



TEACHING PHILOSOPHY, LECTURING / NAUCZANIE FILOZOFII, WYKŁADY

Nowe rozumienie życia podmiotowego: fenomenologiczny projekt Michela Henry'ego¹

Jean LECLERCQ*
Grégori JEAN**

ABSTRACT

A new understanding of subjective life. The phenomenological project of Michel Henry: The phenomenological tradition is commonly understood as the domain of “philosophy of the subject”, and in this regard it is often criticized in contemporary thought. In respect to it, the originality of Michel Henry is to enter into this tradition by formulating to it an inverse objection: a mistake of the “historic” phenomenology is that it has not been able to conceive the subject in its own being or better, in its “interiority”. The aim of this paper is to determine the meaning and scope of such criticism, the development of its consequences, not only regarding the positive concept of subjectivity but also in the sense of opening its possibilities to renew the understanding of artistic phenomenon.

KEYWORDS

Michel Henry; Jean-Paul Sartre; phenomenology; subjectivity; interiority; creation

¹ Wykład wygłoszony 29 listopada 2012 roku na Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie w ramach dwustronnego projektu PAN-FNRS „Affective subjectivity in Michel Henry’s Thought”. Pierwsza część niniejszych analiz została opublikowana w języku francuskim w artykule: Jean, G. & Leclercq, J. (2014). *Le dedans et le dehors. Pour une nouvelle topologie de la vie subjective et de la création artistique* (s. 99–110). W: J. Lambert & A. Lerousseau (Red.). *A l'école de la vie intérieure. Approche interdisciplinaire (=Esthétique et spiritualité)*. Fernelmont: Éditions É.M.E.

* Dr, prof. w Institut Supérieur de Philosophie na Université Catholique de Louvain.
E-mail: jean.leclercq@uclouvain.be.

** Dr, wykładowca w Département de Philosophie na Université de Nice Sophia-Antipolis.
E-mail: gregori.jean@unice.fr.

Fenomenologia, która powstała i rozwinęła się w XX wieku jako autentyczna tradycja filozoficzna, a w której w początkach XXI wieku dokonują się serie przeobrażeń, niepozostających bez związku z tematem, jaki zamierzamy dziś rozwinąć, stawia nas w obliczu jedyne go w swoim rodzaju paradoksu.

Z jednej strony zdaje się ona być właśnie przykładem tego, co nazwiemy „filozofią podmiotu” — wraz z całym bagażem nierozjaśnionych odpowiednio założeń, danin złożonych historii metafizyki, z którą równoległe filozofia ta starała się zerwać na tysiąc sposobów, i ostatecznie wraz z całą „naiwnością” względem ery podejrzeń, w której to, co ostatecznie zostało zakwestionowane czy to przez psychoanalizę, marksizm, strukturalizm, czy filozofię analityczną, to nic innego jak właśnie ów prymat podmiotowości oraz założenie jej transparentności względem samej siebie.

Z drugiej jednak strony wystarczy zwrócić się do jej założycielskich tekstów, by skonstatować, że ta tak zwana „filozofia podmiotu” — zdawałoby się konserwatywna względem minionej epoki, zdawałoby się zbyt ufna we władze podmiotowości, jakie nadaje ona sama sobie i to poza wszelką mediacją — ukonstytuowała się wprost przeciwnie w opozycji do „metafizycznej” figury „podmiotu” albo przynajmniej w opozycji względem pewnej stworzonej przez siebie jego koncepcji i to w taki sposób, że można powiedzieć, iż w większym stopniu fenomenologia towarzyszy owemu ruchowi podważenia podmiotu, niż miałyby ruch ten kontestować.

Z tego pierwszego paradoksu — paradoksu „filozofii podmiotu” zbudowanej na bazie radykalnego zakwestionowania podmiotowości — wyrasta także paradoks kolejny: a mianowicie, że przyszłość fenomenologii sytuuje się być może w możliwym ponownym zdobyciu obszaru, jaki historia filozofii jej niesłusznie wyznaczyła i który nie jest niczym innym niż czymś, co nazwiemy „życiem podmiotowym”. Zatem pierwszy gest owego odnowionego podejścia fenomenologicznego sprowadzać się będzie do uznania, że właściwie nie istniała dotąd nigdy „fenomenologia podmiotowości”, że nową figurę „podmiotu” trzeba na nowo wyznaczyć i że nie odpowiada ona wcale figurze, co do której w filozofii XX wieku podejmowano próby, bez wątplenia słuszne, by się jej pozbyć — tyleż w fenomenologii, co w innych tradycjach, które niesłusznie sądziły, że się fenomenologii sprzeciwiły. W tym sensie jej pierwszym zadaniem będzie przeprowadzenie „krytyki krytyki” podmiotu — będącej zatem autokrytyką samej fenomenologii — która nie będzie się przedstawiać jako próba ocalenia czegoś, co nie może i nie powinno mieć miejsca, ale która odwoływać się będzie do całkiem nowego podejścia do „życia podmiotowego”. Zbiega się to z tym, co stwierdza Michel Henry, którego drogę myślową zamierzamy w tym momencie śledzić:

Celem krytyki krytyki podmiotu nie jest ogłoszenie jego powrotu jako czegoś z przeszłej rzeczywistości, co ciężko porzucić, a co aspirowałoby do tego, by znowu pełnić swą rolę na scenie filozoficznej. Owa krytyka ukazała nam właśnie, że bycie podmiotu nie

zostało nigdy uznane i że zapowiada ona nie tyle jego powrót, co jego pierwsze nadzieje (Henry, 2003: 21).

W odpowiedzi na tę paradoksalną sytuację wysuniemy kilka zapytujących hipotez:

- 1) Czy fenomenologia zwana „historyczną” ostatecznie nie utraciła właściwego miejsca podmiotowości, której siedziba lub umiejscowienie tkwiłoby w wewnętrzności (co kazałoby łączyć kwestię owej straty, czy braku, z kwestią „duchowości”), i korelatywnie, czy nie utraciła ona autentycznego sensu opozycji „wnętrza” i „zewnątrza”?
- 2) *A contrario*, czy na nowo rozpięta nić pomiędzy podmiotowością a wewnętrznością nie okaże się początkiem rozległej operacji przemieszczenia rozumienia, z jednej strony pojęcia „prawdy” dzieła sztuki, a z drugiej znaczenia estetyki fenomenologicznej, która byłaby zdolna do pomyślenia na nowo samego sensu artystycznej twórczości?

REPREZENTACJA A INTENCJONALNOŚĆ: FENOMENOLOGIA JAKO KRYTYKA WEWNĘTRZNOŚCI

Tym, co historycznie funduje samo powstanie fenomenologii, jest krytyka reprezentacji i tym samym teza, wedle której obecność świata dla świadomości powinna być rozumiana jako podwojenie tej obecności „w niej”. Z krytyką pierwszej topologii wnętrza i zewnątrz — i interpretacji stosunku do świata jako podwojenia lub zwinięcia zewnątrz do wnętrza — łączy się odtąd fundamentalne pojęcie fenomenologii, pojęcie intencjonalności, w wersji, w jakiej formułuje ją kanonicznie Edmund Husserl, co pozwala na uchwycenie jej zawartości: „wszelka świadomość jest świadomością czegoś”. Jednakże sformułowanie to kryje za swoją pozorną trywialnością podwójny sens, co krótko przypomnimy.

Z jednej strony oznacza ono, że świadomość nie potrzebuje wychodzić z siebie samej, by dotrzeć do tego, czego jest świadomością. Nie ma ona tym samym potrzeby ustanawiania relacji z czymś, od czego byłaby z zasady odcięta, lecz zostaje określona właśnie jako coś, co ostatecznie wyczerpuje się i spełnia w tej relacji.

Z drugiej strony oznacza to, że wszelkie „coś”, jeśli popatrzeć na to z odwrotnej perspektywy, jest czymś „dla” świadomości, że nie istnieje żadna „rzecz”, która nie byłaby przedmiotem świadomości, aktualnej lub potencjalnej.

Tak jak świadomość przestaje być odtąd niezależna od rzeczy, tak też rzecz traci niezależność względem świadomości, która w nią „mierzy”. W ten sposób to, co pierwotne, nie wywodzi się z porządku dwóch substancji oddzielonych, co do których trzeba zrozumieć sposób, w jaki zachodzi ich relacja, lecz tkwi

ono w samej tej relacji, w której podmiot i przedmiot są jedynie biegunami. I w tym znaczeniu Husserl mówi w *Ideji fenomenologii* o „tej cudownej korelacji między fenomenem poznania a obiektem poznania” (Husserl, 1990: 22), a w tomie I *Ideji czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* o „normowanej prawami korelacji, pomiędzy określonym czymś, co się pojawia, jako jednością, a określonymi nieskończonymi mnogościami przejawów” (Husserl, 1967: 524)². W obydwu przypadkach zostaje stwierdzona tożsamość pojawienia się dla nas rzeczy — naszej „świadomości czegoś” — i bycia tej rzeczy, której jesteśmy świadomi. W tle pojęcia intencjonalności kryje się zatem coś, co Husserl nazwie w swym filozoficznym testamencie z 1936 roku — *Kryzysie nauk europejskich i fenomenologii transcendentalnej* — „korelacyjnym uniwersalnym *a priori*”, któremu przypisuje charakter fundujący i orientujący dla całej swej filozoficznej drogi (Husserl, 2005: 262–263, w przypisie).

Odtąd sens fenomenologicznej „destrukcji” pewnej figury podmiotowości rozjaśnia się. W tej mierze, w jakiej zostaje ona uchwycona w pryzmacie owego *a priori*, fenomenologiczna podmiotowość nie jest już punktem początkowym, niezależnym, tej korelacji, ona jest tą korelacją, jej ośrodkiem lub ontologicznym miejscem — czyli polem jej jawienia się, jawienia się więzi pomiędzy subiektywnym wyglądem a konstytucją tego, czego dotyczy ów wygląd. Tym samym „redukcja fenomenologiczna” jawi się jako metodologia właściwa dla fenomenologii, polegająca właśnie na zniesieniu „naturalnego” przekonania o wzajemnej niezależności podmiotu, przedmiotu i ich relacji, aby ujawnić prymat owej korelacji, względność terminów „subiektywny”, „obiektywny” i umożliwić jej opis.

Niemniej wydaje się, że takiej krytyce reprezentacji z konieczności towarzyszyć będzie krytyka idei wewnętrznosci: fenomenologiczna podmiotowość nie jest bynajmniej „wnętrzem”, którego przeciwieństwem byłoby jakieś „zewnętrze”, a jej relacja do świata w żadnym razie nie polega na dokonaniu przejścia od owego „zewnętrza” do „wnętrza”. Jeśli pierwotnym faktem filozoficznym jest sama relacja, nie może już być mowy o zewnętrznosci czy wewnętrznosci i w tym szczególnym sensie nie istniałoby także coś takiego jak życie wewnętrzne.

Taką tezę wypowiada *explicito* Jean-Paul Sartre w tekście z 1939 roku — słynnym zwłaszcza z tego powodu, że w niemały sposób spopularyzował on fenomenologię we Francji — zatytułowanym właśnie *Intencjonalność. Fundamentalna idea fenomenologii Husserla*³. Tekst rozpoczyna się uwagą na temat „wspólnej dla realizmu i idealizmu iluzji”, która sprowadza się do idei,

² Tłumaczenie polskie tekstu Husserla zostało nieznacznie zmodyfikowane w celu dostosowania go do wykładni zaproponowanej w przekładzie Paula Ricoëura przytaczanym przez autorów wykładu (por. Husserl, 1950: 507). *Nota bene* w polskim tłumaczeniu *Ideji I* wykładnia Ricoëura została — jako równie dopuszczalna — wspomniana w przypisie (przyp. tłum.).

³ W ten sposób brzmi dosłowny przekład tytułu pracy Sartre’a. W istniejącym polskim tłumaczeniu tego tekstu tytuł został oddany jako *Intencjonalność jako kategoria egzystencjalna* (przyp. tłum.).

„wedle której poznawać to jeść”. Swoista cecha tego, co Sartre nazywa „filozofią żywieniową” — lub „trawienną” — sprowadza się do rozpatrywaniu poznania czy, ogólniej, relacji ze światem jako procesu przyswajania, wchłaniania, wskutek czego świadomość jawi się jako właściwy dla tego procesu ośrodek wewnętrzności, a sam świat jako „reprezentowany” rezultat owego gastrycznego procesu. I takiemu obrazowi, z powodów wymienionych powyżej, Sartre przeciwstawia Husserlowską ideę intencjonalności:

Przeciwstawiając się trawiennej filozofii [...], Husserl niestrudzenie powtarza, iż rzecz nie da się rozpuścić w świadomości. Mamy, założmy, przed oczami to oto drzewo. Widzimy je wszakże w tym właśnie miejscu, w którym się ono znajduje: przy drodze, wśród kurzu, samotne, spalone żarem słonecznym, dwadzieścia mil od brzegów Morza Śródziemnego. Nie może ono przeniknąć do naszej świadomości, jest bowiem odmiennej niż ona natury. [...] Ale Husserl nie jest bynajmniej realistą; z tego drzewa rosnącego na skrawku popękanej ziemi nie czyni absolutu, który następnie byłby zdolny wejść w kontakt z nami. Świadomość i świat są dane za jednym zamachem [*d'un même coup*]⁴; zewnętrzny ma mocy swej istoty w stosunku do świadomości świat jest na mocy tej istoty względny wobec niej. [...] Poznawać, to „wybuchać ku”, wrywać się ze zgniłej intymności gastrycznej, by wybiec tam, poza samego siebie, ku temu, co nie jest mną samym (Sartre, 1965: 314–315).

Niemniej, poprzez kolejne „za jednym zamachem”, Sartre łączy krytykę reprezentacji z krytyką wewnętrzności:

Za jednym zamachem świadomość oczyściła się, stała się przejrzysta jak świeży wiatr, nie ma w niej nic prócz ruchu uciekania od siebie, prócz wyszłizgiwania się na zewnątrz. Przyjmijmy, choć to niemożliwe, iż zdołaliśmy wkroczyć „do wnętrza” świadomości: wpadniemy wówczas w wir i zostaniemy wyrzuceni na zewnątrz, opodal drzewa, wśród kurzu, ponieważ nie ma ona „wnętrza”, jest jedynie zewnętrznnością samej siebie i właśnie owa absolutna ucieczka, owa odmowa bycia substancją konstituuje ją jako świadomość. [...] Nie potrzeba niczego więcej, by położyć kres tej przytulnej filozofii immanencji [...]. Filozofia transcendencji rzuca nas na wyboistą drogę, pośród niebezpieczeństw [...]. Tak oto jesteśmy uwolnieni [...] od „życia wewnętrznego” [...], wszystko bowiem jest ostatecznie na zewnątrz, wszystko, łącznie z nami, jest w świecie, pośród innych (Sartre 1965: 315–317)⁵.

Powyższy tekst Sartre’a okazuje się znaczący z różnych powodów. Z jednej strony ukazuje on jasno, że fenomenologiczne odkrycie intencjonalności

⁴ Użyte przez Sartre’a w tym miejscu, oraz kilka linijek niżej, wyrażenie *d'un même coup* (dosłownie: „za jednym uderzeniem”, „za jednym zamachem” oddane zostało w polskim przekładzie jako „równocześnie”, odstępując od tej lekcji, gdyż zatracą ona silny energetyczny ładunek całego zwrotu, korespondujący z użytymi przez Sartre’a w najbliższym sąsiedztwie czasownikami typu *s'éclater* („wybuchać”) czy *s'arracher* („wrywać się”) (przyp. tłum.).

⁵ Przekład miejscami zmodyfikowano w celu dostosowania go do toku wywodu autorów wykładu (przyp. tłum.).

w tej mierze, w jakiej prezentuje się jako krytyka reprezentacji i więzi, jaką ta sugeruje czy wręcz ustanawia pomiędzy wnętrzem i zewnątrz, jest nie tylko nierozdzielna z krytyką wewnętrzności, lecz, co więcej, tworzy z nią jedność. Stąd pojawia się dla nas możliwość sformułowania *a contrario* naszej kwestii: czy jest możliwe nadanie fenomenologicznego sensu idei wewnętrzności, zachowując krytykę reprezentacji oraz pojęcie intencjonalności, na którym by się ona opierała – bez czego nie byłoby mowy o nazwaniu naszego podejścia fenomenologicznym?

Jednakże druga teza — tym razem negatywna — tego tekstu wyznacza nam drogę ku przemieszczeniu problemu, pozwalając na ścisłe sformułowanie przedzałożeń, które samą tę tezę czynią niemożliwą. Sam przykład, jaki daje Sartre, jest w swym aspekcie negatywnym wiele mówiący: chodzi o przeciwstawienie się filozofii żywieniowej, która ujmuje relację ze światem na sposób przyswajania i trawienia, a tym samym przedstawia świadomość na podobieństwo żołądka, a jego wnętrze jako „skrzynkę”, w której chce ona umieszczać „przedmioty” swego doświadczenia. Otóż taka analogia wciąż rzuca cień na odwrócenie, jakie dzięki niej dokonuje Sartre, gdy formułuje on tezę, zgodnie z którą świadomość jest całkowicie „na zewnątrz”. Dzieje się tak, ponieważ Sartre zdaje się brać wystarczająco serio pogląd, wedle którego świadomość, podobnie jak żołądek, miałaby mieć „wnętrze”. W tym sensie trudność Sartrowskiego stanowiska polega na pomyśleniu intencjonalności jako „wybuchania ku” tym bardziej, im bardziej owo pole zewnętrzności lub owo utożsamione z transcendencją czyste Zewnątrz musi wykluczyć wszelką wewnętrzność, określając zewnętrzność jedynie na sposób relatywny i w opozycji do samej świadomości pomyślanej jako wnętrze zewnątrz.

Otóż w odpowiedzi na tę trudność przynajmniej w części zarysowała się hipoteza Henry’ego głosząca konieczność radykalnego odnowienia rozumienia wewnętrzności jako osnowy pojęcia „immanencji”. Odnowienie to pozwoliłoby całkowicie przeformułować fenomenologiczną problematykę podmiotowości.

FENOMENOLOGICZNY POWRÓT WEWNĘTRZNOŚCI: IMMANENCJA I AFEKTYWNOŚĆ

Punktem wyjścia wykładu fenomenologicznej teorii intencjonalności są dla Henry’ego właśnie analizy Sartrowskie:

Z chwilą gdy jest ona [tj. wewnętrzność świadomości — przyp. J.L. & G.J.] rozumiana jako intencjonalność, nie jest już niczym innym jak tylko ruchem, poprzez który wyrzuca się ona na zewnątrz, a jej „rzeczywistość”, jej „substancja”, wypływa, wyczerpuje się w takim przychodzeniu na zewnątrz, w procesie uzewnętrzniania, w którym uzewnętrznia się zewnętrzność jako taka. [...] Objawiać w takim przyjsciu na zewnątrz, w takim ustawieniu na dystans, to ukazywać. Możliwość widzenia tkwi w ustawianiu na

dystans tego, co jest postawione przed widzeniem i tym samym przez nie widziane. Taka dokładnie jest definicja przed-miotu. Przed-miot to znaczy: postawiony przed i w ten sposób uczyniony widzialnym. Intencjonalność to właśnie takie ukazywanie objawiające przedmiot. Objawienie jest tutaj objawieniem przedmiotu, a jawienie jest jawieniem się przedmiotu. I to w dwojakim sensie: w tym sensie, że to, co się jawi, to przedmiot, i również w tym sensie, że skoro to, co się jawi, jest przedmiotem, to modus jawienia się implikowany w tym jawiącym się, jakim jest przedmiot, to modus jawienia się właściwy przedmiotowi i go umożliwiający (Henry, 2012: 77–78).

Jeśli w powyższych zdaniach Henry wydaje się być wierny Sartre'owi, to jednak jego tezę w istotny sposób modyfikuje. Jak widzieliśmy, Sartre ujmował w istocie intencjonalność jako „zewnętrznie”, określając ową „zewnętrzność” jedynie relatywnie względem koncepcji „życia wewnętrznego”, równocześnie kontestując słuszność tej ostatniej. Inaczej czyni tu Henry — jeśli określa on świadomość intencjonalną jako sam „ruch” uzewnętrzniania, to w tym celu, by na nowo wyrazić zawartość zewnętrzności w języku samego jawienia się: „zewnętrznie” nie otrzymuje tego miana tylko z tego względu, że będzie „zewnętrzne dla świadomości” — i w tym sensie relatywne do wewnętrzności substancjalnej — lecz o tyle, o ile w nim jawienie się i coś, co się jawi, okazują się zewnętrzne wobec siebie i oddzielone „dystansem”, który w *L'essence de la manifestation* Henry nazwał „dystansem fenomenologicznym”. Innymi słowy, odkąd intencjonalność przestaje być własnością „świadomości”, a staje się modusem jawienia się, zewnętrzność, która ją charakteryzuje, nie jest już zewnętrznością jawienia się czegoś — nie jest już zewnętrznością relatywną — lecz zewnętrznością jako jawieniem się, zewnętrznością absolutną.

Otóż to właśnie czyni możliwym nowe rozumienie wewnętrzności już nie na sposób relatywny — jako struktury, miejsca, bytowości zamieszkałej we wnętrzu podmiotowości — lecz na sposób absolutny, jako owego modusu jawienia się charakteryzującego się przez pozbawione dystansu zbieganie się tego, co się jawi, i samego jawienia się. Otóż ów wyjątkowy modus jawienia się nie będzie pomyślany jedynie jako afektywność — niedającą się pomylić z żadną modalnością „widzenia”, intencjonalności czy dystansu — lecz pomyślany będzie on także jako taka zbieżność, która w postaci pozbawionego dystansu stosunku pozwoli zrozumieć sposób, w jaki sama afektywność tworzy pewną „sobość”. Odtąd to wewnętrzność jest tym elementem, który potęguje i podtrzymuje zewnętrzność widzialności. W tym duchu Henry pisze w *L'essence de la manifestation*:

Tożsamością przeżywającego [*l'identité de affectant*] i tego co przeżywane [*affecté*] jest afektywność (Henry, 1990a: 585).

Afektywność jest tym, co tworzy relację wszelkiej rzeczy z sobą i tym samym przeciwstawia ją wszelkiej innej [rzeczy], w absolutnej wystarczalności jej radykalnej wewnętrzności. Afektywność jest istotą toż-samości [*ipséité*] (Henry, 1990a: 581).

To właśnie owa „toż-samość” wedle Henry’ego, w widocznej kontynuacji myśli Sorena Kierkegaarda, zbiega się z najbardziej źródłowym fenomenem prawdy — jedynym, który jest zdolny ufundować wszelkie inne fenomeny:

Bycie ego jest prawdą. Ta prawda rzeczywiście nie tylko nie jest możliwa poprzez transcendencję i jako jej dzieło, lecz jako prawda pierwotniejsza i bardziej źródłowa, bez której nie byłoby samej transcendencji. Tej prawdzie, która nie jest różna od ego i która konstytuuje samo jego bycie, nadamy miano prawdy źródłowej (Henry, 1990a: 48).

Możemy w tym momencie tylko zasygnalizować — podkreślając wagę tego stanowiska dla więzi pomiędzy wewnętrznością a duchowością i pozostając wciąż w linii Kierkegaardowskiej — że ta nowa teoria prawdy (nowa, ponieważ nie grecka, a w sposób właściwy oparta na afektywności) będzie stanowić jedną z głównych osi odczytań chrześcijaństwa zaproponowanych przez Henry’ego, zapoczątkowanych jak wiadomo w 1996 roku w pracy o wiele mówiącym tytule „Ja jestem prawdą” (*C’est moi la vérité*). Po długiej medytacji nad chrześcijaństwem Henry dojdzie do wniosku, że subiektywna tożsamość, pomysłana w świetle radykalnej nowości chrześcijaństwa, powinna być ujmowana w modalności „synowstwa” jako tożsamość fundamentalnie nowa, otrzymana w trakcie egzystencji poprzez mistrza-nauczyciela objawiającego, że on sam jest, w swym ego, Prawdą — prawdą, która nie jest już filozoficzna, ponieważ daje się wyrazić i przeżywać „w sercu”, miejscu równie nowym dla tak rozumianej wewnętrzności. Otóż „jeśli jest rzeczą zadziwiającą, że prawda jest mną” (Henry, 2004b: 228), to sprawą równie zadziwiającą będzie, że takie rozumienie prawdy — i będzie to ostatni punkt naszego studium — prowadzi nas do przemiany klasycznego fenomenologicznego stanowiska dotyczącego problemu twórczości i dzieła sztuki.

FENOMENALNOŚĆ I ESTETYKA: OD ODSŁONIĘCIA ŚWIATA DO EKSPRESJI SIEBIE

Jedna z głównych tez Henry’ego głosi, że koncepcja prawdy jako „wewnętrzności” jawienia się i tego, co się pojawia, przekłada się nie tylko na pojęcie intencjonalności, ale także na pojęcie „bycia-w-świecie”. Nie zadowala się ona określeniem całości filozoficznego myślenia jako *theoria*, ale również narzuca swoją koncepcję *praxis* i *poiesis*. W tekście poświęconym Heideggerowskiej lekturze Arystotelesowskiej teorii „czterech przyczyn” Henry wypowiada się następująco:

Poiesis oznacza nie tylko wytwarzanie pucharów przez złotnika, czyli poetycki i artystyczny akt, który czyni coś widzialnym w tej mierze, w jakiej nadaje on pewien kształt, w aspekcie rzeczy. Tworzenie, *poiesis*, odnosi się również do samej natury, *physis*, w której rzecz otwiera się w obecności, przykładowo rozkwitnięcie kwiatu. [...] W końcu tworzenie jest samym odślanianiem się, *aletheia*. Możemy to dostrzec już u zarania filozofii zachodniej, gdy tworzenie staje się tematem myślenia i zostaje wprost zredukowane do prawdy, staje się tworzeniem prawdy. Od samego początku myśl dotycząca tworzenia sprowadza tworzenie do myślenia, do ontologicznego ośrodka, w którym myślenie się rozwija i do fundamentu tego ośrodka. [...] *Techne* [stanowi] samo odsłonięcie się jako takie, [jest] odsłonięciem, które wytwarza prawdę w jej rozbłyśnięciu, a piękno [stanowi] rozbłyśnięcie prawdy (Henry, 2004a: 13–14).

Jest zatem zrozumiałe, dlaczego takie przemieszczenie sensu prawdy — gdzie „odsłonięcie” zostaje zastąpione toż-samością jako taką — wprowadza radykalną zmianę w samym pojęciu twórczości. Dokonuje się ona niezależnie od tego, czy chodzi o pracę we właściwym znaczeniu tego słowa — co do której Henry pokaże w swej dwutomowej książce poświęconej Karolowi Marksowi, że jej rzeczywistość nie leży w wytwarzaniu oraz w jej „produktach”, ale w niej samej, w patetycznym odczuciu wysiłku — czy chodzi o twórczość artystyczną, która nie może być już pojmowana ani jako re-prezentacja czy też *mimesis* rzeczy w świecie, ani jako odsłonięcie samego świata, ale jako ekspresja podmiotowości jako takiej (poza jakimkolwiek „uwidacznianiem” i ostatecznie poza wszelką „figuracją”), o ile konstytuuje ona miejsce prawdy i o ile je wypowiada.

Ważne jest bowiem, że Henry rozumie twórczość artystyczną w jej najszerszym znaczeniu jako samo „mówienie” życia w tej mierze, w jakiej wypowiada się ona na płaszczyźnie innej niż konceptualna, pojęciowa czy nawet epistemologiczna, stanowiąc unikalną rzeczywistość wyrażającą źródłową afektywność. Przykładowo literatura, jako twórczość, mówi i wypowiada życie wraz z jej właściwą wyobrażeniowością, oferując tym samym szczególne potencjalności mówienia (*dire*) afektywności i doznawania życia w jego zabarwieniach, afektach, władzach, ekspresjach, które jednak nie należą do porządku władzy widzenia czy wiedzy, implikującego dominację tego, co skopieczne, i oczywiście konflikt spojrzeń.

Oznacza to, że właściwy aspekt ekspresywności życia estetycznego opiera się na zrozumieniu ekspresji samej wewnętrzności, a także na emocjonalnej i dynamicznej władzy: malarz nie maluje więcej świata niż poeta, który świat ten wypowiada, ale obydwaj wyrażają jego „duszę”, dając odczuć poza jego formami coś, co on sam daje nam doznawać podmiotowo w naszym żywym ciele jako afekty i jako siły:

Teoria form [...] odsyła do sił, jednocześnie odsyłając do podmiotowości, ponieważ siły zamieszkują nasze ciało, nasze ciało przeżywane, nasze ciało subiektywne, które

jest naszym prawdziwym ciałem. Dlatego świat form jest w pewnym sensie światem zaszyfrowanym, którego prawdziwe znaczenie odsyła do sił, które znajdują się w nas, a zatem do życia, bowiem ciało żywe jest ciałem zbudowanym z sił: takie jest pochodzenie malarstwa (Henry, 2004a: 292).

Właśnie ten aspekt jego fenomenologii tego, co niewidzialne, często każe mówić Henry'emu, że „jak mówi Kafka, jak maluje Kandinsky, «z każdym kawałkiem widzialnego, kawałek niewidzialnego jest wam dany»” (Henry, 2004b: 143). I od razu Henry nie omieszka dodać, że wedle Wassily'ego Kandinsky'ego, „siedziba dzieła sztuki nie ma w sobie nic obiektywnego”, że „świat malarstwa nie jest światem widzialnego” i że „bycie każdej barwy jest w rzeczywistości jedynie wrażeniem w nas” (Henry, 1990b: 118–119). Z pewnością nie chodzi o to, by zaprzeczyć temu, że świat składa się również z form i barw. Zwłaszcza każda barwa jest czymś widzialnym, zewnętrznym; ale jest ona również niewidzialna, wewnętrzna, emocjonalna i to z tego tytułu daje ona odczuć dynamikę życia. Dlatego też należy przede wszystkim zrozumieć to, że samo objawienie jest podwójne, podobnie jak wewnętrzność, która jest jego podstawą — należy zrozumieć, że „wszystko dzieje się w obrębie niewidzialnego, chociaż mogą również jawić się sobie od zewnątrz” (Henry, 2005: 115).

Wszystko, co się ukazuje poza mną objawia się jednocześnie jako rozwinięcie życia we mnie. [...] To jest to, co może zwrócić światu nie tylko jego poezję, ale również ten rodzaj żywego ciała [*chair*], jakim jest dusza. A owo żywe ciało, jest tym, czym jesteśmy. Świat ma zatem swoją rzeczywistość w naszym życiu o tyle o ile jest ona dynamiczna i patetyczna (Henry, 2005: 110).

Niewątpliwie fenomenologia radykalnej wewnętrzności stawia nowe pytania wymagające opracowania nowych obszarów zastosowania i wykazywania. Jak wypowiedzieć czy opowiedzieć patos? Czy naprawdę będzie możliwy język niewidzialnego, język tego, co filozoficznie nazwiemy w zgodzie z Henrym „duszą”, wskazując na jawienie się istotniejsze od jawienia się świata? Czy będzie możliwy język źródłowej władzy, pragnienia i siły? Czy będzie możliwy język patetycznej emocji, różny od wyznaczonego przykładowo przez prawa psychoanalizy? Koniec końców, czy będzie możliwe coś takiego jak język wewnętrzności? Te pytania niosą z sobą niezwykle trudności. Henry zarysowuje jednak odpowiedź, stwierdzając:

Język, jakim posługiwali się Grecy, a po nich Heidegger, jest *Logosem* świata, to znaczy językiem odsłaniającym rzeczy. Język, którego spontanicznie poszukiwałem, jest językiem, który odsłania afekt. I dlatego sam ów język musi być czymś co dotyka [*affecte*]; co oznacza, że objawienie nie jest widzeniem, do którego odsyła słowo, albo że słowo pozwala nam widzieć, lecz że ono samo jest patosem. Krótko mówiąc, nie chodzi o jakiś *Logos* poznawczy (Henry, 2004a: 322).

Stawką takiego odwrócenia rozumienia doświadczenia estetycznego jest nie tylko wymóg sprowadzenia logosu i tego, co widzialne, do afektu i siły; w takiej operacji bowiem zostaje ujawniony nie tylko fundament każdego życia, ale również to, co wiąże ze sobą życia wszystkich żyjących, dając im doznać razem to, co przeżywają i co stanowi ich wspólną podstawę. I rzeczywiście: jedna z najbardziej uderzających tez estetyki Henry'ego głosi, że w miejscu, w którym znajdują się siły i barwy, można doświadczyć wspólnoty. Nie jest to jednak zwierciadlana wspólnota form, lecz patetyczna wspólnota sił ciał, których kształty są tylko wyobrażonymi miejscami przecięcia i prowadzą jednostki — twórców i widzów — do uczynienia siebie, poza przestrzenią i czasem, jednoczesnymi (*contemporains*) sobie:

Widz czyni siebie jednoczesnym względem sił i wrażeń, które odtwarzają w nim obraz jako coś wyobrazonego w jego wyglądzie zewnętrznym. [...] Bycie jednoczesnym oznacza odtworzenie w wewnętrznym powtórzeniu, w reaktualizacji czegoś co zostało niegdyś zaktualizowane (Henry, 2004a: 294).

Jeśli tak jest, to znaczy, że musi istnieć wspólnota patetyczna, która będzie zbiegać się ze wspólnotą tworzącego Kandinsky'ego — malującego patos — i ze wspólnotą tych, którzy śledzą i oglądają jego dzieło w układzie barw, jaki je cechuje. Ponieważ w tym kontekście barwa, tak jak i zresztą obrys kształtów, stanowią siły posiadające rzeczywistość emocjonalną i odczuwalną, to zgodnie z ulubioną formułą Henry'ego, mają one pewien „patetyczny wydźwięk”. Co więcej, sztuka jest ekspresją życia i miejscem, w którym człowiek, bardziej niż gdzie indziej, doznaje, jak dalece podejście poznawcze, intelektualistyczne, racjonalistyczne stało się przez arogancję w dążeniu do obiektywności radykalnie nieludzkie. Czy zatem, aby objąć zakres doświadczenia radykalnej wewnętrzności w znaczeniu, w jakim chcieliśmy je rozjaśnić z pomocą Henry'ego, należy powrócić do afektu, patosu i zrozumienia radykalnie patetycznej intersubiektywności? Odpowiedź będzie pozytywna w tej mierze, w jakiej Henry otwiera drogę ku źródłowej i pierwotnej podstawie, jaką jest Życie w tym, w czym ono się daje, i w tym, co ono daje. Życie, które nie było rozumiane przez Henry'ego jako doznawane w relacji zewnętrznej ze światem, ale którego sztuka stanowi miejsce znaczącej ekspresji.

Z francuskiego przełożył
Wojciech STARZYŃSKI*

* Dr hab., prof. nadzw. IFiS PAN, Zakład Filozofii Nowożytnej i Współczesnej, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa. E-mail: wstarzyn@ifispan.waw.pl.

BIBLIOGRAFIA

- Henry, M. (1990a). *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF.
- Henry, M. (1990b). Réflexions sur la cinquième Méditation cartésienne de Husserl (s. 107–123). W: S. Ijsseling (Red.). *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*. Den Haag: Kluwer Academic Publishers.
- Henry, M. (2003). *Phénoménologie de la vie* (t. II: *De la subjectivité*). Paris: PUF.
- Henry, M. (2004a). *Phénoménologie de la vie* (t. III: *De l'art et du politique*). Paris: PUF.
- Henry, M. (2004b). *Phénoménologie de la vie* (t. IV: *Sur l'éthique et la religion*). Paris: PUF.
- Henry, M. (2005). *Entretiens*. Arles: Sulliver.
- Henry, M. (2012). *Wcielenie. Fenomenologia życia*. (Przeł. M. Frankiewicz & D. Adamski). Kraków: Homini.
- Husserl, E. (1950). *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*. (Przeł. z fr. P. Ricoeur). Paris: Gallimard.
- Husserl, E. (1967). *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*. (Przeł. D. Gierulanka). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl, E. (1990). *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*. (Przeł. J. Sidorek). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl, E. (2005). *Świat życia codziennego* (s. 258–281). (Przeł. S. Walczewska). W: K. Świącicka. *Husserl*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Sartre, J. P. (1965). Intencjonalność jako kategoria egzystencjalna (s. 313–317). (Przeł. A. Mielecki). W: L. Kołakowski & K. Pomian (Red.). *Filozofia egzystencjalna*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.