorie d'une catastrophe*. Paris: Éditions Odile Jacob, 1990, 223 s. ISBN 2-7381-0108-9.
- . *Généalogie de la psychanalyse: le commencement perdu*. Paris: PUF, 1985, 398 s. ISBN 2-13-039002-1.
- . *Incarnation: une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 2000, 373 s. ISBN 2-02-041811-8.
- . *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF, 1963, viii, 475 s.
- . *La barbarie*. Paris: Grasset, 1987, 203 s. Le livre de poche; 4085. ISBN 2-253-04592-6.
- . *L'amour les yeux fermés*. Paris: Gallimard, 1976, 289 s.
- . *Marx. I, Une Philosophie de la réalité*. [Paris]: Gallimard, 1976, 479 s. ISBN 2-07-072219-8.
- . *Marx. II, Une philosophie de l'économie*. [Paris]: Gallimard, 1976, 486 s. ISBN 2-07-072220-1.
- . *Paroles du Christ*. Paris: Seuil, 2002, 154 s. ISBN 20-205-5758-4.
- . *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 1990, 179 s. Épiméthée; Épiméthée: essais philosophiques. ISBN 2-13-043140-2.
- . *Philosophie et phénoménologie du corps: Essai sur l'ontologie biranienne*. Paris: PUF, 1965, 308 s.
- . *Voir l'invisible: sur Kandinsky*. Paris: Bourin, 1988, 248 s. ISBN 2-87686-006-6.

### **Texty Michela Henryho – články, příspěvky a rozhovory:**

- . Auto-donation: entretiens et conférences. 2e ed. Michel HENRY a Magali UHL, ed. Paris: Beauchesne, 2004, 293 s., [8] s. obr. příl. ISBN 2-7010-1488-3.
- . *De l'art et du politique*. 1re éd. Paris: PUF, 2004, 348 s. Épiméthée; Phénoménologie de la vie, Tome 3. ISBN 2-13-054057-0.
- . *De la phénoménologie*: 1re éd. Paris: PUF, 2003, 209 s. Épiméthée; Phénoménologie de la vie, Tome 1. ISBN 2-13-053203-9.
- . *De la subjectivité*. 1re éd. Paris: PUF, 2003, 183 s. Épiméthée; Phénoménologie de la vie, Tome 2. ISBN 2-13-05404-1.
- . La critique du sujet. In: HENRY, Michel. *De la subjectivité*. 1re éd. Paris: PUF, 2003, 183 s. Épiméthée; Phénoménologie de la vie, Tome 2. ISBN 2-13-05404-1.
- . La peinture abstraite et le cosmos (Kandinsky). In: HENRY, Michel. *De l'art et du politique*. 1re éd. Paris: PUF, 2004, s. 231-240. Épiméthée; Phénoménologie de la vie, Tome 3. ISBN 2-13-054057-0.
- . Phénoménologie non-intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir. In : HENRY, Michel. *De la phénoménologie*: 1re éd. Paris: PUF, 2003, s. 105-121. Épiméthée; Phénoménologie de la vie, Tome 1. ISBN 2-13-053203-9.
- . Philosophie matérielle et langage. HENRY, Michel. *De l'art et du politique*. 1re éd. Paris: PUF, 2004, s. 325-348. Épiméthée; Phénoménologie de la vie, Tome 3. ISBN 2-13-054057-0.

## Ostatní zdroje :

*Annales de philosophie*. Beyrouth: Université Saint-Joseph, 1997, (18). ISSN 0250-8036.

AUDI, Paul. *Michel Henry: une trajectoire philosophique*. Paris: Les Belles Lettres, 2006, 258 s. Figures du savoir. ISBN 2-251-76055-5.

AZOUVI, François. *Maine de Biran: la science de l'homme*. Paris: Vrin, 1995, 482 s. ISBN 2-7116-1248-1.

BAERTSCHI, Bernard. *Les rapports de l'âme et du corps: Descartes, Diderot et Maine de Biran*. Paris: Vrin, 1992, 434 s. ISBN 2-7116-1116-7.

BARTHES, Roland. *Mythologie*. 1. vyd. v českém jazyce. Přel. Josef FULKA. Praha: Dokořán, 2004, 170 s. Bod. ISBN 80-86569-73-X.

BERNET, Rudolf. Christianisme et phénoménologie. In: *Michel Henry, l'épreuve de la vie: actes du Colloque de Cerisy, 1996*. Sous la direction d'Alain DAVID et de Jean GREISCH. Paris: Cerf, 2001, s. 181-201. ISBN 2-204-6422-X.

BIRAN, Maine de. *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*. Édition Pierre TISSERAND. Paris: Alcan, 1932, lxxi, 652 s. Œuvres de Maine de Biran, 8.

BIRAN, Maine de. *Mémoire sur la décomposition de la pensée*. Édition Pierre TISSERAND. Paris: Alcan, 1924. 2 sv. Œuvres de Maine de Biran, 3.

CAPELLE, Philippe, ed. *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry: les derniers écrits de Michel Henry en débat*. Paris: Cerf, 2004, 214 s. Philosophie & théologie. ISBN 2-204-07344-X.

CARSON, D. A., Peter Thomas O'BRIEN a Mark A. SEIFRID, eds. *Justification and variegated nomism. Volume I, The complexities of Second Temple Judaism*. Grand Rapids: Baker Academic, 2001, 619 s. ISBN 0-8010-2272-X.

CARSON, D. A., Peter Thomas O'BRIEN a Mark A. SEIFRID, eds. *Justification and variegated nomism: Volume II, The paradoxes of Paul*. Grand Rapids: Baker Academic, 2004, x, 545 s. ISBN 0-8010-2272-X.

CHERLONNEIX, Jean-Louis. L'origine de la barbarie. *Les études philosophiques*. Paris: Presses universitaires de France, 1987, 2-3, s. 309-322.

ČERNÝ, Jan. L'individu comme problème phénoménologique chez Hannah Arendt et Michel Henry. *Journal of French and Francophone Philosophy*. 2012, 20(2), s. 19-41. DOI: 10.5195/jffp.2012.536. Dostupné z: <http://www.jffp.org/ojs/index.php/jffp/article/view/536>

ČERNÝ, Jan. Zjevnost Já. Subjektivita v radikální fenomenologii života. In: KARUL, Róbert. *Michel Henry: život ako prelínanie subjektivity a intersubjektivity*. Bratislava: Filozofický ústav SAV, 2009, s. 93-115. ISBN 978-80-969770-8-6.

DEPRAZ, Natalie. Phénoménologie de la chair et théologie de l'eros. In: *Michel Henry: pensée de la vie et culture contemporaine: actes du colloque international de Montpellier, 3-5 décembre 2003*. LAVIGNE, Jean-François [et al.]. Paris: Beauchesne, 2006, s. 167-179. ISBN 978-270-1014-999.

DORÉ, Joseph. «C'est moi la Vérité»: dialogue avec Michel Henry. *Transversalités*. 1997, 64 (Octobre-Décembre), s. 233-242.

DUFOUR-KOWALSKA, Gabrielle. *Michel Henry, un philosophe de la vie et de la praxis*. Paris: Vrin, 1980, 258 s. Problemes et controverses.

FALQUE, Emmanuel. Y a-t-il une chair sans corps? In: CAPELLE, Philippe, ed. *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry: les derniers écrits de Michel Henry en débat*. Paris: Cerf, 2004, s. 95-133 Philosophie & théologie. ISBN 2-204-07344-X.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Reihe I, Werke. Band 9, Werke 1806–1807*. Hrsg. von Reinhard LAUTH und Hans JACOB. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1995, x, 326 s. ISBN 37-728-1654-1.

FREEDMAN, David Noel. *The Anchor Bible dictionary. Vol. V, O-Sh*. 1st ed. New York: Doubleday, 1992, xxxiv, 1230 s. ISBN 0-385-19363-7.

FULKA, Josef. *Psychoanalýza a francouzské myšlení*. Vyd. 1. Praha: Herrmann & synové, 2008, 286 s. ISBN 978-80-87054-11-6.

GRÉGORI, Jean. La subjectivité, la vie, la mort. In: LECLERCQ, Jean, ed. *Notes préparatoires à L'essence de la manifestation: la subjectivité*. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, 2012, s. 15-92. Revue internationale Michel Henry, no 3, 2012. ISBN 978-2-87558-033-7.

HAAR, Michel. Michel Henry entre phénoménologie et métaphysique. *Philosophie*. 1987, (15), s. 21-29.

HATEM, Nicole. Le Secret partagé : Kierkegaard – Michel Henry. In: *Michel Henry: pensée de la vie et culture contemporaine : actes du colloque international de Montpellier, 3-5 décembre 2003*. LAVIGNE, Jean-François [et al.]. Paris: Beauchesne, 2006, s. 195-210. ISBN 978-270-1014-999.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologie ducha*. 1. vyd. Přel., pozn. a komentářem opatřil Jan PATOČKA. Praha: Československá akademie věd, 1960, 521 s.

HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. [Přel. Ivan CHVATÍK et al.]. Praha: OIKOYMENH, 2002, 487 s. Knihovna novověké tradice a současnosti; sv. 10. ISBN 80-7298-048-3.

HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Vyd. 1. Překlad Alena RETTOVÁ, Petr URBAN. Praha: OIKOYMENH, 2004, 339 s. Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 44. ISBN 80-729-8085-8.

HUSSERL, Edmund. *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*. Vyd. 2., v této ed. 1. Praha: Ježek, 1996, 147 s. ISBN 80-901625-9-2.

IRENAEUS. *Contre les hérésies. Livre III, Tome II*. Adelin ROUSSEAU a Louis DOUTRELEAU. Paris: Cerf, 1974, 495 s. Sources chrétiennes, 211.

IRENAEUS. *Contre les hérésies. Livre V, Tome II*. Adelin ROUSSEAU, Charles MERCIER a Louis DOUTRELEAU. Paris: Cerf, 1969, 472 s. Sources chrétiennes, 153.

JANICAUD, Dominique. *La phénoménologie éclatée*. Paris: Eclat, c1998, 119 s. ISBN 2-84162-027-1.

KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. 1. vyd. Přeložil Jaromír LOUŽIL [et. al.] Praha: OIKOYMENH, 2001, 567 s. ISBN 80-7298-035-1.

KARUL, Róbert. Oslabenie henryovskej diferencie ontologického a existenciálneho ako podmienka možnosti etiky. In: KARUL, Róbert. *Michel Henry: život ako prelínanie subjektivity a intersubjektivity*. Bratislava: Filozofický ústav SAV, 2009, s. 236-250. ISBN 978-80-969770-8-6.

KELLY, Michael. Dispossession: On the Untenability of Michel Henry's Theory of Self-Awareness. *Journal of the British Society for Phenomenology*. 2004, **35**(3).

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993, 249 s. ISBN 80-205-0360-9.

KITTEL, Gerhard. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band III, Théta-Kappa*. Stuttgart: Kohlhammer, 1938, x, 1104 s.

KITTEL, Gerhard. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band II, Delta-Éta*. Stuttgart: Kohlhammer, 1935, xii, 958 s.

KÜHN, Rolf a Stefan NOWOTNY, eds. *Michel Henry: Selbsterprobung des Lebens und der Kultur*. Originalausg. Freiburg: Alber, 2002, 302 s. ISBN 34-954-8061-7.

KÜHN, Rolf. Die lebensphänomenologische Gegen-Reduktion. In: KÜHN, Rolf a Stefan NOWOTNY (eds.). *Michel Henry: Selbsterprobung des Lebens und der Kultur*. Originalausg. Freiburg: Alber, 2002, 302 s. ISBN 34-954-8061-7.

KÜHN, Rolf a Isabelle THIREAU. Einführung in die Henrysche Kulturanalyse. HENRY, Michel. *Die Barbarei: eine phänomenologische Kulturkritik*. Übersetzt Rolf KÜHN a Isabelle THIREAU. Freiburg: Alber, 1994, s. 9-71. ISBN 34-954-7769-1.

LAOUREUX, Sébastien. *L'immanence à la limite: recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*. Paris: Cerf, 2005, 269 s. ISBN 2-204-07616-3.

LAOUREUX, Sébastien. Michel Henry au-delà de l'onto-théologie ? Remarques sur la phénoménologie matérielle et la « métaphysique ». In: HATEM, Jad, ed. *Michel Henry, la parole de la vie*. Paris: L' Harmattan, 2003, s. 181-212. ISBN 27-4755-1431.

LECLERCQ, Jean. Entre archéologie et accomplissement: le cheminement de Michel Henry. In: *Michel Henry*. Dossier conçu et dirigé par Jean-Marie BROHM et Jean LECLERCQ. Lausanne: L'Age d'homme, 2009, 207-218 s. ISBN 978-282-5138-786.

LECLERCQ, Jean, ed. *Notes préparatoires à L'essence de la manifestation: la subjectivité*. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, 2012, 282 s. Revue internationale Michel Henry, no 3, 2012. ISBN 978-2-87558-033-7.

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Nijhoff, 1974. x, 233 s. *Phaenomenologica*, 54. ISBN 90-247-1560-1.

MARION, Jean-Luc. *Dieu sans l'être: hors-texte: théologiques*. Paris: Fayard, 1982, 287 s. ISBN 2-213-001163-X.

MARION, Jean-Luc. *Le phénomène érotique: six méditations*. Paris: Bernard Grasset, c2003, 344 s. ISBN 22-465-5091-2.

MARION, Jean-Luc. Saturovaný fenomén. Přel. Josef FULKA. *Filozofia*. 2007, **62**(5), s. 378-402.

MAÎTRE ECKHART. *Traité et sermons*. Traduits par F. AUBIER a J. MOLITOR. Paris: Aubier, 1942, 270 s. Philosophie de l'esprit.

MEISTER ECKHART. *Meister Eckharts Predigten*, Hrsg. von Josef QUINT. Stuttgart: Kohlhammer, 1971, xix, 932 s. Die deutschen und lateinischen Werke : Die deutschen Werke, Bd. 2.

MEISTER ECKHART. *Meister Eckharts Predigten*, Hrsg. von Josef QUINT. Stuttgart: Kohlhammer, 1958, xxxi, 611 s. Die deutschen und lateinischen Werke : Die deutschen Werke, Bd. 1.

MEISTER ECKHART. *Meister Eckharts Predigten*. Hrsg. und übers. von Georg STEER. Stuttgart: Kohlhammer, 2003. Die deutschen und lateinischen Werke: Die deutschen Werke, 4,2. ISBN 31-701-7850-4.

MEISTER ECKHART. *Meister Eckharts Predigten*. Hrsg. und übers. von Georg STEER. Stuttgart: Kohlhammer, 2003, xxii, 654 s. Die deutschen und lateinischen Werke: Die deutschen Werke, 4,1. ISBN 31-700-7593-4.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologie vnímání*. Přel. Filip Čapek. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2013, 559 s. *Knihovna novověké tradice a současnosti*, sv. 81. ISBN 978-80-7298-485-5.

*Michel Henry, l'épreuve de la vie: actes du Colloque de Cerisy, 1996*. Sous la direction d'Alain DAVID et de Jean GREISCH. Paris: Cerf, 2001, 534 s. ISBN 22-040-6422-X.

Michel Henry. Dossier conçu et dirigé par Jean-Marie BROHM et Jean LECLERCQ. Lausanne: L'Age d'homme, 2009, 538 s. ISBN 978-282-5138-786.

MONTEBELLO, Pierre. *La décomposition de la pensée: dualité et empirisme transcendantal chez Maine de Biran*. Grenoble: Millon, 1994, 276 s. ISBN 2-84137-013-5.

MOONEN, Christoph. Touching from a distance: in search of the self in Henry and Kierkegaard. In: *Michel Henry's radical phenomenology*. [Editor-in-chief Christian CIOCAN]. Bucharest: Humanitas, 2009, s. 147-156. *Studia phaenomenologica: Romanian journal for phenomenology*, 9. ISBN 978-973-50-2553-3.

NOVOTNÝ Karel. Co je fenomén? O fenomenologických diferencích. In: NOVOTNÝ, Karel, ed. *Co je fenomén?: Husserl a fenomenologie ve Francii*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 355-408. ISBN 978-80-87378-24-3.

NOVOTNÝ, Karel. Materiální a hyletická fenomenologie. In: NOVOTNÝ, Karel, ed. *Co je fenomén?: Husserl a fenomenologie ve Francii*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 127-166. ISBN 978-80-87378-24-3.

NOVOTNÝ, Karel. *O povaze jevů: úvod do současné fenomenologie ve Francii*. Červený Kostelec: Mervart, 2010, 415 s. ISBN 978-80-87378-64-9.

PATOČKA, Jan. *Negativní platonismus*. 3., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2007. 71 s. Oikúmené. Malá řada; sv. 4. ISBN 978-80-7298-273-8.

RICOEUR, Paul. Existence a hermeneutika. In: RICOEUR, Paul. *Život, pravda, symbol*. 2. uprav. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1993, s. 168-187. ISBN 80-85241-32-3.

ROSSANO, Pietro, Daniel ACHARUPARAMBIL a Romano PENNA. *Vangelo, religioni e cultura: miscellanea di studi in memoria di mons. Pietro Rossano*. Cinisello Balsamo, Milano: San Paolo, c1993, 290 s. ISBN 88-215-2707-7.

SANDERS, E. *Paul and Palestinian Judaism: a comparison of patterns of religion*. 1st American ed. Philadelphia: Fortress Press, 1977, xviii, 627 s.

SOYSAL, Ahmet. Une vie en première person. In: *Michel Henry, l'épreuve de la vie: actes du Colloque de Cerisy, 1996*. Sous la direction d'Alain DAVID et de Jean GREISCH. Paris: Cerf, 2001, s. 117-128. ISBN 22-040-6422-X.

STAN, Leo. Michel Henry: The Goodness of Living Affectivity. In: STEWART, Jon. *Kierkegaard and existentialism*. Burlington: Ashgate, c2011, s. 127-154. Kierkegaard research, vol. 9. ISBN 14-094-2641-6.

STEWART, Jon. *Kierkegaard and existentialism*. Burlington: Ashgate, 2011, xvii, 427 s. Kierkegaard research, v. 9. ISBN 14-094-2641-6.

TENGELYI, Lázslò. Corporéité, temporalité et ipseité: Husserl et Henry. In: *Michel Henry: pensée de la vie et culture contemporaine : actes du colloque international de Montpellier, 3-5 décembre 2003*. LAVIGNE, Jean-Francois [et al.]. Paris: Beauchesne, 2006, s. 51-66. ISBN 978-270-1014-999.

TERTULLIANUS. *La Chair du Christ. Tome 1*. 1. éd. Traduction Jean-Pierre MAHÉ Paris: Cerf, 1975, 309 s.

TILIETTE, Xavier. Une nouvelle monadologie: la philosophie de Michel Henry. *Gregorianum*, 1980, (61), s. 633-651.

TILLIETTE, Xavier. La christologie philosophique de M. Henry. In: *Michel Henry, l'épreuve de la vie: actes du Colloque de Cerisy, 1996*. Sous la direction d'Alain DAVID et de Jean GREISCH. Paris: Cerf, 2001, s. 171-180. ISBN 22-040-6422-X.

WRIGHT, N. T. *Paul: in fresh perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 2006, xii, 195 s. ISBN 0-8006-3766-6.