

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Diplomová práce

Bc. Martin Jiskra

Subjektivní tělo a život. Esej o myšlení Michela Henryho
The subjective body and life. An Essay on the way of thinking of Michel Henry

Praha 2013

Vedoucí práce: doc. Karel Novotný, M.A., Ph.D.

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze, dne 28/ červenec 2013

Jméno a příjmení

Klíčová slova (česky)

tělesnost, subjektivní tělo, fenomenologie, zjevování, odhalování, svět, exteriorita, interiorita, radikální imanence.

Klíčová slova (anglicky):

corporality, subjective body, phenomenology, appearance, revelation, world, exteriority, interiority, radical immanence.

Abstrakt (česky)

Ústředním tématem této diplomové práce je fenomenologie těla a s ní spojené zkoumání aktu zjevování jako takového v díle francouzského filosofa Michela Henryho. Fenomenologickou pozici tohoto myslitele se pokusíme vymezit především v konfrontaci s intencionální fenomenologií Edmunda Husserla, která původ zjevování spojuje se světem. Proti této klasické variantě fenomenologie postavíme Henryho fenomenologii života. Tímto způsobem pojatý život je přitom neviditelný či nezjevný, neboť se nám jakožto radikálně imanentní nemůže ukázat v rámci exteriority světa. Redefinice klasické koncepce zjevování by nám v každém případě měla umožnit přístup k tomu, co nás v tomto textu především zajímá, totiž subjektivní či transcendentální tělo, které se nám dává v ničím nezprostředkovaném afektivním sebe-zakoušení své neviditelné interiority. Z těchto důvodů označíme spolu s Henrym subjektivní tělo za imanentní bytí, které je zároveň zjevováním. Na základě odmítnutí klasické koncepce vědomí, které je redukováno na intencionální vztah k předmětu, a odhalením transcendentálního vnitřního těla na půdě subjektivity tak představíme čtenáři Henryho vlastní, radikální fenomenologii interiority, fenomenologii života.

Abstract (in English):

The fundamental theme of this diploma paper is the phenomenology of the body which is related to the investigation of the act of the appearing itself in the works of the French philosopher Michel Henry. The phenomenological approach of this thinker is going to be defined primarily by the confrontation with intentional phenomenology of Edmund Husserl, which in the matter of the appearance keeps itself within the bounds of the relation to the world. This classical version of the phenomenology will be compared with Henry's phenomenology of the life. The life which is understood in such a manner is invisible or unapparent because it is radically immanent and never appears in the exteriority of the world. Anyhow, the redefinition of the classical conception of the appearance should make possible access to the most important and the most interesting thing for us that is to say to subjective or transcendental body, which appears and experiences itself directly in its affective self-experience of the invisible interiority. Therefore, the subjective body is going to be described upon these grounds together with Henry as immanent being that is at the same time appearance. Thus we are going to present philosophy of Michel Henry, which is called radical phenomenology of interiority that is to say phenomenology of life, on the one hand in that we challenge classical conception of the consciousness that is oriented intentionally towards an object outside it, and on the other hand by the revelation of the transcendental inner body in the sphere of our subjectivity.

Obsah

ÚVOD	6
KAPITOLA I. NÁSTIN RADIKÁLNÍ FENOMENOLOGIE INTERIORITY A JEJÍ KONFRONTACE S KLASICKOU FENOMENOLOGIÍ	8
§1. Otázka fenomenologické metody	8
§2. Primát vidění a jeho zpochybnění	10
§3. Dvojí způsob fenomenalizace	14
§4. Čistá imprese neboli čistá smyslově pocit'ovatelná danost	18
§5. Fenomenologie původní imprese	24
§6. Původní pasivita imprese v rámci transcendentální afektivity života a čas	27
§7. Život podle Husserla a Descarta	31
§8. Kritika Husserlova "eidetismu"	36
§9. Fenomenologie života	39
KAPITOLA II. FENOMENOLOGIE TĚLA	43
§10. Tělo jako transcendentální předpoklad poznání a jednání	43
§11. Odhalování subjektivního těla	46
§12. Pohyb jako transcendentální zkušenost a problém dotyku	50
§13. Popis třech modalit těla	54
§14. Problém dvojího užití znaků	57
ZÁVĚR	61
SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY	66

Úvod

V této diplomové práci se budeme zabývat koncepcí tělesnosti v díle významného představitele francouzské fenomenologie druhé poloviny dvacátého století Michela Henryho. Manifestace těla však představuje dosti komplexní problém kladoucí na interpreta určité specifické nároky, kterým se budeme muset pokusit učinit zadost. Na základě studia relevantních textů zabývajících se problémem tělesného schématu se totiž ukázalo jako zcela nezbytné nejdříve projasnit Henryho metodologicko-fenomenologická východiska, totiž důkladně zmapovat terén, na němž se chceme pohybovat. Jinými slovy lze říci, že se v této práci pokusíme popsat fenomenalizaci určitého specifického regionu bytí, k němuž si však v první kapitole musíme jaksí zjednat přístup tím, že spolu s naším autorem vypracujeme k tomuto účelu vhodnou a schůdnou cestu.

Na té nejobecnější rovině bude možné naše zkoumání začít tím, že fenomenologii označíme jako vědu, která se zabývá nejen ukazováním či zjevováním partikulárních předmětů, které jsou vzhledem k naší subjektivitě transcendentní, nýbrž zároveň samotnými předpoklady jejich manifestace, totiž zjevováním jako takovým. Právě v otázce předpokladů zjevování bude přitom v první kapitole nutno poukázat na to, že předmětem Henryho fenomenologie, již v některých svých doktrinálních textech označuje jako "materiální", je čistá imanence, respektive subjektivní či vnitřní tělo, které se ovšem vyznačuje tím, že se nemůže ukázat v souladu s metodologickými předpoklady klasické intencionální fenomenologie. Materiální fenomenologii přitom představíme jako její alternativu, která nám jako jediná - na základě radikální redefinice koncepce čistého zjevování - může zajistit přístup k fenomenalizaci imanentní bytnosti manifestace a k subjektivnímu tělu jakožto původnímu předpokladu našeho jednání. Srovnání koncepcí čistého zjevování na půdě klasické a materiální fenomenologie se proto z hlediska metodologického ukazuje jako zcela klíčové. V této souvislosti totiž bude nutno vzít v úvahu, že v klasické fenomenologii je zjevování podstatně svázáno s intencionalitou, která se vyčerpává ve svém vztahu ke světu, což by však právě z hlediska doktrinálního nutně znamenalo spojit fenomenalizaci bytnosti naší tělesnosti výhradně s objektivitou, totiž s horizontem světa jakožto předpokladem zjevování, čímž bychom ovšem původní a bezprostřední fenomenologickou danost našeho těla redukovali na bytí re-representace toho, co transcendentální založení naší tělesnosti ve skutečnosti vždy přesahuje.

Ve druhé kapitole se proto právě na základě redefinice metodologických předpokladů fenomenologie především pokusíme ukázat, že se nám naše tělo původně dává jinak než jako součást transcendence. Klíčem k porozumění tomuto problému se přitom ukáže být rozlišení dvou

způsobů manifestace těla, kdy na jednu stranu postavíme tělo fyzické, které se nám v souladu s předpoklady klasické fenomenologie ukazuje jako jeden z předmětů na půdě světa, zatímco na druhou stranu postavíme modalitu těla, kterou označíme jako "primitivní fakt", jinými slovy jako subjektivní tělo, které se manifestuje výhradně v bezprostřední imanentní zkušenosti vlastního těla. Na základě konkrétních fenomenologických analýz by tak v této souvislosti mělo vyjít najevo, že subjektivní tělo původně není empirickým či ontickým faktem dávajícím se nám ve světě, nýbrž čistým fenomenologickým vyjádřením bezprostředního pocitu, který o našem těle máme, totiž afektivního sebe-zakoušení a sebe-prožívání našeho vnitřního tělesného života. Naše původní imanentní tělo, jímž jsme a z něhož nikdy nemůžeme vystoupit ven, abychom si je změřili pohledem v rámci horizontu světa, poté postavíme na roveň pohybu, který v imanenci neustále vykonáváme, a to jakožto vyjádření transcendentální mohutnosti našeho těla, jež vposledku není ničím jiným než neviditelným a ne-intencionálním projevem naší existence. Jinými slovy lze říci, že na základě metodologických předpokladů materiální fenomenologie vymezíme subjektivitu vzhledem k jejímu faktickému imanentnímu sebe-dávání, neboť naše původní tělesná aktivita je neustále při díle, aniž bychom se k ní nějak tematicky vztahovali na půdě vědomí jako k transcendentní realitě.

V závěru této diplomové práce by se nakonec mělo ukázat, že fenomenologie subjektivního těla není ničím jiným než dovršením metodologických předpokladů takové fenomenologie, která se pokouší uvést v soulad bytí a zjevování či dávání, neboť v tomto imanentním pocitu sebe sama lze pouze na půdě reflexe od sebe oddělit samotné dávání a to, co se v něm dává, zatímco z hlediska fenomenologického se naopak dávají v nerozlišitelné jednotě. Na základě popisu této čisté manifestace vnitřního pohybu našeho těla bychom tak nakonec měli dospět k fenomenalizaci původního bytí naší subjektivity jako takové, čímž se nám otevře cesta ke zkoumání transcendentálních předpokladů našeho jednání.

Kapitola I.

Nástin radikální fenomenologie interiority a její konfrontace s klasickou fenomenologií

§ 1. Otázka fenomenologické metody

V úvodní části této diplomové práce jsme se pokusili vypracovat hlavní opěrné body cesty, kterou jsme v tomto pojednání o filosofii Michela Henryho zvolili. Přestože se námi zvolený postup může čtenáři na první pohled jevit jako plný oklik a přípravných analýz, které zdárný přechod k hlavnímu tématu tohoto textu pouze zdržují, jsme hluboce přesvědčeni o tom, že tento způsob zpracování Henryho fenomenologického odkazu je tím jediným správným především proto, že jde ruku v ruce s jeho nejhlubším záměrem.¹

Právě z těchto důvodů se v první kapitole zabýváme velmi důležitou otázkou metody, jejíž nová formulace se - v duchu radikální fenomenologie interiority - stane předpokladem zkoumání "předmětu"², který se na půdě klasické fenomenologie nemohl ukázat jinak než jako fenomén světa. Předpoklad fenomenalizace živoucího či subjektivní těla přitom spojujeme s nutností vypracovat takovou fenomenologickou metodu, díky níž se nám bude moci tento fenomén "ukázat"³. K tomu však bude moci dojít pouze v konfrontaci s "klasickou" respektive "historickou" fenomenologií. Na tomto místě se ovšem prozatím můžeme spokojit s tímto schematickým tvrzením: účelem této metodologické kapitoly je ukázat, že se klasická fenomenologie zcela míjí s předmětem, o jehož fenomenalizaci nám v tomto textu především jde.

Cesta k přepracování fenomenologické metody vede přes návrat k předpokladům, které klasická fenomenologie podle Henryho nikdy nebyla s to plně vytěžit. Položme si proto nyní bez dalšího váhání tuto zásadní otázku: jak se klasická fenomenologie původně vůči ostatním vědám definovala? Odpověď: způsobem svého tázání. Úkolem fenomenologie totiž nebylo zkoumat specifické fenomény, nýbrž se spíše tázat po tom, co právě těmto fenoménům umožňuje být fenoménem. Fenomenologie samu sebe definovala jako metodu, jejímž předmětem je čistá

1 V tomto přesvědčení nás utvrzuje členění Henryho poslední velké knihy: *Inkarnace: Filosofie vnitřního těla*. Její základní myšlenková struktura: dříve než autor přistoupí k analýzám "vnitřního těla" a "vtělené živoucí bytosti", pociťuje potřebu vysvětlit a ospravedlnit metodologický obrat, který teprve k těmto fenoménům umožňuje přístup. Tento myšlenkový postup však z velké části přebíráme nejen proto, že si fenomenologie vnitřního těla přepracování metodologie jaksi sama nárokuje, neboť bez něho vposledku není možná, ale také z toho důvodu, že účelem této práce je poskytnout čtenáři co nejširší vhled do Henryho filosofie.

2 Na základě dalších analýz by se mělo ukázat, proč zde slovo předmět dáváme do uvozovek.

3 Viz. předcházející poznámka.

fenomenalita jako taková, čisté zjevování. Rozdíl mezi zjevováním jednotlivých specifických fenoménů a fenomenality jako takové nastiňuje Heidegger ve § 44 *Bytí a času*, ve kterém vede dělící čáru mezi tím, co je odkryté, a odkrýváním jako takovým, které nazývá "původní fenomén pravdy"⁴. Pokud bychom měli v Husserlově filosofii vyhledat nějaký ekvivalent tohoto původního fenoménu pravdy, pak bychom bezpochyby museli zvolit právě takový pojem, který v jeho myšlení hraje úlohu původního předpokladu veškeré fenomenality. Domníváme se, že tomuto zadání nejvíce vyhovuje pojem "prapůvodní imprese" (Ur-impression), jejíž fenomenalizaci bychom mohli spojit se slavným "originárně dávajícím názorem".

Později se však podle Henryho ukázalo, že klasičtí fenomenologové toto čisté zjevování vymezili takovým způsobem, který ve skutečnosti z pole fenomenologického zkoumání zcela vylučuje materiální jádro samotného zjevování. Jedním ze základních úkolů první kapitoly je ukázat, že klasičtí fenomenologové zvolili takovou metodu, prostřednictvím níž k tomuto jádru fenomenalizace či "bytnosti manifestace" nikdy nemůžeme (ex definitione) dospět. Konkrétněji řečeno bude nutno ukázat, jaké důsledky pro čistou fenomenalizaci fenoménu mělo Husserlovo principiální rozhodnutí spojit původní fenomenalizaci s intencionalitou jako charakteristickou vlastností vědomí, jež se vyčerpává výhradně ve vztaženosti psychického aktu ke svému předmětu, objektu, vposledku tedy ke světu. A také Heidegger nebude ušetřen Henryho kritiky, neboť jeho koncept "bytí ve světě" jakožto "bytnostný vztah ke 'světu'" je, jak je patrné již z názvu jedné z kapitol jeho nejslavnějšího díla, základní strukturou pobytu, takže Henry tomuto mysliteli nepochybně právem vyčítá, že z člověka učinil "bytnost tohoto světa, nic víc"⁵. Fenomenologická metoda se tak také u Heideggera stala zcela závislou na předmětu svého zkoumání, kterým je - v klasické fenomenologii, jakož i v celé západní filosofii - svět.

Právě na základě těchto obtíží vyjadřuje Henry své hluboké přesvědčení o tom, že otázku po bytnosti zjevování je třeba položit znovu. Jediným možným prostředkem k přehodnocení klasické fenomenologické metody je Henrymu fenomenologie radikální interiority respektive materiální fenomenologie. Vypracováním nové fenomenologické metody se před námi otevře dosud velmi málo prošlapaná cesta, která by nás měla dovést k "živoucí tělesnosti"⁶ (chair) tohoto zjevování samotného, totiž k onomu materiálnímu jádru fenomenality, které samo sebe (autonomně) osvětluje

4 Martin Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha, 1996, str. 244.

5 Michel Henry, "Phénoménologie de la vie", in: *Phénoménologie de la vie. Tome I.* PUF, "Épiméthée", Paris, 2003, str. 63. Domníváme se, že plauzibilitu této kritiky můžeme doložit například čtením tohoto místa: "Podle toho, co bylo řečeno, není 'bytí ve' žádná 'vlastnost', kterou pobyt občas má, občas také nemá, bez které by mohl být stejně dobře jako s ní. Není to tak, že člověk 'jest' a kromě toho má ještě nějaký bytnostný vztah ke 'světu', který si příležitostně přibírá. Pobyt nikdy není jsoucno, které je 'zprvu' jaksi bez 'bytí ve' a které občas z rozmaru naváže 'poměr' ke světu. Takové navazování poměrů ke světu je možné jedině proto, *poněvadž* pobyt jakožto 'bytí ve světě' je tak, jak je". M. Heidegger, *Bytí a čas*, str. 76.

6 Jinak řečeno ke skutečně čisté "samodanosti".

svou vlastní silou. Teprve na základě těchto přípravných analýz, nezbytných pro pochopení druhé kapitoly, se budeme moci přesvědčit o tom, že toto subjektivní či "vnitřní tělo" (*chair*⁷) nemůžeme přivést na světlo v rámci e-vidence světa, což jinými slovy znamená, že je nemůžeme odkrýt využívající předpoklady klasické fenomenologie, kterými jsou v té nejjobecnější rovině světlo rozumu a osvětlený horizont světa.

§ 2. Primát vidění a jeho zpochybnění

Předpoklady klasické fenomenologie charakterizuje Michel Henry již ve svém prvním a nejrozsáhlejším díle jako předsudky, které vyplývají z určitého jednostranného pohledu na čistou fenomenalitu jako takovou⁸. Pro potřeby tohoto textu je především nutno zdůraznit, že skrze kritiku tzv. "*ontologického monismu*" se Henry vymezuje vůči těm (především novověkým) epistemologickým koncepcím, které redukují zjevování na zjevování světa, čímž vlastně upírají právo na existenci tomu, co se z podstaty věci nemůže v rámci horizontu světa ukázat, jinými slovy vůči koncepcím, v souladu s nimiž se konstitutivní dimenzí fenomenality stává transcendence, která strukturuje a vposledku kontaminuje způsob fenomenalizace čisté, tedy původní fenomenality.

Pokusme se nyní předložit schematický náčrt této kritiky. Henry je hluboce přesvědčen o tom, že klasická fenomenologie převzala koncepci čisté fenomenality od vnímání předmětů světa, totiž od zjevování světa samotného, z čehož podle něj plyne, že se musela nevyhnutelně omezit pouze na vnější popis této čisté fenomenality, v důsledku čehož ale získala toliko její formální pojem. Radikální fenomenolog interiority se naproti tomu domnívá, že se s materiálním jádrem fenomenality můžeme setkat pouze na půdě radikálně očištěné subjektivity, tedy na straně transcendentálních výkonů subjektu. Pochopitelně bychom se zcela minuli cíle, kdybychom chtěli klasické fenomenologii vytýkat, že se programově zřekla úkolu zkoumat transcendentální výkony

⁷ Zde narážíme na překladatelský problém, protože v češtině bohužel nemáme k dispozici dvojici pojmů, která by - z hlediska filosoficko-teologického - odpovídala francouzskému rozlišení mezi *chair* a *corps*. Rozsah významu slovního spojení „lidské maso“ (*chair*; němčina tento výraz překládá slovem *Fleisch*) je v našem jazyce příliš úzký a v tomto kontextu by byl proto zavádějící. Nakonec jsme pro slovo *chair* zvolili překlad „*vnitřní tělo*“ respektive "*živoucí tělesnost*", zatímco *corps* budeme překládat jako „*tělo*“, případně jako „*fyzické tělo*“. O tomto „vnitřním těle“ přitom pojednává Henry de facto také na místech, kde hovoří o „subjektivním těle“, „transcendentálním těle“, „původní tělesnosti“, „absolutním těle" apod.

⁸ Tento postoj k bytí a zjevování, podle Henryho typický pro celé západní myšlení od jeho řeckých počátků, ve svém slavném monumentálním díle nazývá: "*ontologický monismus*". V něm je tento pojem vymezen jako určitý specifický způsob fenomenalizace fenoménu, který se vyčerpává výhradně ve svém vztahu ke světu. Bytnost se nám tak může ukázat pouze natolik, nakolik se objektivizuje jako součást horizontu světa. Důsledkem takové fenomenalizace nicméně je, že horizont jakožto transcendence tuto bytnost manifestace staví do protikladu vůči ní samé, protože ta se – jako předpoklad jakékoli fenomenalizace – sama v této distanci horizontu fenomenalizace stává fenoménem, čímž dochází k jejímu "štěpení" a de facto k její "derealizaci", takže nakonec nevyhnutelně ztrácí schopnost skrze sebe samu uskutečnit dílo manifestace. Kritika "ontologického monismu" je v různých obměnách neochvějnou konstantou celého Henryho díla. Srovnej: *L'Essence de la manifestation*, PUF, "Épiméthée", Paris, 1990, str. 240 - 241.

vědomí, tedy podmínky možnosti jakéhokoli poznání. Opak je totiž pravdou. Kritický osten spíše hledejme v Henryho tvrzení, že se klasická fenomenologie tohoto úkolu zhostila zcela neadekvátním způsobem, protože tyto vnitřní transcendentální podmínky (jakožto předpoklady fenomenalizace fenomenality) ve skutečnosti zkoumala jako transcendentní předměty, jinak řečeno jako výsledek kongruence noeticko-intencionálního výkonu vědomí a před-mětu, k němuž se podle Husserla subjektivita vždy vztahuje. Pokud se však tyto transcendentální výkony vědomí a subjektivity jako takové mohou fenomenalizovat pouze skrze intencionální výkony vědomí, pak se jednak pohybujeme v kruhu, neboť s těmito transcendentálními výkony vědomí ve skutečnosti již vždy implicitně pracujeme, jednak vyřazujeme ze hry takové způsoby fenomenalizace, které se nevyčerpávají ve svém vztahu ke světu.⁹

Ve slavném § 24 Idejí I. definuje Husserl fenomenologickou metodu následujícím způsobem: „každý originárně dávající názor jako zdroj oprávnění pro poznání“¹⁰. V souladu s předpoklady materiální fenomenologie se domníváme, že přijmout za východisko fenomenologie tento originárně dávající názor by mohlo být správné potud, pokud bychom jej chápali jako fenomenalizaci *čisté imanence*¹¹, která by se tedy původně nevztahovala k před-mětu, k fenoménu světa, nýbrž právě k čistému zjevování, totiž nikoli k tomu, že se něco zjevuje, nýbrž k tomuto zjevování samotnému, jinými slovy nikoli k tomu, že se něco dává, nýbrž ke způsobu dávání samotného. V čem je tedy potom potíže, pokud Husserl tento názor označuje za původně dávající? Jsme tu však nyní skutečně svědky Husserlovy snahy zkoumat originárně dávající názor v jeho "samo-zjevování", nebo je tento originárně dávající názor spíše prostředkem, díky němuž se nám může něco ukázat? A jakým způsobem tento originárně dávající názor zjevuje to, co zjevuje? Jakým způsobem dává to, co dává? Odpověď na tyto otázky nás nemůže příliš překvapit. Aby se něco ukázalo, musí k původně dávajícímu názoru přistoupit intencionalita¹². To však nemůže znamenat nic jiného než to, že čistá fenomenalita jakožto originárně dávající názor se fenomenalizuje v tomto

9 V této souvislosti chceme pouze zdůraznit, že přijetím předpokladů klasické fenomenologie omezujeme pole možného fenomenologického zkoumání: ve druhé kapitole se pokusíme ukázat, že klasický fenomenolog tak není schopen rozlišovat mezi *fyzickým tělem* (corps) a *vnitřním tělem* (chair) respektive *subjektivním tělem* (le corps subjectif). To má kromě jiného fatální důsledky pro možnost křesťanského zjevení, kterým se nicméně v tomto textu nemáme v úmyslu konkrétněji zabývat. Na tomto místě pouze konstatujeme, že by se klasická fenomenologie musela nevyhnutelně dostat do úzkých, pokud by měla svými prostředky porozumět "fenomenologii" Janova Prologu. Věta: "Slovo se stalo [vnitřním] tělem", která podle Henryho vyjadřuje niternou schopnost vnitřního těla přijímat Boží Slovo, z něhož vzniká, je na půdě klasické fenomenologie zcela nepochopitelná a dokonce absurdní právě proto, že "původní fenomén pravdy" vložila do světa, v rámci něhož se nám ovšem může ukázat pouze fyzické tělo.

10 E. Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, Oikoymenh, Praha, 2004, str. 56.

11 V této souvislosti navrhuje používat termín "nekontaminovaná imanence".

12 Interpretujme Husserla skrze parafrázi výroku jednoho slavného myslitele: Husserl by nepochybně musel "ne-intencionální původně dávající názor" považovat za "slepý", ba dokonce za *contradictio in adiecto*, neboť mu na rozdíl od Henryho vůbec nepřišlo na mysl, že by bylo možné od sebe tyto "složky" aktu zjevování oddělit. Pro něj je názor již vždy intencionalní.

pohybu, v souladu s nímž vědomí samo sebe překračuje směrem v "mimo-sebe" (hors de soi¹³), totiž do světa, jenž pro klasickou fenomenologii nakonec není ničím jiným než "původním fenoménem pravdy".

Právě na tomto místě se nepochybně otevírá prostor pro radikální fenomenologii interiority, která svůj filosofický nárok spojuje s předpokladem, že "původní způsob zjevování"¹⁴ svou fenomenologickou validitu získává pouze natolik, nakolik se odhaluje "mimo-svět". Jak se nám však může tento původní způsob dávání dát a jakým způsobem jej můžeme fenomenologicky vykázat, pokud se toto dávání samotné na půdě klasické fenomenologie stává fenoménem pouze jako součást horizontu světa?

* * *

Klasický fenomenologický princip: "k věcem samým" vděčí za svou pronikavost bezpochyby právě intencionalitě, která nám umožňuje přístup k před-mětům; díky intencionálnímu aktu vědomí jsme již vždy ve světě, a to vposledku dokonce i tam, kde je tento intencionální akt namířen směrem do vědomí, totiž směrem k jednotlivým aktům vědomí, k singulárním cogitationes¹⁵. Vědomí se tedy vždy vztahuje ke svému intencionálnímu korelátu, transcendentnímu objektu. Jaké důsledky má taková koncepce pro fenomenologii interiority - fenomenologii materiálního jádra veškeré fenomenalizace? V každém případě soudíme, že Henryho kritika intencionality je založena na velmi pronikavém postřehu: intencionalita jakožto noetický akt vědomí směřující ke svému noematickému korelátu ve světě již vždy (předchůdně) staví mezi naše původní vědomí (ne-intencionální bytnost interiority) a zkoumaný předmět nepřekročitelný příkop. Na základě intencionálního aktu vědomí je každý předmět před-staven před nás do světa, jinými slovy re-prezentován ve vnějšku, v onom "mimo-sebe", o kterém Heidegger, jak se velmi brzy přesvědčíme, hovoří v *Bytí a času* v souvislosti s časovostí jako základní strukturou pobytu.

Vycházejíce z této kritiky původního fenoménu pravdy si nyní musíme položit několik principiálních otázek: neztratila klasická fenomenologie z dohledu svůj nejvlastnější úkol? Je schopna svými vlastními prostředky dospět k fenomenalizaci čisté fenomenality? Má vůbec dostatečné oprávnění hovořit o fenomenalizaci absolutní bytnosti zjevování, když není s touto fenomenalizací schopna pracovat bez intencionality a jejího noematického korelátu, který vždy

13 Henryho překlad Heideggerova výrazu "Ausser sich".

14 V tomto případě máme ale pochopitelně na mysli právě nekontaminovaný "původní způsob zjevování", jinými slovy předpoklad původní fenomenalizace interiority, imanence. V takovémto "původním způsobu zjevování" se však primárně neodhaluje svět, nýbrž čistá látka jakožto předpoklad veškeré fenomenalizace, totiž čistá hylé, kterou tu můžeme předběžně označit jako ne-intencionální bytnost fenomenalizace.

15 Toto tvrzení se budeme muset pokusit dokázat, neboť zprvu rozhodně nepůsobí samozřejmě.

čistou fenomenalitou jako takovou přesahuje? Není čistá fenomenalita jakožto imanentní předpoklad veškeré fenomenalizace právě na půdě klasické fenomenologie již vždy nevyhnutelně kontaminována transcendentí? Pokud je intencionalita součástí reality vědomí, i když předmět, ke kterému se vztahuje, je mimo ně, neměli bychom, táže se Henry, umístit do vědomí mohutnost zjevovat? A neměli bychom tedy vůči exterioritě předmětu postavit interioritu vědomí? Co je to vlastně čistá interiorita, čistá imanence? Můžeme vůbec pretendovat na fenomenalizaci interiority, pokud je vědomí tímto pohybem, který se neustále vrhá ven do světa, pokud se tedy jeho realita a podstata vyčerpává výhradně v tomto příchodu do vnějšku, pokud je vědomí tímto neustálým procesem své vlastní exteriorizace?

Na základě Husserlových textů jsme totiž oprávněni tvrdit, že tento "příchod do vnějšku" je původním předpokladem fenomenalizace fenoménu, jedinou možnou fenomenalitou. Odhalovat v tomto příchodu do vnějšku je jeden z předpokladů metody, která vše jsoucí uvádí v odstup a tím "nechává vidět" (*faire-voir*, *Sehenlassen*). Jakým způsobem se tedy v klasické fenomenologii ukazuje před-měť? Tím, že jej postavíme před sebe, čímž jej učiníme viditelným. "Nechávání vidět" je způsob fenomenalizace, který je střížen na míru předmětům světa.

Pokud vědomí chápeme jakožto intencionální, pak není ničím jiným než pohybem, skrze nějž se vrhá ven, jeho "substance" se vyčerpává tímto vycházením ven, které tvoří fenomenalitu. Tímto jevením v onom vycházení ven, díky němuž se nám jsoucno zjevuje v odstup, je *nechávání vidět*. Možnost vidění spočívá právě v tomto uvedení v odstup toho, co je postaveno před naše vidění a tímto viděním takto viděno. Taková je fenomenologická definice předmětu: předmět je to, co je postaveno před nás a co je učiněno viditelným tímto způsobem.¹⁶

Položil si Husserl vůbec otázku, pokračuje Henry ve své analýze, jak se toto "vztahování se k" vztahuje k sobě samému? Jinak řečeno: jak se intencionalita jakožto prostředek (forma) fenomenalizace fenoménu odhaluje sobě samé? Tím, že vůči sobě v reflexivním aktu namíří novou, sekundární intencionalitu? Potom má ale fenomenologie na výběr ze dvou možností: buď se problému čistého zjevování vyhne tím, že bude pracovat s nějakou sekundární či podélnou intencionalitou, čímž bude ale fenomenologický postup vystaven regresi ad infinitum, nebo si uvědomí, že může existovat jiný, totiž ne-intencionální způsob fenomenalizace, jiný způsob odhalování čisté fenomenality.

V sedmém paragrafu Heideggerova *Bytí a času* jsme podle Henryho přímými svědky nezdaru klasické fenomenologie vykázat čisté zjevování jako takové, totiž fenomenologickou materialitu čistého zjevování (zjevování v jeho "Jak", které zjevuje pouze sebe a nic jiného). V tomto textu získává čistá fenomenalizace pouhý instrumentální charakter, neboť je Heideggerem

16 M. Henry, "Phénoménologie de la vie", in: *Phénoménologie de la vie. Tome I.*, str. 61.

definována jako předpoklad toho, aby se něco mohlo ukázat, totiž fenomén, svět. To ale jinými slovy znamená, že o "čistotě" takového "nejpůvodnějšího fenoménu pravdy" můžeme s úspěchem pochybovat. Dokonce se totiž zdá, že otázka fenomenalizace fenomenalizace - jinak řečeno otázka po tom, jak se zjevování původně sobě samému zjevuje - nedává dost dobrý smysl bez toho, co se má skrze tuto fenomenalizaci především ukázat, co má být přivedeno na světlo. Heidegger totiž fenomén definuje jako to, co se ukazuje ve světě, zatímco zjevování má tomuto fenoménu umožnit, aby se ukázal. Takže zjevování je pouhý prostředek, díky kterému se něco ukazuje, tzn. je tím, "v čem se něco může stát zřejmým, viditelným samo o sobě"¹⁷. Čisté zjevování přivádí na světlo. Vycházejíce z tohoto předpokladu jsme nuceni postavit zjevování na roveň světlu, díky kterému se vposledku samo zjevování stává fenoménem. Zjevování není ničím jiným než horizontem "zviditelnění" světa, v rámci něhož se stává viditelným, totiž fenoménem vše, co se jím tímto způsobem může stát. Takové závěry však mají nezpochybnitelné důsledky pro zjevování jako takové, neboť fenomenalizace čisté fenomenality je tímto pochopitelná pouze na pozadí ob-jektivit jako takové, je její nedílnou součástí.

§ 3. Dvojitý způsob fenomenalizace

Na základě těchto předběžných, kriticko-metodologických úvah jsme si již mohli učinit konkrétnější představu o úkolech radikální fenomenologie, která si bude chtít s plnou vážností položit otázku po původním či čistém zjevování nekontaminovaném vnějškem. Ukázali jsme, že takové zjevování se bude muset vyznačovat nárokem zjevovat pouze sebe sama a nic jiného. A fenomenologie vnitřního neboli subjektivního těla bude možná teprve za předpokladu, že tyto metodologické úvahy doplníme o analýzu příčin, kvůli nimž toto neviditelné živoucí tělo nebude moci být nazřeno dokonce ani v reflexi, totiž v Husserlem navrhované jasné a zřetelné e-videnci. Nejdříve se však musíme spolu s Henrym pokusit prohloubit analýzu fenomenalizace světa.

Podle toho, co bylo doposud řečeno, se zjevování světa především vyznačuje tím, že ukazuje v "mimo-sebe". Zjevování světa je tak podle Henryho založeno na příchodu vnějšku do Vnějšku¹⁸, takže vše, co se tímto způsobem ukazuje, je vzhledem k materiálnímu jádru manifestace, jíž je subjektivita v širším slova smyslu, exteriorní, jiné či odlišné. Odtud také pramení, že to, co se tímto způsobem ukazuje, se fenomenalizuje v rámci trojdimenzionální struktury Ekstase¹⁹, kterou Henry označuje jako *strukturu primordiální alterity*. Takovou strukturu vyjadřuje materiální fenomenolog následujícím principem: *vše, co je mimo-sebe, je jiné-sebe*. To totiž znamená, že Ekstase přirozeně

17 M. Heidegger, *Bytí a čas*, str. 45.

18 Jsoucnost se jinými slovy exteriorizuje ve svém příchodu v horizont exteriorizace.

19 Vědomí přítomnosti, retence, protence.

vyjadřuje metafyzickou Diferenci, která ustavuje odstup mezi čistou imanencí a světem²⁰, jinými slovy činí odlišným vše, čemu umožňuje, aby se zjevilo jakožto re-prezentované v této ekstatické projekci horizontu viditelnosti.

Pokud subjektivita znamená existenci, transcendenci, pokud je intencionální, anebo spíše základem každé intencionality, pokud je tímto primordiálním ekstatickým odkazem k horizontu, čistým vztahem k předmětu [...], znamená to, že je z podstaty intencionální, že je samotnou explozí směrem k věcem, pro něž nepřestává být otevřena, směrem k nimž neustále vychází.²¹

Primordiální ekstatický odkaz k horizontu má svůj původ právě v tomto odstupu vyplývajícím z Diference, díky níž získává svou formu, kterou je jakési osvětlené jeviště, na němž bez přestání defilují světská jsoucná. Avšak zdá se, že bychom v této souvislosti měli rozlišovat mezi dvěma momenty. Jednak je třeba poukázat na to, že v procesu diferenciaci pochopeném jako exteriorizace se nevyhnutelně "zodlišňuje" to, co materiální fenomenologie vkládá do oblasti neviditelného (bytnost manifestace jakožto původní imanentní předpoklad veškeré fenomenalizace), zároveň ale musíme upozornit na diferenciaci samotného transcendentního světského jsoucná, k níž dochází tím, že se toto jsoucná fenomenalizuje v rámci horizontu světa, takže svou přirozeně exteriorní identitu získává právě na pozadí této diference. Metafyzická Diference tak nevyjadřuje pouze původní odstup mezi čistou imanencí a světem, nýbrž vzniká také mezi tím, co se zjevuje, a horizontem, v němž se to zjevuje, jinými slovy mezi fenoménem a tímto "zjevováním samotným", které však nyní pro potřeby tohoto výkladu nekládáme spolu s klasickou fenomenologií do subjektivity, nýbrž je stavíme na roveň světu.

V Diferenci a jejím způsobu fenomenalizace tak podle Henryho každé jsoucná ztrácí své skutečné "bydliště", svou "otčinu", neboť bytnost jsoucná se exteriorizuje, čímž je každé jsoucná v konečném důsledku připraveno o to, co je mu původně vlastní, totiž o to, co z něj nakonec činí to, čím je. V dalších kapitolách se pokusíme ukázat, že tato kritika klasické fenomenologie je relevantní především v otázkách zjevování života, pokud tedy život v souladu s novověkým myšlením spojujeme s pouhými materiálními procesy, které mohou být deskriptivně vykázány a analyzovány, aby svou kvazi-identitu získaly na pozadí této diference.

Pokud například pozorujeme stěnu této místnosti, musíme konstatovat, že jde o zvláštní realitu odlišnou od stolu, ale nadto také odlišnou od svého bytí, tj. od toho, co způsobuje, že je, a také od toho, co způsobuje stůl samotný. Jaké je tedy vlastně bytí této stěny nebo tohoto stolu? Je "bytím mimo své bytí", jak tvrdí Fichte v tvrzení, které není výhradně jeho vlastní, neboť v sobě obsahuje osud západní metafyziky. Bytí stěny se tudíž neshoduje se stěnou samotnou, je to stěna, avšak v nekonečné diferenci, která ji navždy odděluje od sebe samé tak, že nikdy nedospěje k sobě

20 Tento odstup je v klasické fenomenologii přemostěn právě skrze intencionalitu.

21 M. Henry, "Le concept d'âme a-t-il un sens?", in: *Phénoménologie de la vie. Tome I.*, str. 26.

a svou identitu nalézají pouze v této diferenci, v této exterioritě a skrze ni²².

V tomto citátu jsme svědky kritiky formální definice zjevování. V této souvislosti bychom však chtěli vyjádřit přesvědčení, že tato kritika je relevantní především potud, pokud budeme formální definici zjevování považovat za jediný prostředek fenomenalizace života, totiž radikální interiority jako takové. Naproti tomu nemáme na rozdíl od Henryho žádný důvod předpokládat, že by formální definice zjevování nenalezla své uplatnění v případě zjevování exteriority, například této stěny, která je tu před námi. Nenalzáme žádný důvod, proč bychom "bytnost" stěny nemohli spojit výhradně s jejími objektivními smyslovými kvalitami, tedy s exterioritou. Bylo by totiž navýsost pozoruhodné tvrdit, že je tato stěna něco víc než její "fyzické" vlastnosti, totiž barva, délka, výška, nebo třeba materiál, z něhož je postavena. Zároveň ale pociťujeme hlubokou metafyzickou oprávněnost Henryho kritiky, podle které je dávání stěny odlišné od této stěny samotné, protože ji toto dávání v rámci horizontu světa již vždy "derealizuje", což jinými slovy znamená, že její "svojskost"²³, její "selbst", totiž to, co z ní bytostně činí, čím je, se stává "svojskostí" exteriorizovaného jsoucna, totiž věci jako součásti horizontu světa²⁴. Henry se tu však v žádném případě nesnaží tvrdit, že má stěna nějakou "svojskost". Stěna rozhodně nemá individualitu, a pokud jí nějakou "individualitu" připisujeme, tak pouze proto, abychom ji odlišili od jiné stěny, která má sice stejné atributy, avšak nachází se na jiném místě a v jiném čase. O "svojskosti" věci můžeme mluvit pouze přeneseně. Tou je však potom její identita jakožto exteriorita ve vztahu k sobě, kdy tato exteriorita není ničím jiným než jejím dáváním, neboť bytnost věci je v tomto případě tvořena právě skrze tento pohyb exteriorizace, totiž příchodem v Exterioritu, v níž se fenomenalizuje. Tato stěna před námi má bílou barvu, je tři metry vysoká atd. To je definice věci, ke které již podle nás není potřeba nic dalšího přidávat. V tomto případě bychom tedy mohli dát za pravdu spíše Husserlovi, který se domnívá, že samodanost věci musíme spojit s tím, že se zjevuje taková, jaká je, když se dává tak, jak se dává. To je však právě pouze formální definice samodanosti, kterou můžeme uplatnit pouze na určité regiony bytí.

22 M. Henry, "Qu'est ce que cela que nous appelons la vie?", in: *Phénoménologie de la vie. Tome I.*, str. 41.

23 Henry zde "svojskostí" (le soi) myslí bytnost "o sobě", "interioritu" jsoucna, jejíž fenomenologická validita je v rámci klasické fenomenologie spojena výhradně s procesem její vlastní "derealizace" v rámci horizontu světa. V tomto případě by však čtenář mohl vznést pochybnost týkající se relevance "interiority" světského jsoucna, "věci o sobě", přestože Henryho kritika své metafyzické oprávnění (jakožto popis fenomenalizace vnějšího jsoucna) nepochybně má. Naproti tomu "Svojskost" (le Soi) transcendentální subjektivity - jakožto radikálně interiorní původ veškeré fenomenalizace fenoménu - se vyznačuje tím, že je očištěna od všech intencionálních aktů a jejich předmětných korelátů. V dalších paragrafech se pokusíme ukázat, že s fenomenologickou kritikou "derealizace" "transcendentální Svojskosti" pochopené jako život se naproti tomu zcela ztotožňujeme.

24 Přestože tedy věcně souhlasíme s Henryho popisem "metafyzické derealizace", skrze niž je od sebe nevyhnutelně odděleno dávání a to, co se v něm dává, nedomníváme se, že by tato koncepce musela činit nějaké obtíže tam, kde by byla aplikována na transcendentní jsoucno s jeho smyslovými kvalitami.

Z těchto důvodů se domníváme, že nedává příliš dobrý smysl předpokládat, že by se za tímto popisem vlastností, které jsme získali na základě fenomenalizace určitého předmětu v horizontu světa, mohli předpokládat nějaké přesnější vymezení, nějakou "věc o sobě". Můžeme být sice vystaveni iluzi, můžeme být šáleni, protože tato stěna může být "ve skutečnosti" šedá, nicméně k této změně náhledu jsme došli prostě proto, že jsme si tuto stěnu lépe prohlédli. Přestože se ztotožňujeme s Henryho kritikou takové fenomenologie, která tvrdí, že posledním principem a kritériem poznání není nic jiného než vidění či čisté zření, domníváme se, že v případě vnějšího jsoucna můžeme klasické fenomenologii dát za pravdu. Nepřesné či klamné vidění může být napraveno pouze přesnějším.

Můžeme však dát klasické fenomenologii za pravdu také v případě fenomenalizace interiority, "bytnosti člověka", kterou budeme v dalším výkladu stavět na roveň s cogitatio? To v žádném případě. Byl by to velmi povrchní pohled na člověka, kdybychom jedince definovali formálně jako věc, jako stěnu, která má tu nebo onu barvu, která je tak a tak dlouhá a vysoká atp. Fenomenalizace "Svojskosti" člověka je nedílnou součástí jeho interiorního ustrojení. Její sebe či samo-dávání se proto vyznačuje tím, že k němu dochází ještě předtím, než se před námi otevře osvětlený horizont světa. Copak můžeme bytnost "Svojskosti" a vposledku člověka jako takového definovat skrze re-prezentaci smyslových kvalit, které na nás působí? Copak bychom v tom případě nebyli konfrontováni s pouhou před-stavou člověka?

Úkol materiální fenomenologie jsme na základě této kritiky klasické fenomenologie vlastně implicitně definovali: návrat k čistému dávání a fenomenalizaci radikální interiority, k čistému dávání cogitatio, tedy k jakémusi stavu, v němž je cogitatio před tím, než se otevře světu. Fenomenolog je tak postaven před úkol obrátit svou pozornost zpět ke zkoumání fenomenalizace cogitatio v její radikální imanenci, neboť transcendence cogitatio, již je vystavena tam, kde se stává noematickým korelátém onoho výše zmíněného sekundárního intencionálního aktu, je podle Henryho doslova protimluv. Pokud je totiž čistá cogitatio (očistěná od intencionálních korelátů) bytostně imanentní, pokud je vposledku původním předpokladem fenomenalizace, musí být s to sama sebe odhalit.

To, že je cogitatio imanentní, znamená, že je touto čistou fenomenalitou ve své původní fenomenalizaci, že se fenomenalizuje v sobě samé, aniž by ze sebe vyšla ven, aniž by se vytvořil jakýkoli odstup. Fenomenalizace, imanentní dávání dává cogitatio bez odstup, nedává nic jiného, nic, co by mohlo být umístěno v alteritu distance: tak dává cogitatio sebe sama, svou vlastní realitu²⁵.

25 Michel Henry, "La méthode phénoménologique", in: *Phénoménologie matérielle*, PUF, "Épiméthée", Paris, 1990, str. 72.

O skutečné samodanosti můžeme proto podle Henryho hovořit pouze v případě takto radikálně očištěné cogitatio, v níž nebude vládnout duplikace mezi dáváním a tím, co se v něm dává, mezi zjevováním a tím, co se v něm zjevuje²⁶. Teprve v rámci takto pojaté imanence může fenomenolog nakonec dospět k tomu, o co Henrymu vposledku jde: dávání a to, co se v něm dává, budou tvořit jednotu jakožto výsledek původního sebe-dávání cogitatio.

§ 4. Čistá impresie neboli čistá smyslově pociťovatelná danost

Právě dokončený výklad dvojího způsobu fenomenalizace je nyní nutno prohloubit tím, že jej spojíme s přísným rozlišováním dvou druhů impresie. Vzhledem ke své důležitosti pro fenomenologii si otázka impresie zasluhuje důkladnou analýzu, která nakonec nebude ničím jiným než popisem konfrontace její klasické a materiální varianty. Pokud totiž fenomenologie pracuje s předpokladem, že je impresie základem reality, potom je přirozeně nutno položit si otázku, jakou úlohu v procesu jejího poznání hraje? V jakém vztahu je čistá impresie, v termínech husserlovské fenomenologie čistá hylé či hyletická vrstva vědomí, kterou jsme spolu s Henrym označili za samotné materiální jádro fenomenality, k noeticko-intencionální vrstvě vědomí? K jakým procesům dochází ve vztahu těchto dvou složek či momentů vědomí, ve vztahu, v němž se "odstiňuje" realita? Jaký fenomenologický statut čistá impresie vlastně má²⁷?

Když Edmund Husserl zkoumal v § 85 Idejí I. konstitutivní prvky noeticko-noematického aktu, skrze něž se nám dávají před-měty, postavil na jednu stranu vědomí přesahující, ireelní barevné zjevy, které afikují naše smysly jakožto součást našemu pohledu viditelného povrchu vnímaného před-mětu, tj. (1) "*smyslově pociťovatelné kvality*", jinými slovy objektivní kvality před-mětu (noéma) nazíratelné skrze intencionální akt (noésis). Ten je pak součástí subjektivního momentu vědomí, v němž je ovšem dále nutno rozlišit vrstvu hyletickou, totiž impresionální, prožívanou a neviditelnou. Konstitutivní prvky této hyletické vrstvy vědomí přitom označuje jako (2) "*čisté smyslové prožitky*", tj. reelní subjektivní impresie, v souladu s nimiž intencionální moment vědomí "vykresluje" či "odstiňuje" objektivní momenty před-mětu. Tato analýza jasně nasvědčuje tomu, že Husserlova pretenze byla namířena právě k vysvětlení fungování těchto dvou subjektivních složek vědomí, jinak řečeno k objasnění korelace hyletického momentu a intencionální morfé, která tuto hylé "formuje". Tento výklad poskytl jasný důkaz o tom, že si byl

26 V samodávání se tato duplikace přirozeně ruší.

27 Abychom mohli podat odpovědi na tyto otázky, budeme nyní sledovat některé pasáže Henryho textu "*Materiální a hyletická fenomenologie*", který poprvé vyšel v osmdesátých letech v časopise Philosophie. Na popud Didiera Francka, editora speciálního čísla věnovaného Henryho filosofii, měl náš autor osvětlit, jak se jeho koncepce "materiální fenomenologie" liší od Husserlovy "hyletické fenomenologie". M. Henry, "Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle", in: *Phénoménologie matérielle*.

Husserl této "hyletické vrstvy" dobře vědom, přestože je nutno s politováním konstatovat, že k jejímu systematickému výzkumu na půdě jeho filosofie nikdy nedošlo, což nás ale vlastně nemůže příliš překvapit, neboť z výše řečeného je zároveň patrné, že "čistou impresionální barvu" nemůžeme uchopit skrze noeticko-intencionální akt, který v Husserlově fenomenologii hraje úlohu hlavního konstitutivního prvku reality. Přesto se Husserlova definice hylé stala pro fenomenologii radikální interiority velmi dobrým vodítkem, díky němuž byl takřikajíc zmapován terén, na kterém je možné se pohybovat. Na jedné straně byla tímto myslitelem vymezena pozitivně jako součást nejvlastnějšího jádra absolutní subjektivity, konstituující její bytnost, která – podle Henryho interpretační strategie - z důvodů jsoucích nasnadě nemůže být kontaminována světlem vnějšku, na druhé straně negativně tím, že z ní vyloučil intencionální poznávací akt, totiž noetickou vrstvu vědomí.

Domníváme se, že když se Henry snaží vyrovnat s § 85 a 86 Idejí I., stává se předmětem kritiky nejen toto rozlišení samotné, nýbrž především Husserlem explicitně přiznaná rezignace na zkoumání hyletické vrstvy²⁸, z níž Henry vyvozuje, že se tím otec zakladatel vzdává základního úkolu fenomenologie, který si sám vytkl. V této souvislosti je však nutno zdůraznit, že tímto úkolem je slovy Husserla samotného otázka po tom, jak se předměty dávají, tedy "*předměty v jejich 'Jak'*" (Gegenstände im Wie). Na základě analýzy této definice si však musíme položit následující otázku: co má Henry vlastně na mysli, když tvrdí, že se Husserl vzdává nejvlastnějšího úkolu fenomenologie? Vždyť již z této definice samotné je patrné, že mu v konečném důsledku nejde o čisté dávání samotné, očištěné od jeho předmětných korelátů, o dávání v jeho samodanosti, nýbrž spíše o *dávání předmětu* jako takové. Předmět pak nevyhnutelně odkazuje k horizontu, v němž se nám dává – ke zjevování světa. Proto se domníváme, že již tato původní definice explicitně vyjadřuje rezignaci na zkoumání oné původní ne-intencionální hyletické vrstvy vědomí, jejíž sebezjevování podle materiální fenomenologie není ničím jiným než předpokladem veškeré fenomenalizace.

Proto je nyní nutno položit si otázku, zdali tato rezignace na zkoumání hyletické vrstvy není pouze nevyhnutelným důsledkem samotné definice vědomí jakožto intencionality²⁹? Klasický

28 Na tomto místě Husserl lakonicky tvrdí, že noeticko-intencionální moment vědomí nabízí mnohem více prostoru pro výzkum.

29 Domníváme se, že bychom pro lepší porozumění tomuto problému mohli využít následující analogii. Neviditelné materiální jádro fenomenalizace je vystaveno podobným epistemologickým problémům, s nimiž se musí potýkat kvantový fyzik při zkoumání vnitřku atomu. Kvantová mechanika velmi plauzibilně ukázala, že když si dovnitř atomu posvítíme, realitu atomu tímto aktem de facto ničíme. Realita atomu je totiž pokrivena jednak tímto mechanickým aktem (elektrony jako konstitutivní prvky světla realitu atomu mění), jednak samotným poznávacím aktem. Fenomenolog se musí do jisté míry vyrovnat se stejnými problémy. V dalších částech tohoto textu se pokusíme ukázat, že když skrze intencionální akt vstoupí dovnitř vědomí, aby zkoumal ono materiální jádro fenomenalizace (cogitatio), nezkoumá de facto tuto čistou fenomenalizaci, protože ta se jakožto noematický korelát intencionálního aktu stává fenoménem, z čehož pramení, že již není

princip fenomenologie "k věcem samým" zde naráží na své nepřekročitelné hranice. Husserl sice existenci této hylé, totiž tohoto čistého zjevování jakožto podkladu všech jednotlivých impresí tvořících konkrétno každého "prožitku" velmi správně předpokládá, leč není ji schopen fenomenologicky vykázat, a pokud toho přece jen schopen je, tak pouze za velmi vysokou cenu její faktické "derealizace", neboť se z ní jakožto z předpokladu jakékoli fenomenalizace stává běžný fenomén, na který aplikuje stejná měřítko jako na výše zmíněnou stěnu. Materiální jádro fenomenalizace se tak stává předmětem mezi jinými předměty.

Asi by tedy nebylo spravedlivé, pokud bychom tvrdili, že Husserl podcenil důležitost této "matérie" veškeré fenomenalizace, leč k jejímu druhořadému postavení přesto přispěl, protože ji omezil na pouhý funkcionální přívazek poznávacího aktu. Rozlišení na (1) "*smyslově pocítovatelné kvality*" a (2) "*čisté smyslové prožitky*" totiž ukázalo, že funkci hylé spojil s jejím výkonem v rámci totality noetického prožívání. Vyjádřeno jazykem Idejí I.: hylé se stala pouhým podkladem pro morfé. Henryho vymezení se vůči Husserlovi jde podle našeho soudu tímto směrem, neboť právě tuto matérii nechce chápat jako pouhý "materiál" pro intencionální akt, který ji tvaruje, tedy pouze jako matérii pro formu, nýbrž má v úmyslu uznat její radikálně imanentní charakter vylučující jakýkoli intencionální průlom, kterým by byl tento imanentní charakter narušen. Z tohoto důvodu můžeme tuto část výklad shrnout slovy, že Henry na rozdíl od Husserla odmítá aplikovat fenomenologický princip "k věcem samým" na všechny regiony bytí, neboť radikální imanence se ve skutečnosti nemůže stát transcendencí, což se vpsledku u Husserla děje, když na toto imanentní jádro fenomenalizace namíříme intencionalitu. Jakou fenomenologii chce tedy Henry založit? Fenomenologii nezjevného či neviditelného. Není však spojení těchto dvou slov doslova frapantní protimluv? Jsme připraveni připustit, že na půdě klasické fenomenologie to skutečně protimluv je. Vždyť přivést na světlo něco, co je neviditelné, nedává vůbec žádný smysl. Jakým způsobem tedy můžeme fenomenologicky vykázat matérii imprese, impresionálně či impresionalitu jako takovou, kterou později postavíme na roveň životu?

* * *

Dříve než si položíme otázku, v čem vlastně spočívá Henryho radikalizace fenomenologie, shrneme některé důležité milníky naší cesty, která nás má dovést k čisté imanenci pochopené jako bytnost zjevování. Nejdříve jsme se pokusili vyložit tvrzení, že "čistý akt zjevování" neboli "původní fenomén pravdy" spojuje klasická fenomenologie s intencionalitou a zjevováním světa. V další části výkladu jsme naši analýzu prohloubili tvrzením, že nevyhnutelným důsledkem takové předpokladem fenomenalizace, nýbrž tím, co se díky fenomenalizaci zjevuje.

metody je formální přístup ke zjevování jako "nechávání vidět", které jsme označili jako vstup jsoucna v rámeček horizontu světla, který Heidegger nazývá svět, jinými slovy jakožto průlom intencionálního aktu do "milieu" exteriority. V neposlední řadě jsme analyzovali Husserlovu rezignaci na otázku po zjevování čisté impresie samotné, tedy onoho materiálního jádra, které je předpokladem jakékoli fenomenalizace, nakolik se samo zjevuje.

Hloubku radikalizované fenomenologie spojujeme s jejím náhledem, že toto materiální jádro nesmí být pouze předpokladem, který prostě bez dalšího konstatujeme, nýbrž se musí samo vyjevit. Proto Henry svehřepě odmítá myšlenku, že nevyhnutelným důsledkem vyloučení intencionality z čisté impresionality je, že toto materiální jádro musí být vydáno nevědomí, neboť je hluboce přesvědčen o tom, že právě to, co zakládá noetickou vrstvu vědomí, má ve skutečnosti svou imanentní fenomenologickou validitu. Vždyť "bytí se musí moci ukázat"³⁰. Jinými slovy se musí moci ukázat právě toto materiální jádro, musí se zjevit bez prostředníků, tedy nikoli prostřednictvím světla světa a světla rozumu. Jaký je tedy "program" radikální fenomenologie interiority?

Radikalizovat otázku fenomenologie neznamena pouze zacilit na čistou fenomenalitu, nýbrž tázat se po způsobu, na základě něhož se tato fenomenalita původně fenomenalizuje, zkoumat podstatu, látku, fenomenologickou matérii, z níž je tvořena – její čistou fenomenologickou materialitu. Právě to je úkolem materiální fenomenologie.³¹

V této souvislosti jsme naznačili, že Husserlův postup může být naproti tomu vystaven klasické námitce z kruhovosti, protože pokud má cogitatio poznávat sama sebe v čisté e-videnci a stát se tak "objektivitou"³², musíme její existenci předem předpokládat. Radikální fenomenologie proto musí sebe samu definovat jako vsutku radikální redukci na čistou imanenci, která nám umožní vrátit se "před" intencionalitu, totiž před onu noetickou vrstvu vědomí. Pouze tímto způsobem redukovanou a očištěnou subjektivitu budeme moci nazvat vpravdě "transcendentální". Tím jsme se ale pouze vrátili k výše naznačené otázce: co toto "vztahování se k" jako takové vlastně umožňuje? Henryho filosofie nám prozatím poskytla pouze negativní odpověď, o jejíž plauzibilitě však nemáme žádnou pochybnost. Copak můžeme na tuto otázku odpovědět tvrzením, že intencionalita umožňuje intencionalitu, že čisté zření umožňuje čisté zření? Copak snad může čisté zření nazírat sebe samo? Neznamenaloby to totiž, že by byl noetický moment vědomí

30 M. Henry, *L'Essence de la manifestation*, str. 50. "V absolutní jednotě své radikální imanence bytí samo sebe afikuje a zakouší tak, že v něm není nic, co by jej neafikovalo a nebylo jím zakoušeno, není v něm žádný transcendentní obsah, který by jej v této zkušenosti sebe tvořil", tamtéž, str. 858.

31 M. Henry, "La question de la phénoménologie", in: *Phénoménologie matérielle*, str. 6.

32 "Uskutečňujeme tento krok, navazující na Descartovu úvahu o *jasné a zřetelné percepci*. "Existence" každé *cogitatio* je zaručená její *absolutní samodaností*, její daností v *čisté evidenci*. Kdekoli máme čistou evidenci, čisté nazírání a uchopování určité objektivitu, v němž je přímo ona sama dána, všude tam máme stejné oprávnění, stejnou neproblematičnost". Edmund Husserl, *Idea fenomenologie*, Oikoymenh, Praha, 2001, str. 19.

předpokladem fenomenality a zároveň svým vlastním noematickým korelátém, z něhož je tato fenomenalita skrze ideující abstrakci pouze odvozena? Copak můžeme na půdě reflexivního vědomí konstituovat bytnost cogitatio? Pokud bychom chtěli nahradit cogitatio její "bytností", která by byla výsledkem konstituce na základě postupného "odstiňování" jednotlivých aktů vědomí (cogitationes), neztratila by radikální fenomenologie interiority to, co hledá? Jedinečnost jednotlivé cogitatio, jinými slovy jedinečnost singulárního života? V dalším výkladu se pokusíme ukázat, že důsledky takového přístupu k životu jsou fatální právě proto, že fenomenologie není s to vykázat život v jeho jedinečnosti. Právě z těchto důvodů musí Henry přísně odmítnout předpoklad, že by čisté zření mohlo samo sebe fenomenalizovat skrze čisté zření:

Co je to ve skutečnosti čisté zření? Něco nazírat znamená intencionálně se k tomu vztahovat. Takže "vztahovat se k" se dává jako něco absolutního, jako alfa a omega fenomenality. [...] Redukce je čistým zřením bytnosti cogitatio a "vztahování se k" touto bytností. A co vidíme v tomto čistém zření jakožto bytnost této cogitatio [...]? Vidíme toto "vztahování se k" samotné. Tím je kruh dokonán. V rámci redukce se myšlení vztahuje k sobě samému na pozadí toho, čím je: tímto "vztahováním se k".³³

Právě proto spojujeme obrat radikální fenomenologie interiority původně s náhledem či předpokladem, že čisté zření za svou fenomenalizaci vděčí něčemu jinému, než je samo. Takový předpoklad však nemůže být vykázán "empiricky", nýbrž skrze určitou transcendentální mohutnost, která ho umožňuje a kterou nemůžeme odvodit z něj samého³⁴. V tom případě se ale musí dostat ke slovu úplně jiná koncepce fenomenalizace této původní fenomenality, protože fenomenalizace světa jakožto metoda noeticko-noematických intencionálních aktů nemůže dostát těmto novým úkolům.

Pokusme se nyní na půdě materiální fenomenologie přejít k pozitivnímu vykázání původní fenomenality, což nás v našem výkladu posune o notný kus dál. Bytnost manifestace spojuje Henry se sebe či samo-afekcí interiority. Pokud si totiž uvědomíme, že cogitatio sama sebe afikuje v tom smyslu, že sama sebe pocítuje, odpovídáme vlastně na výše položenou otázku, jakým způsobem se původně a v nerozdílné jednotě fenomenalizuje fenomenalita a v jakém smyslu může tvořit dávání a to, co se v něm dává, jednotu. Nyní je nutno zdůraznit, že tento původní, ne-intencionální pocit je pro Henryho vposledku výtěžkem radikální redukce na čistou fenomenalitu, je tedy něčím, o čem již nelze dále pochybovat. Na základě zpochybnění primátu vidění a čistého zření se spolu s tímto myslitelem vracíme daleko před Husserla. Podkladem úvah radikálního fenomenologa interiority se stává Descartova propozice "*sentimus nos videre*". Cítíme, že vidíme, to je nepochybné. V čem je

33 M. Henry, "La méthode phénoménologique", in: *Phénoménologie matérielle*, str. 110.

34 Na tomto místě je důležité zdůraznit, že radikální fenomenologie interiority není žádná "metafyzická spekulace". Pokud tedy tvrdíme, že tuto transcendentální mohutnost jako předpoklad čistého zření nemůže fenomenolog vykázat "empiricky", nemáme tím na mysli nic jiného než to, že se mu nemůže ukázat jako předmět světa.

ale založen tento původní pocit, který je podle Henryho garantem fenomenalizace jako takové? Není pochyb o tom, že toto "*sentimus*" staví Henry na roveň se svým pojmem *sebe-afekce*, kterou chápe jako původní neekstatický "vztah". V dalších paragrafech se proto pokusíme ukázat, že předmětem jeho zájmu se tedy nutně stává taková afekce, která není uváděna do pohybu skrze nějaký ji transcendující, cizí obsah. Definice sebe-afekce: původní dávání jakožto sebe-dávání, sebe-dávání cogitatio samotné.

V čem tedy potom spočívá jádro fenomenalizace samotné, které bude Henry nazývat život? V tom, že původní vědomí samo sebe "*impresionuje*", přičemž tato původní sebe-impresionalita umožňuje jeho vlastní *odhalení* (révelation), které tu jako ne-ekstatický způsob fenomenalizace musíme postavit do protikladu vůči *zjevování* (apparaître) světa³⁵.

Je ale toto materiální jádro fenomenalizace součástí vědomí? Jsme si této původní impresie nějak vědomí? Nepochybně ano, neboť není součástí nevědomí. Je ovšem nutno zdůraznit, že jsme si této původní impresie vědomí jiným, původnějším způsobem než skrze reflexivní akt, prostřednictvím něhož bychom bezpochyby dostali spíše re-prezentaci či obraz této původní hyletické vrstvy vědomí. Úkolem radikalizované fenomenologie proto není nic jiného než výzkum tohoto původního vědomí, jehož materiální jádro nemůže být vystaveno na světlo, před-staveno v rámci horizontu světa. Právě z těchto důvodů budeme v dalším výkladu pracovat s příkladem *čisté impresie bolesti*, která se vyznačuje tím, že si jí můžeme být "vědomí", přestože není způsobena něčím vnějším, exteriorním. Tímto způsobem ukážeme, že sebe-afikující se vědomí samo sebe odhaluje právě tímto způsobem. Na závěr tohoto paragrafu zvýrazníme několik důležitých bodů.

Na základě studia radikální fenomenologie interiority a dvojího způsobu fenomenalizace jsme se naučili, že fenomenolog může pronikat i do těch regionů bytí, které se na první pohled jeví jako "nefenomenalizovatelné". Tím bezpochyby rozšiřujeme fenomenální pole i na oblast původní fenomenality, kterou nemůžeme fenomenalizovat skrze noeticko-noematický intencionální akt. V této souvislosti jsme se prozatím velmi schematicky pokusili naznačit, že touto původní oblastí veškeré fenomenalizace je sebe-afikující se vědomí, totiž původní sebe-impresionalita fenomenalizující se absolutně a bez prostředníka, v této *čisté impresionální materii*, která není ničím jiným než čistým zjevováním samotným.

35 "Odhalování, které je vlastní životu, se staví do přímého protikladu vůči zjevování světa. Zatímco zjevování světa odkrývá v 'mimo-sebe', nejsouc než tímto 'mimo-sebe' jako takovým, takže vše, co takto odkrývá, je exteriorní, jiné, odlišné, tak prvotním a rozhodujícím rysem odhalování života je, že tento život, který se od sebe neodchyluje a nikdy se od sebe neodlišuje, nikdy neodhaluje než sebe sama. *Život se odhaluje. Život je sebe-odhalením*", M. Henry, "Phénoménologie de la vie", in: *Phénoménologie de la vie. Tome I.*, str. 65.

§ 5. Fenomenologie původní imprese

Původní impresi jsme v tomto textu zprvu negativně definovali jako entitu, která se vyznačuje především tím, že není fenomenalizovatelná jako součást vnějšího světa, abychom ji poté právě z těchto důvodů vložili do radikálně očištěné interiority a tím ji spojili s jádrem fenomenalizace samotné, které jsme předběžně označili jako původní modalitu života. Nyní je nutno přejít ke konkrétním fenomenologickým analýzám, které by měly na příkladu čisté imprese bolesti ukázat její specificky imanentní povahu. Pokračujme proto nyní v konfrontaci radikální fenomenologie interiority a klasické fenomenologie.

Jak můžeme popsat "původní impresi" u Husserla? Jakou specifickou vlastnost musí taková imprese mít? Husserlovská imprese je "původní" předtím, než podstoupí retencionální modifikaci, totiž než přejde z přítomného stavu do stavu "byvší" či "právě uplynulé". V souvislosti s touto schematickou definicí čisté imprese bude Henry poukazovat především na to, že takto pojatá imprese se nám ve skutečnosti nedává ve své původní impresionalitě, ve svém sebe-pociťování, nýbrž právě jako původní vědomí přítomného okamžiku, jinými slovy jako vnitřní vědomí času. Validita Henryho kritiky podle našeho soudu vyplývá z hlubokého postřehu, podle něhož se Husserlova původní imprese původně neuskutečňuje ve své živoucí afektivní sebe-impresionalitě, nýbrž se nám dává spíše jako "původní vědomí *něčeho*", které ji klade jako to, co je právě přítomné, vposledku tedy jako součást toku vědomí, které neustále plyne. Z toho je patrné, že tato kritická analýza Husserlovy koncepce vnitřního vědomí času směřuje právě ke zpochybnění "původnosti" takto pochopené imprese. Čistotu či původnost Husserlovy imprese můžeme v každém případě zpochybnit poukazem na její kvazi-absolutní charakter. Pokud totiž původní imprese neustále sklouzává do retencionální vědomí jako nedílná součást neustále plynoucího toku vědomí, můžeme se právem domnívat, že je tím zpochybněna stálost jejího bytí, neboť její bytnost můžeme naopak negativně vymezit jako nepřetržité odeznívání do minulosti, v nicotu. A právě z tohoto důvodu je Henry přesvědčen o tom, že bytí takové "původní imprese" ustavičně umírá a zase se "zázračně" ex nihilo rodí, k čemuž dochází ve formě nového vědomí (vztahování se k) přítomnosti.

Na základě naší analýzy dvojího způsobu fenomenalizace proto čtenáře nemůže příliš překvapit, že radikální fenomenolog musí skutečně původní impresi spojit s předpokladem, že má ne-intencionální charakter, že stojí mimo vnitřní vědomí času pochopené jako plynutí, takže se nemůže stát jedním z momentů noetické části vědomí. Čistá imprese naproti tomu čerpá svůj původní charakter z předpokladu, že zůstává momentem materiálního jádra fenomenality, které samo sebe fenomenalizuje tím, že samo sebe afikuje. Právě z těchto důvodů může být Husserlovo řešení vystaveno plauzibilní námitce, že původní vědomí přítomnosti, přestože ještě nebylo

retencionálně modifikováno, je jako součást trojdimenzionální struktury vnitřního vědomí času spojeno s intencionalitou, takže mezi vědomím jakožto "vztahováním se k" a původní impresí vzniká určitá mezera, z čehož zároveň pramení, že čistá impresie ve skutečnosti nikdy není u sebe samé.

Na základě těchto analýz jsme nyní připraveni pozitivně definovat tuto "původnost" čisté impresie. Podle Henryho je původní to, co předchází noeticko-noematický intencionální akt, jinak řečeno "*vědomí něčeho*". Původní je to, co se neustále rodí a přichází nezávisle na prostoru a času, totiž před oním "mimo-sebe", které nám podle jednoho z myslitelů klasické fenomenologie otevírá svět. Původní impresie proto v konečném důsledku stojí mimo svět a čas. Původnost tohoto "před" můžeme dále vyjádřit tím, že jde o transcendentální podmínku možnosti ve smyslu bytnosti každého zjevování. Specifičnost onoho "před" spojuje materiální fenomenologie s tím, že se nemůže ukázat v e-videnci, takže přestože o něm můžeme mluvit pouze v metaforách, neznamená to, že bychom je nemohli tím nejvlastnějším a původním způsobem zakoušet. Pokud bychom se rozhodli, že toto "před" takřikajíc přivedeme z temnoty na světlo, muselo by se nám v tomto klasickém fenomenologickém poli zjevování nepochybně ztratit či zmizet z dohledu³⁶, nicméně se spíše zdá, že vposledku nemůžeme mít žádnou před-stavu o tom, jak by k tomu mohlo dojít. Jako materiální fenomenologové však přece od počátku pracujeme s předpokladem, že se původní impresie může odhalit jiným způsobem. Na tomto místě prozatím konstatujeme, že k tomuto sebe-odhalení původní impresie v onom původním "před" dochází tím, že sama k sobě přichází, že sama sebe zakouší a sama na sebe působí ve svém vlastním impresionálním těle (chair).

Fenomenologie čisté impresie je však pochopitelná pouze v rámci fenomenologie života. Nyní jsme tedy konfrontováni se skutečností, že čistá impresie své bytí čerpá z ještě původnějšího zdroje. A právě tento původní pohyb, v němž čistá impresie sama k sobě přichází, není nic jiného než výsledek transcendentálního založení subjektivity jako takové. Pokud však impresie čerpá svou mohutnost přicházet k sobě samé v něčem jiném, než je sama, pokud tedy není sama sobě svým původem, totiž pokud sama sebe nezakládá, přestože je tímto impresionálním vnitřním tělem, touto živoucí přítomností, která nemizí v nicotě jako Husserlova impresie v rámci vnitřního vědomí času, potom se můžeme bezpochyby právem domnívat, že jde ve skutečnosti o neustále se měnící modalitu jedné a téže impresie, která svou stálost čerpá právě v něčem původnějším. Copak atribut "původní" nenaznačuje, že by měla svou bytnost čerpat v něčem stálém? Fenomenologové většinou spojují "původ" s principem bytí, tedy s tím, co z něj činí to, čím je. Pokud chce radikální fenomenologie interiority zůstat věrna těmto základním principům, potom přece musí spojit původ

36 Tímto "ztratit či zmizet z dohledu" volně překládáme Henryho výraz "disparaître", který v tomto kontextu nepochybně používá jako opak "apparaître", tedy jako opak "zjevování".

bytí s jeho zjevováním, jak to konec konců vyplývá ze slavného fenomenologického principu: "kolik zjevování, tolik bytí". Původ impresie proto musíme hledat v samotném jejím zjevování. Co se v tomto odhalování původní impresie odhaluje jako její předpoklad, v čem čerpá toto odhalování jako takové svou mohutnost, díky níž odhaluje to, co odhaluje? V transcendentálním fenomenologickém životě, který definuje původní způsob veškeré fenomenality.

* * *

Těmito analýzami jsme si nyní připravili půdu, na které budeme moci vystavět základní pilíře fenomenologie života. Původní fenomenalizace čisté impresie se totiž vyznačuje tím, že není ničím jiným než sebe-odhalováním života. Na tomto místě je však v každém případě nutno zdůraznit, že Henry mluví o jiném životě než biologie, neboť ta zkoumá pouze jednotlivé fenomény, jednotlivé projevy života, nikoli život jako předpoklad fenomenalizace. Fenomenologie života si jako svůj úkol stanovuje zkoumat čistou fenomenalitu, kterou je právě život v tom smyslu, jak tomu Henry rozumí.

Nemáme na mysli život, o němž mluví biologie. Moderní biologie již po pravdě řečeno nehovoří o životě. Její předmět se od dob galileánské revoluce omezuje na materiální procesy, jež jsou stejné jako ty, které zkoumá fyzika. Jediným existujícím životem je transcendentální fenomenologický život, který definuje původní způsob čisté fenomenality³⁷.

Náš výklad postupně směřuje právě k fenomenologii života, protože pouze na její půdě se fenomenologovi otevírá možnost zkoumat fenomenalizaci nejelementárnější impresie, v jejím sebe-zakoušení, tj. jednak předtím, než ztrácí svůj absolutní charakter jako noema intencionálního aktu, jednak předtím, než se sama od sebe začne odlišovat v onom posunu v "mimo-sebe", který nevzniká teprve skrze retencionální modifikaci, nýbrž již v tom, že se časuje jako součást toku vědomí.

Zkoumejme tedy původní impresi bolesti. Není pochyb o tom, že bolest většinou spojujeme s nějakou objektivní příčinou. Právě z tohoto důvodu ji většinou považujeme za bolest fyzickou, svázanou s naším objektivním či fyzickým tělem. Na základě radikální fenomenologické redukce na čistou imanenci jakožto čistou fenomenalitu, která má podle Henryho oťrást naším neproblematickým vztahem ke světu, proto nyní uzávorkujeme vše, co nepatří k této bolesti samotné, k čisté bolesti, tedy veškerou transcendenci. Tím z této bolesti podržíme pouze to, co Henry nazývá "čistá impresionální bolest", "bolestivé jako takové", tedy bolest očištěnou od jakékoli reference k něčemu jinému. Tím ztrácí otázka po "příčinách" čisté bolesti veškerou relevanci. Charakteristickou vlastností takto očištěné bolesti totiž je, že je sobě samé odevzdána, v sebe samu

37 M. Henry, "Phénoménologie de la vie", in: *Phénoménologie de la vie. Tome I.*, str. 64.

ponožena, sama na sebe působí svou vlastní tíží v tom, jak sama sebe zakouší. Čistá bolest není nic jiného než čisté utrpení jakožto původní způsob sebe-afekce, utrpení bez horizontu. Právě proto nemůže čistá impresie bolesti sebe samu zodlišnit, exteriorizovat sebe samu tím, že se ukáže ve světě, aby tak sobě samé unikla. Fenomenologická validita neviditelné čisté impresie bolesti je výsledkem radikální redukce na čistou imanenci³⁸.

Na základě radikální fenomenologické redukce na čistou imanenci se pokoušíme popsat, jak se by se nám čistá bolest mohla dát celkově, absolutně. Vyloučením světa z našeho obzoru se nám otevřela cesta k čisté fenomenalizaci bolesti. Konkrétní fenomén bolesti a jeho světskou příčinu jsme uzavorkovali. Vždyť čistá impresie bolesti přece nemůže být způsobena něčím vnějším, neboť nemá, jak tvrdí Henry, žádné dveře ani okna. A z toho zase vyplývá, že čisté impresionální bolesti nemůžeme uniknout, protože od ní nemůžeme podstoupit a změřit si ji pohledem. V bolesti a utrpení jsme totiž zahrnutí do kouta, z něhož není úniku. Z toho můžeme prozatím vyvodit, že bolest pochopená jako sebe-afekce je zároveň tím, co afikuje, i tím, co je afikováno, v nerozdílné jednotě. Je tím, co utrpení způsobuje, i tím, co trpí. Fenomenalita takového utrpení má charakter čisté afektivity právě proto, že toto utrpení nemá žádný intencionální korelát, který by ho způsoboval. Kdybychom chtěli takový druh bolesti přece jen popsat, dala by se nám pouze re-prezentace bolesti, nikoli bolest ve své čistotě. Myslet bolest a zakoušet bolest, to jsou zcela jiné způsoby fenomenalizace toho samého.

§ 6. Původní pasivita impresie v rámci transcendentální afektivity života a čas

Pokusme se nyní spolu s Henrym prohloubit fenomenologii původní impresie na pozadí konfrontace dvou rozdílných koncepcí času. Na počátku našeho zkoumání fenomenologie času však musíme učinit konkrétním rozlišení, o kterém jsme se již v hrubých rysech zmínili. Na jednu stranu klademe pasivitu utrpení ve smyslu transcendentálně afektivního zakoušení bolesti, jejíž specifickou povahu jsme doposud vymezovali negativně tím, že nemá mimo sebe nějaký objektivní světský korelát, nějaké cogitatum, které by ji způsobovalo, na druhou stranu stavíme pasivitu bolesti vzhledem k něčemu jinému, než je sama³⁹.

38 "Materiální fenomenologie [...] plyne z této radikální redukce veškeré transcendence, z redukce odhalující podstatu toho, co je pod-kladem subjektivity jako její hyletická a impresionální 'komponenta'. M. Henry, "Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle", in: *Phénoménologie matérielle*, str. 15. Použit český překlad: "Materiální a hyletická fenomenologie", in: *Co je fenomén?*, Pavel Mervart, Oikoymenh, Červený Kostelec, Praha, 2010, str. 129.

39 Účelem rozlišení na dva stupně pasivního zakoušení je upozornit na jejich specifickou fenomenologicko-ontologickou povahu. Lapidárně řečeno musíme vzít v potaz rozdíl, který v Henryho filosofii panuje mezi pojmy *Afektivity* a *afekce*. (1) *Afektivita* (auto-afekce) jako původ veškeré manifestace a každého dávání bytí vymezuje ipseitu transcendentálně. Podle Henryho se vše (každý region bytí) původně manifestuje v této Afektivitě a skrze ni. (2) *Afekce* (hetero-afekce) je naproti tomu toliko primitivní formou Afektivity. Jako

Husserlova koncepce pasivních syntéz, jimiž jsou ony výše zmíněné tři ekstatické intencionality tvořící vnitřní vědomí času, totiž retence, vědomí přítomnosti a protence, udržuje zcela jiný směr, než by si materiální fenomenologie v této souvislosti představovala. Henryho distance pramení především z jeho hlubokého přesvědčení, že čistá imprese bolesti se nemůže stát součástí této pasivní syntézy, protože je nečasová a neustále přítomná, čímž se pouze jinými slovy snaží vyjádřit, že se nemůže sama od sebe oddělit, aby podstoupila onu retencionální modifikaci a tím postupně "odezněla" do "nevědomí". Na tomto místě je třeba znovu zdůraznit, že Henryho vymezení se vůči klasické fenomenologii zcela přirozeně pramení z původního předpokladu materiální fenomenologie, která si jako svůj úkol stanovila zkoumat skutečně čistou hylé, čistou impresionalitu, která za svou existenci nevděčí ničemu jinému než sama sobě.

Čistá impresionální bolest se totiž nepochybně vyznačuje spíše tím, že je pasivní vzhledem ke svému vlastnímu trpění. Na základě tohoto výkladu se již dotýkáme hledaného afektivního jádra, v němž se bolest zakouší: v tomto sebe-trpění v původním a radikálně transcendentálním smyslu, které není ničím jiným než čistou bytností zjevování, pod-kladem fenomenalizace jako takové. V této souvislosti musíme neustále zdůrazňovat stálost a neměnnost tohoto pod-kladu, tohoto transcendentálního, a proto radikálně subjektivního vnitřního těla, jemuž nemůžeme uniknout, z něhož nemůžeme vystoupit ven, abychom na něj pohlédli v reflexi jako na nějaký předmět mezi jinými předměty. Vždyť transcendentální pod-klad vědomí je vším jiným než nějakou tékavou modalitou vědomí mizící do nevědomí. A právě z těchto důvodů nemáme žádný důvod zpochybňovat Henryho tvrzení, že pasivní zakoušení bolesti není nějakou nahodilou modalitou naší existence, jejíž tíživý stav by byl výsledkem re-akce na nějakou nepříjemnou událost, které jsme vystaveni, nýbrž je spíše neměnnou bytností každé živoucí bytosti a v důsledku toho předpokladem každé partikulární imprese bolesti. Také proto na nás působí tak samozřejmě Henryho tvrzení, že když mě něco pálí, tak důvodem není toto pálení samotné, nýbrž to, že mě to pálit může. Toto "může" není ničím jiným než vyjádřením transcendentální mohutnosti, která tvoří naši bytnost jakožto bytostí trpících.

Je však toto pasivní sebe-zakoušení zcela autonomní, nebo je založeno ještě v něčem původnějším? Na tuto otázku existuje jediná možná odpověď: pasivní sebe-zakoušení je faktickým vyjádřením původního příchodu života k sobě samému. Právě z toho důvodu, že se toto sebe-zakoušení utrpení od sebe samého nijak neodchyluje, a právě proto, že svou celistvost neztrácí kontaktem s vnějškem, je radikálním sebe-odhalováním interiority, která svou mohutnost trpět čerpá v neviditelném Životě, v tomto původním živoucím pod-kladu každé fenomenalizace, jímž původně jsme natolik, nakolik jsme živoucí bytosti. Tím, čím původně a pokaždé jsme, se stáváme právě pouhý empirický termín označuje afekce pasivní stav, který je způsoben něčím vůči němu transcendentním.

v tomto afektivním sebe-zakoušení Života, v této původní čisté Afektivitě, kterou Henry nazývá transcendentální Afektivita. Tím chceme pouze naznačit, že život sám sebe odhaluje právě v této Afektivitě, jež je původní živoucí Svojskostí, totiž tím, co tvoří naši bytnost jakožto autonomně sebe-odhalující se jádro veškeré fenomenality, fenomenologické reziduum, které již nemůže být vystaveno žádné pochybnosti. "Původní Afektivita je fenomenologickou matérií sebe-odhalování, které konstituuje bytnost života"⁴⁰. Jako materiální fenomenologové musíme zároveň neustále zdůrazňovat důležitost role právě této původní Afektivity pro pochopení radikálně očištěné subjektivity, Afektivity, která je jakýmsi oživujícím momentem impresionální látky, čisté impresionality, jež je právě díky ní s to sama sebe zakoušet. Tato čistá látka jakožto živoucí sebe-impresionalita k nám "promlouvá" právě skrze naše původní transcendentálně afektivní založení, skrze toto vnitřní či živoucí tělo, kterým se budeme zabývat ve druhé kapitole. Bytnost čisté imprese zakládající toto vnitřní tělo jako pod-klad afektivní sebe-impresionality, trpící impresionální látkou, která sama sebe "impresionuje" v tomto příchodu Života k sobě samému.

* * *

Pokusme se nyní stručně shrnout některé důležité body. V konfrontaci dvou pojetí času jsme Husserla představili jako filosofa uplývajícího toku jednotlivých impresí, skrze které se cogitatio neustále rodí a zase umírá. Proto jsme si spolu s Henrym položili otázku, zdali by za těmito singulárními impresemi neměl být nějaký neměnný pod-klad, transcendentální mohutnost, díky níž se nám mohou ukázat. Nakonec jsme dospěli k závěru, že to, co se nikdy nemění, je nečasová živoucí Přítomnost interiority, skrze kterou se ve svém sebe-zakoušení neustále odhaluje Život. Život, který sám sebe časuje jako živoucí přítomnost, je pod-kladem vnitřního vědomí času.

Jak z této konfrontace klasické a materiální fenomenologie vychází Heideggerovo pojetí časovosti? Výše jsme naznačili, že Heidegger ve svém výkladu o čase nepřestává zdůrazňovat jeho ekstatický charakter. Čas je tak podle tohoto myslitele konstitutivním činitelem "bytí ve světě", totiž transcendence, kterou tu pro snadnější pochopení můžeme postavit na roveň intencionalitě⁴¹. Henry se naproti tomu domnívá, že jakožto časové bytosti nikdy nejsme původně v "mimo-sebe", tedy v budoucnosti nebo minulosti, nýbrž jsme součástí nečasové živoucí přítomnosti sloužící jako podklad veškeré fenomenalizace času. Z takového náhledu však nutně vyplývá, že to, co je minulé, byť právě proběhnuvší a postupně mizící do nicoty, je od nás neskutečně vzdálené jako ta

40 Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris, 2000, str. 90.

41 "A je-li bytí pobytu zcela zakotveno v časovosti, pak musí tato časovost umožňovat 'bytí ve světě' a tím transcendenci pobytu". "Budoucnost, bývalost, přítomnost ukazují fenomenální rysy 'při-cházet k sobě', 'zpět do', 'setkat se s čím'. Fenomény tohoto 'k...', 'do...', 'při...' zjevují časovost jako EKSTATIKON vůbec. Časovost je původní 'mimo-sebe' o sobě a pro sebe". M. Heidegger, *Bytí a čas*, str. 397 respektive 360.

nejvzdálenější minulost, k níž nemáme jakožto bytosti, které se původně časují v této nikam neuplývající živoucí přítomnosti, žádný přístup. Původní časové založení živoucí bytosti má charakter věčného příchodu Života k sobě samému.

Kafka vypráví v podobenství nazvaném *Sousední ves*⁴² příběh starého muže sedícího mezi dveřmi, který pozoruje lidi procházející kolem. Kdyby věděli, uvažuje stařec, jak je život krátký, tak by neodjížděli ani do té nejbližší vesnice, neboť by pochopili, že nemají čas na to, aby tam jeli. Tento text poukazuje na neskutečnost času. Pokud se díváme nazpět na náš minulý život, dobře vidíme, že se proměňuje v nic, že není než tento okamžik, který právě prožíváme. A budoucnost je stejně tak ničím. Kdybychom se chtěli vrátit do těch časů, kdybychom se navzdory Kafkově výstraze chtěli vrátit do vesnice svého mládí, nenalezli bychom nic; nic, co by představovalo nás samé, takže bychom byli jako křižáci před prázdným hrobem boha. Život je totiž interiorita a nikdo jej v exterioritě nikdy nenalezne.⁴³

Z tohoto textu je jasně patrné, proč Henry vkládá bytnost života do jakéhosi nikam neuplývajícího živoucího "Před". Blízkost a vzdálenost považuje za kategorie odstupů a distance, tedy kategorie světa, skrze něž bychom však museli původnímu časovému založení živoucích bytostí rozumět právě na základě světa, jenž je prostředím absolutní ireality a alterity. Pokud naproti tomu spojíme časování časovosti s interioritou, potom jsme přivedeni k poněkud paradoxnímu tvrzení, že svět bytnost reality "derealizuje". Tato úvaha není ničím jiným než výsledkem výše zmíněného zásadního rozlišení dvou způsobů fenomenalizace, které se tu pokoušíme prohloubit a doplnit o dva způsoby časování času: na jednu stranu tak stavíme fenomenalizaci (časování) světa, na druhou stranu fenomenalizaci nečasového subjektivního momentu vědomí.

Tímto způsobem pochopená časovost jakožto nikam neuplývající živoucí přítomnost je nepochybně skrznastrz fenomenologická, neboť jakožto živoucí bytosti nejsme nakonec ničím jiným než tímto neustálým sebe-zakoušením a tedy odhalováním věčného života v nás, který slouží jako pod-klad toku neustále se měnících jednotlivých impresí. Můžeme ale tento pod-klad, tuto ve světě nefenomenalizovatelnou neviditelnou živoucí přítomnost nějak popsat bez toho, abychom se uchýlili k běžnému jazyku, který nás implicitně a přirozeně nutí referovat právě ke světu? A pokud se nám přece jen našimi skromnými prostředky daří tuto neviditelnou entitu popsat, nemůžeme být vystaveni kritice, že jde o pouhou metafyzickou spekulaci? Není nakonec vypracování fenomenologie nezjevného či neviditelného k nezdaru odsouzený podnik?

42 Franz Kafka, *Povídky*, Odeon, Praha, 1990, str. 142.

43 M. Henry, "Phénoménologie de la vie", in: *Phénoménologie de la vie. Tome I.*, str. 55.

§ 7. Život podle Husserla a Descarta

Vyjděme nyní z prvního odstavce §46 Idejí I., ve kterém podal Husserl následující definici života: "já jsem, tento život je, já žiji: cogito"⁴⁴. Není pochyb o tom, že Husserl touto propozicí spojuje život s jástvím; život není ničím jiným než bytností já, což Husserl vyjadřuje jinými slovy tak, že život definuje původní region, k němuž musejí být vztaženy všechny ostatní specifické regiony bytí. Z této definice života jako původního jáství také nepochybně vyplývá Husserlovo rozlišení, které na jednu stranu staví "nahodilost" světa, zatímco na druhou "nutnost" "čistého Já, jáského života".⁴⁵ V každém případě se domníváme, že materiální fenomenologie z této Husserlovy koncepce přijímá zdůraznění transcendentality života, který je zároveň universální i specificky můj. Vždyť v předešlém paragrafu jsme se přece nesnažili ukázat nic jiného než to, že život je podmínkou každé možné reality, tedy každého regionu bytí. Nyní si však musíme položit zásadní otázku: hovoří oba myslitelé vposledku skutečně o stejném životě? Zdá se, že klasická a materiální fenomenologie jsou v souladu přinejmenším v tom, že život staví na roveň čisté cogitatio, nicméně si nemůžeme nepovšimnout toho, že jeho statut na základě fenomenologické redukce vymezují jiným způsobem. Jaký je tedy statut života jako původního regionu bytí?

Henryho kritiku ve věci statutu čistého cogito chceme nyní spojit s tvrzením, že klasická fenomenologie nedokázala ve své koncepci života dostatečně vytěžit důsledky, které plynou ze základního principu fenomenologie: "kolik zjevování, tolik bytí". Naše přesvědčení o Henryho originalitě v otázce původního či transcendentálního života přitom čerpáme právě a především z jeho snahy důsledně zhodnotit primát původního zjevování. Tohoto cíle však může fenomenolog dosáhnout pouze na základě důsledně provedené redukce bytí na čisté zjevování, tedy právě pokud před ontologií přizná primát fenomenologii.

Velkým inspirátorem materiální fenomenologie v otázce čistého zjevování není nikdo jiný než zakladatel transcendentální filosofie. Právě René Descartes se podle Henryho ve druhé Meditaci nesnaží o nic jiného než o vykázaní primátu čisté fenomenalizace cogito. V této souvislosti je totiž nutno poukázat na to, že Descartes nepřiznal transcendentální primát propozici: "já jsem", jak se domníval Husserl, nýbrž propozici "já myslím". Henry tak v otázce statutu cogito dává za pravdu Descartovi, podle něhož poslední či počáteční jistotou není to, že jsem, nýbrž to, že jsem věc myslící (res cogitans). Na základě tohoto úvodního komentáře se odvažujeme tvrdit, že základní princip fenomenologie: "kolik zjevování, tolik bytí", můžeme v souladu s Henryho interpretací Druhé meditace přeformulovat na: "nakolik myslím, natolik jsem". Proč tento princip dokresluje

44 E. Husserl, *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii*, str. 95.

45 Tamtéž, str. 96.

primát původního zjevování nad bytím? Protože materiální fenomenologie staví myšlení na roveň původnímu zjevování. Materiální fenomenologie tak v otázce statutu původního či čistého cogito není ničím jiným než radikálním výzkumem počátku veškeré fenomenalizace.

Co je již vždy tu před každou ukazující se věcí než zjevování samotné jako takové? Pouze a výlučně zjevování vytváří původní nastavení počátku; a to ne že by vytvářelo půdu pro ukazování věci a její počáteční příchod v bytí: takový počátek by byl opět počátkem jsoucna. V naprosto původním smyslu má zjevování charakter počátku tou měrou, nakolik se zprvu zjevuje samo a v sobě samém. Pouze za tohoto předpokladu je zjevování totožné s bytím a zakládá ho, totiž pokud se rozněcuje [...] jako iluminace sebe samého, nikoli jiné věci než sebe sama⁴⁶.

Zkoumejme proto nyní podrobněji Henryho interpretaci cogito. Přitom se pokoušíme ukázat, že cogito není ničím jiným než tímto původním zjevováním. Když totiž řeknu "já myslím", říkám jinými slovy: zjevuji se, zjevuji se sobě samému. V této souvislosti však nemůžeme nechat bez povšimnutí, že jsme tu zároveň svědky radikálního zpochybnění Heideggerovy snahy obrátit obsah onoho "cogito sum" takovým způsobem, aby si tento myslitel mohl za východisko analytiky pobytu zvolit "sum", které původně znamená "bytí ve světě". Pochopitelně tu nyní z pozice materiální fenomenologie uvádíme v pochybnost Heideggerovu snahu interpretovat karteziánský počátek jako nedostatečně radikální, snahu, která má vyústit v přesvědčení čtenáře o tom, že původním předpokladem "res cogitans" je něco, co je před ním, čímž má na mysli přinejmenším implicitní ontologické předporozumění bytí. V každém případě je navýsost pozoruhodné, že Heideggerova kritická interpretace Descartova "cogito sum" zvýrazňuje právě ty rysy, kterých se chce Michel Henry pevně držet. Z těchto důvodů se domníváme, že Heideggerovu větu: "Descartes naproti tomu říká: cogitationes se vyskytují a v nich se spoluvyskytuje ego jako světa prostá res cogitans"⁴⁷, můžeme vzít ve skutečnosti za svou a do jazyka radikální fenomenologie interiority ji potom volně přeformulovat tímto způsobem: *v původním sebe-odhalování "já myslím" se jako inherentní součást tohoto pohybu zároveň odhaluje radikálně pojatá ipseita "Svojskosti", která za svou fenomenalizaci nijak nevděčí světu.*

Teprve po těchto přípravných analýzách můžeme přistoupit k zásadnímu tvrzení, kterým se explicitně pokoušíme vymezit distanci mezi ontologickou a fenomenologickou interpretací původního statutu čisté cogitatio. V této souvislosti tvrdíme, že materiální fenomenologie se na rozdíl od klasické nemůže spokojit s pouhým ontologickým předpokladem, že čistá cogitatio jakožto původní region bytí zakládá všechny ostatní regiony bytí. Proto si nyní položíme tuto otázku: jakým způsobem musíme tento princip přeformulovat, abychom učinili zadost primátu

46 Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, PUF, Paris, 1985, str. 18, obsah citátu jsme mírně upravili.

47 Srovnej: M. Heidegger, *Bytí a čas*, str. 240.

zjevování před bytím? Klíčem k pochopení je dle našeho přesvědčení předpoklad, kterému bychom rádi přidělili přívlastek "anti-intelektualistický". Formulujme jej následujícím způsobem: původní (předreflexivní) sebe-odhalování cogitatio zakládá bytí a svět. Pouze na základě tohoto původního sebe-odhalování totiž mohu na půdě filosofické reflexe říci, že jsem. Pokud vyjdeme z výše naznačeného tvrzení, že nás zjevování ve svém sebe-zjevování takřikajíc přivádí k sobě samému, můžeme z toho vyvodit, že primordiální "předmět" fenomenologie (radikálně očištěná interiorita, cogitatio) si razí cestu k sobě samému, takže předmět a metoda fenomenologie tvoří jednotu. To ale podle nás nepochybně konec konců znamená, že "předmět" fenomenologie již vlastně žádnou "metodu" (ve smyslu cesty k tomuto předmětu, intencionality či bytí ve světě) nepotřebuje, neboť čisté zjevování ve svém primordiálním sebe-zjevování přichází k sobě samému a samo sebe "nechává vidět" ve "světle", jehož zdrojem je ono samo⁴⁸. Z toho nepochybně vyplývají dalekosáhlé důsledky pro fenomenologickou metodu.

Jenže pokud *cogito* znamená zjevují se ve smyslu tohoto primordiálního sebe-zjevování, které je mé, potom jde o to poznat, jak se toto zjevování zjevuje, jaká je jeho fenomenologická matérie a jak se to stane, že toto zjevování je právě mým zjevováním, že v sobě nutně přináší nějaké "já", "jáství" – že se nevyhnutelně vztahuje, jak se zdá způsobem stejně tak původním jako bytostným, k ipseitě Svojskosti.⁴⁹

Tímto citátem se pokoušíme dokreslit primát zjevování nad bytím a zároveň s tím zpochybňujeme kritiku, která by měla v úmyslu přidělit těmto úvahám přívlastek "metafyzické". Cogito (res cogitans a jeho cogitatio) znamená "zjevují se" ve smyslu tohoto primordiálního zjevování, které je ve skutečnosti předpokladem fenomenalizace naší existence (sum), jakož i světa (res extensa). Právě z těchto důvodů nemůžeme naši existenci původně vymežit skrze to, v čem se vynacházíme (ve světě), nýbrž tím, čím primárně vskutku fenomenologicky "jsme": totiž tímto originárním sebe-odhalováním, jehož inherentním předpokladem je odhalování k sobě samému přicházejícího života.

Domníváme se, že klíčem k pochopení Henryho pojmu sebe-zjevování zjevování je Descartova definice "myšlení"⁵⁰, v níž odmítl všechny běžné předpoklady západní filosofie, které se podle Henryho vyčerpávají ve svém vztahu k vnějšku. Původ čisté fenomenalizace proto hledejme v této bezprostřednosti myšlení, jazykem materiální fenomenologie v původu či počátku zjevování

48 "Věc, která myslí, není ničím jiným než zábleskem světla, které samo sebe ozařuje, substancialita této věci je fenomenologická skutečnost, materialita fenomenality jako taková". M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, str. 20-21.

49 M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, str. 94.

50 "Idea" či "myšlení" znamená bytnost cogitatio ve smyslu sebe-odhalování, neboť idea je formou každé z našich myšlenek skrze bezprostřední vněm, díky němuž tyto stejné myšlenky poznáváme. Tato forma či Idea, v níž se cogitatio odhaluje sobě samé, není podle Henryho ničím jiným než životem.

jako takového. Jakým způsobem? Na základě skutečně radikální fenomenologické redukce na čistou fenomenalitu. Na základě pochybnosti jsme vyloučili veškerou ek-stasis, jinak řečeno prostředek, na základě něhož klasická fenomenologie definovala hledaný původ fenomenalizace skrze vnějšek, abychom nakonec dospěli k počátku, jímž je jakési primitivní sebe-pocit'ování myšlení, v němž se ipseita zakouší vskutku taková, jaká je.

Inspiraci k prohloubení a vyjasnění tohoto výkladu spojujeme s interpretací Descartovy propozice: *at certe videre videor*. Tedy: přinejmenším se mi zdá, že vidím. Přestože mě vidění může klamat, což také z metodických důvodů předpokládám, je nepochybné, že vidím. Z této Descartovy propozice Henry bezpochyby právem odvozuje, že existovat původně znamená zjevovat se sobě samému (*videor*), zatímco zjevování (*videre*) nějakého intencionálního korelátu vědomí je pouze výsledkem tohoto primitivního samo či sebe-odhalování, v němž se vidění manifestuje a dává se nám původně, ať už je kredibilita toho, co vidím (*cogitatum*), jakákoli. Touto reduktivní metodou jsme nyní dospěli k entitě, o které již nemůžeme dále pochybovat: k "primitivnímu" či "čistému" sebe-odhalování *cogitatio*, které je předpokladem fenomenalizace jako takové.

Zdání, které vládne v tomto *videor* a umožňuje ho jako původní zjevování a jako sebe-zjevování, na základě kterého se toto *videre* zjevuje původně sobě samému a dává se nám – na základě kterého se mi zdá, že vidím; je toto prvotní zdání totožné s tím, kde vidění rozvíjí svou bytnost a konstituuje se právě jako vidění? Je původní bytnost odhalování redukovatelná na ekstasis?⁵¹

Na základě předchozího výkladu nemůže čtenáře překvapit, že na tuto Henryho otázku odpovídáme záporně. Myšlením přece myslíme původně to, co je v nás tak, že jsme si toho vědomí bezprostředně. Jde tedy o původní a bezprostřední pocit'ování sebe sama, v němž toto pocit'ování vylučuje jakoukoli sebe-exteriorizaci a zpodstatňuje se tedy jako radikální interiorita, jako radikální Svojskost. Všechny výtěžky radikální redukce na čistou imanenci čerpá materiální fenomenolog právě z Descartova hlubokého přesvědčení, že idea či myšlení je to, co je bezprostředně uchopeno duší. Když totiž něco chci, když se něčeho obávám, tak je nepochybnost těchto pocitů zaručena přesto, že tyto afekty nutně nemusejí mít nějaký intencionální korelát. Henry má v této souvislosti na mysli všechny imanentní modality myšlení, mezi které musíme počítat i jednoduché pocity či počitky. Ve spise *Vášně duše* Descartes tuto svou pozoruhodnou koncepci vysvětluje:

Nemůžeme však být stejným způsobem šáleni, pokud se jedná o afekty, neboť jsou natolik blízké a niterné vůči naší duši, že je nemožné, aby je vnímala, aniž by byly opravdu takové, jaké je vnímá. Často si například ve spánku, a někdy i v bdělém stavu, představujeme natolik silně jisté věci, až si myslíme, že je vidíme před sebou nebo že je cítíme ve svém těle, přestože tam nikterak nejsou;

51 Michel Henry, "Le cogito et l'idée de phénoménologie", in: *Phénoménologie de la vie. Tome II.*, PUF, "Épiméthée", Paris, 2003, str. 61.

ačkoli však spíme a sníme, nemohli bychom se cítit smutní nebo pohnuti nějakým jiným afektem, pokud by nebylo zcela pravda, že duše v sobě tento afekt má⁵².

Jaké poznatky jsme díky propozici "*at certe videre videor*" získali? Bezpochyby jsme nabyli přesvědčení o absolutně původních danostech, které samy sebe zakládají a legitimují. Tím jsme zároveň dospěli k pravdě o transcendentálně afektivním způsobu existence naší subjektivity, k absolutní pravdě, která nemůže být vystavena útokům všudypřítomného nihilismu a relativismu. Na základě rozlišení jistého, primitivního čistého odhalování, v němž se vidění odhaluje sobě samému (*videor*), a pochybného zjevování světa (*videre*), jsme získali klíč k pochopení radikální fenomenologie interiority. Výtěžkem správně pochopené duplicity zjevování a radikální fenomenologické redukce je takové *cogito*, které nám může umožnit přístup k původní samodanosti *cogitatio*, v níž se již vždy zároveň odhaluje život. Radikální fenomenologická redukce nás tedy nakonec naučila, jak přejít od ekstatického vidění k imanentní samodanosti Života.

Původní danost odhaluje pouze taková redukce, která jde až na hranici svého vlastního výkonu, která suspenduje ekstatický Rozměr viditelnosti, do něhož se vrhají každý myslitelný dávající názor a evidence sama, každé možné nechávání vidět. Jde o původní danost, která život způsobuje tím, že jej dává sobě samému, a která mu zároveň vydává každou věc světa a potenciálně celý svět potud, pokud se jeho dávání neuskutečňuje nikdy jinde než v samodanosti života.⁵³

Descartes je pro fenomenologa radikální interiority zajímavý především tím, že zkoumáním těchto jednoduchých sebe-afikujících se pocitů implicitně zkoumá jejich transcendentální předpoklad, totiž Afektivitou jako takovou, jinými slovy zjevování v sobě samém a pro sebe, totiž v jeho autonomii. Tím pouze jinými slovy vyjadřujeme výše zmíněný princip materiální fenomenologie: zjevování a to, co se v něm zjevuje, musí tvořit jednotu. Fenomenologie sebe-zjevování čistého zjevování tak nutně není ničím jiným než radikální fenomenologií interiority, již jsme výše charakterizovali jako materiální předchůdnou rovinu, která je předpokladem fenomenalizace jako takové. Přestože jsme uzavorkovali svět jakožto universum viditelného, ve hře stále zůstává to, co vidění a tedy světu uniká, totiž právě toto faktické afektivní sebe-zakoušení. Ačkoliv je mi ve spánku realita světa přirozeně uzavřena, nemohu pochybovat o skutečnosti impresu strachu či stísněnosti, kterou ve mně toto snění vyvolává. "Když sním, tak vše, co v tomto snu vidím, není než iluze. Pokud ale v tomto snu zakouším zármutek nebo nějaký jiný pocit, pak je tento zármutek, ačkoliv se jedná o sen, pravdivý, existuje absolutně a tak, jak jej zakouším."⁵⁴

Takový zármutek ve mně totiž vyvolává nepříjemné pocity přesto, že "intencionální korelát" ve skutečnosti reálný není. Z toho plyne, že nepochybně pravdivé je nakonec toto sebe-zakoušení,

52 René Descartes, *Vášně duše*, Mladá fronta, Praha, 2002, str. 49.

53 M. Henry, "Quatre principes de la phénoménologie", in: *Phénoménologie de la vie. Tome I.*, str. 90-91.

54 M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, str. 97.

toto čisté zjevování zármutku jako takové. V každém případě jsme tímto výkladem měli v úmyslu zbavit čtenáře pochybností o tom, že zakoušení interiority jako výsledek redukce na čistou imanenci je fenomenologicky naprosto reálné a nemůže být uzávorkováno. V sebe-afektivitě se dotýkáme života v jeho fenomenologické čistotě.

§ 8. Kritika Husserlova "eidetismu"

V tomto paragrafu se pokusíme poskytnout důkaz o tom, že Husserlova pretenze na vědeckost fenomenologické metody ve věci interpretace cogito pouze zakrývá jeho neschopnost vykázat singulární život živoucí bytosti. Tohoto úkolu budeme moci dosáhnout pouze na základě zkoumání důvodů, které uvedly do pohybu slavnou eidetickou redukcí, s jejíž pomocí měl zakladatel fenomenologie v úmyslu přecházet od "faktů" k "podstatě"⁵⁵, abychom si na základě této analýzy připravili dostatečně pevnou půdu pro otázku, jaké důsledky bude mít taková metoda v případě, že ji aplikujeme právě na jedinečný život živoucí bytosti.

Husserlovu motivaci k provedení eidetické redukce bychom mohli z pozice materiální fenomenologie interpretovat jako pokus vyřešit metodické problémy, které zasadily ránu snaze uchopit čistou cogitatio v její samodanosti. Pro pochopení této situace se nyní pokusíme zopakovat některá bazální fenomenologická východiska. Na základě četby přednášky "*Idea fenomenologie*" víme, že se Husserl pokoušel založit možnost původního dávání cogitatio na "jasné a rozlišené" e-videnci, k čemuž ho vedla jeho snaha postavit veškeré poznání na tomto, podle něj nezpochybnitelném základě. Cesta k eidetické redukcí je přitom lemována přesvědčením, že fenomenolog pouze navazuje a domýšlí určitý novověký transcendentální motiv, který má svůj počátek u Descarta.

Když totiž Descartes založil na základě redukce evidenci čisté cogitatio, položil si podle klasického fenomenologa otázku, jaké vlastnosti mají tyto původní fundamentální vlastnosti a co zajišťuje jejich nepochybnost. Husserlova odpověď zní: *clara et distincta perceptio*. Pokud je však uchopení cogitatio v její "tělesnosti" (en personne) či samodanosti (Selbsgebung), tedy její reality a existence závislé na čisté a rozlišené e-videnci, musí to podle Henryho nevyhnutelně znamenat, že posledním garantem veškeré existence a původním předpokladem veškeré fenomenalizace není Husserlovi tato čistá cogitatio samotná, nýbrž spíše ono jasné a rozlišené zření, díky němuž se nám cogitatio ukazuje jako pouhý fenomén. V tomto bodě proto musí mezi klasickou a materiální fenomenologií dojít ke střetu, neboť takový postup nevyhnutelně staví příkop mezi tím, co mělo být předpokladem veškerého dávání, a tím, co se díky němu dává.

55 Nejslavnějším příkladem tohoto postupu je přechod od individuální červně k bytnosti červeně.

Hned od počátku zpochybňujeme přehmat, skrze nějž se tento proces myšlení pokládá za proces reality samotné; jinými slovy přehmat, skrze který je příchod cogitatio v e-videnci v rámci zrění myšlení považován za bytnost této cogitatio; ještě jinak řečeno přehmat, na základě nějž se redukováný fenomén, čistý fenomén, fenomén ve smyslu fenomenologie pokládá za původní bytnost fenomenality samotné jako takové – za bytnost Života.⁵⁶

Pokusme se nyní v konkrétních rysech ukázat, proč musí radikální fenomenolog interiority Husserlovu interpretaci karteziánské cogitatio odmítnout. Zásadním námitkám materiální fenomenologie můžeme porozumět, pokud si schematicky připomeneme výše načrtnutou interpretaci dvojího způsobu fenomenalizace. Musíme však bez váhání připustit, že zpochybnění Husserlovy koncepce se v tomto rámci jeví jako podezřele snadný podnik. Pokud totiž přistoupíme na Henryho předpoklad, že život, který sám Husserl staví na roveň s cogitatio, z principu uniká pohledu intencionality a tedy čistému a rozlišenému zrění, potom se celá Husserlova metoda musí okamžitě zborit jako domeček z karet. Je totiž nutno připustit, že metoda (intencionalita) a její předmět (cogitatio) jsou náhle na sebe nepřevoditelné, neredukovatelné. Protože musíme pochopitelně počítat s tím, že čtenář tuto argumentaci nepřijme tak snadno, pokusíme se nyní podat její hlubší analýzu.

Hranice problémů spojených s fenomenalizací čisté fenomenality na půdě klasické fenomenologie jsme se již pokusili narýsovat. Především jsme poukázali na neschopnost fenomenologické metody uchopit intencionálním pohledem skutečný transcendentální život, který jsme spolu s Henrym vymezili jako nečasovou živoucí přítomnost. Když se pohled intencionality obrací k životu jako "čistému fenoménu" - který Husserl chápe jako čistou impresi, již je ono vědomí nyní či vědomí přítomnosti předtím, než podstoupí retencionální modifikaci -, nenachází ve skutečnosti nic stálého, nenalézá ve skutečnosti realitu života v jeho "původní přítomnosti", nic, čím by mohl založit naše poznání ve smyslu jeho transcendentální podmínky, nýbrž spíše neustálé uplývání a mizení přítomnosti do minulosti. V Henryho prospěch v této souvislosti ostatně hovoří skutečnost, že Husserl sám si byl těchto nedostatků fenomenologické metody vědom!⁵⁷

Motivace k provedení eidetické redukce pramení právě z těchto konstitutivních problémů. Pomíjivost subjektivních cogitationes, jejichž dávání se podle Husserla samotného podobá

56 M. Henry, "La méthode phénoménologique", in: *Phénoménologie matérielle*, str. 68-69.

57 "Jak to vypadá zde? Zde se pohybujeme na poli čistých fenoménů. Proč však říkám pole, vždyť je to spíše věčný herakleitovský tok fenoménů. Co tu vůbec mohu vypovídat?" E. Husserl, *Idea fenomenologie*, str. 46. "Zprvu se ovšem možnost čisté fenomenologie vědomí zdá nanejvýše problematická, totiž s ohledem na skutečnost, že říše fenoménů vědomí je vpravdě říší herakleitovského toku". E. Husserl, *Karteziánské meditace*, Svoboda, Praha, 1968, str. 50. Henry se proto může nepochybně právem domnívat, že časový tok subjektivních impresí, jejichž zjevení bylo svěreno intencionálnímu pohledu namířenému na tuto formu toku, je "nahodilý soubor ireelních zlomků, které jsou nevyhnutelně odsouzeny k nicotě", takže v tomto toku se "život sám ničí, místo aby se odhalil". M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, str. 105 respektive 106.

"hérakleitovskému toku", můžeme podle zakladatele fenomenologie překonat, pokud si uvědomíme, že tyto nestálé a neustále se měnící subjektivní momenty vědomí nejsou tímto způsobem variabilní nahodile, nýbrž zůstávají spojeny se svou typickou strukturou, formou, která je přirozeně stejná a nemůže být ničím narušena. Z toho pro Husserla plyne následující řešení: transcendentální výkony, totiž různorodé operace partikulární subjektivity můžeme poznat tím, že pomocí eidetické variace uchopíme jádro jejich bytostného určení (zření podstaty), tím získáváme jejich "formy bytnosti", které mohou fenomenologické metodě zajistit "pozitivní" a "vědecké" poznání života, a to navzdory jeho neviditelnosti, ve skutečnosti, jak je přesvědčen Henry, v jeho absenci.

Husserlův postoj k fenomenalizaci čisté cogitatio pramení z přesvědčení, že se filosofická metoda pretendující na vědeckost nemůže zabývat jednotlivými singulárními prožitky (cogitationes), tedy "fakty"⁵⁸, nýbrž musí pracovat s univerzálními propozicemi, s bytnostmi. Tento náhled je však dosti zarážející, pokud jej uvedeme do kontextu s některými myšlenkami z jeho pozdějšího díla. Neměli bychom z pozic materiální fenomenologie interpretovat jeden z výtěžků "Krize" tak, že se novověká věda zcela vědomě rozhodla pro takový projekt poznávání světa, který z pole zkoumání vylučuje jednotlivé smyslové prožitky a konečně jedinečnou a nezaměnitelnou subjektivitu živoucí bytnosti ve prospěch forem a obecných propozic? Zdá se, že v tomto kontextu můžeme proti sobě postavit dva různé Husserly. Copak na základě eidetické redukce získáváme něco jiného než svět vyprázdněných (derealizovaných) ideálních bytností, které s realitou v její "tělesnosti" nemají nic společného?⁵⁹

A právě v tomto okamžiku našeho výkladu se snad již mnohem srozumitelnější stává Henryho snaha vložit to, co je na životě nejpůvodnější, do subjektivity. V této souvislosti totiž získává principiální relevanci otázka, zdali ještě věda (moderní biologie) vůbec mluví o životě, když svou metodologii kompletně přizpůsobuje tomu, aby jej mohla "objektivně" zkoumat jako "komplex inertního materiálního procesu". Copak může věda vůbec říci něco zásadního o životě, táže se Henry, když pro ni konkrétní život jednotlivce - s jeho vzestupy a pády - nemá žádný smysl?⁶⁰

58 Pro příklad uveďme zcela "nevědecké" prožitky hladu nebo lásky. Neměli bychom se vlastně důrazně ohradit vůči jakékoli vědecké metodě, která chce uzavřít takové prožitky, které zcela nepochybně konstituují náš život?

59 Provedením eidetické redukce ztrácí život ve své partikularitě jakoukoli fenomenologickou hodnotu. Fenomenolog svou pozornost soustřeďuje na "identické universální", které čisté zření postupně získává ze všech jednotlivých percepčí. Fenomenologie jednotlivého a nezaměnitelného života se tak rozpouští v procesu "abstraktní idealizace", na základě něž fenomenolog nechává po cestě ležet jednotlivé danosti ve prospěch čistého a rozlišeného zření (intuice bytnosti) jejich identického elementu. Výtěžkem takové metody je však podle Henryho nereálný ideální předmět, totiž různé obecniny, kterým ve světě ve skutečnosti nic neodpovídá.

60 V otázkách vědy a života se Henry ve svých textech často dovolává slov francouzského biologa Françoise

Společně s tím je však nutno upozornit na to, že Henry pochopitelně v žádném případě nemá v úmyslu zpochybňovat "úspěchy" novověké galilejské vědy, která je s to skrze své univerzální propozice vyjadřovat zákony a pravdy o "objektivních" přírodních procesech. Spíše si klade otázku, zdali mají tyto "vědecké" zákony nějakou relevantní vypovídací hodnotu, pokud jsou aplikovány na jedinečný a "nepřenositelný" život člověka. Copak může věda dostát nároku na vskutku celistvý pohled na život člověka, jestliže se jednotlivé modalities vlastního života, které jsou právě jeho a nikoho jiného, primárně odhalují tomu, kdo je sám v sobě zakouší - tedy nikoli myslí či re-prezentuje? A neměla by být Husserlova pretenze na vědeckost fenomenologické metody, kterou jsme spojili s jeho snahou vyřadit ze hry jedinečný život singulární Svojskosti a nahradit jej "bytností cogitatio" či "bytností transcendentálního života", vystavena úplně stejným výtkám jako novověká věda v jeho posledním velkém díle? Nejsme tedy nakonec právě ve jménu života nevyhnutelně nuceni odmítnout možnost "eidetizace" těchto "singulárních cogitationes"? A neměli bychom z těchto důvodů jejich fenomenologickou možnost spojit spíše s jejich sebe-odhalováním na půdě radikálně očištěné interiority, abychom mohli zcela vážně uchopit skutečně jedinečný život živoucí bytosti?

§ 9. Fenomenologie života

V závěrečném paragrafu první kapitoly máme v úmyslu přejít od kritiky klasické fenomenologie k pozitivnímu nástinu koncepcí života, přičemž budeme opakovat a prohlubovat všechny fundamentální poznatky, které jsme na naší cestě získali. Za klíčový výtěžek materiální fenomenologie považujeme fakt, že se jí podařilo zásadní filosofické otázky zasadit do nového kontextu: jakým způsobem se fenomenalizuje život postavený na roveň původní imanenci? Jak tedy dochází k fenomenalizaci onoho neviditelného interiorního momentu subjektivity, pokud není s to zjevit se v souladu se zjevováním světa? Na čem se zakládá toto původní sebe či samo-odhalování života, k němuž dochází takřkajíc skrze nás, nakolik jsme živoucí bytosti? Jakým způsobem na životě "participujeme"? Jakým způsobem k němu máme přístup?

Tím, že máme přístup k sobě samým – v tomto vztahu k sobě, v němž se zakládá každá myslitelná a vždy singulární Svojskost. Tento vztah či přístup k sobě nás však předchází; je tím, z čeho vzházíme. Jde o proces našeho plození, poněvadž sami k sobě – stávající se Svojskostí, již jsme – dospíváme pouze v tomto věčném procesu, v němž absolutní Život přichází sám k sobě. Pouze v rámci tohoto procesu a skrze něj vcházejí živoucí v Život⁶¹.

Jacoba: "V laboratořích již dnes nezkoumáme život", François Jacob, *La logique du vivant*, Gallimard, Paris, 1970, str. 320.

61 M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, str. 123.

Na tomto místě je především nutno zdůraznit, že jakožto živoucí jsme původně bytostí neviditelného. Pouze v něm a na základě něj, tvrdí Henry, jsme pochopitelní. Přirozenost tohoto neviditelného živoucího momentu, který jsme vymezili jako to, co je na nás bytostně živoucí, nemůžeme uchopit tím, že na něj aplikujeme termíny, které nevyhnutelně referují k něčemu, co je vůči nim transcendentní. Právě z tohoto důvodu jsme jakožto materiální fenomenologové nuceni odmítnout všechny světské koncepty člověka, které jsou vposledku "intelektualistické" také tím, že člověka nevyhnutelně definují jazykem referujícím k exterioritě a jako součást osvětleného horizontu světa, aby tak nevyhnutelně získaly pouhé objektivní ekvivalenty, lépe řečeno reprezentace toho, co je na člověku živoucí. V otázce fenomenalizace života se tak zcela ztotožňujeme s Henryho tvrzením, že všechny světské koncepty života ve skutečnosti nezkoumají neviditelné živoucí předpoklady fenomenalizace fenomenality, nýbrž spíše jejich stíny či obrazy.

Na základě těchto úvah nemůžeme čtenáře překvapit poněkud paradoxním tvrzením, že kupříkladu taková anatomie jako jedna z lékařských věd ve skutečnosti nezkoumá člověka, nýbrž fyzicko-chemické procesy, které tvoří látku jeho fyzického těla. Fenomenologie života je tak nucena odmítnout takové vědy, které chtějí život redukovat na objektivní výsledky o těchto procesech. Zároveň sdílíme Henryho přesvědčení, že fenomenologie neviditelného získává své opodstatnění a spolu s tím také volné pole působnosti pouze tehdy, když si uvědomíme, že síly, které se projevují ve světě, jsou pouze odvozeninami síly samotné, která se dává pouze a výhradně afektivně sobě samé v samodávání⁶² absolutního Života. Když tu tedy nyní se vši vážností tvrdíme, že z hlediska fenomenologie života tělo původně není anatomický soubor fyzikálně-chemických procesů, nýbrž neviditelné vnitřní (subjektivní) tělo, které může fenomenolog "uchopit" a "pochopit" pouze jako součást neviditelného života, připravujeme si tím pouze půdu pro druhou kapitolu. Fenomenologii života se tu nyní pokoušíme postavit do popředí jako jedinou transcendentální filosofii, která nám může zprostředkovat porozumění člověku z jeho původního (a tedy vskutku bytostného) neviditelného ustrojení.

V § 7 jsme se pokusili ukázat, že "cestu" k neviditelnému vnitřnímu tělu nám otevřel Descartes. V této souvislosti jsme poukázali na jeho navýsost pozoruhodnou definici "myšlení", které se o své vlastní existenci ubezpečuje skrze bezprostřední vněm o sobě samém. Tím jsme se pouze ubezpečili o správnosti našeho původního předpokladu, že bytost *cogitatio* původně za nic nevděčí světské re-representaci či abstraktní idealizaci na půdě filosofické reflexe, nýbrž takřkajíc pouze sobě samé, totiž svému vlastnímu sebe-odhalování. Četba Descartova spisu *Vášeň duše* nás

62 Slovo "samodávání" zde používáme z toho důvodu, abychom zdůraznili procesualitu tohoto pohybu, v němž se nám absolutní Život dává v souladu s tím, jak sám k sobě přichází. Absolutní život není statická ontologická kategorie, nýbrž se spíše vyznačuje tím, že neustále nastává a nikdy nepřestává nastávat. Život je skrzskrz fenomenologický.

zároveň utvrdila v názoru, že odhalování (révélation), v němž se vidění sobě samému odhaluje jako život, totiž zdání, v němž se mi bezprostředně zdá, že vidím (at certe videre videor), ve skutečnosti za nic nevděčí zjevování (apparaître), v němž vidění v čistém nazírání vidí, že vidí. Právě z těchto důvodů jsme se na základě četby Michela Henryho pokoušeli poukázat na slabá místa Husserlovy koncepce, jejímž hlavním předpokladem je, že bytnost cogitatio můžeme uchopit v e-videnci *clara et distincta perceptio*. Descartes svou úvahu ale přece založil na tom, že bezprostřední přístup ke cogitatio je možný pouze tehdy, když svět a vidění uzavorkujeme skrze pochybnost, která fenomenologickou validitu e-vidence z metodických důvodů diskvalifikuje. Tím jsme si připravili půdu pro následující otázku: jakou "funkci" v procesu fenomenalizace přiděluje materiální fenomenolog životu? Na to jsme odpověděli, že neviditelný život je jejím předpokladem, neboť cogitatio se odhaluje sobě samé "v sebe-odhalování absolutního života, v němž se každá modalita života dává sobě samé, odhaluje se sobě samé, sama sebe zakouší, pociťuje se a těší se ze sebe – v pathetické sebe-bezprostřednosti"⁶³. Tím jsme definovali cogitatio v jejím vpravdě autentickém smyslu, tedy v jejím sebe-odhalování a sebe-zakoušení, které za nic nevděčí intelektuálnímu pohledu. K pochopení "funkce" života v tomto aktu sebe-odhalování však zbývá upřesnit, že cogitatio sama sebe do této pozice neuvádí, neboť sebe-odhalování cogitatio je součástí širšího pohybu sebe-odhalování absolutního Života, který se odhaluje právě skrze ni.

Právě z tohoto důvodu je Henry podle našeho soudu nakonec oprávněn tvrdit, že původní daností a východiskem fenomenalizace není cogitatio, nýbrž spíše to, co jí umožňuje, aby se sama odhalila. Cogitatio je totiž původně součástí a výsledkem procesu, díky němuž teprve může být tím, čím je; to jinými slovy znamená, že svou fenomenologickou validitu a jistotu čerpá právě v sebe-odhalování Života, v němž se zároveň sobě samé odhaluje. Máme tu přirozeně na mysli jistotu, kterou tato cogitatio získává o sobě samé v onom původním bezprostředním sebe-zakoušení, a zároveň tu poukazujeme na jistotu, kterou tento život získává v triumfálním Příchodu svého afektivního sebe-odhalování. Předpokladem myšlení tak nakonec není nic jiného než sobě samému se odhalující Život, neboť v tom, jak sám sebe plodí, neboli v tom, jak se fenomenalizuje, čímž o sobě "dává vědět", plodí zároveň vše živoucí. Cogitatio, již jsme se pokoušeli uchopit v podobě té nejprimitivnější imprese bolesti, není ničím jiným než výsledkem této Prapůvodní Inteligibility, v níž absolutní Život plodí sám sebe skrze nás.

Právě z těchto důvodů chceme nyní na závěr první kapitoly jako jeden ze základních výtěžků fenomenologie života zcela v souladu s jejími "anti-intelektualistickými" a tedy vpravdě fenomenologickými předpoklady označit to, že Život přichází sám k sobě v souladu se zákonem této Prapůvodní-Inteligibility, totiž před každým myšlením a reflexí. A právě z toho nevyhnutelně

63 M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, str. 128.

pramení, že k životu nemůžeme dospět skrze intelektuální akt vědomí, nýbrž spíše vždy od toho, co přistupuje samo k sobě, a to z místa, kde my sami již vždy jsme: z absolutního Života. Na základě těchto analýz jsme nyní konečně připraveni odpovědět na otázku týkající se materiálního jádra fenomenality. Bytností manifestace není nic jiného než tento neviditelný Život, k němuž máme přístup v Prapůvodní-Inteligibilitě, v Prapůvodním-Poznání, jež není ničím jiným než samo či sebe-odhalováním imanence v radikálním smyslu. Nyní již tedy nic nebrání tomu, abychom se spolu s Henrym pokusili rozpracovat fenomenologii vnitřního respektive subjektivního těla.

Kapitola II.

Fenomenologie těla

§ 10. Tělo jako transcendentální předpoklad poznání a jednání

Ve věci manifestace našeho těla převládá nikterak překvapivý názor, že se zjevuje ve světě jako součást transcendentního bytí. Vždyť na základě naší každodenní zkušenosti bychom po pravdě řečeno jen těžko mohli popřít, že je tam skutečně můžeme najít. Tento tak samozřejmý předpoklad je však podle Henryho nutno považovat za výsledek novověké dualistické konvence, která naši duši (*res cogitans*) staví do protikladu vůči tělu (*res extensa*), jehož kontury vyměřuje jednak na základě jeho prostorové konfigurace, jednak vzhledem k jeho smyslovým kvalitám. Tímto způsobem vymezené tělo pak v otázkách jednání *mutatis mutandis* chápe jako prostředek mezi duší a světem, jinak řečeno mezi vědomím či duchem a světem, protože přece není žádných pochyb o tom, že s tímto tělem můžeme pohybovat z jednoho místa na druhé a přicházet tak v prostoru do "fyzického" kontaktu s jinými těly či tělesy, na něž můžeme tímto způsobem působit.

Ačkoliv je nade vši pochybnost nutno tento kritický náčrt považovat za velmi schematický a zjednodušující, můžeme jakoby v jeho pozadí celkem snadno rozpoznat pro účely našeho zkoumání zásadní a pronikavou myšlenku, která bude sloužit jako rámec "praktické" aplikace koncepce dvojího způsobu fenomenalizace na naši tělesnost. Právě pod tímto zorným úhlem se totiž věc přirozeně jeví tak, že dualistické myšlení není s to v takovém těle zahlédnout nic víc než předmět mezi jinými předměty, přestože je zároveň nutno připustit, že našemu tělu připisuje určité privilegované postavení plynoucí z toho, že právě skrze něj duše ve světě jedná. Ve druhé kapitole se přitom musíme pokusit vyložit, proč je takováto představa o naší tělesnosti pro Michela Henryho nepřijatelná. Radikalnost jeho fenomenologického tázání se pokusíme spojit s následující otázkou: není naše tělo spíše než prostředkem něčím, co náš vztah ke světu ve skutečnosti zakládá? Jaké tělo však máme nyní vlastně na mysli? Rozumí se samo sebou, že nikoli "tělo-předmět". Nárok na redefinici našeho pojetí tělesnosti je totiž nutno uvést v soulad s výše popsaným metodologickým předpokladem fenomenologie života, podle něhož se bytnost vlastního těla původně nemanifestuje ve světě jako tělo fyzické, nýbrž v absolutní transparentci imanence, totiž jako výraz našeho původního a ne-intencionálního subjektivního zakoušení.

Vyjděme tedy z koncepce dvojího způsobu fenomenalizace a v souladu s ní se nyní pokusme vzít zcela vážně předpoklad, podle něhož je původní bytí našeho těla fenomenologicky vykazatelné

výhradně na půdě interiority. To však budeme moci učinit pouze za předpokladu, že bez váhání odmítneme představu našeho vlastního těla jako konstituovaného bytí, které bychom mohli v určitém kontinuálním procesu jaksi "sestavit" na půdě našeho vědomí vycházejíce z jednotlivých prožitků, které o něm (ve skutečnosti o fyzickém těle) máme. Z toho však zároveň pramení, že výsledkem nové definice původní tělesnosti bude taková koncepce jednání, která ve skutečnosti nebude zkoumat pouhé účinky našeho jednání ve světě, nýbrž právě to, na základě čeho jednat *můžeme*, totiž ještě předtím, než fakticky vstoupíme do fyzického kontaktu se světem. První kapitola, ve které jsme se pokusili nastínit základní rysy radikální fenomenologie interiority, nám v každém případě poskytla pojmový aparát a ukázala směr, kterým je třeba se vydat.

Je však zároveň přijatelné vyřadit tělo takříkajíc z našeho zorného úhlu? Copak nás naše každodenní zkušenost nepřesvědčuje o tom, že tělo naše a jiných lidí vidíme, že se jich můžeme dotýkat? Právě v této souvislosti však nyní do hry vstupuje koncepce dvojího způsobu fenomenalizace, která materiálnímu fenomenologovi umožní rozlišovat mezi dvěma tělesnými systémy vzhledem k jejich různému způsobu manifestace. A proto je nyní nutno zdůraznit, že nazírat v "mimo-sebe" můžeme pouze fyzické tělo. Tuto běžnou zkušenost však materiální fenomenologie nemá v žádném případě v úmyslu popírat.

Naše tělo nám nabízí základní zkušenost, v níž je rozhodujícím způsobem potvrzena dualita zjevo-
vání. Pouze tato dualita nám umožní pochopit, jakým způsobem je toto tělo ve skutečnosti dvojí
realitou. Jednak se manifestuje ve vnějšku, v "mimo-sebe" světa, jakož i v pathetickém sebe-odha-
lování Života, v tom, jak je vnitřně prožíváme⁶⁴.

Druhou kapitolu tohoto textu můžeme nyní definovat jako pokus o popis fenomenalizace těla subjektivního, vnitřního. Přitom je třeba mít stále na paměti, že pouze na půdě materiální fenomenologie se nám subjektivní tělo může dát ve své čistotě, totiž v samodanosti interiority. Nyní je ovšem třeba připustit, že tím bychom velmi pravděpodobně neřekli o moc víc než v první kapitole, neboť bychom její metodologické výtěžky pouze aplikovali na problém těla, což by nás sice podle všeho přivedlo k přijatelnému a správnému závěru, podle něhož máme ve skutečnosti na základě dvojího způsobu fenomenalizace k dispozici těla dvě, jedno transcendentální a neviditelné, druhé objektivní a re-prezentovatelné ve světě, avšak zcela bez povšimutí bychom nechali otázku, jakým způsobem zakládá toto původní tělo naši celkovou zkušenost světa.

Přestože tedy nyní Henryho koncepce tělesnosti vyznívá v konfrontaci s těmi novověkými jako průlomová a navýsost významná, musíme se pokusit ukázat víc. Co můžeme v otázce fenomenalizace subjektivního těla získat? Podle Henryho nic menšího než odpověď na otázku, jak se člověk původně individuje, totiž jak se jeho ipseita zakořeňuje v živoucím těle. Ve druhé kapitole

64 M. Henry, *Incarnation, Une philosophie de la chair*, str. 216.

je však zároveň nutno - na pozadí zkoumání původního způsobu fenomenalizace našeho těla - učinit pokus o rozpracování jakési komposibilní fenomenologické úvahy, která nebude chtít být ničím jiným než popisem toho, jakým způsobem člověk původně jedná. Čtenář tohoto textu by však nyní rozhodně neměl nabýt dojmu, že účelem druhé kapitoly je přejít od fenomenologického popisu tělesnosti ke koncepci jednání, totiž od teorie k praxi. Takový závěr by totiž nebyl zcela přesný, neboť podle Henryho je tento fenomenologický popis našeho původního těla zároveň popisem předpokladů našeho jednání. Jako materiální fenomenologové totiž vycházíme z toho, že imanentní subjektivní tělo zakládá fenomenalizaci těla ve světě a zkoumáním původní tělesnosti se tedy dotýkáme nejen bytnosti transcendence, nýbrž zároveň imanentních předpokladů toho, jak jednáme.

V této souvislosti bychom však chtěli poukázat na to, že materiální fenomenologie má s novověkými filosofiemi společnou snahu hledat nějaký nezpochybnitelný transcendentální předpoklad, určitou fundující instanci, která by jaksí zakládala náš přístup ke světu, a to jak po stránce teoretické, tak po stránce praktické. Novověké pokusy - snad kromě francouzského filosofa Maina de Birana (1766-1824) – však podle Henryho vůbec nevzaly na vědomí, že by touto instancí mohlo být něco jiného než duše, vědomí atp. Novověká dualita duše a těla se však nevyhnutelně musela ukázat v celé své problematičnosti tam, kde tělesnost (*res extensa*) v rámci transcendentální redukce padla za obět samotnému hledání tohoto nezpochybnitelného základu poznání a jednání, této mohutnosti postavené na roveň vědomí.

Může se ale potom imanentní tělesná aktivita fenomenalizovat v onom výše popsaném pohybu, v němž skrze intencionalitu sami sebe překračujeme směrem v "mimo-sebe"? Můžeme v rámci nástinu původu našeho jednání vycházet z vnějšího popisu pohybu naší ruky dotýkající se před-mětu? Neznamenaloby to ve skutečnosti vzdát se čisté fenomenalizace tohoto imanentní jádra, v němž se podle našeho autora v původním pohybu naší subjektivity manifestuje bytnost našeho jednání? Není totiž fenomenologická deskripce pohybu naší ruky ve skutečnosti pouhým popisem účinků, které se původně fenomenalizují právě na půdě subjektivity? Na poslední otázku musíme v souladu s metodologickými předpoklady materiální fenomenologie odpovědět kladně, neboť otázka manifestace původu našeho jednání je ve skutečnosti spojena s fenomenalizací tohoto vnitřního mimo-světského pohybu.

V každém případě jsme právě narýsovali a ohraničili půdu, na níž se chceme pohybovat. Úkol druhé kapitoly bychom proto nyní mohli stručně shrnout následujícím způsobem: ve věci tělesnosti a transcendentálních podmínek jednání se na konkrétních fenomenologických analýzách pokusíme ukázat, že tento imanentní pohyb subjektivity není ničím jiným než samopohybem života, který se tímto způsobem fenomenalizuje v sebe-afekci ne-objektizovatelného vnitřního těla.

§ 11. Odhalování subjektivního těla

Henry se ve své koncepci fenomenalizace těla inspiroval především myšlením výše zmíněného myslitele Maina de Birana, kterým se tu však nemůžeme podrobně zabývat. Pro účely této práce postačí načrtnout některé základní rysy jeho fenomenologicko-ontologické filosofie, do níž se pokusíme proniknout tím, že se zaměříme na jeho definici cogito, kterou se explicitně vymezil vůči kartezianismu. Myslicí substanci (res cogitans) totiž charakterizuje jako sebe sama neustále se překračující imanentní pohyb, který spojuje s původem našeho jednání. Již z této pozoruhodné definice je patrné, že tento francouzský filosof uchopuje cogito v jeho procesualitě, totiž nikoli jako uzavřenou substanci, jejíž bytnost bychom vymezili pouze jako neustálou změnu do sebe uzavřených modů myšlení zůstávajících momentem jedné a téže substance. Právě v tomto klíčovém bodě vykazuje Biranova koncepce svou originalitu vzhledem ke karteziánské koncepci myšlení, jehož staticnost se podle Henryho projevuje právě tam, kde má tato substance jaksi samu sebe překročit a jednat. Hranice karteziánského cogito tak v otázce jednání vycházejí najevo především v případě, kdy již tato fundující instance našeho přístupu ke světu nemá pouze kontemplovat o určitých pojmech, nýbrž jednat a tím působit na něco jiného, než je sama, když má tedy jinými slovy opustit čisté myšlení, aby ve svém pohybu uvedla v činnost naše tělesné schéma. Tato kritika však v žádném případě nemá v úmyslu zpochybňovat běžnou zkušenost, že jsme schopni na půdě myšlení reflektovat o způsobech svého jednání, totiž promýšlet cíle a hledat k jejich uskutečnění vhodné prostředky.

Je však tato běžná zkušenost skutečně popisem toho, jak původně jednáme? Neměli bychom ji spíše označit jako tvorbu pojmů a idejí či před-stav o tomto faktickém jednání, jež se ale ve skutečnosti spontánně fenomenalizuje v naší bezprostřední transcendentální zkušenosti tohoto imanentního pohybu? Neukazuje totiž naše běžná zkušenost zároveň také to, že obvykle jednáme zcela "nevědomě" a nereflektovaně, totiž aniž bychom způsob našeho jednání na půdě vědomí nějak předem promýšleli? A neměli bychom na základě této běžné zkušenosti spojit původ našeho jednání s něčím jiným než s naší myšlenkovou aktivitou? Tyto otázky nejsou ostatně ničím jiným než vyústěním Henryho myšlenky, kterou je možné shrnout následujícím způsobem: proces přechodu od ideje pohybu k jeho faktickému uskutečnění ve skutečnosti není reálným popisem toho, co se děje, když jednáme⁶⁵.

Vždyť již na příkladu "jednání" malého dítěte si můžeme učinit zcela konkrétní představu o tom, že člověk jedná původně zcela spontánně, čímž je fakticky zpochybněna právě

65 Srovnej: Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps, Essai sur l'ontologie biranienne*, Presses Universitaires de France, Épiméthée, Paris, 2001, str. 71-72.

intelektualistická koncepce, podle níž faktickému jednání ve světě předchází idea, kterou o tomto jednání máme, totiž kontemplování o tom, jakým způsobem vhodně jednat v té nebo oné situaci. Je totiž nutno vzít v úvahu, že z hlediska fenomenologického je něco zcela jiného mít ideu pohybu a fakticky tento pohyb vykonávat.

V tomto kontextu však zároveň vystupuje na povrch naprosto zásadní otázka, která by mohla představovat hrozbu pro samotnou konzistenci Henryho myšlení. Nedostává se totiž tento myslitel do frapantního rozporu tím, že v otázce původu našeho jednání odmítá spolu s Biranem redukci cogito na čisté myšlení, zatímco ve věci bytnosti manifestace tu samou redukci naopak považuje za vhodný způsob, jak definovat čisté zjevování, totiž to, jak se cogito původně odhaluje sobě samému⁶⁶? Neměli bychom právě z těchto důvodů - v souladu s biranovskou definicí cogito jako původu našeho jednání - vyčíst této Henryho definici určitou statickosti, která pramení z toho, že cogito ve svém sebe či samo-odhalování jaksi zůstává v sobě samém?

Tento rozpor se však může podle našeho soudu ukázat jako zdánlivý, pokud se definice cogito z první kapitoly stane pouze jakýmsi odrazovým můstkem k její extenzi, v souladu s níž vystoupí na povrch jeho faktická mohutnost jednat. Přitom je ostatně také nutno připomenout, že v první kapitole jsme cogito přece nakonec definovali jako pohyb, v němž se život fenomenalizuje v tom, jak sám k sobě přichází, tedy jako určitý druh samopohybu. Ačkoli tato definice rozhodně nepůsobí staticky, zároveň nic nenaznačuje tomu, že by mohla sloužit jako popis toho, jak původně jednáme. Tato fundující instance původní fenomenalizace interiority se však podle našeho soudu právě na půdě fenomenologie těla stává něčím víc než pouhým samopohybem, protože zároveň sama sebe překračuje a působí tak na něco jiného než na sebe sama⁶⁷. V dalším výkladu je však zároveň nutno ukázat, že při popisu této transcendentální mohutnosti pohybu zůstáváme na čistém fenomenologickém poli, totiž na půdě imanence, v souladu s níž tento pohyb sice sám sebe překračuje, leč nikoli v "mimo-sebe". Na tomto místě nicméně zatím postačí poukázat na to, že Henryho myšlení naopak vykazuje hlubokou koherenci v tom, že chce faktickou realizaci našeho jednání spojit s výše popsaným způsobem fenomenalizace původního regionu bytí, této fundující instance našeho přístupu ke světu, kterou později postavíme na roveň subjektivnímu tělu.

V souladu s biranovskou interpretací tedy cogito nedefinujeme jako statickou substanci modifikovanou skrze různé akcidenty, nýbrž z hlediska materiální fenomenologie ji spíše chápeme jako určitý "primitivní fakt", jinými slovy jako zcela soběstačnou sílu, která produkuje určité faktické účinky a "myšlení něčeho" ve skutečnosti předchází. Z těchto důvodů definuje Henry cogito (v souladu s Biranem) jako "mohutnost produkce", kterou lze na základě fenomenologicko-

66 Poukážeme tu na Henryho analýzu, podle níž se cogito primordiálně fenomenalizuje v sebe-zjevování na půdě radikálně očištěné interiority. Srovnej: První kapitola, §7.

67 Jako naprosto zásadní se ovšem nyní jeví otázka: na co vlastně působí?

ontologické analýzy označit jako transcendentální původ jednání. Tato fundující instance se tak právě vzhledem ke své původní fenomenalizaci stává příčinou jednání, které se nám původně a fenomenologicky čistě dává v *pocitu úsilí* (sentiment de l'effort), které ego vykonává. Fenomenologicko-metodologické důsledky takového vymezení jsme se pokusili definovat již v první kapitole, neboť právě v tomto pocitu úsilí se v nerozdílné jednotě dává toto jednání samotné jako pohyb, v němž na půdě imanence cogito samo sebe překračuje. Bytí jáství tak nyní můžeme postavit na roveň s tímto pocitem úsilí.

Právě jsme podali předběžnou analýzu fundující instance našeho přístupu ke světu, jejíž bytnost se fenomenalizuje jednak v tom, jak se sobě samé původně dává v onom výše popsaném pohybu, v němž život přichází sám k sobě skrze nás, a zároveň jako pohyb, skrze nějž se tento subjektivní moment naší tělesnosti na půdě imanence překračuje směrem k jednotlivým orgánům našeho těla, které tímto uvádí do pohybu. Pouze tímto způsobem můžeme v souladu s předpoklady materiální fenomenologie popsat *čistou bytnost jednání*, které se fakticky vyznačuje právě tím, že jeho spouštěčem není nějaký vnější podnět, který bychom nejdříve museli zpracovat na půdě vědomí. A takové čisté jednání uvádějící samo sebe do pohybu pak není ničím jiným než vnitřním pohybem subjektivního těla, které jsme spolu s biranismem postavili do protikladu vůči myslící substanci, jež působí na naše fyzické tělo tím, že si na její půdě tvoříme představy o tom, jak jednat ve světě. Vycházející z Biranovy koncepce tělesnosti tak nyní Henry může tvrdit, že člověk není původně substance myslící, nýbrž jednající.

Bytí ego tak již není vymezeno jakožto čisté myšlení, jehož bytnost se vyčerpává v poznávání rozprostraněnosti a v kontemplaci věcí, nýbrž se zdá, že je nyní ztotožněno s jednáním, skrze něž bez přestání proměňují svět [...]. Ego je mohutnost, cogito neznámá "já myslím", nýbrž "já mohu"⁶⁸.

V souvislosti s tímto citátem bychom však nyní chtěli upozornit na to, že Henry se nesnaží Birana interpretovat jako filosofa jednání a vůči němu postavit Descarta jako filosofa kontemplace; jeho snahou je spíše ontologická definice člověka jako původně jednajícího. Účelem této úvahy tedy není vymezit zprvu cogito jako toto "já mohu", jež podle Henryho není ničím jiným než bytostným vyjádřením jeho mohutnosti jednat, a poté jej uvést do souladu s karteziánskou koncepcí myšlení, z čehož bychom mohli soudit, že toto "já mohu" je pouze jednou z mnoha modifikací res cogitans. Henryho koncepce je ve skutečnosti ontologicky radikálnější. Jde o redefinici cogito tak, že "bytí tohoto pohybu, tohoto jednání a této mohutnosti není ničím jiným než bytím cogito"⁶⁹. Pronikavost této redefinice cogito je tedy nutno uvést do souladu s vymezením bytí ego skrze úsilí, které není ničím jiným než bytím subjektivity samotné. Výsledkem této biranovské úvahy je potom

68 M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps, Essai sur l'ontologie biranienne*, str. 72-73.

69 Tamtéž, str. 74.

nová definice karteziánského "cogito sum", která jako "primitivní fakt" vzešlý z fenomenologické redukce zdůrazňuje právě tento pocit úsilí, v němž se původně dáváme sobě samým a skrze nějž původně jednáme.

* * *

Pokusme se nyní na závěr tohoto paragrafu naši analýzu výslovně uchopit v kontextu Henryho fenomenologické metody. Biranova koncepce subjektivního těla je pro materiálního fenomenologa nepochybně zajímavá především z toho důvodu, že jde vlastně o fenomenologii par excellence. Původní pohyb těla totiž takřkajíc vykonává svou bytnost již tím, že se bezprostředně fenomenalizuje na půdě absolutně imanentní sféry subjektivity, takže dávání a to, co se v něm dává, jsou jedno a totéž. Přitom je třeba mít neustále na paměti, že v horizontu světa by již přísně řečeno nemohlo jít o fenomenalizaci čistého imanentního pohybu, nýbrž o cogitatum nějaké cogitatio, tedy o obraz či před-stavu tohoto pohybu. Jako fenomenologicky nepůvodní se proto ukázala koncepce, která by chtěla tento původní imanentní pohyb konstituovat na půdě vědomí na základě singulárních prožitků, které o něm máme, která by jinými slovy měla v úmyslu na základě abstraktní idealizace pracovat s "eidos" pohybu, tedy v konečném důsledku nikoli s pohybem, který se nám dává jako absolutní či subjektivní tělo v pocitu úsilí.

Tyto úvahy by však čtenáře v žádném případě neměly přivést k názoru, že bychom tento pohyb chtěli postavit na roveň nevědomé síle, totiž biologickému životu, který by skrze nás "promlouval" a jednal. Výše popsaná "mohutnost produkce" se totiž spíše vyznačuje tím, že tento život jaksi usměřňuje tak, že jde o produkci "vědomou" v tom smyslu, že víme, co máme činit v tom nebo onom případě. Když chceme například uchopit předmět položený na stole, tak to prostě učiníme. Přestože je Henry hluboce přesvědčen o tom, že tento pohyb - který je v nás a kterým nakonec jsme, neboť vyjadřuje bytnost našeho ego - takřkajíc ví, co musíme činit, neznamená to nic víc než to, že původně nejsme touto objektivní rukou, která by byla uváděna do pohybu na půdě myšlení, nýbrž spíše určitou - ve fenomenologické transparenci sebe sama odhalující a sebe samu poznávající - mohutností či silou, jež jaksi ví, jak na to.

Karteziánský dualismus naproti tomu není schopen naše tělo uchopit jinak než jako transcendentní konstrukci, totiž jako fyzické tělo, které však jako pouhý instrument našeho jednání přirozeně nemůže být něčím, co původní zkušenost imanentního pohybu a jednání zakládá. V této souvislosti si ostatně můžeme položit následující otázku: co by na půdě karteziánské filosofie zbylo z člověka, pokud bychom na základě redukce uzávorkovali vše, co je vůči vědomí transcendentní? Nic jiného než jakási netělesná bytnost, která má k člověku z masa a kostí dosti daleko. Karteziánská

snaha očistit ego cogito od všeho tělesného totiž nevyhnutelně vede k jakémusi kontemplančnímu hybridu, který nejenže není schopen jednat spontánně a bezprostředně, nýbrž není schopen jednat vůbec.

Na základě fenomenologické redukce se nicméně ukázalo, že se biranismus a kartezianismus shodují přinejmenším v tom, že fyzické tělo v žádném případě bytostně nevymezuje to, čím původně jsme. Právě proto musí být uzávorkováno. Oběma koncepcím tak jde nakonec o ontologickou definici fenomenologického rezidua, které není ničím jiným než výsledkem tohoto uzávorkování. Znamená však tato fenomenologická analýza, že tu nyní stojíme před principiálním rozhodnutím či volbou, zdali dát přednost karteziánskému řešení, které chce onu fundující instanci spojit s myšlením, nebo biranovskému řešení, které ji chce spojit s jednáním? Pokud se nám však podařilo plauzibilně ukázat, z jakého důvodu je třeba ve věci původních ontologických předpokladů jednání karteziánský dualismus odmítnout, pak ve skutečnosti před žádnou volbou nestojíme.

Klíčem se v každém případě jeví nahlédnutí toho, čím původně jsme, totiž toho, jaký ontologicko-fenomenologický statut má pohyb, který je vyjádřením původu našeho jednání. Karteziánská koncepce přitom reálný pohyb vkládá mimo subjektivitu, totiž do rozprostraněnosti (pohyb ruky jako fyziologického orgánu), zatímco biranismus tento pohyb spojuje s výše popsaným imanentním pocitem úsilí, který se v nás zcela spontánně fenomenalizuje před jakoukoli reflexí v absolutní transparenční subjektivní těla. Jakým způsobem bychom tedy nyní mohli definovat hlavní výtěžek této "anti-intelektualistické" koncepce jednání? Tím je porozumění tomu, že původně jsme právě tímto subjektivním tělem, které můžeme označit jako "pocitovaný pohyb v jeho uskutečnění", a ten pak není ničím jiným než vyjádřením bezprostředního vztahu, v němž tělo samo sebe poznává v tom, jak se sobě samému dává.

§ 12. Pohyb jako transcendentální zkušenost a problém dotyku

V první kapitole jsme si připravili metodologickou půdu pro zkoumání pohybu, který je vyjádřením transcendentální zkušenosti našeho těla. Položme si proto nyní otázku, jakým způsobem se může "ukázat" či projevit, jak se nám tedy vlastně může dát? Protože jsme jej v předcházejících odstavcích označili jako pohyb imanentní, budeme jej moci poznat pouze tak, jak se spontánně fenomenalizuje v sobě samém, totiž nikoli skrze něco jiného. Fenomenologická čistota jeho odhalování je tak pouze vyjádřením faktu, že mezi námi a jím není vůbec žádný odstup, což má v každém případě pozoruhodné ontologické důsledky, neboť to nemůže znamenat nic jiného než to, že "jsme" tímto pohybem.

Pokud fenomenologie života tento pohyb staví na roveň transcendentální mohutnosti, potom musí nepochybně do hry vstoupit otázka, jakým způsobem máme tuto mohutnost (sami sebe) v moci? Jak můžeme tento pohyb takříkajíc uvést do pohybu? A v jakém smyslu tento imanentní pohyb zakládá jednání, v němž vstupujeme do kontaktu se světem? Poslední otázka by však mohla naznačovat, že v otázce původu našeho jednání hraje nějakou roli svět. Není však jedním z důležitých výtěžků fenomenologie života náhled, že je tento pohyb právě něčím absolutním, takže nemůže být uveden do pohybu něčím jiným než sebou? Neznamená ona výše popsaná absolutní spontánnost transcendentálního pohybu to, že subjektivní tělo není nějakým prostředníkem mezi námi a světem, nýbrž zcela autonomním vyjádřením naší svobody uvádět sebe sama do pohybu a v důsledku toho jednat? Někdo by však mohl vznést legitimní námitku, jež bude velmi správně poukazovat na to, že se vždy jako praktické bytosti nacházíme ve světě, v nějakém rámci či kontextu, který nás neustále podněcuje k činu. Fenomenologie života však nikterak nemá v úmyslu tuto skutečnost popírat. Zároveň je ovšem nutno vzít v úvahu, že se v tomto případě vzhledem ke zkoumání tělesnosti pohybujeme na ontické či empirické rovině. Ostatně právě z těchto důvodů je třeba odmítnout představu, že jsme jakési prázdné nádoby naplňované vnějšími afekcemi či podněty, které jsou, protože naše (fyzické) tělo z hlediska ontického uvádějí do pohybu, původem našeho jednání. Henryho fenomenologii subjektivního těla proto považujeme za dovršení materiální fenomenologie v tom, že nechce pouze konstatovat faktický stav, v němž je naše tělesnost afikována vnějšími podněty, nýbrž si chce zároveň položit následující otázku: jak je něco takového vlastně možné? Nikdo přece pravděpodobně nepochybuje o tom, že jednáme, avšak otázka spíše zní: jak *můžeme* jednat? Tím se ovšem bezpochyby přesouváme z empirické roviny na fenomenologicko-ontologickou půdu, na níž by se mělo ukázat, co je předpokladem našeho jednání. Na tuto otázku jsme předběžně odpověděli: v sobě samém se pohybující původní tělo, které není ničím jiným než vyjádřením transcendentální mohutnosti – "já mohu".

Na základě konkrétního zkoumání transcendentální zkušenosti vlastního těla se tyto dvě roviny ukáží v mnohem jasnějších barvách. Henry svou vlastní pozici ve věci původního těla většinou osvětluje na pozadí konfrontace Birana a Condillaca, v rámci níž vystupují na povrch podstatné rozdíly. Jako věrný zastánce sensualistické filosofie totiž vychází Condillac ve své epistemologii z náhledu, že je člověk afikován skrze různé počitky, které jsou jediným relevantním zdrojem poznání. A co je pak orgánem této zkušenosti? Condillac odpovídá, že ruka. Z toho pak ale nutně vyplývá, že tyto jednotlivé počitky vznikají výhradně skrze fyzický kontakt ruky s pevnými předměty, totiž v interakci tohoto orgánu dotyku a objektivního či fyzického těla, čímž postupně vymezuje jeho kontury. Jaké důsledky má ale taková koncepce pro poznávání vlastního těla, které je jakýmsi místem této afekce? Znamená to snad, že bytí svého vlastního těla primárně poznávám

právě v souladu s tímto pohybem ruky, která postupně přechází z jedné části fyzického těla na druhou? Této pozoruhodné epistemologické koncepci je nepochybně nutno přiznat jistou revolučnost a bezprecedentnost, neboť vyjadřuje skutečnost, že jedním z principů našeho poznání může být tělo, lépe řečeno jedna z jeho částí. Condillac se však podle Henryho zcela mylí v tom, že je možné na základě těchto jednotlivých počitků vymezit tělo, kterému bychom mohli přidělit přívlastek původní.

Původní tělo však není tělem, které bychom narýsovali a poznali pomocí ruky, v souladu s tím, jak se pohybuje, nýbrž je mnohem spíše touto pohybující se rukou samotnou. Problém původního poznání našeho těla tudíž nespočívá v poznání částí našeho těla, které jsou jedna za druhou vymezeny skrze pohyb naší ruky, nýbrž jde o problém poznání tohoto pohybu ruky, o poznání poznávajícího těla, o problém, který Condillac prostě opomíjí klást.⁷⁰

Za slabinu Condillacovy koncepce můžeme v každém případě označit to, že se nám tělo tímto způsobem nemůže dát jaksi celkově, absolutně, nýbrž právě vzhledem k určité jeho části. Jako zcela iluzorní se přitom jeví výše naznačené řešení, že bychom mohli skládáním těchto jednotlivých počitků, které o vlastním těle máme, vytvořit celkový obraz a představu o bytí těla⁷¹. Na základě dvojího způsobu fenomenalizace jsme se ostatně pokusili ukázat, že je taková koncepce pro fenomenologii pretendující na fenomenalizaci subjektivní těla zcela nepřijatelná, neboť imanentní materiální jádro se nám může dát pouze v absolutní transparentní transcendentální zkušenosti. Právě z těchto důvodů se ukazuje, že zdrojem původního poznání vlastního těla není v konečném důsledku tato pohybující se ruka, nýbrž to, v čem je její pohyb založen, totiž *transcendentální mohutnost pohybu*.

Stejně jako jsme v první kapitole vložili spolu s Henrym původ veškeré fenomenalizace do subjektivity, musíme do ní nyní vložit také původní tělesnou mohutnost, která je jakýmsi transcendentálním vyjádřením objektivního pohybu naší ruky. To potom ale nutně znamená, že předpokladem fenomenalizace původního těla není ruka pochopená jako orgán našeho fyzického těla, nýbrž spíše to, co Henry nazývá "tato ruka samotná", jinými slovy výše zmíněná mohutnost, která empirický dotyk vnějšího předmětu teprve umožňuje. Tím pouze vyjadřujeme výše formulovaný metodický předpoklad: je třeba přejít od faktu, že se dotýkáme, k otázce, proč se můžeme dotýkat. Condillacova teorie dotyku může být ostatně celkem bez obtíží usvědčena z kruhovosti, neboť předpokládá to, co má vysvětlit. Jinými slovy pracuje s tím, že se dotýkat můžeme, aby tuto mohutnost poté odvodila tím, že ji zkonstituuje na základě jednotlivých počitků dotyku. Zcela mimo svůj obzor tak nechává otázku, jakým způsobem poznáváme a máme takřikajíc

70 M. Henry, "Le concept d'âme a-t-il un sens?", in: *Phénoménologie de la vie. Tome I.*, str. 29.

71 A i kdybychom byli v této snaze úspěšní, tak by šlo z hlediska ontologického právě pouze o "obraz" či "představu", kterou jsme výše označili za fenomenologicky nepůvodní.

v moci tento nástroj dotyku samotný.

Nyní se na základě konfrontace těchto dvou koncepcí pokusíme nahlédnout, o jak zásadní posun se tu vlastně jedná. Hloubku biranismu přitom spojujeme právě s tím, že je třeba od sebe jasně odlišovat rovinu transcendentální a empirickou. Pro lepší porozumění chceme nyní čtenářovu pozornost přivést krátce zpět k první kapitole, v níž jsme si položili tuto otázku: co je důvodem toho, že mě něco pálí? Na to jsme odpověděli, že důvodem není toto pálení samotné, totiž jednotlivé počítky působící na kůži mého těla, nýbrž to, že mě to pálit může. Tuto transcendentální mohutnost jsme potom označili za předpoklad bolesti. Jsme přesvědčeni o tom, že poznání vlastního těla jde zcela stejným směrem. Proč vlastně nemůžeme původní tělesnost postupně zkonstituovat na základě jednotlivých počitků dotyku, které jsou jakousi smyslovou odezvou našeho fyzického těla? Protože empirická složka naší tělesnosti (fyzické tělo) nemůže zakládat složku transcendentální (subjektivní tělo).

Každý akt dotyku, akt uchopení rukama atp., je vždy pouhou aktualizací síly, preexistující schopnosti uchopování – a naším úkolem bylo právě pochopit, jakým způsobem tuto schopnost dotyku a uchopování máme ve svém držení, a sice jakožto schopnost, kterou můžeme uplatnit v každém okamžiku. Tuto schopnost můžeme vykonávat právě proto, že je v naší moci. A právě proto je problém dotyku vskutku problémem této permanentní schopnosti, tohoto být-v-moci neustále, jež tkví v naší původní tělesnosti a definuje ji⁷².

Na základě fenomenologické redukce by mělo být nyní nahlédnutelné výše zmíněné paradoxní tvrzení, že ruka ve skutečnosti není tento pohyblivý orgán, jenž je součástí našeho objektivního těla, nýbrž redukována na čistou imanenci se "ruka" stává touto subjektivní mohutností uchopovat, totiž schopností, která ve věci své fenomenalizace nevděčí za nic horizontu světa, neboť se dává sama v sobě a pro sebe v pathetickém sebe-dávání života.

Pokusme se nyní na závěr tohoto paragrafu shrnout některé zásadní body pomocí odpovědi na následující otázku: co chce vlastně Henry čtenáři touto fenomenologickou analýzou původní tělesnosti ukázat? V této souvislosti bychom nyní chtěli vyjádřit své přesvědčení, že nejde o nic jiného než o pokus oddělit od sebe mohutnost dotyku a to, co je pouze jejím nástrojem. Transcendentální zkušenost vlastního těla přitom slouží jako vodítko těchto úvah. Není totiž žádnou spekulací říci, že na jakési bazální úrovni jsem si "vědom" své vlastní tělesnosti. Takovému poznání můžeme právě z těchto důvodů přidělit přívlastek primordiální. A toto Prapůvodní-Poznání, které se nám samo svou vlastní silou odhaluje v transcendentálním sebe-zakoušení vlastního těla, nevyjadřuje nakonec nic jiného (v tom, jak se fenomenalizuje) než bytí absolutního pohybu, neboť mezi bytím a zjevováním naší původní tělesnosti není žádný odstup.

72 M. Henry, "Le problème du toucher", in: *Phénoménologie de la vie. Tome I.*, str. 163.

Za klíčový výtěžek této diskuze je potom nutno považovat to, že zkušenost vlastního těla je původně imanentní, bezprostřední, takže subjektivní tělo není nějakým prostředkem mezi naším jástvím a světem. Přechod z ontické na ontologickou rovinu umožňuje fenomenologii života odmítnout představu, že je tělo pouhým empirickým faktem, který můžeme na půdě vědomí poznat, neboť je naopak tím, co jakékoli poznání vlastního těla umožňuje. Právě z těchto důvodů získává nyní svou platnost tvrzení, že *jsem své tělo*, čímž je zároveň zpochybněna karteziánská představa, že *res cogitans* tělo užívá tím způsobem, že má vědomí tohoto těla jako něčeho od něj odlišného, jako transcendentní reality. Taková koncepce totiž jaksí opomíjí faktickou fenomenologickou skutečnost, že máme k dispozici vnitřní a bezprostřední zkušenost svého vlastního těla.

Naše cesta ke skutečnému původu našeho jednání nás přivedla k vnitřnímu pohybu, který se zcela autonomně fenomenalizuje v transcendentální afektivitě, totiž nikoli jako účinek nějakého vnějšího světského podnětu. V této souvislosti jsme se ostatně pokusili ukázat, že myšlení či vědomí pohybu a tento pohyb samotný jsou z hlediska fenomenologického dvě zcela rozdílné entity, které se liší způsobem své manifestace, což ale znamená, že mezi nimi ve skutečnosti není rozdíl ontický - neboť nejde o dvě empirické reality, které bychom mohli postavit vedle sebe, tak, aby se nám ukázaly *partes extra partes* -, nýbrž ontologický.

§ 13. Popis třech modalit těla

Na základě koncepce dvojího způsobu fenomenalizace by se nyní mohlo zdát, že ve věci manifestace naší tělesnosti půjde zkrátka o popis jejích dvou momentů. Na jednu stranu bychom tak postavili tělo vnitřní, totiž subjektivní a neviditelné, na druhou stranu pak tělo vnější, objektivní či fyzické. V této souvislosti je ovšem nutno podotknout, že Henry ve skutečnosti rozlišuje dokonce mezi třemi modalitami těla! Pokusíme se je nyní popsat, což se nám ovšem může podařit pouze potud, že je jaksí rozpohybujeme a přidělíme jim jejich vlastní místo v rámci celkového tělesného schématu. Tuto fenomenologickou analýzu je přirozeně nutno začít tím, co je původní, totiž tím, co se dává samo sobě a v sobě samém v imanentním samopohybu interiority. Zabývejme se tedy nejdříve absolutním tělem.

V první kapitole jsme se pokusili ukázat, že vnitřní pohyb absolutního těla působí primárně jaksí sám na sebe v tom, jak sám sebe uvádí do pohybu⁷³. V otázce jednání a pohybu celkového

73 Toto je mimochodem skutečnost, která hraje dosti důležitou roli v otázce paměti vnitřního těla, kterou se tu však nemůžeme blíže zabývat. V této souvislosti pouze konstatujeme, že subjektivní pohyb našeho těla si jaksí sám sebe pamatuje, takže může být – zcela nezávisle na příslušném objektivním, světském kontextu – kdykoli zopakován. V tomto případě jde přirozeně o paměť skrznskrz fenomenologickou, rozhodně nikoli o paměť reprezentační, jež se vyznačuje tím, že si na půdě vědomí tvoříme představu o tom, co se v minulosti stalo. K tomu srovnej: M. Henry, *Incarnation, Une philosophie de la chair*, str. 206-208.

tělesného schématu však do hry vstupuje jiná, výše naznačená otázka: nemělo by to, co má být předpokladem našeho jednání, působit zároveň na něco jiného než na sebe sama? Z Henryho fenomenologického popisu tělesného schématu totiž vyplývá, že původní tělo v tomto pohybu úsilí zároveň sebe sama překračuje k určité jiné tělesné modalitě či momentu, který tomuto úsilí klade relativní odpor. Tento moment označuje Henry jako *tělo organické*, jež v tomto vztahu dvou modalit tělesnosti hraje úlohu jakéhosi *rezistentního kontinua*. Ačkoliv by se nyní mohlo zdát, že mezi těmito modalitami vzniká určitý odstup, neboť jeden moment tělesnosti v souladu se svým pohybem působí na druhý, je nutno podotknout, že se stále pohybujeme na půdě imanence, z čehož nutně pramení, že tento vztah uniká fenomenologické redukci. K fenomenalizaci tohoto pohybu narážejícího na rezistentní kontinuum totiž dochází v "prostoru", který Henry v souladu s Biranem nazývá "vnitřní rozprostraněnost". Původní transcendentální zkušenost pohybu proto nyní můžeme popsat právě jako vztah, který je výsledkem pohybu absolutního těla narážejícího na organické tělo.

Transcendentální zkušenost vlastního těla nám dále podle Henryho umožňuje odlišit vlastní tělo od ostatních, totiž právě v tomto nereflektovaném pocitu diference, který vzniká narážením imanentního pohybu úsilí na odpor organického těla. Co totiž vlastně klade odpor? Naše tělo, kterým jsme. Přitom se ukazuje, že v rámci tělesného schématu na sebe narážejí dvě imanentní těla, která jsme schopni v souladu s tímto pohybem úsilí zakoušet jako jeden tělesný moment, zatímco ostatní těla (včetně našeho fyzického těla) jsou vzhledem k tomuto pohybu transcendentní. Přestože si tedy tento původní absolutní pohyb do jisté míry vystačí sám v tom, jak sám k sobě přichází (samopohyb), zdá se, že ontologickou podmínkou našeho jednání ve skutečnosti je, aby se zároveň fenomenalizoval v tomto sebe-překračujícím se pohybu, v němž naráží na rezistentní kontinuum organického těla. Původ našeho jednání je tak vposledku nutno spojit právě s tímto odporem, který zakoušíme sami v sobě jako výsledek vztahu dvou imanentních modalit tělesnosti.

Fenomenologie původního pohybu vlastního těla se tak zdvojuje ve dvě vzájemně se podmiňující integrální složky. V transcendentálním pohybu se původně dáváme sobě samým a tak se ubezpečujeme o své vlastní existenci, avšak faktická existence vlastního těla je zaručena v tom, jak se tento imanentní pohyb překračuje směrem k tělu organickému. V souladu s výkladem první kapitoly bychom tomuto rezistentnímu kontinuu ostatně mohli přidělit přívlastek "živoucí", neboť to, na co pohyb naráží, je subjektivitě imanentní.

Jedná se o mez, která klade odpor. Je to reálné bytí, masa, jíž pohybuje úsilí, a která je vždy – ba dokonce i ve stavu nečinnosti – jaksí podnícena a podržena mimo nicotu jistou latentní tenzí, která je samotným životem absolutní subjektivity, pokud je tento život životem původního těla⁷⁴.

74 M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps, Essai sur l'ontologie biranienne*, str. 169.

Z těchto důvodů můžeme nyní tuto část výkladu shrnout slovy, že původně jsme sice především tímto absolutním samopohybem, v souladu s nímž se skrze nás fenomenalizuje život, avšak zároveň jsme touto rezistencí, která tomuto pohybu podléhá. V této souvislosti jsme si však položili otázku po transcendentální mohutnosti, která nám umožňuje učinit to nebo ono. Co máme tedy v moci? Právě toto organické tělo, které se ve své rezistenci stává určitým strukturovaným celkem. Ten pak pro lepší porozumění dělíme na různé části, kterým přidělujeme názvy, abychom je byli s to od sebe oddělit (různé části těla). Tyto struktury se nám potom dávají v souladu s tím, jak podléhají úsilí, kterému jsou vystaveny. Z toho je patrné, že k jejich původní fenomenalizaci v žádném případě nedochází ve vnějšku, přestože jejich fenomenalizaci v "mimo-sebe" nemusíme striktně odmítat. V takovém případě bychom však mohli hovořit například o fenomenalizaci sekundární, o fenomenalizaci účinků, které mají svůj původ jinde. Původní vnitřní fenomenalizace absolutního těla v každém případě není ničím jiným než implicitní strukturací těchto jednotlivých částí.

* * *

Ve druhé kapitole se pokoušíme odpovědět na otázku, jak z tohoto absolutního těla vycházíme ven do světa, abychom jednali. V první kapitole jsme definovali původnost sebe či samo-odhalování subjektivního tělesného momentu, avšak u tohoto výkladu jsme rozhodně nemohli skončit, neboť Henryho koncepce tělesnosti nechce pouze zdůrazňovat výše popsanou předchůdnost transcendentálního pohybu vlastního těla, nýbrž chce být zároveň jakýmsi fenomenologickým úvodem do praktické filosofie. Právě tuto praktickou stránku Henryho filosofie těla se snažíme zdůraznit proto, aby čtenář nemohl nabýt dojmu, že jde o filosofii jaksi "egocentrickou", neboť si vystačí výhradně s popisem fenomenalizace původní subjektivity a jejího sebe-odhalování.

Přitom jsme se pokusili ukázat, že původ našeho jednání je nutno spojit s imanencí, totiž s transcendentálním založením naší tělesnosti, jinými slovy s pohybem, v němž uvádíme do chodu naše tělesné schéma, konkrétně potom rezistentní struktury organického těla, které se v souladu s tímto pohybem dávají jako totalita svých částí. V transcendentální mohutnosti je tak založen princip strukturace jednotlivých orgánů ve stejnorodou látku, jejíž integraci v celistvou strukturu můžeme označit za předpoklad jednání. Protože však život původního těla uvádí různorodé části organického těla do pohybu zcela přirozeně a spontánně, měli bychom spíše než o vztahu dvou modalit těla hovořit o jakési přirozené sounáležitosti, solidaritě jedné modalit s druhou, protože obě jsou součástí života ego a tedy subjektivního a transcendentálního bytí našeho těla.

§ 14. Problém dvojího užití znaků

Koncepce dvojího způsobu manifestace těla prokazuje svou platnost také v tom, jakým způsobem užíváme jazyk. To si můžeme spolu s Henrym ukázat na příkladě slova "vidění", které obvykle spojujeme s fyzickým tělem, totiž s orgánem těla (okem), o němž tvrdíme, že má právě tuto funkci. Právě z těchto důvodů se říká, že "oko" vidí. A jako úplně stejný případ se ukazuje být výše zmíněný "dotyk", který spojujeme s rukou, jíž pohybujeme v prostoru. Aplikace koncepce dvojího užití znaků ukazuje, že slova či znaky, jimiž popisujeme orgány "vidění" a "dotyku" (nástroje objektivního těla, které zkoumá věda), ve skutečnosti užíváme jako analogii vnitřní transcendentální zkušenosti. Proto je nyní nutno náš výklad prohloubit tím, že si položíme následující, na první pohled paradoxní otázku: vidíme skutečně skrze oko, skutečně se dotýkáme rukou? Henryho fenomenologická analýza těla však přece ukázala, že bychom bytnost vidění a dotyku měli spojit s interioritou, totiž se subjektivním tělem, které tyto orgány "vidění" a "dotyku" uvádí do pohybu. Proto jsme jen těžko mohli dojít k jinému závěru než k tomu, že je třeba původ "vidění" a "dotýkání se" označit jako apriorní mohutnost subjektivního těla, totiž mohutnost, která je vyjádřením skutečnosti, že vidět "mohu" a že se "mohu" dotýkat. Ukázali jsme, že spojit "dotyk" s objektivním orgánem vnějšího smyslu by z hlediska fenomenologického znamenalo vymezit jeho bytnost skrze vztah objektivního orgánu a vnějšího podnětu. Tím bychom ovšem původ jednání vložili do exteriority.

Tyto konstitutivní obtíže v každém případě ukázaly na nutnost vrátit se k fenomenologii imanentního těla, totiž k jeho bytí, v němž se tyto mohutnosti fenomenalizují v pohybu úsilí. Účelem této fenomenologické analýzy bylo přitom poukázat na zjevnou absurditu plynoucí z tvrzení, že je to právě oko, co vidí. Ve skutečnosti totiž vůbec není jasné, jak by to, co můžeme vidět v "mimo-sebe" (naše vlastní oko v zrcadle), nebo čeho se můžeme dotýkat (ruka jakožto orgán vnějšího smyslu), mohlo zároveň vidění a dotyk zakládat a tedy umožňovat. A právě z těchto důvodů jsme původní tělo označili jako transcendentální mohutnost, která ve skutečnosti "vidění něčeho" a jakýkoli konkrétní dotyk ruky umožňuje.

V žádném případě se však nedomníváme, že by cílem materiální fenomenologie bylo prostě popírat, že "vidění" je vždy zkušenost vidění "něčeho". Účelem je spíše poukázat na skutečnost, že tato zkušenost je fenomenologicky nepůvodní. A otázka původu našeho jednání se nakonec v tomto ohledu ukázala jako zásadní. Odpověď na ni nám poskytla radikálně provedená fenomenologická redukce na transcendentální zkušenost pohybu, skrze kterou jsme suspendovali vše, co ji samotnou přesahuje. Co je tedy v tomto "aktu vidění" či "aktu dotyku" nepochybné? Právě fenomenologické reziduum, totiž transcendentální zkušenost "vidění" či "dotyku", která je očištěna nejen od toho, co

vidíme a čeho se dotýkáme, ale také od fyzického orgánu vidění či dotyku, jímž je oko, respektive ruka. Výrazy "vidím" a "dotýkám se" se tak ukazují být pouhým "znakem" výše popsané transcendentální mohutnosti; tím chceme jinými slovy říci, že tyto výrazy toliko "opisují" něco, co se nám původně a spontánně dává na půdě subjektivity. Materiální fenomenologie nás tak na základě radikálně provedené redukce nabádá k náhledu, že jádro či látka této manifestace, totiž substance toho, co tuto re-prezentaci umožňuje, je vypůjčena ze subjektivního života našeho absolutního těla.

Jako příklad dvojího užití znaků bychom spolu s naším autorem mohli vzít mozek, který představuje pouhý symbol našeho jednání, neboť jen ztěží by mohlo být původem našeho jednání něco, co je empirickým předmětem mezi jinými předměty. Zkoumání původního pohybu subjektivního těla má naproti tomu ontologicko-fenomenologický charakter, protože "vidění" a "dotýkání" nelze spojit s nějakým rozprostraněným organickým centrem. Mozek a vnitřní vědomí úsilí jsou tak vzhledem ke své manifestaci součástí jiných regionů bytí. Mozek je nepochybně pouze jednou z částí fyziologického těla, vposledku tedy vnějším fenoménem, zatímco vnitřní vědomí úsilí je nutno považovat za transcendentální mohutnost vyjadřující původního bytí našeho těla, jímž vždy jsme a z něhož nemůžeme vystoupit.

Subjektivní tělo není nějaký fenomén, který by měl za sebou reálné bytí těla, bytí, jemuž by byla tedy ponechána možnost manifestovat se nám skrze jiné fenomény, kupříkladu skrze objektivní tělo. Subjektivní tělo je reálným bytím těla samotného, jeho absolutním bytím, je celým bytím tohoto těla, bytím, které je absolutní transparentí a v němž žádná část neuniká odhalování původní pravdy. Mé tělo není jako hora, kterou vidím jednou z této strany a podruhé z jiné strany, tím méně je nějakým předmětem, který bych viděl stále z jedné strany, a nadto není ani něčím, čeho bych mohl dosáhnout jednou z vnějšku a podruhé z vnitřku. Svě tělo nikdy nevidím z vnějšku, protože nikdy nejsem vně svého těla⁷⁵.

V souvislosti s tímto citátem bychom si chtěli na závěr druhé kapitoly položit následující otázku, abychom zamezili případnému nedorozumění, k němuž by mohlo na základě těchto analýz dojít: co vlastně znamená rozlišení na dva způsoby manifestace těla? Není totiž vyloučeno, že by čtenář mohl na základě našeho výkladu nabýt dojmu, že máme ve skutečnosti jedno tělo, které je nám však známo jaksi dvěma způsoby, neboť by se mohlo zdát, že v rámci vnější a vnitřní manifestace těla odkazují tyto zjevy k něčemu, co stojí za nimi, totiž k nějakému "reálnému bytí těla" či "bazálnímu tělu", které by přitom považoval za zdroj jejich manifestace. V této souvislosti je však nutno zdůraznit, že Henryho koncepce v žádném případě nechce vypracovat fenomenologii vnitřní a vnější tvárnosti jednoho a téhož těla. Náš myslitel totiž ve věci manifestace zůstává "klasickým" fenomenologem přinejmenším v tom, že chce bytí redukovat na jeho zjevování. Z toho

75 M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps, Essai sur l'ontologie biranienne*, str. 165.

však přirozeně vyplývá, že za těmito fenomény a jejich způsobem manifestace již není nic jiného, neboť fenomenologie není teorií zjevů v tom smyslu, že by za sebou nechávala nějaké "reálné bytí věci" či "věc o sobě".

Jako zcela iluzorní se proto nyní jeví představa, že bychom mohli tyto různorodé způsoby manifestace spojit do nějakého jednoho obrazu "téhož" těla, čímž bychom získali jakési tělo s velkým T. Hlavním výtěžkem koncepce dvojího způsobu manifestace se ukazuje být něco jiného: jde o zdůraznění duplikace bytnosti dvou tělesných systémů vzhledem k jejich způsobu manifestace⁷⁶, nikoli o vnitřní a vnější manifestaci téhož bytí. V obou případech se tělo (tělesný systém) dává tak, jak se dává, totiž ve své bytnosti.

Tato Henryho koncepce však vede přinejmenším na první pohled k pozoruhodným, leč nikoli snadno nahlédnutelným závěrům. Pokud totiž na základě klasického fenomenologického principu postavíme bytí a zjevování na roveň, a pokud se tyto tělesné fenomény odlišují vzhledem ke své manifestaci (duplikace zjevování), pak nám nezbývá než – pro někoho snad poněkud paradoxně - připustit, že má člověk ve skutečnosti zároveň (právě z hlediska fenomenologického) k dispozici dvě bytí a tedy dvě těla, lépe řečeno tři modalita těla vzhledem ke dvěma systémům manifestace bytí. Může být ale vůbec za těchto podmínek nějakým způsobem zaručena jednota našeho těla, nebo jsme jakýmsi agrégátem jeho různých manifestací?

Vodítkem k fenomenologickému uchopení jednoty našeho těla je dle našeho soudu výše zmíněné Henryho tvrzení, že tělo není jako hora, kterou bychom mohli nahlížet z různých stran. Tato myšlenka je totiž vyjádřením principiálního metodologického náhledu fenomenologie života: v transcendentální zkušenosti subjektivního těla se nám v absolutní fenomenologické transparentnosti odhaluje tělo ve své jednotě, neboť dávání a to, co se v něm dává, jsou jedno a totéž. Ačkoliv jsme se tedy v této kapitole pokoušeli popsat takovou koncepci tělesnosti, která se může na první pohled jevit jako "ontologicko-ontický dualismus", pramenící z manifestace dvou různých tělesných systémů v rámci různých regionů zjevování, nijak to nebrání uchopit původní jednotu bytí našeho těla, neboť z hlediska fenomenologicko-ontologického jsem ve skutečnosti vždy svým vlastním, sobě samému se odhalujícím tělem.

Fakticky fenomenologická jednota našeho těla je výsledkem této původní transcendentální zkušenosti, v níž se oba tělesné systémy odhalují jakožto celistvá zkušenost našeho tělesného schématu. To bychom se mohli pokusit vyjádřit následujícím způsobem: garantem jednoty našeho těla se stává právě manifestace (zakoušení) vnitřního či subjektivního těla, jejímž prostřednictvím se v nerozdílné jednotě jakožto výsledek vnitřní afektivní apercepce fenomenalizuje tento pohyb

⁷⁶ *První systém* vzniká ve vztahu subjektivního pohybu a organického těla, *druhý systém* je tvořen tělem fyzickým, které se může stát předmětem objektivní percepce.

narážející na rezistentní kontinuum našeho organického těla, přičemž fyzické či objektivní tělo se stává součástí našeho celkového tělesného schématu pouze na pozadí a jako rezultat této transcendentální manifestace. Z těchto důvodů můžeme na závěr této kapitoly konstatovat, že máme nyní tělo jako celek k dispozici a nezbývá než uvést je do pohybu a jednat.

Závěr

Pojem dvojího způsobu fenomenalizace jsme se v této práci pokusili představit jako naprosto klíčový pro pochopení základních předpokladů fenomenologie života, neboť nám otevírá cestu k radikálně očištěné imanenci a tedy k subjektivnímu tělu. Co jsme díky této fenomenologické koncepci získali? V každém případě jsme došli k závěru, že je třeba na jednu stranu postavit formální definici zjevování a to, co se ukazuje v rámci struktury primordiální alterity (fyzické tělo), a na druhou stranu fenomenalizaci neviditelného života, který se vlastními silami odhaluje v interioritě jakožto transcendentální předpoklad jednání (subjektivní tělo). V souvislosti s tímto rozlišením bych chtěl nyní vyjádřit své přesvědčení, že Henryho materiální fenomenologie by na čtenáře měla vlastně působit jako hluboce systematická koncepce, a to především proto, že její fundamentální náhled o duplicitě zjevování hraje naprosto zásadní roli i v těch textech, které se primárně nezabývají fenomenologickou metodou⁷⁷.

Položme si však nyní na závěr zcela klíčovou otázku, které se kritické čtení Henryho prostě nemůže vyhnout. Má koncepce dvojího způsobu fenomenalizace nějaká slabá místa? Zdá se, že má, přestože je zároveň nutno podotknout, že si je jich Henry vědom. Její rozpory vystupují na povrch především v souvislosti s otázkou *fenomenalizace druhého*. Pokud totiž přistoupíme na jeden ze základních metodologických výtěžků materiální fenomenologie, z něhož pramení, že to, co je na člověku bytostné, je skryto uvnitř, potom nevyhnutelně vstupuje do hry následující otázka: můžeme druhého vůbec nějak poznat, pokud máme bezprostřední a čistý fenomenologický vztah pouze k sobě samým, zatímco se nám druhý vždy primárně ukazuje jako "před-měť" na pozadí světa? Vždyť pokud se nám vnitřní či subjektivní tělo dává pouze imanentně v onom pohybu úsilí, pak z toho přece nezbytně musí vyplývat, že si o druhém můžeme učinit doslova pouze před-stavu, a to za cenu faktické de-realizace jeho bytí právě v rámci horizontu světa. V této souvislosti je přece nutno vzít v úvahu, že Henryho koncepce neumožňuje vnitřnímu tělu, totiž tomu, co z člověka původně dělá, čím je, aby se fenomenalizovalo jinak než v transcendentální zkušenosti, v onom

⁷⁷ Henryho základní metodologické východisko totiž našlo své praktické uplatnění i tam, kde bychom to možná ani nečekali. Ať už jde o dílo estetické, totiž esej o Kandinském, nebo o kulturní kritiku v knize *Barbarství*, nebo třeba o politickou filosofii a ekonomii, všude hraje koncepce dvojího způsobu fenomenalizace svou nezastupitelnou roli. Jako příklad bychom nyní mohli uvést Henryho dvoudílnou knihu o Marxovi, kterou napsal v sedmdesátých letech. Budiž nám v tomto případě dovoleno hovořit s nutným zjednodušením o *dvojím způsobu fenomenalizace práce*. Na jednu stranu tak stavíme její objektivní ekvivalent, výrobek, který jsou lidé schopni nějak ohodnotit a chápat jako součást do jisté míry na člověku nezávislých ekonomických procesů, na druhou stranu můžeme postavit to, co Henry nazývá "*živoucí práce*", jež se fenomenalizuje v neviditelné subjektivní praxi, totiž v úsilí a strádání těch, kteří tuto práci vykonávají. K tomuto tématu srovnej: Michel Henry, *Marx*, Tome I: *Une philosophie de la réalité*; *Marx*, Tome II: *Une philosophie de l'économie*, Gallimard, Paris, 1976.

pocitu, v němž se původně odhaluje sobě samému.

Jisté řešení těchto potíží se však nabízí samo. Nemohli bychom předpokládat, že je druhý obýván stejným impresionálním vnitřním tělem, jako je to mé? To by pak přirozeně znamenalo, že má druhý stejné tělesné schéma jako já, a právě z těchto důvodů bychom mohli mimo jiné usoudit, že také ruka druhého, jak upozorňuje Henry, nikdy není objektem v pravém slova smyslu, totiž biologickým orgánem, který popisuje vědec. Přestože se mi tedy tělo druhého ukazuje výhradně jako objektivní tělo v rámci horizontu světa, tak předpokládám, že je sídlem a původem různých pohybů, z nichž se mi dávají pouze jejich účinky ve světě; když například vidím, že druhý pohybuje rukou, tak chápu (nicméně se mi to takříkajíc fakticky neukazuje), že jejich původ je spojen s tím, jak se tento druhý sám imanentně zakouší jako subjektivní tělo. Položme si však nyní tuto zásadní otázku: není takové, do jisté míry elegantní řešení problému fenomenalizace druhého právě pod zorným úhlem Henryho materiální fenomenologie nesystémové, protože se dostáváme na pole pouhých předpokladů a spekulací, místo abychom zkoumali fenomény v tom, jak se nám dávají?

Naše rozpaky v tomto ohledu ostatně také pramení z toho, že Henry ve své knize *Inkarnace* právě pod tíhou intersubjektivních problémů částečně koncepci dvojího způsobu fenomenalizace zmírňuje, neboť náhle tvrdí, že tělo druhého se mi nedává pouze jako nějaké těleso, totiž jako určitý inertní materiální proces, nýbrž právě jako živoucí tělo. Jak je to ale možné? Copak je pro mě tělo druhého, jež se fenomenalizuje v rámci horizontu světa, něčím jiným než souborem smyslových kvalit? Co přivedlo Henryho k tomuto názorovému obratu, z něhož vyplývá, že se mi nyní druhý zjevuje jako tělo, které vnitřně zakouší - stejně jako to mé - po sobě jdoucí prožitky tvořící "substanci" jeho vnitřního těla? Takové řešení se nám jeví pozoruhodně problematické především tím, že si do těchto světských fenoménů jaksi projikujeme to, co se v nich fakticky nedává. A není pochyb o tom, že právě to Henry činí, neboť tvrdí, že toto fyzické či objektivní tělo druhého "vnímáme tak, jako by bylo obýváno vnitřním tělem"⁷⁸. Neopouštíme však spolu s tímto řešením fenomenologii, která si jako svůj základní úkol stanovila pracovat pouze s tím, co se nám dává tak, jak se nám to dává, ve prospěch spekulace?

Další – nikoli zcela uspokojující – řešení těchto potíží by podle našeho soudu mohlo spočívat ve výše zmíněné koncepci dvojího užití znaků. Z hlediska jazykové praxe pravděpodobně není nijak kontroverzní tvrdit, že se nám fyzické tělo druhého dává jako znak těla původního. V rámci horizontu světa by se nám tak jeho tělo fakticky dávalo jako inertní masa, které bychom ovšem připisovali význam odkazující k vlastnostem vnitřního těla. Tím bychom ale byli opět zcela nesystémově nuceni pouze předpokládat, že za tímto fyzickým tělem druhého stojí původní vnitřní tělo, které samo sebe odhaluje v životě. V předcházejících odstavcích jsme však naznačili, že

78 M. Henry, *Incarnation, Une philosophie de la chair*, str. 218.

Henryho řešení je ve skutečnosti mnohem překvapivější, neboť nyní tvrdí, že určitá specifická část fyzického těla se nám právě jako inertní masa nedává. Této interpretaci nahrává tvrzení, podle něhož *v tváři druhého* "vidím" probleskovat jeho vnitřní tělo, neboť výraz jeho obličeje je pouhým znakem něčeho původnějšího. To by potom jinými slovy znamenalo, že se nám tělo druhého v rámci světa sice dává specificky, totiž nikoli ve své původnosti, ale přesto bychom nemohl popřít, že "vnitřní pochody" jsou v jeho tváři nějak patrné. Právě tvář by se tak nepochybně stala tím, co bychom v této souvislosti mohli označit jako bránu do imanence druhého.

Tato argumentační strategie nepochybně vykazuje určitou legitimitu v tom, že jsme jejím prostřednictvím schopni v rámci horizontu světa od sebe odlišit fenomenalizaci pouhého tělesa a těla druhého. Jen velmi těžko bychom totiž mohli popřít běžnou zkušenost, že se nám jinak dává kámen a jinak tvář druhého. Když totiž pohlížím do tváře druhého, tak se mi skrze její výraz ve skutečnosti nedávají pouhé inertní materiální procesy, nýbrž určité významy (úsměv, smutek atp.) mající svůj původ v jeho vnitřním prožívání, totiž určité znaky, které jsem přirozeně a spontánně schopen interpretovat. Právě proto je třeba připustit, že fenomén dávající nám tvář bezpochyby není - jakožto nositel určitého významu - indiferentní. V každém případě tu nyní nikterak nemáme v úmyslu zpochybňovat, že výraz tváře druhého ke mně neverbálně promlouvá. Je však právě vzhledem ke koncepci dvojího způsobu fenomenalizace skutečně přijatelné říci, že k nám skrze tyto významy promlouvá vnitřní tělo? A pokud bychom se nakonec rozhodli této interpretaci přitakat, neznamenalo by to přinejmenším, že se nám tímto způsobem nedává ve své fenomenologické čistotě, nýbrž pouze skrze něco jiného, totiž prostřednictvím těchto významů? Neměli bychom však na základě tohoto očividného metodologického posunu nyní připustit, že existuje určitý způsob fenomenalizace umožňující odhalování živoucího těla ve světě? Přitom je ale třeba mít stále na paměti, že přijetím koncepce dvojího způsobu fenomenalizace jsme se přece zároveň zavázali k tvrzení, že neviditelný život nemůže nikterak probleskovat v tváři druhého, totiž v tváři, která se nám dává jako jedna z částí fyzického těla. Jeden ze současných významných interpretů tuto frapantní aporii vyostřuje následujícím způsobem:

Bud' tedy respektujeme duplicitu zjevování, z čehož pramení, že život nebo vnitřní tělo nikterak nemůžeme vykázat v exterioritě, tak, že žádné tělo ve světě nemůžeme uchopit jako tělo vnitřní, jako vlastní tělo. Anebo je takováto aprehenze možná, jak se M. Henry snaží tvrdit, z čehož však vyplývá, že existuje způsob komunikace či jednoty mezi vnitřním tělem a tělem, které se ukazuje ve světě, leč tím by duplicita zjevování ztratila svou platnost⁷⁹.

79 Renaud Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Librairie philosophique J. VRIN, Paris, 2008, str. 36.

V této souvislosti jsme již ostatně vyjádřili své přesvědčení, že Henry nakonec pod tíhou intersubjektivních potíží podléhá a koncepci dvojího způsobu fenomenalizace modifikuje. K této interpretaci totiž svádí právě jeho myšlenka, podle níž je zachmuřený obličej druhého znakem něčeho reálného, skutečného smutku, který sám sebe v interioritě zakouší, totiž skutečného vnitřního pohybu, který sám sebe fenomenalizuje v tom, jak se v sobě samém pohybuje. Toto je podle našeho soudu jediná přijatelná interpretace fenomenologického přístupu k tělu druhého, které "je obýváno vnitřním tělem". Tuto pozici je však vskutku nutno považovat za plnou rozporů. Henry tak na jednu stranu pochopitelně nemůže popřít existenci druhého a to, že také jeho vnitřní tělo je původem jednání ve světě, zároveň je ale na základě dvojího způsobu fenomenalizace rozhodně nucen odmítnout myšlenku, podle níž by se nám život druhého mohl dát ve své imanentní čistotě, totiž v bezprostředním sebe-zakoušení transcendentální subjektivity. A právě z těchto důvodů v nás vyvolává takový údiv tvrzení, že přístup k druhému je možný na základě vnější fenomenalizace tváře a znaků, které v ní probleskují, neboť tím si náš autor zcela nesystémově otevírá cestu k tomu, co se nám přece ve světě nikdy nemohlo a nemělo ukázat, totiž k tomu, co je reálně za nimi v interioritě žijoucí Svojskosti, s čímž ostatně souvisí pojem reciproční interiority žijoucích Svojskostí, pomocí něhož má v úmyslu intersubjektivní sounáležitost zcela ne-fenomenologicky založit na předpokladu, že všichni jaksí náležíme stejnému původu, který je v životě, z čehož jsme oprávněni usoudit, že druhý je stejným způsobem žijoucí jako my.

V každém případě nyní nezbyvá než připustit, že Henryho principiální rozhodnutí vyloučit život z exteriority ztížilo přístup k druhému. Protože ale fenomenologie života mohla jen ztěžít popřít, že se v druhém život také fenomenalizuje, musel se nakonec na světlo světa dostat v jakési odvozené podobě pocitů, které probleskují v jeho tváři. Na základě četby raného spisu *Filosofie a fenomenologie těla* se však zdálo, že přístup k druhému⁸⁰ (k bytnosti druhého, k jeho vnitřnímu tělu) vlastně vůbec není možný, neboť tehdejší Henryho fenomenologická koncepce vposledku právě neumožňovala rozlišovat mezi tělesem (kámen) a objektivním tělem druhého. V tomto textu totiž náš autor pracuje výhradně s deskripcí fenoménů, neboť tvrdí, že objektivní tělo či těleso se nám prostě dává tak, jak se nám dává. Vycházejí z dvojího způsobu manifestace tedy Henry v této době striktně odmítá, že by se za těmito světskými fenomény mohlo skrývat ještě něco jiného, totiž subjektivní tělo. V knize *Inkarnace* můžeme naproti tomu pozorovat frapantní metodologický posun spojený právě s koncepcí těla druhého. Henry nyní k velkému překvapení čtenáře připouští, že objektivní tělo za určitých okolností může vykazovat znaky vnitřního těla fenomenalizující se v tváři druhého, která se tímto stává jakousi spojnicí mezi interioritou a exterioritou, v důsledku

80 Henry se nicméně v této knize intersubjektivními problémy explicitně nezabývá, takže v následující analýze vycházíme z toho, co by podle nás na základě jím formulovaných metodologických předpokladů musel tvrdit.

čehož ovšem nevyhnutelně přísnému rozlišování dvou řádů manifestace uniká. Z těchto důvodů jsme nuceni naše zkoumání uzavřít právě těmito slovy: systematická koncepce dvojího způsobu fenomenalizace dostává své hluboké trhliny na pozadí známé myšlenky, že tvář je oknem do duše druhého.

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

Primární literatura:

- 1) Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris: Presses Universitaires de France, Épiméthée, 1990. ISBN: 2-13-043139-9
- 2) Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps, Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris: Presses Universitaires de France, Épiméthée, 2001. ISBN: 2-13-040225-9
- 3) Michel Henry, *Incarnation, Une philosophie de la chair*, Paris: Éditions du Seuil, 2000. ISBN: 2-02-041811-8
- 4) Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris: Presses Universitaires de France, Épiméthée, 1990. ISBN: 2-13-043140-2
- 5) Michel Henry, *Phénoménologie de la vie. Tome I. De la phénoménologie*, Paris: Presses Universitaires de France, Épiméthée, 2003. ISBN: 2-13-053203-9
- 6) Michel Henry, *Phénoménologie de la vie. Tome II. De la subjectivité*, Paris: Presses Universitaires de France, Épiméthée, 2003. ISBN: 2-13-054041-4
- 7) Michel Henry, *Phénoménologie de la vie. Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, Paris: Presses Universitaires de France, Épiméthée, 2004. ISBN: 2-13-054058-9
- 8) Michel Henry, *C'est moi la vérité, Pour une philosophie du christianisme*, Paris: Éditions du Seuil, 1996. ISBN: 2-02-025986-9
- 9) Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse, Le commencement perdu*, Paris: Presses Universitaires de France, Épiméthée, 1985. ISBN: 2-13-039002-1
- 10) Michel Henry, *Marx*, Tome I: *Une philosophie de la réalité*, Tome II: *Une philosophie de l'économie*, Paris: Gallimard, 1976. ISBN: 2070292541.
- 11) Michel Henry, *Entretiens*, Sulliver, 2007. ISBN: 2-351-22019-6
- 12) Michel Henry, *Auto-donation, Entretiens et conférences*, Paris: Beauchesne, 2004. ISBN: 2-7010-1488-3
- 13) Michel Henry, *Affekt und Subjektivität : lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen*, München: Alber, 2005. ISBN: 3-495-48099-4
- 14) Michel Henry, *Radikale Lebensphänomenologie : ausgewählte Studien zur Phänomenologie*, München: Alber 1992. ISBN: 3-495-47737-3
- 15) Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2001. ISBN: 2-7116-2066-2
- 16) Martin Heidegger, *Bytí a čas*, Praha: Oikoymenh, 1996. ISBN: 80-86-005-12-7
- 17) Edmund Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, Praha: Oikoymenh, 2004. ISBN: 80-7298-085-8
- 18) Edmund Husserl, *Idea fenomenologie*, Praha: Oikoymenh, 2001. ISBN: 80-7298-023-8
- 19) Edmund Husserl, *Karteziánské meditace*, Praha: Svoboda, 1968. ISBN: 80-205-0311-0
- 20) René Descartes, *Vášně duše*, Praha: Mladá fronta, 2002. ISBN: 80-204-0963-7
- 21) Franz Kafka, *Povídky*, Praha: Odeon, 1990. ISBN: 80-207-0178-8
- 22) *Co je fenomén? Husserl a fenomenologie ve Francii*, Karel Novotný (vyd.), Červený Kostelec / Praha, Pavel Mervart / Oikoymenh, 2010. ISBN: 978-80-87378-24-3 (Pavel Mervart), ISBN: 978-80-7298-429-9 (OIKOYMENH)
- 23) François Jacob, *La logique du vivant, Une histoire de l'hérédité*, Paris: Éditions Gallimard, 1970. ISBN: 2-07-027098-X

Sekundární literatura:

- 1) Paul Audi, *Michel Henry*, Lonrai: Les Belles Lettres, 2006. ISBN: 2-251-76055-5
- 2) Gabrielle Dufour-Kowalska, *Michel Henry, Passion et magnificence de la vie*, Paris: Beauchesne, 2003. ISBN: 2-7010-1449-2
- 3) Rolf Kühn, *Leiblichkeit als Lebendigkeit : Michel Henrys Lebensphänomenologie absoluter Subjektivität als Affektivität*, München: Alber, 1992. ISBN: 3-495-47738-1
- 4) Rolf Kühn, *Innere Gewißheit und lebendiges Selbst : Grundzüge der Lebensphänomenologie*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005. ISBN: 3-8260-2960-7
- 5) Renaud Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris: Librairie philosophique J. VRIN, 2008. ISBN: 978-2-7116-1970-2
- 6) *Michel Henry, Une phénoménologie radicale*, Textes réunis par Jacob Rogozinski, Strasbourg: Les Cahiers philosophiques de Strasbourg, 2011. ISBN: 9782354100407
- 7) Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris: Éditions de L'Éclat, 1990. ISBN: 2905372591