

Jan Černý

JEVENÍ A SPÁSA

Subjektivita v materiální
fenomenologii

Michela Henryho

Praha (Filosofia) 2019, 255 str.

Monografie Jana Černého si do svého štítu vetkla chvályhodné motto: Představit českému čtenáři pozdní, kristianizovanou verzi Henryho fenomenologie, pro niž se v příslušné sekundární literatuře vžilo označení „křesťanská trilogie“ (jde o spisy *C'est moi la Vérité*, 1996, *Incarnation*, 2000, a *Paroles du Christ*, 2002). Mnohovrstevnatost Henryho díla, ve kterém se – vždy s nebývalou originalitou – zabýval nejen fenomenologií, ale například také Marxem (*Marx*, 1976), kritikou kultury a modernity (*La Barbarie*, 1987, *Du communisme au capitalisme*, 1990), psychoanalýzou (*Généalogie de la psychanalyse*, 1985) či estetikou (*Voir l'invisible*, 1988), však autora recenzované knihy přiměla k tomu, aby svou pozornost nezaměřil toliko na relativně úzký segment posledních tří knih, nýbrž se pokusil – alespoň v omezené míře – zasvětit čtenáře do celkové myšlenkové trajektorie francouzského myslitele, a to obzvláště s ohledem na některé systematické posuny mezi jeho klíčovými ranými knihami (*L'essence de la manifestation*, 1963, a *Philosophie et phénoménologie du corps*, 1965) a křesťanskou trilogií.

„Tématem našeho zkoumání je smysl bytí já“ (le sens de l'être de l'ego), cituje Černý (20)¹ z první strany Henryho monumentálního díla *L'essence de la manifestation*, aby tak předznamenal nejen téma prvních dvou kapitol (19–40, 41–78), ale současně nastolil téma, které sleduje a rozvíjí v celé své knize: Já, které se ve svém odhalování odhaluje sobě samému, subjektivita, která je pojata jako transcendentální předpoklad veškerého jevení, jako počátek manifestace, jehož zjevením se z hloubi imanence vynořuje našemu pohledu skryté Já v jeho sebe-zjevnosti.

Tím nás Černý rázem přenáší na půdu universální onto-fenomenologie, ba dokonce bych se neobával říci fenomenologie povýtce, poněvadž Henryho materiální fenomenologie se profiluje především důsledným uskutečňováním svého tropologického nároku: Fenomenologie se nezabývá fenomény, nýbrž samotnými podmínkami možnosti fenomenalizace, dáváním jako takovým (*quomodo, to hopós estin*). Jejím účelem není pouhé – veskrze pozitivní – shromažďování poznatků o singulárních jevících se předmětech (*quod, to ti estin*), které podléhají formálním ontologiím jednotlivých regionů bytí, nýbrž předmětem jejího nejvlastnějšího zájmu je zjevování jako takové.

Henryho fenomenologické myšlení nás od počátku staví před zásadní metodologické otázky: Jak se vyrovnat s ničím neukojitelnou žádostivostí, jež frapantně krystalizuje v sisyfovské snaze vše bez výjimky učinit

¹ Čísla v závorce odkazují k paginaci recenzované knihy.

viditelným či alespoň transparentnějším, když se ukazuje, že světlo světa je zcela zbaveno moci vydat počet ze skutečného Světla, jehož podstata spočívá v ne-před-mětném zjevení, v revelaci Života? Co kdyby se při bližším zkoumání ukázalo, že počátek, který Henry označí jako bytnost, jež se podle nejzazšího fenomenologického předpokladu sama musí vyjevit (nikoli tedy ve smyslu „Gegenstände im *Wie*“, nýbrž ve smyslu, abych tak řekl, „*Wie im Wie*“), se ve skutečnosti nikterak neskrývá takříkajíc za oponou svých vlastních zjevů, v hluboké temnotě, již by nějaká adekvátní metoda odkrývání měla přivést na světlo a tím proměnit v subjektivní jistotu? Anebo ještě jinak řečeno: Jak se subjektivita ve své sebe-zjevnosti zjevuje, vymyká-li se způsob její fenomenalizace čili její „Jak je“ horizontu viditelnosti?

Na klíčovou otázku Henryho rané filosofie „Jaké je východisko veškeré manifestace, v níž se bytnost (Život) bude moci manifestovat?“ dostáváme v Černého knize následující odpověď: Je jím výhradně „autonomní zjevnost Já“, která je výsledkem jeho „absoluce, zproštění či odpoutání od podmínky jevení jednotlivého jsoucná“, stávající se „zdrojem absolutní zkušenosti a absolutního poznání, které teprve zkušenost jednotlivého umožňuje“ (24–25).

Uzávorkujeme-li ovšem objektivní podmínky jevení, v tradiční fenomenologii svázané s intencionální strukturou vědomí, jejímž prostřednictvím se někomu něco jeví (koreláty zkušenostního průběhu vědomí), zásadně se tím mění, jak upozorňuje Jan Černý, „i pojetí subjektu“ (42). Právě z toho důvodu, že fenomenalizace *qua*

fenomenalizace nijak nezávisí na jevení ve světě, nelze subjektivitě porozumět z její noeticko-noematické vztažnosti, nýbrž z její vlastní manifestace čili sebe-afekce, která zakládá její sebe-zjevnost, a tím činí zadost výše nastíněnému tropologickému předpokladu: V ne-intencionální sebe-vztažnosti mohou být zjevující a zjevené jednou a touž věcí.

Subjektivita není afikována vnějškem, nýbrž se afikuje samotným způsobem své vlastní fenomenalizace, nakolik platí, že každá tonalita jejího sebe-zakoušení je současně sebe-zakoušením samotného života. Když zakouším bolest, pak příčinou tohoto prožitku není jeho intencionální korelát, nýbrž mé vlastní tělo (*chair*), v němž se bolest dává sobě samé. Subjektivita se tak dává sobě samé současně jako ipseita afektivity a jako pasivní obsah své vlastní zkušenosti o sobě samé.

Existence subjektivity se, připomíná Jan Černý, konkretizuje ve dvou základních tonalitách utrpení a radosti, v nichž se bytí subjektivity fenomenalizuje, v neustálém přecházení utrpení v radost a radosti v utrpení, v tomto základním fenomenologickém nastavení, jež samo zakládá sukcesí singulárních prožitků a jejich noematických korelátů. „V každém konkrétním, ‚vědomém‘ citu tak lze rozlišit dva momenty: ontický moment konkrétní obsažnosti ... a ontologický moment samodanosti citu, který v sobě nese Já, subjekt sebezakoušení“ (49).

Po tomto velmi stručném shrnutí prvních dvou kapitol bych však již chtěl obrátit čtenářovu pozornost k čtvrté, respektive páté kapitole. Zde se autor – jehož východiskem je kniha

C'est moi la Vérité – zabývá tématy, jež jsou pro vyznění jeho knihy klíčové. Je-li Henryho kristianizace subjektivity založena v arche-ologii jejího zrození, jež se vymyká jakékoli světské genealogii, pramení tato skutečnost z radikálního mia-zoismu, který se projevuje ve fenomenologické „tautologii“ Počátku, Boha-Života a Slova. Na Počátku přichází Bůh-Život k sobě samému, odhaluje se (révélation) sobě samému tím, že v sobě samém věčně rodí Prvorozeného Syna („Amen, amen, pravím vám, dříve než se Abraham narodil, já jsem“, *J 8,58*), ipseizuje se jako Slovo, jehož prostřednictvím rodí ze sebe samého vše živoucí. Ipeisizace Božského Života, která ústí do identity ipseity a Boha, neznamená tedy vposledku nic jiného než reciproční interioritu (soudstatnost) Otce a Syna. „Prvotní Živoucí“, ipseita sebezakoušení absolutního života, je jednoznačně sebezjevením subjektivity Boha“ (91).

Tím se subjekt materiální fenomenologie zdvojuje, „stává se ipseitou v ipseitě“ (tamt.), neboť Božská i lidská subjektivita se fenomenalizují v imanenci. Subjektivita čili originální bytnost Ipeity je identitou zakoušejícího a zakoušeného, podmínkou a současně způsobem, jímž o sobě Život dává vědět. Jak ovšem určit vztah mezi těmito subjektivitami, mezi sebe-afektivitou lidskou a sebe-afektivitou božskou, mezi, jak říká Jan Černý, „příjemcem daru a dárcem daru“ (92)? Pokud platí, že proces sebe-rození Života nijak nepředchází Slovo, které v sobě rodí, protože Otec přichází sám k sobě pouze prostřednictvím Syna, znamená to nejen, že sebe-zjevení Boha v sobě zahrnuje jako svou podmínku ipseitu, je-li „Prvorozený Syn

v náručí Otcově“ (*J 1,18*), nýbrž tento akt zrození se znovu opakuje v případě člověka, který není synem svého pozemského otce a pozemské matky („Ti se nenarodili ... jako děti pozemských otců, nýbrž se narodili z Boha“, *J 1,13*), nýbrž prostřednictvím Krista, který je poutem (*religio*) mezi ním a Bohem, Archi-Synem Života.

Transcendentální zrození člověka se manifestuje v jeho synovství, zjevením jeho podstaty, kterou čerpá v božské bytnosti Života. Tím se ovšem nastoluje otázka jeho přesnějšího určení: Odhaluje-li se tímto způsobem, není vposledku samotným Bohem, Kristem? Odpověď podává Henry zdvojením pojmu sebe-afekce (108). Podle *silného pojmu afekce* Život afikuje sám sebe tak, že v této sebe-afekci sám určuje obsah své vlastní afekce: afekce (zjevení) a afikované (zjevené) jsou jednou a touž věcí. Silný pojem sebe-afekce náleží Bohu-Životu a Slovu, které v sobě rodí.

Slabý pojem afekce se týká člověka. Já rovněž čerpám svou bytnost v sebe-afekci. A to činím tím, že sebe samého afikuji, jsem a vždy jsem byl *subjektem* této afekce a současně jejím *ob-sahem*. Zakouším sebe samého a toto sebe-zakoušení tvoří mé Já. Jsem tedy sebe-zakoušením, avšak toto sebe-zakoušení není mým vlastním dílem. Jsem sebou samým v tomto zakoušení sebe samého, avšak já sám jsem sebe sama nepřivedl v tuto podmínku (*conditio humana*), jíž jsem, já sám nejsem zdrojem Života, z něhož toto zakoušení pramení.

Proto Jan Černý správně poukazuje na to, že v pozdním Henryho díle již sebe-afekce, která definuje to, čím jsem, není mým vlastním dílem,

ab-solutnem, jako tomu bylo v raném díle, nýbrž vyjadřuje bytostnou pasivitu, ve které se vzhledem k sobě samému nacházím: jsem afikován sebou. Já sám zakouším sebe samého, avšak tato identita zakoušení a zakoušeného není identitou, již bych měl jakýmkoli způsobem ve své moci (zdá se mi, že vše je vposledku otázkou fenomenologického statusu, který v sobě skýtá osobní přivlastňovací zájmeno „mé“, tj. otázkou mého skutečného „vlastnictví“: mé moci něco zmoci). Tato pasivita činí z nominativního Já (Je, Ego) akuzativní Já (Moi), tedy Já Sám (Soi), které je pasivní vzhledem k Bohu-Životu a jeho absolutní sebe-afekci (108–109).

Jestliže mezi těmito dvěma sebe-afekcemi panuje určitý vztah, je třeba dále se ptát na jeho povahu, tedy na povahu „přístupu“, který člověk k Bohu má. Jakým způsobem se může „podílet na věčném životě“ (L 10,25)? Tím se dostávám k dalšímu klíčovému tématu Černého knihy, k otázce spásy, od níž si nelze odmyslet problematiku „druhého zrození“, jehož prostřednictvím člověk opět vstupuje do Života.

Spasen má být ten, kdo koná milosrdenství – v souladu s přikázáním samotného Života. Povahu takového konání je však nutno přesněji určit. Konám-li milosrdný skutek, dochází k zásadní proměně, jež pramení z toho, že na rozdíl od raného díla (*Philosophie et phénoménologie du corps*) již v přísném slova smyslu nekoná moje vlastní moc jednat („já mohu“), nýbrž hyper-moc absolutního Života. Život je v tomto silném slova smyslu věcí činu. A proto tím, že konáním milosrdného činu Já samo na sebe „zapomíná“, neodhaluje se již v přísném slova smyslu sobě samému, nýbrž tomu, co

jeho Já Sám dává sobě samému v sebe-dávání absolutního Života, v Ipseitě Prvorozeného-Syna, jejímž prostřednictvím jedná. „Nežiji už já, ale žije ve mně Kristus“ (Ga 2,20).

Henry tedy konceptualizuje křesťanskou etiku v souladu s interpretací člověka jako transcendentálního Já, které se rodí v absolutním Životě. Odtud plyne zdvojení jednání, které se projevuje dílem jako objektivní, viditelný proces, přístupný každému, manifestující se v souladu s „pravdou světa“, dílem jako jeho skrytá, neviditelná skutečnost, ve které se člověk manifestuje „před Bohem“, neustále pozorován neviditelným okem Božím, v souladu s „pravdou Života“. Tím se ovšem implicitně převrací představa zákona jako od lidského jednání odděleného regulativního principu. Zniterněním zákona dochází k jeho identifikaci se samotným jednáním, které již ovšem nyní nelze chápat jako zpředmětnění nějakého původně subjektivního lidského záměru či žádosti, jako objektivaci lidské vůle. Lidské jednání se řídí Příkázáním, které není postaveno proti Životu jako jemu transcendentní princip. Život sám se stává Příkázáním – Příkázání je imanentní Životu, protože se fenomenalizuje v souladu s jeho pohybem. Zákon již neurčuje Život, nýbrž Život určuje Zákon, lze-li v tomto případě ještě vůbec mluvit o zákoně ve výše uvedeném, běžně chápaném smyslu, neboť tím, že je Zákon Životu imanentní, nelze je od sebe oddělit.

Odtud současně plyne převrácení vztahu mezi regulativním principem jednání a tím, co reguluje. Zákon Života se neobrací vůči nějakému individu, vybavenému určitými

kontingentními vlastnostmi (národnost, pohlaví, barva pleti), nýbrž vůči každému, kdo je schopen a ochoten jej v sobě přijmout. „Henryho transcendentální vyvolení ke spáse ... můžeme rozumět jako pokroku na cestě univerzalizace spásy,“ která se v jeho pojetí stává „univerzálním, transcendentálním výměrem subjektivitu vůbec“ (122). Jediným přikázáním se tak stává láska. Protože Život je láskou, je také jediným jeho přikázáním láska, která je imanentní každému člověku tím, že se rodí jako syn v Synu, v němž miluje sám sebe nekonečnou a věčnou láskou, a stejnou láskou miluje také své bližní, neboť i oni jsou syny Života. Přikázání: „Milovati budeš bližního svého jako sebe samého“ (Ř 13,9) proto nelze chápat jako nějaký regulativní princip stojící mimo Život, nýbrž jako samotný jeho Zákon.

Přikázání lásky v křesťanství, interpretuje Jan Černý, není regulativním principem jednání, který by měl někoho přesvědčit, aby miloval. Protože přikázání lásky nelze oddělit od absolutního Života, který v sobě rodí živoucí individuum jako svého syna, neznamená nemilovat svého bližního jako sebe samého pouze nějaký etický prohřešek, nýbrž samotnou ztrátu postavení syna Života, tedy smrt. „Pokud ovšem rozumíme člověku jako subjektu rozenému v lásce, v níž božský život miluje sám sebe, umístíme jednání mimo dosah morálky povinnosti. Křesťanství proto ztotožňuje

přikázání, lásku a jednání... A naopak, přerušení imanentní vazby přikázání a lásky znamená v křesťanské perspektivě ztrátu synovského statusu ve vztahu k Bohu, tím i ztrátu podílu na lásce a vposled podílu na věčném životě, jehož je Bůh dárce“ (121).

Ve zbytku recenze bych se rád zamyslel nad enigmatickou otázkou, která většinou interpretů Henryho kristianizované fenomenologie způsobuje nesnesitelné bolení hlavy – a také se pokusím představit způsob, jakým se s touto problematikou vyrovnává autor recenzované knihy.

Při této interpretaci vycházím z toho, že Já Sám jsem synem zrozeným v absolutním Životě. A přestože za určitých okolností ztrácím podmínku syna svého Otce a jako marnotratný syn se hroužím do světa, jehož lákadly se nechávám svádět, a ačkoli v něm na tuto svou podmínku, která je mi dána „shůry“, zapomínám a vy-dávám se, jak to formuluje Jan Černý, „derealizující moci jevení“, sebe samého jsem ve skutečnosti nikdy neopustil. Nejsem totiž s to zaujmout vůči sobě jakýkoli odstup, zrušit v sobě samém ono nezlomné pouto, jímž jsem v sobě samém připoután ke svému Otci, který je stále se mnou a nikdy mi nepřestává dávat Život. Kdybych totiž sebe samého někdy opustil, nebylo by již žádného návratu zpět: opustit sebe by znamenalo opustit Jež – moji smrt.²

Pokud jsem však sebe samého ve skutečnosti nikdy neopustil, jak si

² V tomto duchu je také nutno číst podobenství o marnotratném synovi, totiž závěrečnou pasáž, ve které otec, když vysvětluje poslušnému bratru marnotratného syna, proč pro něj po jeho návratu nechal uspořádat oslavu, říká: „Tvůj bratr byl mrtev, a zase žije, ztratil se, a je nalezen“ (L 15,32). Jak by ovšem mohl ožít, kdyby nadobro ztratil svého Otce? Jak by se mohl zrodit podruhé, kdyby se již nebyl narodil?

vysvětlit, že jsem mohl zapomenout na svůj pravý původ? Jak jsem mohl propadnout „transcendentální iluzi Já“ a začal se považovat za absolutní zdroj svého vlastního života? A má-li Henry pravdu v tom, že Život je v jádru nepamětný (immémorial), jak bych si mohl na svoje postavení syna Života rozpomenout? Druhé zrození proto, jak se můžeme dočíst v knize *C'est moi la Vérité*, ve skutečnosti není cestou k nějakému druhému životu, nýbrž návratem k prvnímu životu, návratem k sobě samému. Já si činí iluze o sobě samém, neboť falešně rozumí sobě samému, svému transcendentálnímu zrození.

Takové řešení ovšem nastoluje nové otázky: Může mít tedy druhé zrození nějaký skutečný fenomenologický dosah, není-li vpsledku ničím jiným než pouhým demaskováním falešné představy o sobě samém, je-li podnětem k cestě spásy pouhá ontická iluze? Zdá se, že napětí, které se rodí v samotném srdci Henryho fenomenologie, spočívá konkrétně v následujícím: Na jedné straně Henry tvrdí, že lidská subjektivita svého Otce ztrácí pouze zdánlivě, na druhé straně se domnívá, ovlivněn defiléz bezprecedentních zločinů, jež lidstvo ve dvacátém století spáchalo, že moderní člověk, propadající světu a rozumějící sobě samému pouze ze starosti o sebe, je svého druhu ztraceným synem, který musí být spasen. Je-li však odpadnutí člověka od Boha v konečném důsledku pouze „teoretické“, je-li záležitostí mylného náhledu či falešného sebe-porozumění, není morální krize Západu také dílem pouhé iluze, paradoxně věcí jisté nedůvěry v neviditelný život, který dál – nikým nepovšimnut – vykonává své dílo?

Jan Černý ve své knize tuto aporii zajímavým způsobem prohlubuje, když hovoří o „vnitřní a vnější ekonomii subjektu“ (216–218). Vnitřní ekonomii Já lze porozumět z jeho synovství, z hluboké pasivity jeho sebe-afekce, která vyjadřuje jeho neschopnost přivést sebe samého ke své vlastní podmínce, zatímco vnější ekonomie již není záležitostí transcendentálního Já, nýbrž „etického subjektu“, který se v tomto podání stává motorem druhého zrození: „Jedná ve světě tak, že z něj odchází ... stahuje se ze světa“ (125). Černý nakonec předešlé shrnuje úměrou – která se z nepřímé proměňuje v druhé části věty v přímou –, o jejíž důležitosti nemůže být pochyb, neboť ji téměř v totožném znění použije i v závěru: „Subjekt je tím více sebou, čím méně je jeho jednání odsebou z horizontálních struktur světa, a naopak čím více je výrazem podmínek, jež panují v subjektivitě absolutního, božského života“ (125, 217).

Tato interpretace však, jak jsem již výše naznačil, není řešením dichotomie nekonečnosti a konečnosti, nýbrž pouze jejím potvrzením. Na jedné straně této ekonomie subjektivitě stojí světu se vymykající „transcendentální Já“, řekněme poslušný syn svého Otce, který je stále s Ním. Na straně druhé stojí Já, které má v knize *C'est moi la Vérité* přívlastek „fantomatické“, totiž marnotratný syn, jenž ovšem – jak v logice tohoto výkladu, kterým je rozvíjen Henryho imperativní nárok „návratu k sobě samému“, správně konstatuje Černý – žádnou svou vlastní skutečnost nemá, neboť „jeho skutečností je jeho sebezřeknutí“ (217).

Nabízí Jan Černý ve své knize nějaké fenomenologické východisko, které

by nám umožnilo z této aporie nekonečnosti a konečnosti vybědnout? Nabízí, nicméně jeho řešení se podobá rozetnutí gordického uzlu. K tomu dochází v okamžiku, kdy si Černý položí otázku, co Henryho přivedlo k projektu kristianizace subjektivity. Autor vychází z Henryho kritiky kultury a novověké vědy (viz *La Barbarie*), jejíž fyzikálně-matematický přístup nakonec vyústí do antropologie, jež člověka chápe jako pouhé těleso, jako biologický organismus tvořený molekulami, řetězci kyselin a neurony. Z toho uzavírá, že „tato perspektiva do úvah o subjektu materiální fenomenologie ... vnáší ... nový, historický rozměr“, že v tomto bodě se „transcendentální výměr subjektivity ... mísí s jejím historickým pojetím“, aby nakonec přijal jako fakt „ingerenci časovosti světa do výměru subjektivity“ (123), tedy konečnosti do nekonečnosti.

Toto promíchání „transcendentálního výměru subjektivity“ a „historického pojetí“ nakonec v Černého koncepci mříží do jakési kvazi-hegelianizace celého projektu spásy, což má za následek, že onto-fenomenologická valence je – proti smyslu duplicity jevení – připsána i těm momentům, jež podle výše nastíněné dichotomie imance a transcendence byly výsledkem pouhého chybného sebe-porozumění Já: „Mé Já vykonává cestu, při níž se jeho status mění s tím, jak se proměňuje intenzita jeho proniknutí božskou subjektivitou: mé transcendentální zrození je donací věčného Já..., které na sebe v důsledku ‚transcendentální iluze‘ a zapomnění na svůj původ v absolutním životě bere podobu na svět (na světské struktury jevení) orientovaného Já..., aby se potom v ‚druhém

narození‘ nechalo znovuproniknout absolutním božským životem a získalo podobu spaseného Já“ (126).

Vysvětluje ovšem citovaná věta, tváříci se tak samozřejmě a neproblematicky, z jakého důvodu na sebe transcendentální Já „bere podobu na světské struktury orientovaného Já“, v čem vlastně spočívá fenomenologická příčina onoho „důsledku“, že překročí hiát, který mezi ním a světem Henry na počátku vyhloubil? Je možné na základě Henryho kritiky novověké vědy a jejího pojetí člověka provést tuto extrapolaci, jejímž prostřednictvím fenomenologickou pravdu spaseného Já podmíníme jeho „historizací“, již Černý interpretuje jako vpád prostorovo-časového horizontu do jeho „transcendentálního výměru“? Lze samotné materiální jádro zkušenosti spásy chápat jako výsledek cesty Já mimo-sebe a zpět k sobě samému, nabývá-li v Černého podání formy lineární řady podob, jimiž Já prochází a z nichž se vposledku určuje intenzita jeho božského či lidského statusu? Je vůbec přípustné interpretovat druhé zrození, abych tak řekl, v souladu s tím, jakým způsobem se jeví „pro nás“, kdo pozorujeme cestu marnotratného syna zpět do otcovského domu (*L* 15,11–32), namísto toho, abychom je intepretovali z hlediska samotného ztraceného a opět nalezeného Já, z jeho „pro sebe“?

Anebo jinak a snad lépe: Co se skutečně děje s oním do světa pohrouženým synem, obrátí-li se z nějakého nevysvětlitelného důvodu na „správnou cestu“, odhalí-li v sobě samém náboženský obsah, který – nejdříve na počátku a nyní podruhé – přijímá a zbavuje se všech iluzí o sobě samém

a světě v této zkušenosti, která povětšinou nemá povahu pozvolného „vzdělávání“, nýbrž bezprostřední „rány z pistole“? A připustíme-li, že transcendentální Já z nějakého důvodu, pro nějž v Henryho fenomenologii tak těžko nalzáme onto-fenomenologické opodstatnění, ztrácí svůj synovský status, je možné zkušenost, v níž marnotratný, avšak v hloubi svého srdce vždy jedinečný syn, procházející obratem ve vertikálním pohybu *sequella Christi*, redukovat na zcela pasivní událost, v níž se „nechává znovuproniknout absolutním božským životem“? Jako kdyby vůbec nebyl jejím subjektem, tj. sebou samým v zalkoušení sebe samého, nýbrž pouhou kontingentní veličinou, jako kdyby se zadními vrátky opět vracela do hry ona vitalistická představa, podle níž jsme „unášeni řekou, která je lhostejná k přirozenosti mlýnů, jež roztáčí“, jako kdyby Život, který marnotratný syn v druhém zrození v sobě samém svobodně přijímá, nebyl současně jeho vlastním životem.

Domnívám se, že zkušenost spásy, a tedy fenomenologickou povahu onoho „návratu k sobě samému“ nelze adekvátně vysvětlit „vyprázdněním“ či „sebe-zřeknutím“ fantomatického Já, neboť v aktu sebe-zvnějšnění, v němž Já, jak tvrdí Jan Černý, „na sebe bere podobu na světské struktury orientovaného Já“, zůstává ve skutečnosti ono Já Sám (totiž samotná moc sebe sama zvnějšnit) vždy v sobě samém,

nikdy se nefenomenalizuje jako pohyb *Sebe*-vztahování čili *Sebe*-překračování-se-k-něčemu, nýbrž jako imanentní *Sebe*-odhalování tohoto překračování-se-k samotného.³ Jinak řečeno: onomu Já Sám, o jehož spásu v Henryho kristianizované fenomenologii přece jde, je zcela zapovězena možnost zvnějšnit se, brát na sebe jakoukoli podobu – ani „podobu na světské struktury orientovaného Já“, tím méně „podobu [!] spaseného Já“. Odhaluje-li se Já Sám výhradně v sobě samém, tj. v sebe-afektivitě, pak pouze z ní lze také porozumět zkušenosti spásy, která je pro Já Sám zkušeností znovu nabyté moci naléznout „obsah“ svého Života v sobě samém, totiž transcendentální zkušenosti. A teprve poté, co se tato zkušenost zjevila sobě samé, tedy *post festum*, může vystoupit na světlo a „pro nás“ se projevit jako ona proměna jedné podoby Já v druhou, jako v horizontu světa se manifestující návrat ztraceného syna zpět do otcovského domu.

Klademe-li naproti tomu fenomenologický důraz na zkušenost „vyprázdnění“, vysvětlujeme spásu onticky, totiž dílem z ontologicky nulitního fantomatického Já, pohrouženého do světa, dílem z „něčeho“, co takové Já ztrácí, vycházející z toho, čeho se vzdává. To by ovšem platilo pouze za předpokladu, kdybychom náboženskou zkušenost daru, jímž je nově nabytá, lépe řečeno opět nalezená víra ve zjevení Božího Slova a v jeho

³ Jako ilustrativní příklad bych uvedl fenomenalizaci tzv. subjektivního těla (le corps subjectif): Tím, že se otevírá svému vlastnímu zjevení, odemyká si v sobě samém určitý „vnitřní prostor“, v němž samo sebe překračuje a současně v sobě samém zůstává, nadouvá se svým vlastním obsahem, aby se po dosažení určeného výkonu navrátilo do svého původního, počátečního stavu.

nezlomnou Moc, považovali za nějaký únik ze světa na způsob „náboženství je opium lidu“, nikoli za klíč, který v nás odemyká transcendentální „filosofii praxe“ povýtce, zahrnující v sobě veškeré – jak materiální, tak duchovní – lidské potřeby.

Velmi nerad bych zde vyvolával dojem, že mám na tyto zásadní otázky připravenou jasnou, uspokojivou odpověď. Zdá se mi však, že ve fenomenologické pravdě zkušenosti spásy hraje inherence prostoro-časového horizontu, který implikuje onu přímočarou cestu mimo-sebe a zpět k sobě samému, zcela podružnou úlohu. Nepřipravili bychom ji tím ostatně o veškeré tajemství, neboť by se stala jakýmsi apriorním „itinerářem“, který bychom zvnějšku aplikovali na vždy individuální a nezaměnitelné Já? Klíčovou roli hraje jedině a pouze – zde připouštím, že se vlamuji do otevřených dveří – vertikální fenomenologie Slova. Pouze to totiž ve ztraceném synu může, ale také nemusí – jelikož ne v každém promění Kristovo tělo a krev tuto možnost ve skutečnost – rozeznít zvony, jež nikdo nikdy nespátřil a nikdy ani nespátří. Jde o pravdu, již Kristus Archi-Methodolog podává o sobě samém: „A cestu, kam jdu,

znáte ... Já jsem ta cesta, pravda i život“ (J 14,4–6).

Navzdory výhradám, jež jsem vůči recenzované monografii vnesl, jsem zcela přesvědčen o tom, že Jan Černý napsal pozoruhodnou knihu, kterou bych doporučil každému, kdo se chce blíže seznámit s filosofií Michela Henryho. Zatímco (nejen) ve Francii a v Německu se tento autor již před časem stal předmětem systematického výzkumu a mnohdy i vášnivých diskuzí (viz například v dnešní době již vlastně „vousatý“ spor o tzv. theologický obrat ve francouzské fenomenologii, jehož průběh Černý ve své knize (59–66) pěkně shrnuje), jsme v našem prostředí na úplném počátku. Nacházíme se ve stádiu objevování a prvotní recepce Henryho díla, zaplňujeme „bílé místo“ na mapě historicko-fenomenologického bádání, abychom se otevřeli veškerým systematickým možnostem čtení „klasických“ fenomenologických textů a zkoumali dosud sotva zohledněné perspektivy porozumění pravdě křesťanského zjevení. A tento iniciační rozměr Černého monografie bezesporu splňuje vrchovatou měrou.⁴

Martin Jiskra

⁴ Tento text vznikl v rámci projektu Specifického vysokoškolského výzkumu 2020 – Fenomenologie a oikologie. Příspěvky k aktuálním otázkám filosofického bádání.