

Michel Henry – fenomenolog życia

Redakcja naukowa
Andrzej Gielarowski
Robert Grzywacz

Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”
Wydawnictwo WAM

Kraków 2010



UNIVERSUM
philosophiae

Seria pod redakcją Andrzeja Gielarowskiego i Piotra Janika

- *Michel Henry – fenomenolog życia*
pod red. Andrzeja Gielarowskiego i Roberta Grzywacza
-

- *Ludwig Wittgenstein „przydzielony do Krakowa”/„Krakau zugeteilt”,* wydawcy/herausgeber Józef Bremer, Josef Rothhaupt
- *Rozum – Serce – Smak. Pamięci Profesor Izydory Dąbskiej (1904-1983),* red. naukowa Jerzy Perzanowski, red. tomu Piotr Janik
- *Oblicza natury ludzkiej. Studia i rozprawy,* pod red. Piotra Duchlińskiego i Grzegorza Hołuba

Publikacje ukazujące się w ramach serii „Universum Philosophiae” kierowane są do czytelnika zainteresowanego refleksją filozoficzną na poziomie akademickim. Celem serii jest przede wszystkim prezentacja badań naukowych pracowników Instytutu Filozofii WSFP „Ignatianum” w Krakowie.

© Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, 2010
31-501 Kraków, ul. Kopernika 26

Publikacja dofinansowana ze środków przeznaczonych
na działalność statutową
Wydziału Filozoficznego WSFP „Ignatianum” w roku 2009

Recenzent naukowy
dr hab. Witold Marek Nowak, Uniwersytet Rzeszowski

Korekta: Magdalena Jankosz
Projekt okładki: Joanna Panasiewicz
Opracowanie techniczne: Jacek Zaryczny

ISBN 978-83-7614-002-5 (Ignatianum)
ISBN 978-83-7505-684-6 (WAM)

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 KRAKÓW
tel. 12 62 93 200 • fax 12 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl
www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 12 62 93 254-256 • fax 12 430 32 10
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA INTERNETOWA
<http://WydawnictwoWAM.pl>
tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447
faks 012 62 93 261
e.wydawnictwowam.pl

Drukarnia Wydawnictwa WAM • ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

Spis treści

ANDRZEJ GIELAROWSKI, ROBERT GRZYWACZ	
Wstęp	7
Inspiracje i dyskusje	
PHILIPPE CAPELLE	
<i>Fenomenologia i życie w myśli Michela Henry'ego</i>	13
WOJCIECH STARZYŃSKI	
<i>Filozofia pierwsza Descartes'a w fenomenologicznej wykładni Michela Henry'ego</i>	37
OVIDIU-SORIN PODAR	
<i>Cielesność – zmysłowość – chiazma.</i>	
<i>Od Maurice'a Merleau-Ponty'ego do Michela Henry'ego</i>	59
Podmiotowość, cielesność, kultura	
MICHEL HENRY	
<i>Etyka i kryzys współczesnej kultury</i>	73
MAREK DRWIĘGA	
<i>Filozofia absolutnego podmiotu w czasach krytyki podmiotowości</i>	83
PAUL GILBERT	
<i>Michel Henry i immanencja</i>	105

MONIKA MURAWSKA	
<i>Filozofia źródłowa „contra” antropologia.</i>	
<i>Fenomen kultury w ujęciu Michela Henry’ego</i>	123
Fenomenologia, religia, teologia	
MICHEL HENRY	
<i>Etyka i religia w fenomenologii życia</i>	149
GABRIELLE DUFOUR-WIERUSZ KOWALSKA	
<i>Michel Henry. Objawienie fenomenologiczne</i>	
<i>a objawienie chrześcijańskie</i>	163
ANDRZEJ GIELAROWSKI	
<i>Fenomenologia i teologia w filozofii człowieka Michela Henry’ego</i>	185
KAROL TARNOWSKI	
<i>Samo-pobudzenie i Bóg</i>	215
Noty o autorach	233
Indeks osób	235

Wstęp

Osoba i dzieło Michela Henry'ego są w Polsce jeszcze mało znane, dlatego podjęliśmy się przygotowania publikacji poruszającej niektóre z głównych wątków tej niezwykle ciekawej twórczości filozoficznej. Myśl Henry'ego jest zakorzeniona w fenomenologii, zainicjowanej przez Edmunda Husserla, i rozwija w oryginalny sposób tę tradycję, zwłaszcza jej wersję francuską. Czyni to, podejmując dyskusję zarówno z jej założycielem, jak i z jej przedstawicielami tej miary, co Martin Heidegger czy Max Scheler. Dlatego Michel Henry może być uznany, obok Emmanuela Lévinasa, Paula Ricoeura czy Jean-Luca Mariona, za jednego z najbardziej twórczych fenomenologów francuskich. Jego filozofia pozostaje pod wpływem takich myślicieli jak Kartezjusz czy Maine de Biran, którzy, każdy na swój sposób, wpłynęli na bogatą wewnątrznie tradycję określaną jako „filozofowanie po francusku”¹. Myśl Henry'ego nosi jednak również znamię spotkania z teologią chrześcijańską, od jej początków – w postaci pism Jana Ewangelisty i Pawła, przez teksty Tertuliana i Ireneusza z Lyonu – aż po dzieła mistyków średniowiecznych

¹ Określenie to upowszechniło się w ostatnich latach dzięki publikacji pod znamienym tytułem: *Philosopher en français. Langue de la philosophie et langue nationale*, red. J.-F. Mattéi, Paris 2001. Książka ta stanowi zbiór prac filozofów z obszaru języka francuskiego, pokazujących bogactwo i różnorodność tytułowego „filozofowania po francusku”.

takich jak Mistrz Eckhart. Z tego powodu genealogia wpływów i zależności, w jakie wchodzi myśl francuskiego fenomenologa, sama w sobie powinna stać się przedmiotem rzetelnych studiów².

Czytelnik naszej publikacji będzie mógł jednak dowiedzieć się o niektórych z tych wpływów i zależności, gdyż stały się one, z konieczności, przedmiotem analiz – w zakresie wyznaczonym przez podejmowaną tematykę – niemal wszystkich zawartych w niej artykułów. Nie dysponujemy zbyt wieloma przekładami tekstów Michela Henry'ego na język polski³. Dlatego postanowiliśmy naszą publikację wzbogacić, prezentując przekłady dwóch jego artykułów dotyczących etyki – w jej powiązaniu z kryzysem kultury współczesnej oraz w jej związkach z religią. Jako powody, dla których wybraliśmy właśnie te teksty, możemy wskazać najpierw to, co podkreśla Paul Audi w dyskusji przeprowadzonej przez uczniów Michela Henry'ego i komentatorów jego myśli z nim samym w 1999 roku⁴ – że już w jednym z pierwszych i najważniejszych swych dzieł, to znaczy w *L'Essence de la manifestation*, opublikowanym w 1963 roku, Henry postulował stworzenie etyki. Jednakże rozwinął ją dopiero w *C'est moi la vérité* (wyd. w 1996 roku), a więc w jednym ze swoich późnych dzieł, jako etykę chrześcijańską⁵. Wybór tych tekstów został podyktowany także naszą nadzieją, iż wypełnią one lukę, jaka daje się zauważyć pośród tekstów przez nas zebranych. Etyka jest w nich tematem w zasadzie nieobecnym, a naszym zamiarem było przedstawienie względnie całościowego obrazu myśli francuskiego fenomenologa.

² Oprócz tekstów samego Michela Henry'ego, dobrym źródłem informacji na temat powiązań myśli tego filozofa z reprezentatywnymi przedstawicielami historii myśli filozoficznej są rozdziały pt. *Michel Henry devant l'histoire* i *Sur Marx*, zamieszczone w pracy zbiorowej pt. *Michel Henry. Dossier conçu et dirigé par Jean-Marie Brohm et Jean Leclercq*, Les Dossiers H, Éditions L'Age d'Homme, Lausanne (Suisse) 2009, s. 244-370.

³ Dotąd został opublikowany po polsku pierwszy z czterech tomów cyklu *Phénoménologie de la vie* (por. M. Henry, *O fenomenologii*, słowo wstępne J.-L. Marion, tłum. i wprowadzenie M. Drwięga, Warszawa 2007), na który składają się przede wszystkim artykuły francuskiego fenomenologa dotyczące jego oryginalnego ujęcia i rozwinięcia metody fenomenologicznej. Ukazała się także ostatnia, z wydanych za życia filozofa, książka pt. *Słowa Chrystusa*, tłum. K. Mrówka, Tarnów 2010. Polskie wydania kolejnych prac filozofa są zapowiadane i ukażą się lada chwila.

⁴ *Débat autour de l'oeuvre de Michel Henry*, w: M. Henry, *Phénoménologie de la vie*, t. 4: *Sur l'éthique et la religion*, Paris 2004, s. 205-247.

⁵ Por. P. Audi, (głos w:) *Débat autour de l'oeuvre de Michel Henry*, dz. cyt., s. 226.

Prezentowana Czytelnikom publikacja składa się więc, oprócz tekstów samego Henry'ego, z artykułów komentujących jego dorobek filozoficzny, napisanych przez znawców jego myśli zarówno z Polski, jak i spoza jej granic. Philippe Capelle, reprezentujący środowisko filozofów paryskiego Instytutu Katolickiego, znawca późnych pism Michela Henry'ego⁶, przedstawia jego myśl, rysując jej główne wątki i prezentując jej rozwój. To dlatego nie podejmujemy się we wstępie przedstawiania dorobku filozoficznego naszego myśliciela⁷. Wojciech Starzyński z warszawskiego oddziału Polskiej Akademii Nauk, tłumacz prac Mariona, specjalista w zakresie związków fenomenologii francuskiej z kartezjanizmem, przedstawia kwestię relacji myśli Henry'ego do kartezjanizmu. Z kolei przedstawiciel Strasbourga (Francja), Ovidiu-Sorin Podar, zajmuje się porównaniem myśli Michela Henry'ego z dziełem filozoficznym Maurice'a Merleau-Ponty'ego. Marek Drwięga, krakowski tłumacz i komentator filozofii cielesności francuskiego fenomenologa, pracownik Uniwersytetu Jagiellońskiego, podejmuje w swym tekście zagadnienie subiektywności u wspomnianego myśliciela, które analizuje w perspektywie krytyki podmiotowości w filozofii nowożytnej i współczesnej. Paul Gilbert, Belg, który pracuje na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie oraz wieloletni wykładowca w Instytucie Katolickim w Paryżu, podejmuje w swym artykule jedno z kluczowych zagadnień fenomenologii Henry'ego, a mianowicie kwestię immanencji, osadzając ją w kontekście myśli założyciela fenomenologii – Edmunda Husserla. Z kolei Monika Murawska, polska badaczka z warszawskiej Akademii Sztuk Pięknych, autorka tezy doktorskiej na temat Michela Henry'ego, podejmuje kwestię kultury w perspektywie fenomenologii życia. W naszej publikacji ma również swój wkład dawna uczennica Michela Henry'ego i autorka wielu prac poświęconych

⁶ Zob. *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, red. Ph. Capelle, Paris 2004.

⁷ Jeżeli zaś chodzi o biografię filozofa, to nie podejmujemy się jej prezentacji, gdyż została ona już napisana w języku polskim przez Marka Drwięgę, tłumacza tomu *O fenomenologii*, dz. cyt., s. 5-31. Można tam zapoznać się nie tylko z biografią Michela Henry'ego, ale również z zarysem jego poglądów, a także z krótką bibliografią dzieł tego autora oraz najważniejszych prac poświęconych jego dorobkowi. Pełna bibliografia dzieł francuskiego fenomenologa została ostatnio opublikowana w: *Michel Henry. Dossier conçu et dirigé par Jean-Marie Brohm et Jean Leclercq*, dz. cyt., s. 529-538.

jego myśli⁸, Gabrielle Dufour-Wierusz Kowalska z Genewy. W swym tekście zajmuje się ona analizą relacji między objawieniem fenomenologicznym a objawieniem chrześcijańskim, z którego Henry czerpał zawsze swe inspiracje. Te inspiracje ujawniły się mocno zwłaszcza w ostatnich jego pismach. Ten właśnie późny okres twórczości filozofa jest przedmiotem analizy podjętej w tekście Andrzeja Gielarowskiego, pracownika naukowego krakowskiej Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Igantianum”, który pyta o relacje fenomenologii i teologii w myśli Henry’ego. Tekst Karola Tarnowskiego, fenomenologa i znawcy francuskiej myśli filozoficznej, pracownika Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, podejmującego zagadnienie Boga w fenomenologii życia, zamyka nasz tom poświęcony dziełu Michela Henry’ego.

Zawartość naszej publikacji została podzielona na trzy części. Pierwsza, *Inspiracje i dyskusje*, zawiera artykuły skupiające się na źródłach, z których czerpie, i wybranych korelacjach myśli francuskiego fenomenologa z dorobkiem innych myślicieli. Nie oznacza to jednak, że w następnych częściach nie znajdziemy uwag na temat takich korelacji czy inspiracji. Część druga, *Podmiotowość, cielesność, kultura*, gromadzi teksty zajmujące się wskazanymi w tytule tej części kwestiami. Natomiast część ostatnia, *Fenomenologia, religia, teologia*, obejmuje eseje, które podejmują, każdy na swój sposób, zagadnienie korelacji tematyki fenomenologicznej i teologicznej w twórczości filozoficznej Michela Henry’ego. Podział taki nie oznacza bynajmniej, że uznaliśmy, iż nasza książka jest w stanie wyczerpać tematykę sygnalizowaną przez tytuły poszczególnych części. Chodzi raczej o zaakcentowanie głównych wątków myśli francuskiego fenomenologa. Mamy nadzieję, że nasza publikacja stanie się wprowadzeniem w myśl Henry’ego dla tych, którzy jeszcze się z nią nie zetknęli. Dlatego chcieliśmy, aby już sam jej podział był pewnego rodzaju wskazówką, jakich zagadnień można spodziewać się podczas lektury tekstów tego filozofa.

Andrzej Gielarowski, Robert Grzywacz

⁸ Zob. G. Dufour-Kowalska, *Michel Henry. Un philosophe de la vie et de la praxis*, Paris 1980; por. też, *L’Art et la sensibilité. De Kant à Michel Henry*, Paris 1996 ; por. też, *Michel Henry. Passion et magnificence de la vie*, Paris 2003.

INSPIRACJE I DYSKUSJE

PHILIPPE CAPELLE

Fenomenologia i życie w myśli Michela Henry'ego¹

W przeciągu kilku lat powszechne uznanie, jakie zdobył Michel Henry w wąskim gronie, po opublikowaniu w 1963 roku tezy doktorskiej pt. *L'Essence de la manifestation*², utrwaliło się nie tylko w społeczności filozoficznej ani nie jedynie w łonie tradycji fenomenologicznej, na którą się powołuje, lecz także na styku najbardziej zaawansowanych współczesnych dyskusji, dotyczących zarówno statusu nauk o człowieku, jak i nauki w ogóle, filozofii politycznej, zagadnień estetycznych, plastycznych i muzycznych, miejsca powieści w twórczości filozoficznej, zagadnień antropologicznych (ciała żywego [*chair*] i ciała-rzeczy [*corps*]) oraz *at last but non the least* pozycji fenomenologii i jej stosunku do chrześcijaństwa. Michel Henry, który odszedł od nas 3 lipca 2002 roku, bez wątpienia pozostanie tym, kto wraz z Lévinasem najgłębiej zarysował pole prac badawczych, które określa dzisiaj „fenomenologię francuską”. Tylko jesienią 2003 roku zorganizowano dwa kolokwia wokół głównych

¹ Wykład wygłoszony w Krakowie 19 marca 2007 r. na zaproszenie Katedry Filozofii Człowieka Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II) w ramach cyklicznych *Wykładów im. Ks. Konstantego Michalskiego CM*. Organizatorami wykładów byli: ks. dr hab. Władysław Zuziak, prof. UPJP II, mgr Krzysztof Duda oraz mgr Małgorzata Cichoń.

² M. Henry, *L'Essence de la manifestation*, PUF, Paris 1963.

tematów myśli Henry'ego, jedno na Sorbonie, drugie w Montpellier. Wydział filozofii Instytutu Katolickiego w Paryżu szczeni się tym, że mógł gościć go osobiście dwukrotnie: w 1997 i 2001 roku, z okazji publikacji dwóch jego dzieł: *C'est moi la Vérité*³ oraz *Incararnation*⁴. Jego wystąpienia oraz dyskusje nimi wywołane przy obu okazjach zostały opublikowane w 2004 roku w pracy, którą miałem zaszczyt koordynować⁵.

I. Fenomenologia radykalna

Pierwsze prace Henry'ego, poświęcone Maine de Biranowi, prowadzą go do odrzucenia klasycznego dualizmu ciała i ducha, pozwalając mu rozwinąć własną intuicję: filozofię konkretnej immanencji. Jego pierwsze studium, *Philosophie et phénoménologie du corps*⁶, ukończone w 1950 roku, zostanie jednak opublikowane dopiero w roku 1965. Był to pierwszy etap na drodze głównych poszukiwań, które zaowocują wielkim dziełem *L'Essence de la manifestation*, ukończonym na początku lat sześćdziesiątych, stanowiącym główną tezę doktorską Henry'ego obronioną w 1963 roku. Komisja, w skład której wchodził J. Hyppolite, J. Wahl, P. Ricoeur, F. Alquié, H. Gouhier, była pod wrażeniem wyводу utrzymującego, iż filozofia klasyczna i fenomenologia, poczynając już od Husserla, pozostawiły w cieniu istotę rzeczywistości – życie, w którym każdy rodzi się do bycia. Teza ta „dekonstruowała”, znacznie wcześniej niż samo to słowo stało się modne, wielkie systemy filozoficzne.

Około roku 1965 Henry podejmuje studium dotyczące Marksa, któremu poświęca, opublikowane w 1976 roku, tysiącstronicowe dzieło⁷. W tym samym roku wydaje, u Gallimarda, powieść *L'Amour les yeux fermé*, która zdobywa nagrodę Renaudota. Jego pierwsza powieść

³ Tenże, *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris 1996.

⁴ Tenże, *Incararnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000.

⁵ *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, dz. cyt.

⁶ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, PUF, Paris 1965.

⁷ Tenże, *Marx*, t. 1: *Une philosophie de la réalité*, t. 2: *Une philosophie de l'économie*, Gallimard, Paris 1976.

nosiła tytuł *Le Jeune Officier*⁸. Następna, *Le Fils du roi*⁹, zawiera już zarysy i pierwsze intuicje prac Henry'ego w zakresie psychoanalizy i psychiatrii. Zaproszony do Japonii w 1983 roku, prowadzi w Osace seminarium stanowiące „zarodek” eseju *Généalogie de la psychanalyse*, wydanego w 1985 roku, którego prawdziwy tytuł, *Le commencement perdu*¹⁰, ujawnia przecenienie roli nieświadomości ze szkodą dla wagi emocji (*affect*) przez całą tradycję filozoficzną. Freud, który uznawał siłę afektów, w swej teorii poddał się, zdaniem Henry'ego, ograniczeniom filozofii przedstawieniowej (*représentation*).

W 1987 roku Michel Henry wydaje *La Barbarie*¹¹, w której ukazuje rozkład kultury pod wpływem scjentystycznej ideologii wspierającej rozwój techniki – chętnie dziś nazywanej „techno-nauką” – redukującej wszelkie formy egzystencji, tj. pracę, ekonomię, wypoczynek, edukację czy etykę do roli instrumentów. Tymczasem kultura, zdaniem Henry'ego, nie ogranicza się do wytwarzania [dzieł sztuki] lub do znajomości sztuk, lecz jest ona samo-przekształcaniem się życia, niezależnie od dziedzin, w jakich się urzeczywistnia. Przeciwnieństwo tak rozumianej kultury zostaje nazwane przez filozofa „barbarzyństwem” (*barbarie*). W roku 1990, w pracy *Du communisme au capitalisme*¹², z tych samych przyczyn, filozofia polityczna Henry'ego prowadzi go do odprawienia z niczym (*à congédier*) zarówno komunizmu, jak i kapitalizmu – syjamskich braci, tak samo zapominających o życiu.

W *Voir l'invisible*¹³ Henry rozwija własną koncepcję sztuki, zgodnie z którą, zwłaszcza sztuka abstrakcyjna, lecz także wszelkie malarstwo dalekie od realizmu, pozwala dostrzec jak bardzo światło tego, co widzialne, pozostaje pod wpływem niewidzialnego życia. W 1990 roku Michel Henry publikuje drugą znaczącą pozycję z fenomenologii: *Phénoménologie matérielle*¹⁴. Rok 1996 z pewnością jest dla niego i dla tych, którzy go wówczas czytają oraz odkrywają, rokiem wielkim. Wydaje bowiem wówczas swoją ostatnią powieść

⁸ Tenże, *Le Jeune Officier*, Gallimard, Paris 1954.

⁹ Tenże, *Le Fils du roi*, Gallimard, Paris 1981.

¹⁰ Tenże, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, PUF, Paris 1985.

¹¹ Tenże, *La Barbarie*, Grasset, Paris 1987.

¹² Tenże, *Du communisme au capitalisme: théorie d'une catastrophe*, Odile Jacob, Paris 1990.

¹³ Tenże, *Voir l'invisible – sur Kandinsky*, Bourin-Julliard, Paris 1988.

¹⁴ Tenże, *Phénoménologie matérielle*, PUF, Paris 1990.

pt. *Le Cadavre indiscret*¹⁵, filozoficzną bajkę, która kontynuuje, podjęte przez niego już wcześniej, dzieło ujawniania [zjawiska] rozkładu (*corruption*). Również wtedy publikuje *C'est moi la Vérité*, rozprawę – którą prowokacyjnie, powiedziałbym kokieteryjnie, lubił określać jako mglistą (*vague*) „rozprawę trzeciego cyklu” – stanowiącą nowy etap w jego twórczości fenomenologicznej, gdzie w grę wchodzi słownictwo, tematyka i filozofia chrześcijaństwa, ze szczególnym upodobaniem do Ewangelii Jana. Jeszcze w roku 1996 [odbywa się] dziesięciodniowa debata w Cerisy–La–Salle, pod kierunkiem Jeana Greischa i Alaina Davida, poświęcona Henry’emu. W 2000 roku, w szczególnie oczekiwanym dziele pt. *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Henry nie waha się uczynić z żywego ciała [*chair*] miejsca Pra-zrozumiałości (*Archi Intelligibilité*) Życia.

Należy przyznać, że właśnie dzięki tym dwóm ostatnim pracom Michel Henry stał się znany szerokiej publiczności, w środowiskach chrześcijańskich i teologicznych, wśród tych, którzy podejmują odpowiedzialność (*revendiquent*) za badania w dziedzinie duchowości. Jednakże jego ostatniego testamentowego dzieła, pt. *Paroles du Christ*¹⁶, nie powinno się czytać jako pobożnej lektury ani jako książki teologicznej. Przede wszystkim zaś nie jest to komentarz egzegetyczny, nawet jeśli praca ta wyraża, niewątpliwie lepiej niż pobożne książki, szacunek dla tego, co wiąże się z pobożnością życia i myśli, czy też, lepiej niż niektóre książki teologiczne, wzajemny stosunek między filozofią i teologią, i wreszcie, lepiej od pewnych prac egzegetycznych, pokazuje, czym jest lektura duchowa pism biblijnych. Na koniec wspomnę jedynie o czterech tomach artykułów i konferencji, które zostały opublikowane pośmiertnie pod wspólnym tytułem *Phénoménologie de la vie*¹⁷.

Kiedy się czyta teksty Henry’ego, uderza w nich obecność form powtórzeniowych. Chodzi, w gruncie rzeczy, o stałe mówienie „tego samego”, bo chodzi o myślenie, o wytrzymywanie (*endurer*) ruchu myśli w samym życiu, które daje do myślenia... W ponownym,

¹⁵ Tenże, *Le Cadavre indiscret*, Albin Michel, Paris 1996.

¹⁶ Tenże, *Paroles du Christ*, Seuil, Paris 2002 (tłum. pol.: *Słowa Chrystusa*, dz. cyt. – przyp. red.).

¹⁷ Tenże, *Phénoménologie de la vie*, PUF, Paris, t. 1: *De la phénoménologie*, 2003 (tłum. polskie: *O fenomenologii*, tłum. M. Drwięga, Warszawa 2007); t. 2: *De la subjectivité*, 2003; t. 3: *De l'art et du politique*, 2004; t. 4: *Sur l'éthique et la religion*, Paris 2004 (przyp. red.).

ściśłym uchwyceniu poprzedzających go tradycji myślowych, Michel Henry stygmatyzuje pewne zapomnienie. Od Galileusza – jak powiada – jesteśmy zaślepieni: organizujemy dziedziny wiedzy, lecz zapominamy o wiedzy źródłowej, którą jest wiedza na temat życia. Poczynając od Kartezjusza, podmiotowość naznacza nowy etap zapomnienia o życiu (por. *La Barbarie*). Poszukiwanie fundamentu skazuje na wygnanie sens życia; funkcja teoretyczna, za pomocą której chce się uchwycić zjawiska, skazuje na wygnanie wiedzę dotyczącą życia (przykładem w biologii jest dzieło J. Monoda i F. Jacoba¹⁸; koncepcja życia, nad którą pracują autorzy – *bios* – nie ma nic wspólnego z życiem).

Michel Henry utrzymuje, że radykalizacja fenomenologii należy do pierwotnych ambicji tego nurtu. Myśleć fenomenalność (*phénoménalité*), to zadanie scalające tradycję ruchu fenomenologicznego. Henry przyznaje sobie prawo sięgania do tradycji fenomenologicznej dokładnie w tej mierze, w jakiej chodzi mu o myślenie istoty ukazywania się (*manifestation*); nie wynika z tego, w sposób konieczny, potrzeba odnoszenia się do pojęcia intencjonalności, do którego sięgnął Husserl, uczeń Brentany, aby nadać fenomenologii pewną metodę. Dla Michela Henry'ego fenomenologia nie jest [ściśle] związana z pojęciem [intencjonalności], ponieważ chodzi mu o ponowne opracowanie tej metody w oparciu o to, co źródłowe.

II. Odzyskać to, co źródłowe

Począwszy od wielkiej rozprawy pt. *L'Essence de la manifestation*, wydanej w 1963 r., Henry nie przestawał badać nowych dróg myślenia świata i człowieka. Wychodząc od badań dotyczących sensu i bycia *ego*, określił problematykę potwierdzającą to, co on sam uważał za zadanie myśli: dotrzeć do „tego, co źródłowe”¹⁹, „powrócić (...) do dziedziny źródłowej, od której wszystko zależy, a która sama nie zależy od niczego”²⁰. Ta problematyka, zdecydowanie ontologiczna, stawia sobie za cel podjęcie i odnowienie klasycznego projektu filozofii pierwszej. „Źródłowość” (*originaire*) oznacza

¹⁸ Por. F. Jacob, *La logique du vivant: une histoire de l'hérédité*, Gallimard, Paris 1970.

¹⁹ M. Henry, *L'Essence de la manifestation*, dz. cyt., wyd. wznowione 1990, s. 2.

²⁰ Tamże, s. 816.

bowiem, według Michela Henry'ego, nie tyle jakąś abstrakcyjną zasadę czy też pewien fundament wyjaśniania, heterogeniczny wobec tego, co wyjaśnia, lecz *samą rzeczywistość* w jej fenomenalnej (*phénoménale*) konkretności (*effectivité*).

Zarówno w „fenomenologii ciała (*corps*)”, jak i na tysiącu stro-
nach poświęconych Marksowi, tak w *Généalogie de la psychanalyse*,
jak i w zachwycającym studium o Kandinskim oraz w swych po-
wieściach – Henry stara się otworzyć dostęp do tego, co pozostaje
aż dotąd nie-pomyślane (*impensé*), co wyraża się jednym słowem,
którego prostota przyprawia o zawrót głowy: *życie*. Można było
mówić i powtarzać, przed i po pierwszym dziele poświęconym
Henry'emu w 1980 roku, że jest on „filozofem życia”²¹. Przy czym,
trzeba by ukazać specyfikę użycia tego słowa przez niego samego.
Jak podkreśla sam Michel Henry, współczesna kultura, począwszy
od Schopenhauera, uczyniła z życia główny temat refleksji filozo-
ficznej i naukowej. Paradoksalnie jednak, późne i nagłe wyłonie-
nie się tego tematu, przyczyniło się do zakrycia mocy objawienia
(*révélation*) życia. Otóż, „życie”, jako wyraz samo-pobudzania (*auto-
-affection*) fenomenu, winno rozsadzić obręcz, w której fenomenolo-
gia została historycznie zamknięta oraz zradykalizować jej projekt.

Henry utożsamia poszukiwanie źródłowości z podstawowym
zadaniem filozofii: „Pytanie w fenomenologii powinno być zdolne
określić czy problematykę, którą ustanawia, można uważać za źród-
łową i fundamentalną, czy też, przeciwnie, jest ona podporządko-
wana wcześniejszemu badaniu, od którego okazuje się zależna”²².
Odzyskanie źródłowości polega na „wstępowaniu w górę, ku do-
menie źródłowej, od której wszystko zależy, a która sama nie zależy
od niczego”²³. „Domena źródłowa” (*domaine d'origine*) nie jest „pod-
stawą” rzeczywistości, gdyż podstawa ustanawia związek heteroge-
niczny między fundowanym i fundującym (Bóg, woda, zasada racji
dostatecznej, itd., jako fundamenty wszechświata). Źródłowość (*ori-
ginarité*) zmierza ku myśleniu fenomenu w ruchu fenomenalizacji
(*phénoménalité*), przez który on nadchodzi. Fenomen i fenomenalność
(*phénoménalité*) nie są już więc możliwe do oddzielenia. W ten sposób

²¹ Zob. G. Dufour-Kowalska, *Michel Henry, un philosophe de la vie et de la praxis*,
dz. cyt.

²² M. Henry, *L'Essence de la manifestation*, dz. cyt., s. 2.

²³ Tamże, s. 816.

znajdujemy, filozoficznie użyteczne, pojęcie życia: fenomen istoty żyjącej nie może być pomyślany inaczej niż w oparciu o życie/w życiu. Transcendencji fenomenowi nie należy poszukiwać w płaszczyźnie poza-fenomenalnej: staje się ona zrozumiała jedynie w oparciu o to, co [umożliwia] fenomenalizację (*qui phénoménalise*). „Dlaczego życie? Ponieważ życie”; „Dlaczego żyć? Ponieważ żyć” – mawiał Mistrz Eckhart, u którego Henry chce terminować. Nabyć wiedzy o tym, co źródłowe, to na nowo odkryć możliwe do pomyślenia „przejście” między fenomenem a horyzontem, w jakim się ukazuje.

III. Aporie fenomenologii klasycznej

Narzuca się zatem konfrontacja z tradycją filozoficzną, szczególnie z fenomenologią o inspiracji husserlowskiej i heideggerowskiej.

a) Bycie i ukazywanie się: dwuznaczność dwumianu

„Ile ukazywania się, tyle bycia” – taka jest, zdaniem Henry'ego, pierwsza zasada fenomenologii. Nie można mówić o ontologii inaczej, jak tylko dzięki pewnemu uchwyceniu w oglądzie fenomenologicznym. To na bazie owego „widzenia” można wypowiedzieć bycie. Twórcą tej pierwszej zasady, chociaż nie był jej świadomy, jest Kartezjusz. Zwykło się rozpowszechniać Heideggerowską analizę, według której u Descartes'a miałyby zabraknąć sensu bycia: mówiąc „ja”, [Kartezjusz] miałby zapomnieć o *sum* owego „ja”. Henry nie przystaje na taką krytykę. [Według niego] Descartes potrafił opisać bycie w tym, co jawi się podmiotowi; w ten sposób radykalizował pozycję owego „ja”; jeszcze przed Husserlem zakwestionował wszelką oczywistość. Nigdy nie można wiedzieć tego, czym jest „widzenie”: okazuje się, że „ja myślę”, nie mówi mi tego, co się tyczy istoty tego widzenia. Kartezjańskie „ja” zmierza [więc] nie do uchwycenia oczywistości świata, lecz do potwierdzenia, że oczywistość nie jest pierwsza, że widzenie nie jest pierwsze²⁴.

²⁴ Por. np. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąmbska, ANTYK, Kęty 2001, s. 54 (przyp. red).

Michel Henry uznaje zastęgę Kartezjusza, polegającą na odkryciu dwóch typów „widzenia”.

1. Widzenie jako „wydaje mi się, że” (*il m'appraît que*), [które] pozostawia nienaruszonym pytanie o istotę widzenia.
2. To, że „oczywistość” wykracza poza wszelką możliwość (*soit impossible*), organizuje „obszar” pytania: „co można widzieć?”. Chodzi tu o „umiejętność (*savoir*) widzenia”.

b) Intuicja prezentująca źródłowo

„...każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania...” (*Ideen I § 24*)²⁵ – taka jest, jak pisze Michel Henry, druga zasada fenomenologii klasycznej. W naoczności (*intuition*) jest dane skierowanie (*visée*) sensu ku światu – na tym opiera się odwołanie się do pojęcia intencjonalności. Przedmiot jest „wypowiadany” wyłącznie jako intencjonalnie domniemany (*visée*) przez podmiot. Sens fenomenalny odnosi się do naoczności donacyjnej (*intuition donatrice*) podmiotu. Jest tak ponieważ nie istnieje przedmiot sam w sobie i należy zmienić naturalną postawę. Tym jednak, o czym się zapomina, jest to, że wewnątrz intencjonalności (*inclusion intentionnelle*) jest zawarty fakt, że bycie jest wpisane (*circonscriit*) w dążenie (*visée*) intencjonalne podmiotu. Jaki jest status skierowania intencjonalnego? Intencjonalność zmierza (*vise*) do poznania przedmiotu. Tymczasem sposób jawienia się (*apparaître*) intencjonalności nie jest znany. Istnieje zatem bardziej radykalne zapytywanie niż [pytanie postawione przez] Husserla. Jaka jest podstawa, na której możliwa jest fenomenalność (*phénoménalité*) „odniesienia się do czegoś”?

c) Krytyka „zasady zasad”: *Zu den Sachen selbst*

Trzecia zasada fenomenologii głosi: należy myśleć rzeczy, zwracając się do rzeczy samych, nie w ich zewnętrznej obiektywności, lecz w przepływie świadomości [intencjonalnej], która się ku nim

²⁵ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tłum. D. Gierulanka, PWN, Kraków 1975, s. 73 (przyp. red.).

kieruje (*vise*). W rzeczywistości, zaznacza Michel Henry, ani Husserl, ani Heidegger nie postawili pytania o fenomenalność, ponieważ nie przedstawili *ruchu*, który prowadzi do niej: istotnie, nie można wyłączyć „zmierzenia ku” z fenomenalności. Myślenie fenomenalności wymaga myślenia ruchu, który prowadzi do fenomenów: tenże ruch, sam w sobie, jest także fenomenalny. W ten sposób fenomenologia „radykalna” rozpatruje integralność doświadczenia fenomenologicznego, którego jest wyrazem. Nie zachodzi [bowiem] epistemologiczne zerwanie między aktem prowadzącym do fenomenów i samymi fenomenami. W takim rozumieniu miejscem homogenizacji fenomenalnej jest pojęcie *życia*.

d) Relacja pomiędzy *hyle* i *morphe*

Status zmysłowości, w historii idei, nigdy nie był statusem ontologicznym. Michel Henry, zainspirowany przez Maine de Birana, rozumie wyraźnie wymóg takiego statusu. Zmysłowość nie jest „mniejszym byciem”, ale byciem czystym. Henry poddaje krytyce Husserlowski aparat [naukowy] przedstawiony w *Ideach...* (I, § 85-97), to znaczy relację między *hyle* i *morphe*. Gdy jakiś przedmiot jest domniemany intencjonalnie, pozostaje on [według Husserla], zewnętrzny, w pewnej materialności, która *in fine* zostaje ujęta w [akcie] intencjonalności. Para *materia-forma*, w świadomości intencjonalnej, jest wchłonięta przez formę. „Dane zmysłowe przedstawiają się jako materia względem form intencjonalnych” (*Idee...*, I, § 85)²⁶; sama materia zawdzięcza swój status, *in fine*, jedynie intencjonalnej biegunowości świadomości. Dwumian *hyle-morphe* zostaje stematyzowany na rzecz wchłonięcia go przez *morphe*. [Pozostający] w opozycji do takiego ujęcia program Michela Henry'ego można wyczytać już z tytułu jego dzieła: *Phénoménologie matérielle*; fenomenologia nie ujawnia się w czystej postaci, po prostu w intencji świadomości, musi ona bowiem uszanować „element zmysłowy”. Henry, [we wspomnianej pracy], cytuje Husserla (*Idee...* § 85):

²⁶ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, dz. cyt., s. 271: „Daty zmysłowe prezentują się jako materiały dla intencjonalnego kształtowania lub różnych stopni nadawania sensu, prostego nadawania sensu i w szczególny sposób fundowanego ...” (przyp. red.).

„Element zmysłowy istniejący sam w sobie, nie jest intencjonalny”²⁷ i dalej pisze:

W ten sposób określona zostaje istota *hyle*: pozytywnie – przez przynależność do samej rzeczywistości absolutnej podmiotowości, jako konstytutywnej dla jej etosu, dla jej własnego bytu; negatywnie zaś – przez wykluczenie z niej wszelkiej intencjonalności. Podwójna definicja, pozytywna i negatywna, zmysłowej *hyle* stawia nas przed niezgłębionym pytaniem: w jaki sposób istota *hyle*, jeśli wyklucza z siebie intencjonalność, może jednak złączyć się z nią w absolutnej subiektywności?²⁸.

W rzeczywistości Husserl przejął dawne rozróżnienie „materia-forma”, lecz nie udało mu się wyartykułować go w sposób dostateczny. Nie bierze pod uwagę [możliwości] postrzegania materii jako poza-intencjonalnej niemniej jednak należącej do intencjonalności. W gruncie rzeczy rozwiązuje [ten] problem, eliminując inność *hyle*. Należy zatem, [według Henry’ego], przyznać samej materii inny status fenomenologiczny, [bowiem] materia nie nabywa swego statusu fenomenologicznego dzięki intencjonalności, [lecz] powinna go zdobyć [jedynie] w oparciu o samą siebie.

e) „Światowe” uwikłanie fenomenu

Michel Henry piętnuje katastrofalne uzależnienie myśli zachodniej od tradycji greckiej: pojęcie fenomenu zostało [w niej] zdwojone. [Odtąd] fenomen wyraża się jedynie w horyzoncie widzialności świata; to, co się jawi, jawi się w jawności świata, który skądinąd sam jest obojętny na to, czym jest fenomenalizacja. Fenomen wyraża się jedynie w świetle świata, które jest obojętne na jednostkowość fenomenów. Bycie, według Heideggera, zostało naznaczone widzialnością świata. Nie jest [tu więc] myślana zasadnicza jedność jawienia się i tego, co się jawi.

Strategia Henry’ego ma na celu wykazanie konstytutywnego niedostatku myślenia o życiu oraz o jego fenomenologicznym

²⁷ Por. tamże, s. 270: „...nadająca sens (*resp.* z istoty implikująca nadanie sensu) warstwa, dzięki której z tego, co zmysłowe, co w sobie nie ma nic z intencjonalności, właśnie powstaje konkretne intencjonalne przeżycie” (przyp. red.).

²⁸ M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, dz. cyt., s. 14.

ujęciu. Intencjonalność świadomości nie może stanowić osi nowej, wymaganej tu metody fenomenologicznej. Fenomenologia radykalna jest bowiem fenomenologią „przeciw-intencjonalną”, ponieważ uznaje prawa ontologii życia w jego materialności.

IV. Fenomenologia „odwrócona”

Fenomenologia zradykalizowana, której domaga się Michel Henry, jest nią jedynie jako fenomenologia „odwrócona”. W *L'Essence de la manifestation*, w pracy na temat Marksa, oraz, w sposób bardziej złożony, w *Incarnation*, Henry wyjaśnia rodzaj „odwrócenia”, który zamierza zastosować: fenomenologia historyczna zostaje odwrócona, aby wyzwolić „jak” „donacji” zjawisk z więzienia „świata”. Należy ten punkt wyjaśnić nieco obszerniej. Paragraf 3 *Incarnation* nosi tytuł: „Ukryte przesady założeń fenomenologii. Rujnująca redukcja wszelkiego jawienia się do ukazywania się w świecie”²⁹. Stawką tej fenomenologii oraz dokonanego odwrócenia jest ostateczne rozświetlenie kwestii fenomenalizacji fenomenów. Aż dotąd nic nie wydaje się mieć bardziej zasadniczego statusu z punktu widzenia fenomenologii historycznej. Jak więc należy rozumieć specyfikę odwrócenia fenomenologii zamierzonego przez Henry'ego?

Po pierwsze, można stwierdzić, że odwrócenie to dotyczy fundamentalnych kwestii fenomenologii. I tak podmiotowość z konstytuującej staje się konstytuowaną; intencjonalność nie jest „ożywiana” poprzez podmiot, ale to podmiot jest ożywiany, niesiony przez pewną intencjonalność, która go poprzedza i która go pobudza; relacja do fenomenów chce odrzucić wyjątkowość „widzenia”, aby dowartościować wdzięk właściwy „słuchaniu”. Lecz widzimy wyraźnie, że owo odwrócenie jest już stosowane w fenomenologii Heideggera. Pierwsze strony *Incarnation* chcą jednak wypromować nowe typy odwrócenia; pierwsze dotyczy relacji między żywym ciałem (*chair*) i ciałem-przedmiotem (*corps*):

Nie tyle zatem analiza ciała-przedmiotu (*corps*) może stać się [podstawą] badania ciała żywego (*chair*) i zasadą jego wyjaśnienia, lecz raczej

²⁹ Por. M. Henry, *Incarnation*, dz. cyt., s. 47: „Le préjugé caché des présuppositions de la phénoménologie. La réduction ruineuse de tout «apparaître» à l'apparaître du monde” (przyp. red.).

twierdzenie przeciwne jest prawdą: jedynie ciało żywe (*chair*) pozwala nam poznać (...) coś takiego, jak ciało przedmiotowe (*corps*)³⁰.

Owo odwrócenie zmierza do odrzucenia jakiegokolwiek wyższości nauk o ciele przedmiotowym; ten bowiem, kto zna doświadczenie ciała żywego, cierpienie lub radość, „wie prawdopodobnie o wiele więcej niż wszechwiedzący umysł stojący na ostatnim szczeblu idealnego rozwoju nauki (...)”³¹.

Ale, po drugie, przez to pierwsze odwrócenie zarysowuje się postulowana zasada odwrócenia: to właśnie fenomenalność przedstawia się jako odwrotna strona (*l'envers*) tego, co widzialne. Tym, czego pragnie się dotknąć po drugiej stronie (*l'envers*) fenomenów, jest „materia”, „substancja”, sama „jakość” fenomenów. Dla Michela Henry’ego odwrócenie to respektuje jedynie to, co rozpatrywał w *L’Essence de la manifestation*, w ślad za ruchem fenomenologicznym, to znaczy „jawienie się” tego, co się ukazuje. Należy jednak postawić jeszcze jeden krok, aby dobrze zrozumieć odprawę daną Heideggerowi przez Henry’ego. Jeśli żyć to odczuwać samego siebie, jeśli istota (*l’essence*) życia polega na czystym fakcie odczuwania samego siebie, wówczas „świat” jest pozbawiony jakiegokolwiek mechanizmu (*direction*) pozwalającego mu zdać z tego sprawę, uczynić to zrozumiałym. Stąd ostateczne odwrócenie, które odnosi się do pra-zrozumiałości życia: „Pra-zrozumiałość przynależy do wewnętrznego ruchu Życia absolutnego, które rodzi samo siebie (...)”³².

Owo przejście od zrozumiałości do Pra-zrozumiałości zbiega się z przejściem od ciała żywego do Pra-cieleśności, od widzialnego do niewidzialnego. Ciało żywe „nie przychodzi do siebie inaczej, jak tylko w przyjściu do siebie Życia absolutnego, w Pra-cieleśności Arcymożliwości”³³ lub jeszcze: ciało żywe (*chair*) „daje się sobie w odczuciu tam, gdzie dokonuje się wszelka auto-donacja, w życiu i poprzez nie”³⁴. W ten sposób to, dzięki czemu fenomeny są, tj. ich „istota” (*envers*), to właśnie życie, które daje się jako auto-donacja we wrażliwe, niewidzialne, żywe ciało. Korzeń widzialnego tkwi

³⁰ Tamże, s. 10.

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 29.

³³ Tamże, s. 197.

³⁴ Tamże, s. 171.

w niewidzialnym: życie nie jest widzialne, donacja nie jest widzialna, lecz widzialność staje się możliwa w oparciu o życie i przez donację, która jest względem życia immanentna i która je zwraca ku sobie. W tym właśnie znaczeniu, w III części *L'essence de la manifestation*, czytamy: „Immanencja jest istotą życia”³⁵ oraz że „istota jest niewidzialna”³⁶ i jeszcze: „niewidzialne nie jest antytetycznym ujęciem fenomenalności, ale jej pierwszym i fundamentalnym określeniem”³⁷. Niewidzialne jest zatem „współrozciągnięte na istotę pierwotną fenomenalności” i jej efektywność. Zgodnie z fenomenologicznym określeniem „jak”, to w niewidzialnym i bezpośrednio w nim wyraża się istota objawienia.

Objawiając się w niewidzialnym i jako samo to niewidzialne, w konsekwencji pod postacią tego niewidzialnego, istota pozostaje ukryta w samym objawieniu [...]. Niewidzialne nie tylko umożliwia immanencję istoty, ale określa istotę immanencji i ją ustanawia³⁸.

To, co dokonuje się w istocie i przez istotę, jest czystą, a jednak efektywną fenomenalnością.

Fenomenalność efektywna wyłania się w samym łonie istoty, ponieważ ta ostatnia obiektywizuje się pod postacią horyzontu, który się ukazuje. Z tego powodu istota fenomenalności, jako że zawiera w sobie stawanie się fenomenalne, jest autonomiczna³⁹.

Zdaniem Henry'ego, fakt zatrzymywania się na widzialności fenomenu sam w sobie nie wymaga jakiejś metody fenomenologicznej; natomiast metoda fenomenologiczna jest wymagana, odkąd chodzi o umożliwienie dostępu do tego, co w oparciu o to, co widzialne, jest niewidzialne. „Fenomenologia nie jest nauką o fenomenach, ale o ich istocie, o tym, co każdorazowo pozwala fenomenowi być fenomenem”⁴⁰.

³⁵ Tenże, *L'Essence de la manifestation*, dz. cyt., s. 482.

³⁶ Tamże, s. 549.

³⁷ Tamże, s. 550.

³⁸ Tamże, s. 551-552.

³⁹ Tamże, s. 161.

⁴⁰ Tenże, *Incarnation*, w: *Phénoménologie de la vie*. t. 1: *De la phénoménologie*, dz. cyt., s. 165 (por. M. Henry, *Wcielenie*, w: tegoż, *O fenomenologii*, dz. cyt., s. 211 – przyp. red.).

Można było zidentyfikować w tej postawie, mającej na celu nie tylko otwarcie fenomenologii na dążenie do przekraczania, które jest w niej obecne, ale także i przede wszystkim wymaganie usprawiedliwienia tego otwarcia z tytułu metody fenomenologicznej, specyficznie francuski moment późnego rozwoju fenomenologii. Trzeba to dobrze zrozumieć. Owo uprawnienie pojmuję się jako przyznanie prawa czystej możliwości fenomenologicznej. Z tego punktu widzenia jest to rzeczywiście program Heideggerowski: „Wyżej od rzeczywistości stoi możliwość”⁴¹, która się spełnia, lecz jeszcze bardziej program „fenomenologii nieukazującego się” postulowany przez „późnego” Heideggera. Mimo wszystko jednak w zawieszeniu pozostaje kwestia dotycząca wzajemnego stosunku między czystą możliwością fenomenologiczną a efektywnością fenomenalną.

Jak widzieliśmy, „odwrócona” fenomenologia nie oznacza po prostu odwrócenia klasycznych tez fenomenologicznych ani też odwrócenia postawy fenomenologicznej: prowadzi ona do rozpatrywania odwrotnej strony (*l'envers*) zjawisk. Przeprowadzane przez Henry’ego analizy w dziedzinie sztuki – podobnie jak analizy Mariona – nie stanowią elementu dekoracyjnego; nadają one najgłębsze znaczenie (*credite*) wysiłkowi utrzymania tezy, że widzialne wydane jest niewidzialnemu, że niewidzialne decyduje o swej własnej widzialności. Jaki jednak stosunek może utrzymywać ta „odwrotna strona fenomenów”, pojmowana jako możliwość absolutna, z rzeczywistością fenomenów? Henry – podobnie jak Marion – chce pojmować fenomeny wychodząc od fenomenalności, a nie od warunków narzuconych zewnątrz samej fenomenalności. Lecz odmowa wpływów zewnętrznych prowadzi dalej niż, według oceny Henry’ego, doszedł Heidegger; chodzi o myślenie fenomenalności niezależnie od warunków narzuconych przez doświadczenie świata. Stawką „fenomenologii odwróconej” jest z pewnością jak najdalsze rozszerzenie pola możliwości i przekroczenie tego, co „świat” daje i dozwala widzieć.

⁴¹ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 54.