

## Martin Jiskra SUBJEKTIVNÍ TĚLO

### A ŽIVOT

#### Esej o myšlení Michela Henryho

Pavel Mervart (Červený Kostelec)  
2017, 222 str.

Michel Henry (1922–2002) patří mezi velikány poklasické fenomenologie, kteří významně ovlivnili způsob, jímž je dnes fenomenologie – především ve Francii – praktikována. Avšak ačkoli spolu s Merleau-Pontym, Levinasem, Patočkou, Maldineyem nebo třeba s Derridou sdílí zájem o ty aspekty fenoménů, jímž se v určitém smyslu nedostává fenomenalizace, neboť se neukazují po způsobu věcí, jsou neviditelné anebo šfeji ne-intencionální, a ačkoli spolu s nimi přispěl k posunu od Husserlova zkoumání zjevování *něčeho* ke zkoumání zjevování samého, v jednom bodě se od nich zásadně odlišuje: Henry klade základ zjevování do transcendentální subjektivity odkryté pomocí radikální fenomenologické redukce na čistou imanenci. Knihu Martina Jiskry, první českou monografii věnovanou tomuto originálnímu myšlení, proto velmi vítáme. Nenajdeme v ní sice vyčerpávající výklad všech témat, jimiž se Henry zabýval, jako je například umění<sup>1</sup> či kultura a politika,<sup>2</sup> seznámíme se

však se samotným základem jeho myšlení, z něhož i v textech věnovaných těmto tématům vždy vycházel (172).<sup>3</sup> Tím je právě fenomenologický popis čisté imanence, jež je tematizována jako subjektivní či vnitřní tělo, jako bezprostřední pocit, který o těle máme, afektivní sebe-zakoušení života, které se nemůže ukázat intencionálně (ve vztahu k jevícímu se světu), jelikož je pro každé intencionální jevení (nějaké transcendence) nutnou podmínkou.

Výklad je rozvržen podobně jako v poslední velké Henryho knize o vtělení.<sup>4</sup> První kapitola je metodologická a přípravná, autor se v konfrontaci s klasickou fenomenologií (a tedy spíše negativně) pokouší čtenáře nasměrovat k tomu, co bude podrobněji probíráno až v kapitole druhé. Klasická fenomenologie, již Henry řadí do tradice západního myšlení souhrnně označované jako ontologický monismus (20), který zjevování redukuje na zjevování *světa*, nemůže bytnost transcendentálního subjektivního těla zachytit: svět osvětluje vše stejně, v děsivé neutralitě, a vždy konkrétní, živý subjekt se v něm sám sobě od-cizuje, subjektivita vystupuje ze sebe směrem k věcem (28–32). Namísto monismu je tak třeba důsledně rozlišovat dva mody fenomenalizace: ačkoli se jisté regiony bytí opravdu ukazují v odstupu, intencionálně, kdy na pozadí dávání vystupuje dávané, pro sebe-zakoušející se subjektivitu, již Henry

1 M. Henry, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris 1988.

2 Týž, *La Barbarie*, Paris 1987, anebo týž, *Marx, I, Une philosophie de la réalité*, Paris 1976, a *Marx, II, Une philosophie de l'économie. Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris 1976.

3 Čísla v závorkách odkazují na paginaci recenzovaného svazku.

4 M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris 2000.

pozoruje díky radikální fenomenologické redukci, to neplatí, neboť v jejím případě je dávání a dávané totéž, není mezi nimi žádný odstup (33), díky němuž by subjektivní prožitek mohl být nazírán (65). Původní vědomí se samo sobě odhaluje bezprostředně, jako v případě bolesti, v níž je vědomí čistou impresionální materií, a nikoli vědomím těla nacházejícího se ve světě, kde se střetlo s jiným tělem (44), neboť v tomto případě již jde o reprezentaci původního života subjektivity, její projekci do světa. Tato impresie bolesti je ve své původnosti modifikována už ve vědomí zkoumaném jako tok prožitků: dokonce i Husserlova Ur-impresie, tj. impresie bolesti, než podstoupí retenční modifikaci, impresie jakožto původní vědomí přítomného okamžiku, je podle Henryho již modifikací původní živoucí impresie bolesti (45), která je nečasová, neustále přítomná, nemůže nikam odplynout, neboť jsme jí tak pohlceni, že nemůžeme zahlédnout její postupné propadání do minulosti (49–53). Husserl, u něhož je veškeré zkoumání hylé podřazeno „bohatším“ zkoumáním aktů, jež látku intencionálně formují, je tak podle autora „neschopen vykázat“ tento singulární život (64), ba dokonce „zcela se s ním mýjí“ (16), když „není s to učinit rozlišení“ mezi fyzickým tělem (corps) a vnitřním transcendentálním tělem (chair) (20).

To jsou velmi silná a nesamozřejmá tvrzení. Jsou symptomem jistého problematického momentu knihy, který bychom v recenzní studii měli zmínit,

třebaže se nedomníváme, že by knize, jejímž cílem je nahlédnout do Henryho myšlení, ubíral na kvalitě: autor si toto myšlení osvojil natolik důkladně, že od něho občas ztrácí odstup, a kniha tak v některých částech působí, jako by tu své myšlení shrnoval sám francouzský filosof. Nebýt tak silných tvrzení na adresu Husserla, omezení knihy o Henrym na „Henryho pohled“ bychom považovali za zcela legitimní, obzvláště když se jedná o první a velmi dobrou monografii. Takto ale musíme zmínit dvojí důsledek takového způsobu psaní: jednak jde právě o nepřilíhající spravedlivé posouzení Husserlova příspěvku ke zkoumání vnitřního života, jednak o absenci jakékoli kritiky Henryho filosofie, které se budeme věnovat na konci našeho textu.

Co se týče Husserla, na jedné straně je zajisté pravda, že veškeré zkoumání prožívané materie podřazuje zkoumání intencionálních struktur, neboť i celý systém pozdní genetické fenomenologie je u něj zaměřen k jednotě předmětného smyslu.<sup>5</sup> To ovšem na druhé straně neznamená, že by si nebyl vědom specifčnosti látky a na žádném místě ji nezkoumal z hlediska toho, co je jí vlastní bez ohledu na formu. U Husserla *Idejí* stejně jako u pozdního Husserla lze najít dva navzájem *neredukovatelné* aspekty vztahu subjektivity a žité tělesnosti: žitá tělesnost, jež se stává velkým tématem genetické fenomenologie, *předchází já jakožto vědomí toho, kdo své prožitky prožívá*, ačkoli principem subjektivity, jak správně upozorňuje Henry, je stále „čisté já“,

<sup>5</sup> Srv. např. E. Husserl, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, přel. O. Kuba, Praha 1972, str. 193.

kteř může ve svou aktivitu (v „já činním“) proměnit i pasivní obsahy.<sup>6</sup>

To, co se v první kapitole Jiskrovy knihy rýsuje zatím pouze nejasně, pak představuje druhá kapitola v konkrétních analýzách, a to v konfrontaci s velkými mysliteli subjektivní tělesnosti. Jestliže Henry hledá subjektivní transcendentální instanci, na níž by bylo možno založit jevení těla ve světě i jeho jednání, pak je mu největší inspirací novověký filosof Maine de Biran, pro něhož není subjektivní tělesnost záhadně fungujícím zprostředkovatelem mezi myšlením a světem, mezi imanencí a transcencí, nýbrž přímým, a přece stále imanentním působením na svět. Subjekt není ničím jiným než spontánní tělesnou činností, úsilím či transcendentální mohutností jednat, jež je vždy nějakým konkrétním způsobem aktualizována (80–89): když například zcela spontánně uchopíme hrnek na stole (88) anebo když ve výše zmíněném případě bolesti aktualizujeme svou mohutnost trpět (52).

Vnitřní tělo se tedy samo sobě dává ne-intencionálně, samo sebe poznává v pocitu úsilí. Otázku po poznání vlastního těla si klade i Condillac, ovšem Henry ví, že jeho tezi o překračování imanence směrem ke světu skrze pohyb ruky, která hraje i roli toho, co odlišuje vlastní tělo od těla světa, musí odmítnout: v radikální redukci na imanenci byly všechny smysly a veškerý vztah k exterioritě odsunutý stranou, takže Condillac vlastně problém původního (tj. na imanenci omezeného) sebe-poznání těla neklade (96–97).

Tatáž argumentace je následně namířena opět proti Husserlovi a jeho pojetí dvojí konstituce těla jakožto Leibkörper, které neobsahuje zkoumání toho, jak je tělo pohybováno „zevnitř“ (106–107), a rovněž proti Merleau-Pontymu, jenž nechává tělo proplétat se světem, takže opět neklade pro Henryho důležité otázky: jak je toto tělo v naší moci původně? Co sjednocuje všechny jeho mohutnosti, včetně té, jež mu umožní proplést se se světem, a například tak překonat překážku na závodní dráze (108–109)? Jak lze pochopit ontologicko-fenomenologickou jednotu předcházející a zakládající odcizení vnitřního těla ve světě, jejich vzájemný odstup (118)?

Při zodpovídání této otázky po vztahu subjektivního těla, těla viditelného ve světě a těla světa se Henry opět obrací k Biranovi. Henryho tři modalitě těla jsou reformulací Biranových tezí. *Absolutní tělo* je základem veškerého možného poznání: všechny modalitě těla *poznáváme v pohybu svého vnitřního imanentního těla*, při aktualizaci tohoto těla jakožto mohutnosti (143–144). Jeho pohybu je totiž kladen dvojí (stále však imanentní) odpor, vždy spjatý s tzv. rezistentním kontinuem *organického těla*: jednak je tomuto pohybu kladen relativní odpor ze strany tohoto těla bez smyslů a kvalit, jež onomu úsilí podléhá do jisté míry, tj. až k nějaké hranici, na níž toto úsilí naráží, čímž vznikají Husserlovy vnitřní imprese (jako když úsilí naráží na organické tělo při nádechu); jednak je mu kladen absolutní odpor, který or-

<sup>6</sup> Žitost tělesností v Husserlově genetické fenomenologii se nedávno zabýval K. Novotný. Srv. K. Novotný, *Relevance subjektivní. Tělo a duše z hlediska fenomenologie afektivity*, Červený Kostelec 2016, str. 60–102.

ganické tělo „staví“ proti subjektivnímu úsilí, fenomenalizují-li se prostřednictvím něho „neproniknutelné“ věci (150–151). Konečně naše *objektivní tělo* (viditelná pohybující se ruka) je pouhou projekcí či reprezentací zkušenosti absolutního (a organického) těla ve světě. Takto se ona transcendentální mohutnost stále překračuje, a přece zůstává imanentní; transcendence (organického, objektivního těla či těla světa) je založena v imanenci (156–162); skutečné bytí všech tří modalit těla tvoří absolutní imanentní tělo (169).

Na závěr je výklad doplněn o Henryho příspěvek k problému zkušenosti o druhém, v němž hraje důležitou roli další významný zdroj jeho myšlení, jímž je křesťanství. Přesněji řečeno, tématem je čistá původní fenomenalizace jako podmínka vztahu k druhému (174), tj. prapůvodní dávání společného bytí. Husserlovy úvahy v *V. Karteziánské meditaci* Henry kritizuje, neboť v ní jde pouze o smysl druhého, o druhého pro myšlení, nikoli o skutečného druhého. Henry chce namísto toho uchopit čisté místo setkání já a druhého, v němž splývají (183), a nikoli jejich vztah v modu viditelnosti, kde je odlišujeme. Intersubjektivní jsou tak podle něho emoce rozkoše, touhy, lásky aj., a to v té míře, v níž jde o konkrétní modalitu afektivního života (186), kde jsou já i druhý sjednoceni, kde participují na Stejném: čistá stud ve tváři někoho jiného můžeme jen proto, že sami zakoušíme, co znamená stydět se, jen proto, že v sobě tento pocit studu sami můžeme uskutečnit – protože jsme všichni onou mohutností, sebe-dávajícím se životem (188). Poslední odpověď na otázku po vztahu k druhému ale dává až křes-

tánská dogmatika: sebe-dávání transcendentální subjektivity, jež je podle Henryho základem našeho spolubytí, je dílem Života, Otce, jenž plodí Syna, původní ipseitu, sebe-vztah, a tedy sám sebe (204). Být křesťanem a transcendentálním fenomenologem je totéž: oboje zachraňuje ego před iluzemi ontologického monismu a navrácí jej do absolutní imanence (211).

To, co Henry říká o druhém, je opět velmi originální, avšak rovněž diskutabilní, stejně jako celá jeho fenomenologie. Jak jsme však naznačili výše, tuto problematičnost nechává Martin Jiskra stranou. Ačkoli se domníváme, že jde o jeho legitimní volbu, v recenzní studii by přece jen k jisté reflexi Henryho myšlení dojít mělo, a tak se v následujících řádcích krátce zaměříme nikoli na kritiku recenzované knihy, nýbrž na kritiku samotné Henryho materiální fenomenologie.

V návaznosti na poslední pasáž knihy věnovanou druhému si kládeme dvě otázky: je možné redukovat celý fenomenologický smysl druhého na naše původní spolubytí, v němž se ztrácí to, co je klíčové zejména pro Levinase, tj. jeho radikální jinakost? Může být tato jinakost pojata pouze jako individuace v rámci Stejného (194)? Obě otázky svědčí o hlubším problému Henryho fenomenologie. Henry je nesmírně podnětný myslitel, který se fenomenologické zkoumání snaží oprávněně *rozšířit* o to, co bylo doposud zanedbáváno (imanentní konkrétní život subjektivity), a proto musí radikálně *zredukovat* ty vrstvy a části fenomenologického pole (vystoupivšího v jeho celku prostřednictvím jiné operace *epoché*), jejichž „logika“ – to, jak se v nich fenomén

fenomenalizuje – nám brání studovat jedinečnou logiku toho, jak se fenomén fenomenalizuje v radikální imanenci. Potíž je v tom, že toto rozšíření fenomenologického pole je právě a jen rozšířením a nikoli polem celým: stejně jako by fenomenologie neměla být ontologickým monismem, v němž se zjevování omezuje na zjevování světa, tak bychom se jej neměli snažit omezovat na sebeafikující imanentní život. Henry zkoumá *vnitřní* (a tudíž nedostatečnou) podmínku transcendence (162), fenomenologický smysl transcendence se jí nevyčerpává. Transcendence není pouhým vykračováním z imanence a jejím odcizováním se v horizontu světa. Transcendence je spíše nutným korelativním pojmem k imanenci a na „konstituci“ fenoménu, který je vždy výsledkem jisté *singulární* aktualizace imanence (transcendentální mohutnosti), se podílí rovným dílem. Marc Richir v tomto ohledu říká, že afektivita je vždy nějak schematizovaná, že je afektivitou světa (respektive světů, jelikož v Richirově fenomenologii sledující autonomní dynamiku zjevování nikdy nedochází k identifikaci fenoménů světů ve fenomén jediného totožného světa) a že Henryho imanentní pojetí dělá ze života jakýsi

„slepý automat bez vnějšku“.<sup>7</sup> Podobným způsobem upozorňuje v diskusi s Henrym na roli transcendence i R. Barbaras, jenž dokonce v rámci svého pokusu radikalizovat monismus zjevování světa ukazuje, že v tom, čemu říká pocit (sentiment) a kde podle něho probíhá původní ipseizace či zrození subjektivity, vůbec nejsme v režimu afekce, afikujícího a afikovaného (např. bezprostředně pocíťované bolesti či radosti), ale jsme cele vydaní transcendenci světa, v níž „ještě“ nejde o zakoušení nějakého obsahu, ale o jakousi „kontrakci existence“, jež každé zakoušení předchází. Dochází tu tedy nikoli k auto-afekci, nýbrž k hetero-afekci, dávání světa, na němž sebe-dávání závisí.<sup>8</sup>

Barbarasova kritika je možná výrazem podobně extrémního fenomenologického postupu, jaký najdeme u Henryho (pouze s tím rozdílem, že namísto privilegia absolutní imanence vychází z transcendence dávajícího se světa). V každém případě je však také dokladem toho, že Henryho originální filosofie vyvolává řadu diskusí. Už jen z toho důvodu je dobře, že v češtině existuje monografie, v níž se s ní můžeme seznámit.<sup>9</sup>

Petr Prášek

<sup>7</sup> M. Richir, *L'écart et le rien*, Grenoble 2015, str. 224. Podrobnější kritiku Henryho nalezneme v *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble 1992, str. 30 nn. a 51.

<sup>8</sup> R. Barbaras, *Métaphysique du sentiment*, Paris 2016, str. 195–202. Podobnou kritiku, avšak vedenou skrze rozbor pojmů života a těla, najdeme v: týž, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris 2008, str. 35–38.

<sup>9</sup> Tento text vznikl v rámci programu Progres Q14 *Krise racionality a moderní myšlení* řešeného na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy.