

Sabina Kruszyńska<sup>1</sup>

## Ugruntowanie podmiotu w fenomenologii radykalnej Michela Henry'ego

Szeroko rozumiana hermeneutyka podmiotu – hermeneutyka Paula Ricoëura, Martina Heideggera, Hansa-Georga Gadamera czy specyficzna hermeneutyka podmiotu Michela Foucaulta – jest strategią pozwalającą sprawnie omijać pułapkę zastawioną przez obowiązującą współcześnie zasadę poprawności filozoficznej, zgodnie z którą nie tylko nie powinno się substancjalizować podmiotowości, ale nawet stosować w jej opisach określeń nadających jej trwałość i identyczność. Celem artykułu jest zbudowanie mocnego kontrpunktu dla obowiązującej dziś „filozofii podmiotu bez podmiotu”, odwołującego się do myśli francuskiego fenomenologa Michela Henry'ego.

**Słowa kluczowe:** fenomenologia, fenomenologia radykalna, podmiotowość, Michel Henry

Establishing of the subject in a radical phenomenology of Michel Henry

Hermeneutics as it is widely understood – (hermeneutics of P. Ricœur, M. Heidegger, H. Gadamer or the specific hermeneutics of M. Foucault) – is a strategy that effectively allows avoidance of a trap as set by binding the modern principle of philosophical correctness. According to this principle, philosophers should not create descriptions of subjectivity with substantial terms such as durability and identity. The aim of the article is to present a strong counterpoint to the principle “philosophy of the subject without the subject”, referring to the standpoint represented by French phenomenologist Michel Henry.

**Key words:** phenomenology, radical phenomenology, the subjectivity, Michel Henry

---

<sup>1</sup> Uniwersytet Gdański, Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa; filsk@univ.gda.pl.

Szeroko rozumiana hermeneutyka podmiotu – hermeneutyka Paula Ricœura, Martina Heideggera, Hansa-Georga Gadamera czy specyficzna hermeneutyka podmiotu Michela Foucaulta (wykłady w *College de France* z 1982 r.) – jest strategią pozwalającą sprawnie omijać swoistą pułapkę zastawioną przez obowiązującą współcześnie zasadę poprawności filozoficznej, zgodnie z którą nie tylko nie powinno się substancjalizować podmiotowości, ale nawet stosować w jej opisach określeń nadających jej trwałość, identyczność, tożsamość, a tym samym pozbawiających ją jedynej stałości, jaką jest zmienność. Zrozumiałe i znane są powody obowiązującego „zakazu”: są głównie natury epistemologicznej i metodologicznej, a wypracowane zostały w krytyce filozofii przedmiotu, krytyce filozofii świadomości i utrwalone po tzw. zwrocie lingwistycznym, po którym postulat „śmierci podmiotu” stał się swoistą filozoficzną „oczywistością”. Nie jest moim zamiarem podważanie owej „oczywistości”. Chcę jedynie zbudować mocny kontrpunkt dla obowiązującej dziś „filozofii podmiotu bez podmiotu”, przypominając myśl francuskiego fenomenologa Michela Henry’ego.

Michel Henry (1922–2002) był, jak wiadomo, najbardziej konsekwentnym oraz radykalnym fenomenologiem, a tym samym najbardziej kontrowersyjnym. Podjął się bowiem, i to z wielkim powodzeniem, zadania nieakceptowalnego we wspomnianych ramach filozoficznej poprawności. Było to (można powiedzieć kartezyjańsko-kantowskie) zadanie odnalezienia ostatecznego ugruntowania wszelkiej wiedzy. Zadanie zostało wykonane, a konsekwencją proponowanego rozwiązania jest ugruntowanie podmiotu.

Henry swe poszukiwania zaczyna od fenomenologiczno-hermeneutycznej analizy historycznych form fenomenologii jako wyrazów pewnej jednolitej filozoficznej świadomości. Klasyczne fenomenologie (ale też historyczna filozofia w ogóle) stały się, jego zdaniem, przede wszystkim nauką o tym, *co* się jawi, *co* może stać się przedmiotem poznania i *co*, tym samym, uznaje się za istniejące. Tymczasem fenomenologia jest/powinna być przede wszystkim nauką o jawieniu się, dokładniej nauką o modi (sposobach) jawienia się, nauką o „jak” jawienia się przedmiotów. Zatem prawdziwym przedmiotem fenomenologii nie jest fenomen (*phainomenon*), czyli to, co się jawi, ale akt jawienia się (*phainesthai*). „Jak” jawienia się, sam fenomen jawienia się, jego istota, czyli czyste jawienie się, a tym samym najbardziej źródłowy dla fenomenologii fenomen prawdy, stanowi najważniejszy przedmiot fenomenologii, zaniedbany (choć nie całkowicie pominięty) przez fenomenologię historyczną. W niej bowiem, jak pisze Henry, „[j]awienie się, prawda lub jej źródłowy fenomen, przejawienie, objawienie, fenomenalność są... afirmowane, ale nie powiada się, na czym się zasadzają, i sam problem nie jest postawiony. Założenia fenomenologii pozostają całkowicie nieokreślone. (...) Ta fenomenologiczna nieokreśloność założeń fenomenologii udziela się całości badań, które z nich się wywodzą i to tak dalece, że czyni badania te niepewnymi lub zwodniczymi” (2012: 64–65).

Przeniesienie ciężaru badań fenomenologicznych na przedmiotowy modus jawienia się kształtuje te badania jako „ślepe” na inny i zarazem podstawowy modus

jawienia się, będący apriorycznym warunkiem każdego aktu noetyczno-noematycznego. Dokonuje się zatem rujnującej, jak dosadnie powiada Henry, redukcji wszelkiego jawienia się do jawienia się świata, do pokazywania się rzeczy, czyli tego, co zewnętrzne względem podmiotu i ukazujące się w horyzoncie świata życia. Przyjmuje się, że tym, co stanowi aprioryczny warunek jawienia się świata – dawania się rzeczy samych – oraz co nadaje wszelkiemu poznaniu prawomocność, jest naoczność, która dzięki intencjonalności świadomości jest naocznością „dającą”. Intencjonalna świadomość jest zatem zawsze pojmowana jako świadomość „wyrzucająca” samą siebie poza siebie ku temu, co zewnętrzne (światowe, przedmiotowe), ku swemu intencjonalnemu korelatowi. Na takim „na zewnątrz”, „poza sobą” zasadza się, w różnych odmianach fenomenologii, najbardziej źródłowy fenomen prawdy. W tym sensie „fenomenologiczna” jest cała dotychczasowa filozofia, bo akceptuje się w niej rozdział – ontologiczną różnicę – pomiędzy świadomością a „światowością”. Świadomość, a tym samym podmiotowość, bytuje poza sobą, w „świecie” przedmiotów transcendentalnych, przedmiotów „wizualnych”, które jawią się w poszerzającym się (dzięki filozofii) „polu widzenia”.

W fenomenologii oczywiście jawienie się myślane jest zawsze jako uczasowione. Henry przypomina, że Edmund Husserl, w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, a za nim w *Byciu i czasie* Heidegger, właśnie na czasowości zasadzają źródłową podmiotowość, ek-statyczne *Dasein*, którego „bytowanie” jako strumień świadomości lub „tu-bycia” zależne jest całkowicie od uczasowionego (pro-tencja, re-tencja, świadomość „teraz”; przeszłość, terażniejszość, przyszłość) przejawiania się (bycia) tego, co „na zewnątrz”. W konsekwencji naoczność całkowicie wyczerpuje się w „horyzoncie” potencjalnych zjawień poddawanych nieustannie unicestwiającemu działaniu czasu. W nim nie może efektywnie bytować ani to, co przeszłe, ani to, co przyszłe, ani to, co „dające się” teraz. W nim, mówiąc wprost, nic nie może efektywnie bytować, bo ma się tu zawsze do czynienia tylko z fenomenalnością świata. To, co się jawi, stwierdza filozof, „zawsze może być tylko czymś z zewnątrz w tym straszliwym sensie, że wystawione na zewnątrz, wygnane poniekąd ze swego prawdziwego Domostwa, ze swej prawdziwej Ojczyzny, pozbawione najbardziej osobistych dóbr jest odtąd porzucone, bez oparcia, stracone – pada łupem tego opuszczenia, na którego pastwę Heidegger miał wydać człowieka, uczyniwszy go jako »bycie-w-świecie«, bytem z tego świata i niczym więcej” (Henry 2012: 88). Trzeba zatem uznać, że „śmierć podmiotu”, rozumiana jako jego zniknięcie w uczasowionej zewnętrzności, jest nieunikniona, gdyż została wpisana w zasady-przesady klasycznej fenomenologii. „Jawienie się świata jest nie tylko obojętne względem tego wszystkiego, co odsłania, jest ono niezdolne przydać temu wszystkiemu istnienia” (Henry 2012: 89).

Tymczasem „[m]odusy jawienia się, które otwierają na istotne być może formy doświadczenia zostają *a priori* wykluczone przez filozofię, która utrzymywała, że jest wolna od wszelkich założeń” (Henry 2012: 73). Fenomenologia radykalna nie chce być redukcyjna. Chce być transcendentalna w kantowskim sensie, czyli

chce podać transcendentálny warunek wszelkiego jawienia się. Także tego, które nie jest jawieniem się tego, co „widzialne” i co z konieczności musi być uznane za przedmiotowy korelat świadomości intencjonalnej. Ten możliwy (do ukazania w fenomenologicznej redukcji) modus jawienia się Henry nazwie objawieniem, a to z tego względu, że owo szczególne jawienie nie może już być myślane w kategoriach zewnętrżności, przedmiotowości, widzialności i czasowości. Chodzi o „takie objawianie, którego fenomenalność nie byłaby już fenomenalnością owego na »zewnątrz«, owego wstępnego rozplanowania światła, jakim jest świat” (Henry 2012: 81). Zadaniem fenomenologii radykalnej jest zatem otwarcie się na taki modus jawienia się, w którym objawia się, dochodzi do bycia – zawiadamia o swoim byciu, to, co niewidzialne, co pozaświatowe, co nieprzedmiotowe, lecz w swej radykalnej subiektywności całkowicie różne od zobiektywizowanej przedmiotowości. Jawienie się radykalnej subiektywności może być pomyślane jedynie jako samoobjawienie, jako akt jawienia się, w którym nie ma dystansu między tym, co się jawi, *jak się jawi* i *byciem* (tego, co się jawi). Fenomenologiczny opis takiego jawienia się, które może być jedynie samoobjawieniem, w którym to, co się jawi, nie może być dane w modusie jawienia uprzedmiotawiającego, zdaje się być niemożliwy bez przekraczania zakazu, który się właśnie określiło. Henry podejmuje wyzwanie, postępując drogami wyznaczonymi przez kantowski transcendentalizm oraz kartezjańskie medytacje o pierwszej filozofii. Sądzę, choć filozof nigdzie *expressis verbis* o tym nie mówi, że pierwsza z nich pozwala mu stawiać śmiałe (w popperowskim sensie) hipotezy, a druga nadawać tymże hipotezom status hipotez ontologicznych.

Postępując drogą filozofii kantowskiej, poszukuje się podmiotowych (transcendentalnych) warunków tego, co przedmiotowe, wychodząc, paradoksalnie, właśnie od „świata”. W filozofii transcendentalnej jednakże „świat” jest ustanowiony jako będący tworem transcendentalnego podmiotu, a ten z kolei nie może być zredukowany jedynie do podmiotu poznającego. Hipoteza typu kantowskiego właśnie dlatego może i musi być śmiała, że zarówno „świat”, jak i podmiot (transcendentalny) są tu do wyjaśnienia. Błędne koło okazuje się być kołem hermeneutycznym, w którym, naprzemiennie, w tym, co „światowe”, odkrywa się to, co podmiotowe, a to, co podmiotowe, rozpoznaje przez oczyszczanie podmiotowego ze „światowości”. Należy jednak pamiętać, że ostatecznie kolistość myślenia ma na celu samozrozumienie, a zatem samoujawienie (samoobjawienie) podmiotu.

Idee uzyskane na drodze transcendentalnej krytyki nie mają jednak, jak wiadomo, przedmiotowej ważności. Stają się za to ideami, „które można pomyśleć”, czyli właśnie takimi, w stosunku do których opis fenomenologiczny staje się w ogóle możliwy.

Uprzywilejowanym miejscem uprawiania przez Henry’ego tej specyficznie kantowskiej hermeneutyki są jego dzieła krytyczne, czyli te, w których analizuje on zastany stan wiedzy i określa warunki możliwości tegoż stanu. Nie sposób wyczerpująco przedstawić rzeczonych analiz w tak krótkim tekście, tym bardziej, że interesuje nas tutaj inna kwestia – ugruntowanie podmiotowości. Trzeba jed-

nak przywołać pewne ich fragmenty (na zasadzie zaprezentowania przykładów paradygmatycznych), aby określenia, którymi posługuje się filozof, tworząc opisy podmiotowości (radykalnej subiektywności, radykalnej wewnętrzności), uzyskały wystarczające usprawiedliwienie. I tak na przykład we *Wcieleniu*, diagnozując „świat” ze względu na to, co w nim podmiotowe, Henry odkrywa „przerażającą (aksjologiczną) neutralność tego, co oświetla jawienie się świata”. A przecież w świecie tym: „[s]ą oto ofiary i kaci, uczynki miłosierne i ludobójstwa, reguły i wyjątki oraz nadużycia, wiatr, woda, ziemia, i wszystko to stoi przed nami w ten sam sposób, w tym ostatecznym sposobie bycia, który wyrażamy mówiąc: »To jest«, »Jest oto«” (Henry 2012: 88). Wszelka wiedza tworzona według reguł fenomenologii klasycznej niesie w sobie tę „przerażającą aksjologiczną neutralność”, przyczyniającą się do rugowania podmiotowości z horyzontu „widzialności”. Problem ten, najważniejszy dla Henry'ego, jest mocno postawiony i szeroko omówiony w *La barbarie* (Henry 2008), książce skierowanej do publiczności szerszej niż filozoficzna, gdzie oskarżoną za zbrodnię odpodmiotowienia europejskiej kultury jest nauka wywodząca się z galilejskiego projektu i monopolizująca proces „wytwarzania prawdy obiektywnej”. „Świat” taki, jaki ukazują nauki, można uznać za wzorzec „świata bez podmiotowości”. Do projektu Gallileusza dołączyły z czasem także nauki humanistyczne i społeczne, wyrzekając się tym samym swego jedyne i właściwego przedmiotu – człowieka jako subiektywności. W zamian ustanowiono w nich przedmiot iluzoryczny – uprzedmiotowioną podmiotowość albo podmiotowość wyczerpującą się całkowicie w konstytuowaniu „świata”. Można dodać, wykraczając poza konstatacje Henry'ego, że iluzoryczny przedmiot jest kłopotliwy i wygodny zarazem. Wygodny, bo da się do niego stosować dowolne określenia; kłopotliwy, bo ten pozorny nadmiar wiedzy (określeń) nie przekłada się na pewność ontologiczną: przedmiot nauk humanistycznych (domniemany podmiot) wciąż pozostaje przedmiotem-podmiotem iluzorycznym, nieprzystającym do żadnego podmiotowego istnienia. To z tego powodu, jak twierdzi Henry, główną metodą nauk humanistycznych stała się permanentna dekonstrukcja tego, co udaje się w nich skonstruować (2008: 155 i nn.).

W tej samej książce są omawiane tzw. ideologie barbarzyństwa, czyli rodzaje wiedzy podtrzymujące swym „naukowym” autorytetem odpodmiotawiające narracje. Są także wprost nazwane te dziedziny wiedzy-kultury, które zamierają wraz z postępującym procesem „uśmiercania” podmiotu. „Uderzając w życie [o tej najważniejszej kategorii piszę dalej – S.K.] – stwierdza Henry – uderza się w podstawowe przejawy kultury w samym ich źródle. Religia zostaje całkowicie i bez żadnych wątpliwości wyeliminowana, a estetyka zredukowana do fenomenu społecznego. Kontakt z dziełem sztuki – niezależnie, czy jest to dzieło literatury, malarstwa czy architektury – nie ma więc w sobie nic swoistego, nie chodzi już o to, by dostrzegać w nim to, co wraz z postrzeganiem nowych form pozwala na wzrastanie wrażliwości, ale, ponieważ jego wymiar estetyczny nie jest uwzględniany, o to, by wyjaśnić jego pojawienie się za pomocą określonej liczby faktów historycznych, społecznych, ekonomicznych, językowych, w każdym razie obiek-

tywnych. Co do etyki, to jej położenie jest jeszcze bardziej osobliwe. Czysty obiektywizm odmawia moralności jakiegokolwiek miejsca, bo przecież jedynie życie może być moralne lub niemoralne. Widać to bardzo dobrze na przykładzie socjologii » naukowej«: kiedy swoimi społecznymi warunkami tłumaczy ona zbrodnie, kradzieże i gwałty, by zatrzymać się jedynie przy tych zjawiskach, czyż możliwość ich odróżniania nie byłaby cieniem życia transcendentalnego, do którego przynależą akt zabijania, akt kradzieży, akt gwałtu. Ponieważ jednak równocześnie wymazuje ona tę zredukowaną do swojego cienia subiektywność, wystrzega się jakiegokolwiek podejścia aksjologicznego, więcej, niechybnie je odrzuca: na tyle, na ile kradzież, morderstwo wyjaśniają się przez swe obiektywne warunki, ani złodziej, ani zabójca nie są odpowiedzialni, *w wymiarze etycznym oni już nie istnieją, obaj przestali być ludźmi*” (2008: 160–161).

Fenomenologia radykalna stawia sobie za cel podanie nie tyle takiej hipotezy, w której uwzględniony będzie aksjologiczny wymiar ludzkiego świata (ludzkiej wiedzy), ale takiej, w której to właśnie podmiotowość oraz wszelkie jej przejawy uzyskują swe teoretyczne ugruntowanie, swą ostateczną rację. To właśnie to zadanie – stworzenie „teorii” radykalnej subiektywności – ma na myśli Henry, kiedy nazywa swą fenomenologię odwróconą. W przeciwieństwie do fenomenologii klasycznych (historycznych?), fenomenologia odwrócona musi zająć się tym, co „niewidzialne”, tym, co „pozaświatowe”. Musi wskazać na to, co „daje się” całkowicie subiektywnie, w pełnej jedności z doznającym tego „dawania się” podmiotem. Jako fenomenologia musi uzasadnić faktyczność tego pozaświatowego „dawania się”. Inaczej mówiąc, musi wskazać na taki rodzaj inteligibilności, która wymyka się wszelkiemu warunkowi wstępnemu. Inteligibilność ta, której zasadność poszukiwania ujawniły wcześniej przywołane analizy, nie może jednak wynurzać się u kresu procesu rozjaśniania. Zakłada się ją bowiem jako tę, która wszelki taki proces poprzedza.

Ta odmienna od powszechnie akceptowanej (w fenomenologii, filozofii i nauce) inteligibilność nazywana jest przez Henry’ego Arcy-inteligibilnością. Filozof odnajduje jej ślady, czyli ukonstytuowane przez nią sensory, w *Ewangelii wg św. Jana*, gdzie w *Prologu* czytamy: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo... Wszystko przez nie się stało, a bez niego nic się nie stało z tego, co istnieje. W nim było życie, a życie było światłością ludzi... A Słowo stało się ciałem i mieszkało między nami (J 1,1–5; 1,14)”. Arcy-inteligibilność, którą ma się tu na uwadze, przez utożsamienie desygnatów takich nazw jak Słowo, Życie i Ciało konstytuuje sensory niemożliwe do ukonstytuowania w dyskursie obiektywizującym. Desygnaty tych nazw odsyłają do rzeczywistości „niewidzialnych”, „pozaświatowych”, a przez myśl uprzedmiotawiającą niedostrzeganych (Henry 2012: 54).

Kantowska droga kończy się, gdy filozofia (transcendentalna) dochodzi do idei rzeczywistości jedynie możliwej do pomyślenia. Jednak fenomenologia radykalna nie może i nie musi się w tym miejscu wycofywać. Jej „ja” nie jest logicznym konstruktem, kantowskim „ja” transcendentalnym. Jej „ja” ma być nieintencjonalna, doskonale „wewnętrzna” świadomość, świadomość czysta, ale jednocześnie

konkretna, subiektywność sama w sobie i dla siebie. Określenie, czym jest (czym może być) tak zakładana świadomość, staje się możliwe na drodze kartezjańskiej, na drodze (fenomenologicznej) medytacji. I tym razem nie jest możliwe dokładne prześledzenie rozważań Henry'ego. Pozostaną zatem przy ich próbie powstałej podczas rozmyślenia na temat przytoczonego fragmentu *Prologu*. Odnośnie do postulowanej w nim jedności Słowa, Ciała i Życia Henry powiada: „W glinie ziemi są oto tylko ciała, żadnej cielesności. Coś takiego jak cielesność może dojść i dochodzi do nas tylko ze Słowa. Z niego i tylko z niego przychodzą i wyjaśniają się wszystkie cechy jakiegokolwiek cielesności – najpierw fakt, ten drobny fakt, że jest ona zawsze czyjąś cielesnością, moją na przykład, toteż niesie w sobie pewne »ja« zanurzone w niej i które nie jest władne oddzielić się od niej, nie bardziej niż może oddzielić się od samego siebie – że ta cielesność nie daje się podzielić ani pokawałkować, bo nie jest złożona z cząstek ani atomów, ale z przyjemności i z cierpień, z głodu i ze spragnienia, z pragnienia i ze zmęczenia, z siły i z radości: z tyłuż przeżywanych wrażeń, z których ani jedno nie zostało dotąd znalezione w trakcie przekopywania ziemi, w trakcie przekopywania się przez warszwy gliny. (...) Tak wypowiada się zupełnie nowa definicja człowieka, nieznaną zarówno Grecji, jak i nowoczesności: definicja człowieka niewidzialnego i jednocześnie cielesnego – niewidzialnego jako cielesnego” (2012: 53–54).

Tak prowadzone rozmyślanie doprowadza (a jest to oczywiście tylko jedno z wielu przeprowadzonych rozważań) do uzyskania oczywistego pojęcia podmiotowości jako samooczuwania, samoczucia, swoiście pojmowanej wrażliwości (*sensibilite*). Ja, subiektywność, podmiot, to coś, co samo siebie czuje, czuje swoje bycie, a dokładniej, swoje życie. Człowiek niewidzialny i cielesny, niewidzialny jako cielesny, to właśnie doznająca samej siebie subiektywność, a doznawanie siebie nie jest możliwe, jeśli w doznawaniu tym, równocześnie z nim i jako jego warunek, nie przydarza się swoistość – a „[s]woistość desygnuje fakt bycia sobą, fakt bycia pojedynczą Sobością” (Henry 2012: 55).

Przedmiotem medytacji w fenomenologii radykalnej musi być zatem doznające siebie, swoiste, radykalnie indywidualne, monadyczne „ja”. I w tym wypadku Henry zaczyna od tego, co już zostało ujawnione, ale niedostatecznie rozpoznane w fenomenologii. Husserl w *Ideach I* (w wykładach wygłoszonych w Getyndze w semestrze zimowym 1904–1905) mówi o „żywiolu doznaniowym” i uznaje ten „żywiol” za najbardziej źródłową warstwę świadomości, warstwę hyletyczną. Dokonuje znamiennego odwrócenia, twierdząc, iż to nie świadomość „teraz” daje rzeczywiste wrażenie, lecz wrażenie – źródłowe – daje świadomość „teraz”. Powiada też, że „żywiol” ten nie ma w sobie nic z intencjonalności. Przyjmuje się zatem, że świadomość „sama w sobie” jest wrażeniowa, a dokładniej, przyjmuje się samowrażeniowość świadomości. Odkrycie przez Husserla ugruntowania świadomości intencjonalnej w świadomości nieintencjonalnej nie zostaje właściwie teoretycznie wyeksploatowane, gdyż, jak stwierdza Henry: „nakłada się na takie niekwestionowane pojęcie materii w sobie fenomenologicznej [na źródłowe samowrażanie objawiające świadomości ją samą – S.K.] z daleka przybyły schemat,

który życzy sobie, by materia była materią tylko dla jakiejś formy, która ją uformuje i w tym uformowaniu (*information*) daje jej się jawić, czyniąc ją prawdziwą rzeczywistością, fenomenem” (2012: 101–102). Kartezjusz nie porzuca dla „świata” radykalnej wewnętrżności „ja”, lecz ją właśnie czyni przedmiotem medytacji po to, by „odzyskać” jej pozaświatową materię. Umieszcza – co pozostaje niewidoczne dla Husserla – niewzruszony fundament wszelkiej rzeczywistości w *ego*, a nie w *cogito*. Fundamentalnym pytaniem, na które poszukuje się odpowiedzi, nie jest pytanie o to, jak jawi się *ego* – jawi się bowiem ono jako wątpliwe, pojmujące, chcące, czyli myślące. Fundamentalne pytania to: jak takie jawienie się jawi? Jaka jest tego jawienia się materia fenomenologiczna? Jak to się dzieje, że owo jawienie jest właśnie moje: że to ja jestem tym, który wątpi, chce, myśli? Skąd bierze się oczywistość, o której mówi Kartezjusz? Odpowiedź na pytanie o fenomenologiczną materię jawienia się „ja” jest kategoryczna, twierdzi Henry. „Pojawia się ona w chwili, gdy Kartezjusz pokazuje nam, kim jest i czym jest [człowiek – S.K.] – a to czym jest, kim jest człowiek, jest właśnie jawieniem się w efektywności swego samojawienia – co nie tylko po raz pierwszy w historii filozofii prezentuje fenomenologiczną, równie radykalną, jak wyraźnie wyartykułowaną definicję istoty człowieka” (2012: 129–130). Człowiek nie jest zatem tym czymś, co się jawi, ale jest samym jawieniem się. To „rzecz myśląca, której całą istotą jest myślenie”. Materią, z której uczynione jest „ja” (sobość), jest zatem czysta fenomenalność, jawienie się jako takie, które jawi się samo sobie w samodoznaniowości.

O kartezjańskiej materii świadomości (nieintencjonalnej) można powiedzieć, że przychodzi spoza „świata”, z tej „niewidzialnej” rzeczywistości, do której sensów odsyła *Prolog Janowej Ewangelii*. Henry, przywołując inne zdanie, brzmiące „Ja nie jestem z tego świata” (J 17,14), stwierdza: „każde z modalności naszego najzwyczajszego życia może się na to mówienie powołać jako na definicję swego bycia” (2012: 113). Czucie, doznanie, wrażenie – strach, ból, radość, miłość, cierpienie, pragnienie, głód – przychodzą do siebie poza wszelką intencjonalnością, przed światem i poza światem, są a-kosmiczne. Przychodzą z Cieleśności (bez której nie ma czucia), takiej Cieleśności, która jest niewidzialna i pozaświatowa, bo jest tym samym, co samodoznawanie, jest samodoznawaniem, odczuwaniem siebie. Tę samodoznającą Cieleśność Henry nazywa żyjącą Cieleśnością – Życiem. Istotową własnością każdego wrażenia jest pasywność: „[Ż]adne wrażenie nie przynosi się samo z siebie w siebie. Takie jest pierwsze znaczenie radykalnej pasywności. Wrażenie, ból w swym cierpieniu doznaje się jako pasywne w samej głębi siebie o tyle, o ile przyszło do siebie i nie miało najmniejszego udziału w tym przyjściu, w niemocy naznaczającej wszelkie wrażenie rozpalonym żelazem jak stępel opieczętowujący kopertę, która dzięki temu osobliwie otrzymuje swą treść. Chodzi zaiste o bardzo dziwny warunek wstępny i immanentny temu, czego jest warunkiem wstępnym, który nie pojawia się przed wrażeniem, który nigdy nie jest miniony, przeszły, ale który we wrażeniu pozostaje – *pozostaje w nim jako to właśnie, w czym pozostaje ono w sobie*. (...) Życie doznaje siebie w patosie; to źródłowa i czysta Afektywność. Ta Afektywność, którą nazywamy transcenden-



talną, ponieważ to ona zaise umożliwia doznawanie samego siebie bez dystansu, w nieubłaganym procesie doświadczania i nieprzewycięzonej pasywności jakiegokolwiek pasji. (...) *Źródłowa Afektywność jest fenomenologiczną materią samoobjawiania, które konstryuuje istotę życia*" (2012: 122).

Tak oto, będąc złączonymi z samymi sobą w doznawaniu siebie, w rozkoszowaniu się swym życiem oraz w cierpieniu, żyjemy w niekończącej się terażniejszości: „[r]ozmaite wrażenia są tylko modalnościami żyjącej Terażniejszości życia... to ona zapewnia im rzeczywiste *continuum* – *continuum* żyjącej cielesności, a nie... irrealnego przepływu” (Henry 2012: 125).

W drugim kartezjańskim pytaniu chodzi o „mojość” jawienia się, o to, skąd się bierze oczywistość „ja”, inaczej mówiąc o to, jakie jest źródło prawdy. „Ja” samodoznające (wrażliwe, wrażeniowe) to „ja” mające dostęp do samego siebie, do siebie żyjącego. W tym samoobjawieniu „ja” buduje się wszelka pojmovalna sobość. Żyjąc, przychodzimy do siebie – rodzimy się, a wszelka pewność jest jedynie pewnością życia. „Prawdziwe”, jak pisze Henry w *La barbarie*, nie jest przede wszystkim tym, w obliczu czego należy „zapomiec” siebie, aby pozwolić mu być tym, czym jest ono samo w sobie, lecz tym, „czemu trzeba użyczyć obecności, czemu trzeba ofiarować swe własne ciało, bo każda prawda istotowa przybywa jedynie jako [żyjące] ciało Jednostki i jako jej własne życie”. I dalej: „Prawda (...) jest dla siebie swym własnym kryterium. Tym kryterium jest fenomenalność, którą jest i na której polega patetyczna fenomenalność absolutnej subiektywności (...). Prawda, która sama dla siebie jest kryterium, ma za swe jedyne i wyłączne kryterium Jednostkę, tę samą, która jest tym, czym jest, nieprzewyciężenie, w swej auto-afektacji i przez nią, to znaczy już samej podstawy sobości, istoczy się jako Monada i jako Jednostka” (Henry 2008: 124).

To każda poszczególna sobość, indywiduum jako jednostka żyjąca-czująca, samopotwierdzająca się przez nieprzewyciężalną pewność życia-czucia, ukazuje się jako warunek uprzedmiotowienia w ogóle. To ona pozwala myśli myśleć, językowi mówić, pozwala im być tym, czym są, czyli samoobjawieniem jakiejś *cogitatio*. „Niewidzialne”, „pozaświatowe” i „nieskończone” (bo zawsze terażniejsze) czucie-życie-sobość staje się warunkiem możliwości „widzialnego”. „W swej nieprzewyciężalnej pewności, w patosie swej cierpiącej cielesności lub w swej Radości, niewidzialne za nic nie jest dłużne widzialnemu. Jeśli w tym, co niewidzialne, chodzi o Życie, Bóg jest o wiele bardziej pewny aniżeli świat. My również” (Henry 2012: 172).

Transcendencja (w chrześcijańskim rozumieniu tego terminu) desygnuje Życie absolutne, które „staje się ciałem” w każdej sobości. Zradzanie w Życiu tego, co żyje, jest zradzaniem naszej transcendentalnej sobości, naszego „ja” w Arcy-Sobości absolutnego Życia. Sobość i cielesność są tym samym. Nie ma sobości bez określonej cielesności – ale i nie ma takiej cielesności, która nie niosłaby w sobie określonej sobości. Sobość-cielesność jest zawsze tą oto lub tamtą oto sobością-cielesnością, sobością-cielesnością twoją lub moją. Nie ma bowiem cielesności niczyjej, niecierpięliwej, takiej, która nie czuje samej siebie.

Henry może zatem powiedzieć, że to sobość (człowiek) *jest* w stopniu najwyższym, w jakim w ogóle może *być* to, co jest w bycie jedynie „rzucane”, czerpiąc pewność swego *bycia*, swej sobości, z oczywistości narzucającej się wraz z odczuwaniem swej żywej cielesności.

Jak już zaznaczyłam, w *La barbarie* Henry ocenia stan współczesnego społeczeństwa europejskiego i jego kultury. Posługuje się prostą „aparaturą” diagnostyczną skonstruowaną we wcześniejszych i *stricte* filozoficznych pracach. Sprawdza mianowicie, na ile kultura ta jest nie tylko wyrazem żyjącej i czującej sobości, ale też środowiskiem sprzyjającym jej wzrastaniu. Wiadomo już, że diagnoza nie jest trafna. Filozof wskazuje na symptomy choroby, którą nazywa „chorobą życia” (*la maladie de la vie*). Chore życie to życie umierające, to umierająca sobość, która żyjąc chorym życiem, sama dla siebie wytwarza „świat” zobiiektywizowany i tym samym pozbawiony wartości, którymi żyje życie. Wiedza tego „świata” jest wiedzą oderwaną od wrażeniowych jakości przedmiotów. Wyeliminowana jest zatem „zmysłowa” wrażliwość, na której ugruntowane są uczucia, pragnienia, emocje i myśli, czyli właśnie żyjąca sobość, radykalna subiektywność. Kultura ta nie zasługuje już na miano kultury, ponieważ ta, jako zdrowa, jest autoobjawieniem życia w jego samowzrastaniu. Taka kultura przenika ludzką wspólnotę w jej „najniższych” (ukrytych) warstwach, tam, gdzie działanie kierowane „wiedzą życia” odpowiada na podstawowe potrzeby: pożywienia, odzienia, produkcji „dóbr”, osobowych relacji. Tak więc jest to (także) kultura kuchni, ubioru, pracy, relacji erotycznych lub stosunku do zmarłych. Kultura, która jest wszędzie, ponieważ wszystko, co ją tworzy, ma wartość. Wszystko w niej jest dziełem życia i życiu służy. Współczesny hiperrozwoj zobiiektywizowanej hiperwiedzy, naznaczony całkowitym wykluczeniem wartości oraz zerwaniem z „wiedzą życia” (jej *residuum* jest tradycja), trzeba uznać zatem za dokonujące się samobójstwo życia, samobójstwo sobości. Niszczącą życie eksplozję nauki i techniki Henry nazywa barbarzyństwem, a wszelkie formy kulturowe ją uprawomocniające: ideologiami barbarzyństwa. Należy dodać, że zdaniem Henry’ego ta uśmiercająca współczesny podmiot „choroba życia” ma swój początek w samym życiu. Zaczyna się wtedy, gdy życie (a więc żyjący podmiot) działa-żyje tak, aby unikać cierpienia i maksymalizować radość – zaś proces znieczulania życia nieuchronnie przemienia się w proces jego uśmiercania.

*La barbarie* to dzieło mające formę manifestu. Może odstręczać kategorycznością stwierdzeń i przesadą w krytykowaniu nauki. Jednak potraktowane jako dzieło programowe, którego treści wymagają dopełnienia treściami zawartymi w dziełach „profesjonalnych”, stanowi mocny i odważny głos oskarżający współczesność, w tym współczesną filozofię, o brak dystansu względem swoich własnych „oczywistości”. Filozofia krytyczna, bezwzględnie tropiąca i obnażająca tzw. przesady (przedsady) oraz zatroskana o własną i cudzą samowiedzę, skrzętnie pielęgnuje myśl o nieugruntowaniu i płynności podmiotowości. Podmiotowość jest dla niej funkcją „świata”. Tę „oczywistość” podtrzymuje także współczesna hermeneutyka. „Świat” tymczasem, jak pokazuje Henry, potrzebuje „żyjącego”

człowieka i to takiego, który w „świecie” nie znika, lecz „świat” przeżywa jako – niesprowadzalną do jakkolwiek pojmowanej zewnętrżności, czasowości i zmienności – sobość. Sobość, która nie musi poszukiwać opowieści i nie musi uprawiać praktyk Siebie po to, by potwierdzać swoje bycie, lecz potrzebuje opowieści po to, by nadać swemu byciu wymiar intersubiektywny oraz możliwość kształtowania Siebie, aby swe bycie zharmonizować z tym, co uniwersalne.

#### Literatura

*Ewangelia wg św. Jana* [w:] *Pismo Święte Nowego Testamentu*, 1973, tłum. z greckiego S. Kowalski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Henry M., 2008, *La barbarie*, Quadrige/PUF (pierwsze wydanie: Henry M., 1987, *La barbarie*, Paris: Edition Grasset & Fasquelle).

Henry M., 2012, *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków: Homini.