

Oponentský posudek na disertační práci Mgr. J. Černého "Jevení a spása. Subjektivita v materiální fenomenologii Michela Henryho", ETF UK v Praze, 195 str.)

Disertační práce Mgr. J. Černého si klade za cíl představit východiska materiální fenomenologie Michela Henryho a interpretovat jeho pozdní, tzv. křesťanskou trilogii jako radikalizaci těchto pozic. Autor práce zevrubně analyzuje pojmové posuny, k nimž při této syntéze materiální fenomenologie s hermeneutikou křesťanské tradice dochází, a úskalí, na něž taková snaha nutně naráží.

Práce začíná prezentací Henryho osobitého výkladu subjektivity jako základu vši fenomenalizace. Ačkoli tato teze zdánlivě opakuje hlavní motiv idealistické fáze Husserlova projektu, autor věnuje dostatek prostoru odlišení významu, v němž lze u Husserla a u Henryho mluvit o absolutním bytí subjektivity jako autonomního pólu jevení. Henry více než Husserl zdůrazňuje, že *já* – právě jakožto základ jevení jsoucího – nepodléhá obecným podmínkám jevení, z čehož pak dále plynou rozdíly mezi Husserlovým a Henryho zkoumáním imanence: zatímco u prvního fenomenologa je cílem zkoumání objasnění vztahu imanence k transcenci, u Henryho je tento cíl přesunut k prozkoumání samotné vnitřní struktury imanence (str. 26). Autor dále poukazuje na inspirační zdroje Henryho ztotožnění imanence s *já* a s božským základem u Fichteho a Eckharta a klade otázku, zda je v první etapě Henryho díla, zejména v *Essence de la manifestation*, předmětem zkoumání subjektivita lidská či božská, případně zda se jedná o prolnutí obou v jediné sebe-afekci života sebou samým.

V částech III. až VI. autor ukazuje, jak se křesťanská dogmatika prolíná s hlavními výtoky materiální fenomenologie a jak tato syntéza obohacuje obsah Henryho fenomenologie a proměňuje význam některých jejích klíčových pojmů, a to směrem k vyššímu stupni metaforičnosti (str. 78). Je chvályhodné, že předložená interpretace nezůstává pouze u výčtu pojmových posunů, v nichž je například původně husserlovský protiklad imanence-transcendence je nahrazen protikladem život-svět (str. 70), ale ukazuje dopad těchto lexikálních posunů na vývoj celé Henryho koncepce sebe-vztahu. Autor nejprve vyzdvihuje originalitu Henryho antropologie, která „nerozumí člověku jako bytosti světa, nýbrž po vzoru Kristově jako ‚synu‘ věčného života“ (85) a opakovaně klade důraz na skutečné bytí člověka v sebezkušenosti života-v-Kristu protikladu k pouze zdánlivému bytí-ve-světě (87). Zároveň je třeba ocenit, že autor nezastírá nesnáz, na níž Henryho snaha o interpretaci křesťanské tradice prizmatem materiální fenomenologie naráží. Jestliže Henry klade veškerou skutečnost tělesnosti výhradně do sféry imanence, nemůže již být zcela práv tomu prvku křesťanské tradice, který Kristovu inkarnaci chápe jako přijetí všech atributů lidské existence včetně objektivního těla (150).

Podobně kritickou otázku vznáší autor vůči Henryho koncepci vtělenosti subjektu, po němž Henryho radikální etika žádá ústup do vlastního nitra. Hledání odpovědi na tuto otázku autorovi umožňuje organické propojení 4. a 5. kapitoly, hledající vymezení nejprve „etického“ a posléze „vtěleného“ subjektu materiální fenomenologie. Disertační práce pak ústí v otázku, zda je Henryho materiální fenomenologie a zejména jeho koncepce subjektivity vhodným rámcem pro nové promyšlení konceptu spásy v křesťanském smyslu.

Po formální stránce je třeba uznat, že autor své teze představuje sevřeným, precizním až technicistním jazykem, aniž by se snažil napodobovat poetičnost či metaforičnost Henryho stylu. V tomto ohledu by snad bylo možné autorovi vytknout pouze to, že se až příliš spoléhá na Husserlem a Henrym zavedenou terminologii, nesnaží se o její převedení do přístupnějšího jazyka a výrazně tak zužuje okruh možných čtenářů své práce. Politováníhodným jevem je i poměrně značné množství drobných překlepů: ontofenomeologická (19), essenece (25), *vie en 1^{ère} person* (41), konstiuovaný (43), od komunismus ke kapitalismu (67), „k němuž směřovali naše otázky“ (69), fenmonelologii (72), disklinkcí (86), dvojnásonně (tamtéž), o exteriorotě (128).

Z práce je patrná hluboká obeznámenost s celkem Henryho díla i se sekundární literaturou, veškeré citace jsou vhodně začleněny do kontextu a doplněny pokaždé buďto vlastním shrnutím, věrným výkladem, v podstatně méně případech pak i kritickým komentářem.

S tím ale zčásti souvisí i má hlavní výtka vůči předložené disertační práci. S postupem četby tohoto textu se totiž postupně vkrádá na mysl podezření, že v něm chybí zcela jasná teze a že jde spíše o prezentaci rostoucího významu křesťanství v průběhu Henryho díla. Je sice pravda, že na straně 41 autor jakousi tezi načrtává: „Teze této práce zní, že pro vnitřní logiku Henryho fenomenologického projektu je konstitutivní ten ohled, který do role jednoho z členů imanentní struktur zjevování staví individuum chápané jako zjevnost konkrétního Já.“ Vůči takové formulaci teze by bylo možno namítnout, že jde o pouhou parafrázi toho, co nalezneme v díle M. Henryho, přičemž tato parafráze se nestává vlastní autorovou tezí pouze tím, že před ní vloží syntagma „pro Henryho fenomenologii je konstitutivní tento ohled“.

Na tuto námitku autor nejspíše odpoví, že hlavním problémem, na nějž se jeho práce snažila přinést odpověď, zformuloval v úvodu i v závěru pomocí následující otázky: „Jak je možné myslet spásu v křesťanském smyslu v rámci fenomenologické filosofie?“ To je jistě závažná otázka, která předloženému textu dodává cosi jako zastřešující *raison d'être*, přesto se lze ptát, zda na ni lze odpovědět způsobem, který autor zvolil, totiž prezentací vnitřního vývoje díla M. Henryho.

K této nejzávažnější námitce, k jejímuž zodpovězení by podle mne měla směřovat nejpodstatnější část nadcházející obhajoby, bych rád připojil ještě jednu výhradu k celkovému podání Henryho filosofie: značná část textu je čistě prezentací a na mnoha místech dokonce pouhou parafrází Henryho pozice. Z tohoto hlediska je možno autorovi vytknout, že obsahová stránka textu zejména v prvních dvou kapitolách splňuje nároky spíše diplomové, a nikoli disertační práce.

Bylo by nicméně nespravedlivé pominout, že autor s postupným promýšlením problému, spočívajícího v obtížné syntéze materiální fenomenologie s interpretací křesťanské tradice, formuluje vůči Henryho koncepci osobité otázky či závažné námitky, v nichž spatřuji hlavní přínos jeho práce. Některé z nich už jsem jmenoval ve svém shrnutí celkové osnovy disertace, přičemž v tomto ohledu je třeba ocenit zejména závěr kapitoly IV, kde autor poukazuje na nesnáž spojenou s pojetím etického subjektu jakožto subjektu vtěleného, je-li nutnou

podmínkou etiky stáhnutí se ze světa: „Co znamená, že etický subjekt materiální fenomenologie, opouštějící svět, je zároveň subjektem vtěleným?“ (str. 106)

Autor dále Henrymu – podle mě zcela oprávněně – vytýká nevyjasněnost vztahu mezi objektivním tělem (reprezentací jeho tvaru) a subjektivním tělem (jeho pocíťovanými mohutnostmi). Tuto nesnáz pak podle autora Henry překonává v pozdějším díle *L'incarnation* zkrátka tím, že problém přechodu z imanence do transcendence vůbec neklade. Objektivnímu tělu tak není přiznána jiná než fantomatická realita a my se můžeme nadále ptát, zda tímto krokem M. Henry pouze obešel jednu ze závažných nesrovnalostí své fenomenologie tělesnosti.

Chvályhodné je i to, že takovéto kritické otázky a námitky autorovi neslouží k jednoduchému zamítnutí Henryho stanovisek, ale spíše k lepšímu předestření vývoje myšlení francouzského fenomenologa, jehož pozdější díla jsou prezentována jako osobité odpovědi na aporie, v něž vyústila díla předchozí. Tak je tomu například v případě již zmiňované kritiky *Bytnosti ukazování*, z jejíhož textu podle J. Černého nevyplývá s dostatečnou jasností, zda se předkládaná koncepce auto-afekce týká subjektivity lidské, božské, či obou, a v jakém smyslu se pak Henrymu v pozdním díle daří bytí obou těchto subjektivit vzájemně rozlišit.

Navzdory této detailní exegetické práci se do textu vloudila některá navzájem sporná tvrzení, která by se při bližším vysvětlení mohla rozplynout či ukázat jako určující napětí, poskytující impulz k hlubší reflexi.

Z četby samotné kapitoly 2. tak není zcela jasné, jak by bylo možno smířit vzájemné určení subjektivity pomocí „já mohu“ (tj. coby disponování vlastními silami) a tvrzení, že subjekt je pasivně konstituován, ba dokonce že jeho pasivita je „absolutní“? Tento rozpor vysvětluje autor jakožto zdánlivý pouze krátkým odkazem na Tengelyiho článek „Corporéité, temporalité et ipséité“ (str. 42), ale zevrubnější analýzu této dvou značné povahy subjektivity podává až v následující kapitole na str. 90. Teprve poté přestává jeho výklad působit kontradiktoricky.

Zatímco v právě uvedeném případě vzniká dojem nekoherence pouze z nedokonalého členění textu, v druhém případě se podle mne jedná o kontradikci skutečnou. Na straně 38 se dočteme, že afektivní dávání fenoménu „Henry nechce myslet v ontickém smyslu nějakého afikujícího data, které subsistuje v afekci, ani „ontologicky“ ve smyslu vyvstání horizont čistého světa (především čistého času), který ontickou afekci umožňuje a tak je to spíše on, kdo nás afikuje, nýbrž v nejvlastnějším jádru autoafekce, v absolutní zkušenosti sebe sama.“ Nehledě na šroubovanost a jistou tautologičnost této formulace z tohoto výkladu vyplývá, že pojem afektivního dávání nelze chápat ontologicky. Jak se to slučuje s následným tvrzením, podle něž „vyloučením ontického obsahu citu Henry získává ontologický pojem afektivity (str. 43)?

Finální otázky, které bych autorovi rád při příležitosti obhajoby položil, se pak netýkají problematičnosti jeho výkladu M. Henryho, ale spíše toho, nakolik se on sám s představovanou koncepcí ztotožňuje.

Je-li fenomenologický status světa odvozený, je-li efektivní danost horizontu světa vázána na prožitkovou strukturu subjektivity, můžeme se ptát, zda vůči Henryho absolutizaci imanentní sféry nelze postavit stejné námitky, jaké Heidegger či Patočka adresovali Husserlově subjektivismu. Proč bychom vůbec měli přitakat redukci fenoménu světa v jeho svébytnosti na

transcendentální subjektivitu (byť narozdíl od Husserla interpretovanou v termínech auto-afekce)? Je vůbec život subjektivitu s to udržet se vlastními prostředky při životě? Odpověď na tuto otázku by navíc autorovi měla umožnit upřesnění úplně posledního tvrzení disertace, podle nějž materiální fenomenologie umožňuje „rozumět *celému* universu jevení jako postupnému rozvoji subjektivní mohutnosti [individuálního života].“ (str. 186)

Z Henryho relativizace světského bytí a jevení navíc vyplývá dle mého názoru velmi podivná etika, podle níž je čin v pravém slova smyslu „vždy subjektivní (proto též neviditelný) (...)“, zatímco zpředmětnění činu ve vnějším, viditelném bytí je druhotné. Autorovo shrnutí této teze je ostatně formulováno tak, aby z něj byla paradoxnost prezentovaného stanoviska byla dobře patrná: „etický subjekt materiální fenomenologie jedná ve světě tak, že z něj odchází.“ (100) Lze se však dále ptát, zda etický obrat může spočívat v ústupu subjektu ze světa a zda je skutečně každé světské jednání nevyhnutelně odcizujícím (jak autor tvrdí na str. 104)? Nepopírám, že jde o věrné shrnutí Henryho pozice, rád bych však položil otázku, nakolik je takto chápaný projekt projektem vskutku etickým. Je-li zpředmětnění činu ve vnějším bytí druhotné, etický subjekt se tím vyhne požadavku vyjádřit svou ipseitu v takové formě, která je intersubjektivně přístupná a za kterou jedině lze podle mého názoru nést zodpovědnost. I když v sobě realizace etického záměru ve vnějším světě nese jisté riziko odcizení, právě toto riziko je dle mého názoru nutno podstoupit, má-li být subjekt práv požadavku etického života. Část obhajoby by proto měla zahrnout i obranu Henryho pozice vůči takovýmto námitkám, byť formulovaným z odlišného etického stanoviska.

Práci doporučuji k obhajobě.

V Praze 5.9. 2014

Ondřej Švec

