

MONIKA MURAWSKA

Uniwersytet Warszawski

FILOZOFIA TRANSCENDENCJI I FILOZOFIA IMMANENCJI. KONCEPCJA PODMIOTU W FENOMENOLOGII EMMANUELA LEVINASA I MICHELA HENRY'EGO

Teza: Fenomenologia Emmanuela Levinasa ufundowana została na kategorii transcendencji, z kolei kluczową kategorią fenomenologii Michela Henry'ego jest immanencja. Analiza podstawowych pojęć, którymi posługują się obaj filozofowie, pozwala jednak dostrzec, że obie te, pozornie antytenetyczne koncepcje, bardzo wiele łączy.

Inny i życie. Michel Henry (1922-2002) urodził się zaledwie sześć lat po Emmanuelu Levinasie (1906-1995). Jego pierwszą ważną pracą - *L'essence de la manifestation* ukazała się w 1963 roku, podczas gdy *Całość i nieskończoność* Levinasa opublikowana została w roku 1961¹. Obaj byli znanymi francuskimi fenomenologami, którym poświęca się seminaria naukowe i konferencje.

Michel Henry nigdzie nie odnosi się *explicito* do rozważań Levinasa, chociaż w jednym z tekstów znajdujemy pozytywne odniesienie do lewinasowskiej koncepcji „inaczej niż by”². Co ciekawe, starszy przecie od Henry'ego Levinas poświęcił *L'essence de la manifestation* cykl wykładów w Collège de France.

To, co jest im wspólne, to próba odnalezienia absolutnego fundamentu dla opisywanej przez nich podmiotowości. W filozofii Levinasa podmiot ukonstytuowany zostaje dzięki i przez Innego, dzięki transcendencji. W filozofii Michela Henry'ego natomiast podmiot utożsamiony z immanencją, zanurzony jest w życiu³. To ono go umoliwia. Obaj

¹ Jedyna książka M. Henry'ego nie została dotychczas przetłumaczona na język polski.

² M. Henry: *De la phenomenologie. Phenomenologie de la vie*. PUF, Paris 2003, s. 158.

³ Termin „życie” jest istotny dla rozważań Henry'ego. W jego ujęciu życie wiąże się z całości modalności nazywanych podmiotowymi, jak na przykład uczucia, namiętności, pragnienia, troski, doznania, wysiłek fizyczny, zmęczenie, wola, działania, ale także myśli. Autor, pisząc

poszukuj w filozofii wymiaru absolutnego. Dla jednego jest to Inny, dla drugiego życie. Zarówno Inny, jak i życie wymykają się intencjonalności. Twarz Innego i życie nie są bowiem fenomenami. Przeciwnie, nie dają się im uchwycić w sferze zjawiskowej.

To, co Michel Henry określa mianem transcendencji, przynależy w filozofii Levinasa raczej do sfery To-Samego⁴ - podmiotowości opisanej przez Levinasa w *Całość i Nieskończoność*. Levinas podkreśla zresztą, że transcendencja, o której mu chodzi nie jest przedmiotowością, wiatem, a tym bardziej krytykowaną przez niego całością. Prawdziwa transcendencja oznacza dla niego raczej otwarcie, rozumiane nie jako przeniesienie się z wnętrza na zewnątrz, ale „otwarcie na zranienie i na cioty”, wystawienie się na Innego⁵.

W filozofii Levinasa podmiot zamieszkuje i przekształca wiat tak deprecjonowany w koncepcji Michela Henry'ego. Podmiot, jak określa to Levinas, rozkoszuje się wiatem, odnajdując w nim pokarmy i pracę. W jednym punkcie dotyczącym wiata obaj filozofowie wydają się zgodni. Wiat musi zostać zniesiony, by ustanowił kategorię w niej, konstytutywną dla podmiotowości. Podmiot w ujęciu Levinasa nawi-

o życiu, posługuje się czysto wielkimi literami, sugerując konotacje chrześcijańskie. Próba interpretacji i krytyki kategorii życia wykraczają jednak poza ramy tej pracy. Warto jedynie zauważyć, że Henry uznaje życie za warunek transcendentalny podmiotowości, wprost nazywając je w jednym z artykułów „transcendentalnym”. W *Incarnation* swojej filozofii określa, między innymi, jako fenomenologię życia. W swojej koncepcji przeciwstawia „życie” utożsamione z tym, co rzeczywiste, „wiatu” sprowadzonemu do zbioru przedstawień. Stosując kategorię, którą posługiwała się wielkimi literami, ponieważ chciałabym uniknąć jej potocznego rozumienia.

⁴ „W istocie Ja, które myśli, słucha własnego myślenia lub obawia się własnych głębi i dostrzega, że jest inne od siebie samego. Odkrywa w ten sposób sławną naiwność własnej myśli, która myśli „prosto przed siebie” - tak, jak idzie się przed siebie. Słucha swoich myśli i odkrywa, że jest dogmatyczne, obce samemu sobie. Ale w obliczu tej inności Ja jest To-Samym, stapia się ze sobą, nie jest w stanie wyprzeć się tego dziwnego siebie” (E. Levinas: *Całość i Nieskończoność. Eseje o zewnątrz* o ci. tłum. M. Kowalska. Warszawa 1998, s. 22).

⁵ Jest to z pewnością symplifikacja myśli Levinasa, ale dokonana wiadomo po to, aby uczynić wyraźnym przeciwstawienie podmiotu otwartego w filozofii Levinasa podmiotowi rozumianemu jako zamknięta monada w fenomenologii Michela Henry'ego. W tak krótkiej prezentacji koncepcji obu myślicieli moim celem może być wyłącznie zaprezentowanie podstawowych różnic i tym samym podobieństw, a nie ich dogłębna analiza.

zuje relacje ze wiatem poprzez pokarmy, zamieszkiwanie, prac . Oswaja go, czyni c swoim. W koncepcji Michela Henry'ego podmiot równie nawi zuje kontakt ze wiatem, ale musi on zawsze prowadzi i prowadzi ostatecznie do ycia, tak jak kontakt ze wiatem jest dla Levinasa tylko jednym z etapów drogi prowadz cej do Innego. Dla Michela Henry'ego praca czy codziennie wykonywane gesty s do wiadczeni-ami, modalno ciami ycia, w których dany jest wiat realny. Nale y podkre li , e Michel Henry podporz dkowuje transcendencj immanencji (wiat yciu), podczas gdy Levinas robi dokładnie odwrotnie.

Michel Henry chciałby wykaza , e tylko filozofia immanencji czyni mo liwym do wiadczenie Innego, dzi ki zanurzeniu ka dej egzystencji w yciu. Prymat ycia nad bytami yj cymi umo liwia mu, jak mniema, rozwizanie problemu intersubiektywno ci. Z kolei Levinas chce znale we wn trzu samej podmiotowo ci to, co umo liwiałoby jego relacj z Innym. Innego odnajdujemy nie na zewn trz, ale wewn trz siebie samego. Jak pisze jedna z komentatorek: „Teraz Inny jest ju obecny w cierpieniu ciała - Inny jest po drugiej stronie cielesno ci, która wła nie pozostaje cielesno ci najbardziej mo j i bez mo liwo ci przed ni ucieczki; cierpienie jest mn , jak mn jest rozkoszowanie si ; cierpienie mojego ciała jest straszne, tak jak dla pierwszej hipostazy z *Istniej cego i istnienia* straszne było jej wydanie *il y a*, jej bierno i bezsilno ”⁶ .

Dla Levinasa transcendencja nie sprowadza si do spostrze enia Innego. Opisywana przez niego zewn trzno , cho zakorzeniona w wewn trzno ci, nie zostaje od niej uzale niona. Mo na w tym wypadku mówi nawet o transcendencji bez adnej immanencji. Wewn trzno zostaje zdefiniowana przez element całkowicie zewn trzny, który nie mo e zosta przyswojony czy wchłoni ty. Aby podkre li , e transcendencja oznacza w jego koncepcji zerwanie ze wiatem i Ja, Levinas posługuje si słowem zapo yczonym od Jeana Wahla - „transascendencja .

⁶ M. Chmura: *Zanim umrze Iwan Iljicz. Perypetie podmiotu w filozofii Emmanuela Levinasa*. Warszawa 2007, s. 162.

⁷ J. Migasi ski: *W stron metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*. Wrocław 1997, s. 296.

W koncepcji Levinasa opis Ja jako wewn trzno ci zostaje powi zany z opisem metafizycznego pragnienia. Pragnienie to nakierowuje subiektywno na transcendencj . Wewn trzno jest, zgodnie z opisem Levinasa, jak drzwi jednocze nie zamkni te i otwarte. To -Samy pragnie Innego, który pozostaje jednak wobec niego zawsze niezale ny, nieosi galny. Pragnienie metafizyczne jest pragnieniem, którego nie mo na zaspokoi . Absolutnie Inny jest bowiem tak e synonimem Niesko czono ci. Poza cao ci mo e znajdowa si tylko Inny. Mo na powiedzie , e Inny jako inny człowiek jest tak e pewnym Ja, ale dla Levinasa nigdy nie mo e zosta uto samiony z *alter ego*, poniewa równowa no dwóch Ja mogłaby zosta stwierdzona tylko z perspektywy cao ci. Relacja To -Samego z Innym nie jest nigdy symetryczna, poniewa To -Samy stoi zawsze ni ej ni Inny - wdowa, sierota, obcy, cudzoziemiec⁸. Pragnienie nawiedza To -Samego. Nie mo na go zaspokoi , poniewa nie jest ono zwi zane z brakiem, który mo na wypełni . To -Samy „potrzebuje” transcendencji, poniewa pragnienie metafizyczne ukazuje mu, e nie jest autarkiczny. Transcendencja według Levinasa umo liwia wi c zaistnienie podmiotowo ci.

Z kolei w koncepcji Michela Henry’ego transcendencja uniemo liwia pojawienie si podmiotowo ci, odrywaj c j od niej samej i rozpraszaj c j w wiecie i jego przedstawieniach. Uniemo liwia bezpo rednio , zapo redniczaj c wszystko przez nierealne elementy wiata. To, co istnieje realnie, to immanencja. Transcendencja z tej perspektywy musiałaby odczuwa pragnienie immanencji, a nie odwrotnie. Pragnienie opisywane przez Levinasa jest natomiast pragnieniem Innego, Niewidzialnego. Pozwala ono podmiotowo ci przekroczy własny byt, poniewa inny zawsze przekracza tu i teraz, transcenduje tera niejszo . Pragnienie jest wi c w koncepcji Levinasa do wiadczeniem etycznym, które rozdziera podmiotowo , ukazuj c jej niesamodzielno , niewystarczalnno , własne ubóstwo. Transcendencja stanowi w fenomenologii Levinasa wymiar funduj cy i niezale ny. Okazuje si wi c bliska temu, co Michel Henry ze swej strony okre lał mianem immanencji.

⁸ Relacja ta jest jednak dwuznaczna. Stoj zawsze „ni ej” ni Inny i jestem zobowi zany mu pomóc. Jestem za niego odpowiedzialny, ale zarazem jako wdowa i sierota, Inny okazuje si „gorszy”, zdegradowany, wystawiony na ciosy i zranienia, potrzebuj cy pomocy.

To, co charakteryzuje fenomenologii Michela Henry'ego, to restytucja podmiotowości rozumianej jako immanencja, ale nie Fichteowska, gdzie ją przeciwstawia się nie-ja, fundując ostatecznie ją i nie-ja. To próba ukazania, że immanencja jest czymś realnym, a nie idealnym i wyabstrahowanym. Dlatego immanencja w koncepcji Michela Henry'ego okazuje się ostatecznie być *la chair*⁹ - cielesnością, przeciwstawioną ciału - *le corps*. Henry wyróżnia dwa aspekty cielesności, twierdząc, że ywa cielesność (*la chair*) przynależy do życia, ciało natomiast (*le corps*) związane jest nieuchronnie ze wiatem. Ciało z obiektywnego i materialnego przedmiotu staje się yw, podatną na cierpienie cielesnością. Cielesność interpretowana jest jako wymiar absolutny, fundujący i transcendentalny, stanowiący jedno dwóch wymiarów, wewnętrznego i zewnętrznego. Cielesność umożliwia pojawienie się wiata, o czym przekonująco pisał już Merleau-Ponty w *Fenomenologii percepcji*, wiata, który jak wiemy, w perspektywie fenomenologicznej jest zawsze wiatem dla mnie.

Trzeba zauważyć, że w koncepcji Henry'ego do wiadczenia wiata włączone jest w sferę immanencji. Tylko dzięki odniesieniu Ja do siebie samego pojawia się transcendencja. Relacja z samym sobą poprzedza relację z nie-ja. U Levinasa przeciwnie, nie jest możliwa podmiotowość bez transcendencji. Można więc stwierdzić, że w koncepcji Levinasa to właśnie relacja z nie-ja poprzedza relację Ja z samym sobą¹⁰.

Koncepcja podmiotowości w dziele Levinasa ulega pewnym reformułowaniu. W pracy *Czas i to, co inne* oraz w *Istniejącym i istnieniu*

⁹ Rozróżnienie między *la chair* a *le corps* (niemieckie *Leib* i *Körper*) jest trudne do oddania w języku polskim. Dla Henry'ego, a wcześniej również dla Merleau-Ponty'ego, fakt posługiwania się dwoma różnymi terminami, określającymi nasz cielesność, ma istotne znaczenie i pozwala na zrozumienie głębszej różnicy między nimi. Tłumacze ostatniej książki Merleau-Ponty'ego - *Widzialne i niewidzialne*, przekładając *la chair*, posługiwali się w zależności od kontekstu różnymi terminami. Jednym z nich jest "cielesność" bądź "ywe ciało", które w moim odczuciu najlepiej oddają w języku polskim sens *la chair* odniesiony do filozofii Henry'ego (M. Merleau-Ponty: *Widzialne i niewidzialne*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc. Warszawa 1996).

¹⁰ E. Levinas: *Inaczej niż lub ponad istotę*, tłum. P. Mówczyński. Warszawa 2000, s. 201.

filozof mówi o hipostazie¹¹, w *Cato ci i niesko czono ci* definiuje z kolei podmiot jako To -Samego przyjmuj cego Innego, jako go cinno¹², ostatecznie w *Inaczej ni by ...* ukazuje podmiot jako zakładnika, jako Innego w To -Samym¹³. W *Inaczej ni by ...* stara si unika ontologicznego punktu widzenia. Inny prowadzi nas poza ontologi , poza byt, w sfer „inaczej ni by ”. Bycie przestaje by absolutnym fundamentem konstytuuj cym cało fenomenów, ale okazuje si podstaw to samo ci Ja i wszystkich przedmiotów, które Ja porz dkuje i przy-swaja, pracuj c i poznaj c. Levinas radykalizuje wi c status podmiotowo ci, chc c pokaza , e nie mo na pozosta na poziomie ontologii, poniewa wtedy łatwo zredukowa podmiot do sfery bycia. Ja pozostaje wyj tkowe tylko do momentu, w którym uto samia si ze wiatem, poniewa wtedy byt Ja i byt wiata miesza si ze sob . W ten sposób Ja rozprasza si w cało ci, z któr si identyfikuje. eby tego unikn , musi zwróci si ku Innemu. W filozofii Michela Henry’ego przeciwnie, eby unikn rozproszenia, podmiot musi skierowa si ku sobie.

Obaj filozofowie posługuj si tak e poj ciami samo-doznaniwo ci (*auto-affection*). Podmiot do wiadcza siebie, zwraca si ku sobie, przy-bywa do siebie (*venue en soi du sujet*), jednak dla Levinasa jest to tylko punkt wyj cia, pocz tek rozwa a , dla Michela Henry’ego natomiast - cel i punkt doj cia. Obaj opisuj podmiot, wychodz c od doznaniowo ci (*affectivite*). Sfera zmysłowa odgrywa u obu my licieli rol kluczow ; obaj zwracaj bowiem uwag na prze ycia okrelane przez Husserla w *Ideach I* mianem hyletycznych. To *hyle* jako warstwa materialna, w którrej Ja jedynie doznaje, okazuje si wa niejsza od intencjonalnej *morphe*.

W filozofii Levinasa relacja z Innym musi by zawsze bezpo rednia. To wła nie bezpo rednie spotkanie z Innym umo liwia narodziny podmiotu. Napotykamy nag twarz, absolutnie obc temu wszystkiemu, co znamy, która, ostatecznie, okazuje si ladem transcendencji. Twarz nie jest fenomenem, wymyka si zjawiskowo ci. Ona mówi, jest głosem. Dlatego, według Levinasa, nale y przede wszystkim slucha . Czy z tego

¹¹ E. Levinas: *Istniej cy i istnienie*, tłum. J. Marga ski. Kraków 2006, s. 103-134; E. Levinas: *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasi ski. Warszawa 1999, s. 36-42.

¹² E. Levinas: *Cato i Niesko czono* , op. cit, s. 11.

¹³ E. Levinas: *Inaczej ni by ...*, op. cit. s. 187.

punktu widzenia podmiot w ujęciu Levinasa nie powinien zamknąć oczu, co postuluje właśnie Michel Henry? Filozofia tego ostatniego może zostać określona mianem fenomenologii „z zamkniętymi oczami”, zgodnie z tytułem jednej z powieści Henry’ego - *L’amour les yeux fermés* (*Miłość z zamkniętymi oczami*). Czy z tej perspektywy fenomenologia Levinasa nie okazuje się w pewnym sensie także fenomenologią z zamkniętymi oczami?

Levinas twierdzi, że podmiotowo rodzi się wraz z samo-poznaniem i pasywnością, biernością wobec siebie, co zbliża jego koncepcję do fenomenologii Michela Henry’ego, w której immanencja musi przede wszystkim doświadczyć samej siebie, by móc odnieść się do czegoś wobec niej zewnętrznie. W *Istnieje czym i istnieniu* Levinas pisze: „Bycie «ja» oznacza przywołanie do siebie, niemożność odłączenia się od siebie. Podmiot oczywiście dystansuje się do siebie, lecz tego rodzaju oddalenie nie oznacza uwolnienia. Tak jak w przypadku widzenia, któremu poświęcono postronek, nie zrywajcie go. Przywołanie do siebie oznacza niemożność oderwania się”¹⁴. Jednak Levinasowski podmiot nie jest czystą koincydencją ze sobą, ponieważ w jego koncepcji pojawia się także pewien odstęp, szczelina, interwał¹⁵. I to jest właśnie punkt, który zdecydowanie różni koncepcje Levinasa i Michela Henry’ego. W fenomenologii Henry’ego nie jest bowiem możliwy odstęp, szczelina czy przerwa. Immanencja jest szczelnie zamkniętą monadą. Monadą bierną i aktywną jednocześnie. Bierność, ponieważ doznaje, aktywność, ponieważ doznaje sama siebie. Monadą szczelnie zamkniętą, bez żadnych okien i drzwi, ale *szklaną*. Monada opisywana przez Michela Henry’ego jest szklana, ale nie krucha; oddzielona od świata, jest z nim zarazem nieodłącznie związana. Warunkiem możliwości jej zaistnienia okazuje się życie. To ono wdiera się do wnętrza monady. Przez światło, przenika, umoliwia, ale zarazem to ona nim promieniuje. Dlatego właśnie podmiotowo - immanencja zostaje z nim ostatecznie utożsamiona. Immanencja to życie. Życie wcielone.

Według Levinasa natomiast, To-Samy musi oderwać się od siebie samego, odkleić się od siebie, aby się ukonstytuować. Aby opisać ten

¹⁴ E. Levinas: *Istnieje czym i istnienie*, op. cit., s. 142.

¹⁵ E. Levinas: *Czas i to, co inne*, op. cit., s. 55.

proces, Levinas podaje przykład malarstwa Dufy'ego: „Chodzi o modyfikację za spraw której To -Samy odkleja się lub wycofuje się z samego siebie, rozpada się na to i tamto, nie pokrywa się już ze sobą i w ten sposób odkrywa się (niczym w malarstwie Dufy'ego, gdzie kolory wychodzą poza własne kontury lub ich nie dotykają), staje się zjawiskiem - *esse* ka dego bytu”¹⁶. Michel Henry również odnosi się do sztuki, konkretnie do malarstwa Kandinskiego i Briesena, ale nie tylko po to, by dobitniej zobrazować swoją koncepcję, ale także by zaprezentować własną teorię sztuki¹⁷.

W koncepcji Levinasa ważną rolę odgrywa sfera *il y a* - wymiar bezosobowego istnienia, które po prostu jest. W pierwszej fazie twórczości jest ono dla podmiotowości zagrożeniem. Podmiot może rozpuścić się w nim, zatracić. Później zyskuje jednak sens pozytywny i wydaje się wymiarem rozbijającym podmiotowość, umożliwiając jej otwarcie na Innego, a więc ostatecznie ją konstytuując. Właśnie ten drugi opis *il y a* wydaje się bliższy temu, co Michel Henry określa mianem *ycia*. Podmiot w ujęciu Henry'ego musi zostać przecie pobudzony - „samo-pobudzony” przez *ycie*, musi go doznawać, aby zaistnieć. Koncepcja doznawania, do wiadczenia *il y a* w filozofii Levinasa różni się jednak od koncepcji doznawania czy do wiadczenia *ycia* w ujęciu Henry'ego. Materialność *il y a* jest bowiem pozbawiona wszelkiej sensualności. To wydarzenie bezosobowe i nie-podmiotowe. *Il y a* lub czyste istnienie różni się więc od osobowego, zawsze wcielonego *ycia* w rozumieniu Henry'ego¹⁸.

W ujęciu Levinasa każdy istniejący podmiot ma swoje własne istnienie, dlatego każdy Inny jest inny inności radykalnie odmienny. W filozofii Michela Henry'ego to *ycie* umożliwia pojawienie się innych. W *Fenomenologii materialnej* filozof pisze: „W *yciu* relacja z bytami innymi jest rozumiana wyłącznie począwszy od istoty, która jest istotą *ycia* i która jest ich wspólną istotą. To znaczy, przypomnijmy o tym, poza tą strukturą, „jak”, która jest wiatem, poza intencjonalnością, poza

¹⁶ E. Levinas: *Inaczej niż by ...*, op. cit., s. 54.

¹⁷ M. Henry: *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*. PUF, Paris 2005.

¹⁸ R. Calin: *Passivité et profondeur. L'affectivité chez Levinas et M. Henry*, w: „Les Etudes Philosophiques”, 2000, s. 373.

sensem”¹⁹. Spotkanie Innego nie jest konstytutywne dla podmiotu, ale zostaje podporządkowane kategorii życia. Możliwość na skonstruowanie, a życie okazuje się różniące i dopiero pobudzony (*affecte*) przez życie, doświadcza siebie i Innego.

W koncepcji Levinasa, nie jestem w stanie skoncentrować się wyłącznie na sobie i otaczającym świecie, ponieważ zawsze jestem zobligowany zrobić coś dla Innego. Relacja z Innym pozostaje niesymetryczna; cokolwiek zrobi i cokolwiek mu ofiaruję jest niewystarczające. Zawsze muszę zrobić coś więcej. Według Levinasa, podmiot jest zakładnikiem Innego. Czujemy się za niego odpowiedzialni. Odpowiedzialność czyni możliwym rozdarcie wewnętrzne i destrukcję całości, której Inny zawsze się wymyka, ponieważ nigdy nie pozwala się w pełni uchwycić, wymyka się spojrzeniu. To dzięki niemu doświadczamy transcendencji, nieskończoności. To dzięki niemu podmiot wykracza poza ramy ontologii. Inny nie jest bowiem przedmiotem ani korelatem aktów wiadomości. Odpowiedzialność za niego nie jest dobrowolna, ale „an-archiczna”²⁰, uprzednia wobec czasu i wolności. Ustanawia się ona w przeszłości i wymyka się pamięci. Jednak „an-archiczny” nie oznacza chaosu, ale wymiar, w którym podmiot zostaje absolutnie i bezwarunkowo podporządkowany Innemu. Otwierając się na Innego, podmiot okazuje się odpowiedzialny za to, czego nie wybrał, od czego nie może się uwolnić, czego nie może uniknąć. Podmiot okazuje się podatny na zranienie, wydany Innemu, którego ma zastąpić, za którego ma się oddać, oddać swoje własne życie, ale w tym wyznaczeniu i zobowiązaniu pozostaje niezastąpiony. Inny oskarża i dąży do reakcji, ale w relacji z nim nie chodzi o dyskusję, refleksję czy wymianę punktów widzenia. Fundamentem naszej z nim relacji jest absolutna bierność. Zarówno Levinas, jak i Michel Henry mówi o bierności absolutnej. Levinas opisuje podmiot-Ja jako byt bierny, bardziej bierny - jak twierdzi - niż wszelka bierność. Jednak czy można mówić o absolutnej pasywności, gdy silnie wiążemy się z elementem zewnętrznym, z transcendencją, gdy oznacza ona relację z czymś całkowicie innym? Czy można definiować absolutną bierność jako zależność od czegoś innego niż ona sama? Nic nie

¹⁹ M. Henry: *Phenomenologie materielle*. PUF, Pary 1990, s. 25.

²⁰ E. Levinas: *Inaczej niż by ...*, op. cit., s. 228.

powinno jej zakłóca zarówno z zewn trz, jak i od wewn trz. Z tego punktu widzenia to bierno , pasywno opisywana przez Michela Henry'ego byłaby absolutna, poniewa byłaby samo-pobudzaniem i samo-doznawaniem. Bierno wi e si u obu filozofów z cierpieniem, ale dla Levinasa cierpie (*patir*) znaczy prze y co traumatycznego. Cierpienie ma zawsze natur opresywn , tak jak opisywana przez Levinasa bierno , która charakteryzuje postaw podmiotu²² . Dla Michela Henry'ego cierpienie ma natomiast natur wra eniow . Oznacza samodoznawanie uciele nionej podmiotowoci i ostatecznie, doznawanie ycia. Z tego wzgl du jeden z komentatorów nazywa fenomenologi Levinasa fenomenologi wezwania (*l'appel*), a filozofi Michela Henry'ego - fenomenologi doznajcej cielesnoci (*la chair pathétique*).

Ciało. Kluczow dla Michela Henry'ego kategori ciała odnajdujemy tak e w koncepcji Levinasa. Aby podmiot mógł si ukonstytuowa , potrzebna jest bowiem cielesno . Podmiot jest przez obu fenomenologów interpretowany inaczej, ale z pewno ci jest uciele niony. U Levinasa podmiot jako hipostaza odsłoni ty zostaje dzi ki ciału. Dzi ki cielesnoci do wiadzamy tak e Innego, ale to, co ukonstytuowuje podmiotowo , to Inny: „Wra liwo - macierzy stwo, podatno na zranienie, troska - zawi zuje w zeł uciele nienia w intrydze wykraczajcej poza apercpcj siebie; w intrydze, w której jestem zwi zany z innymi wzce niej ni z własnym ciałem”²³. Dla Michela Henry'ego moja relacja z własnym ciałem jest pierwotna. Z nim zwi zany jestem wzce niej ni z innymi. Jednak z pewno ci w obu koncepcjach ciało ludzkie okazuje si wymiarem nie tylko istotnym, ale dwuznacznym i na swój sposób tajemniczym. W fenomenologii Levinasa cielesno to zarazem, z jednej strony, rozkoszowanie si - wiat, a z drugiej, mo liwo po wi cenia si za drugiego. W fenomenologii Michela Henry'ego

²¹ „Mog by wyzyskiwany dlatego, e moja podmiotowa bierno , moje otwieranie si na innego, maj charakter fizycznego bólu, a nie na odwrot: to nie dlatego, e jestem wyzyskiwany, moje otwieranie si na innego jest absolutnie bierne, to znaczy nie daj ce si opanowa - *wbrew* mnie. Wła nie jako cielesno wyra aj ca si przez zm czenie i przez trwanie starzenia si bierno znaczenia - znaczenia jeden-za-drugiego nie jest aktem, lecz cierpliwo ci , to znaczy sama z siebie wra liwo ci lub nieuchronno ci bólu” (E. Levinas: *Inaczej ni by ...*, op. cit., s. 97.)

²² P. Audi: *Michel Henry*. Les Belles Lettres, Pary 2006, s. 37.

²³ E. Levinas: *Inaczej ni by ...*, s. 129

to miejsce i mo liwo zarówno grzechu, jak i zbawienia. Z pewno ci Michel Henry zgodziłby si z twierdzeniem Levinasa, zgodnie z którym „duchowo ciała nie tkwi w zdolno ci wyra ania jego wn trza²⁴”. Ono samo jest duchowo ci . Podziały na to, co cielesne i duchowe przestaj mie tu znaczenie, zacieraj si . Dualizm duszy i ciała zostaje zniesiony.

Według Michela Henry’ego, w yciu do wiadzcam ciała Innego nie jako ciała obiektywnego, ale jako ciała yj tego yciem, które jest nam wszystkim wspólne. Cielesno powi zana jest z yciem, to ona yje i dlatego - z jednej strony - jest to miejsce grzechu, a z drugiej - miejsce zbawienia. Ciało nosi w sobie samym zasad wra eniowo ci, poniewa ma zdolno do wiadzania samego siebie. „W Pra-cierpieniu (*Archipassibilité*) ycia absolutnego cielesno okazuje si ostatecznie Pra-objawieniem ycia i paruzj Absolutu”²⁵ - pisze Henry. Mo na powiedzie , e zmierza on w ten sposób do reinterpretacji terminologii, a ostatecznie samej doktryny chrze cija skiej.

Levinas postrzega wcielenie inaczej. Dla niego wcielenie Boga nie jest po prostu mo liwe, poniewa Bóg dany jest tylko, jak ujmuje to Levinas, w ladzie. lad nie mo e zosta wcielony, poniewa istnieje przepa mi dzy tym, czego jest ladem a zjawiskiem, w którym si ukazuje, mianowicie twarz . Inny nie jest wcieleniem Boga W *Cato ci i niesko czono ci* Levinas okre la miejsce swojej fenomenologii w historii filozofii, staraj c si przekona czytelnika, e nie jest ona ani filozofii transcendencji, uto samianej z przedmiotowo ci , ani filozofii immanencji, którym to mianem mo na niew tpliwie okre li koncepcj Michela Henry’ego: „Mi dzy filozofii transcendencji, która prawdziwe ycie umieszcza gdzie indziej, gdzie , gdzie człowiek mógłby dotrze , uciekaj c z tego padołu w szczególnych chwilach liturgicznego lub mistycznego uniesienia albo w chwili mierci, a filozofii immanencji, w my l której dopiero wtedy naprawd dotrzemy do bytu, gdy u kresu historii zniknie wszelkie «inne» (przyczyna wojny), wchłoni te przez To Samo, chcemy tu opisa w dzianiu si ziemskiego istnienia, w upływie tego, co nazwiemy egzystencj ekonomiczn , tak relacj z Innym, która

²⁴ E. Levinas: *Istniej cy i istnienie*, op. cit., s. 117.

²⁵ M. Henry: *Incarnation. Une philosophic de la chair*. Seuil, Paris 2000, s. 373.

nie prowadzi do boskiej ani ludzkiej całości, relacji, która nie jest totalizacją historii, lecz ide Nieskończoności²⁶.

Levinasowska relacja etyczna może być tylko wtedy, gdy dysponujemy ciałami. Substytucja - zastąpienie siebie Innego, oddanie za niego życia - jest możliwe wyłącznie jako wcielenie²⁷. Dzięki wcieleniu możemy rozkoszować się wiatem i wchodzić z nim w relację. Dzięki ucieleśnieniu możemy te odnosić się do Innego: „Wrażliwość - bliskość, bezpośredniość i niepokój, które w niej znaczą - nie zostaje ustanowiona na podstawie jakiejś percepcji odnoszącej wiadomość do ciała: ucieleśnienie nie jest transcendentalną operacją podmiotu, umieszczając siebie w obrębie wiatu, który siebie przedstawia; do wiadczenia zmysłowe ciało jest już ucieleśnieniem²⁸”. Ciało i Inny pozwalają ukonstytuować podmiotowo dzięki pasywności - bierności, którą znajdujemy także w doświadczeniu podmiotu danego sobie samemu. Podmiot doświadcza bowiem pasywności, zwracając się ku sobie. Doświadcza zmęczenia, lenistwa, głodu.

Zmęczenie i lenistwo opisywane przez Levinasa w *Istniejącym i istnieniu*²⁹ są pierwszymi oznakami podmiotowości prowadzącymi do ciała jako miejsca doświadczenia samego siebie - doświadczenia kluczowego na gruncie filozofii Michela Henry'ego. Ciało staje się więc synonimem egoizmu podmiotu, ale zarazem umożliwia jego otwarcie, ponieważ nikt nie może zająć miejsca mojemu cierpiącemu (za Innego) ciału. To właśnie ono pozwala mi przekroczyć mnie samego, prowadząc mnie ku transcendencji, ku Innemu. W filozofii Michela Henry'ego możemy odnaleźć samą konstatację dotyczącą cierpienia. Oznacza ono istnienie wydane sobie, przywołane do siebie, niezwiązane z transcendencją. Cierpienie jest doznawaniem samego siebie, jest samo-doznawaniem i samo-pobudzaniem. Jest pobudzaniem i pobudzającym jednocześnie. To w doświadczeniu cierpienia doświadczenie samo-pobudzania i samo-doznawania - (*auto-affection*) ukazuje się najwyraźniej. Za Michelem Henrym możemy powiedzieć, że w doświadczeniu tym mamy do czynienia z

²⁶ E. Levinas: *Całość i Nieskończoność*, op. cit., s. 43.

²⁷ E. Levinas: *Inaczej niż by ...*, op. cit., s. 177.

²⁸ E. Levinas: *Inaczej niż by ...*, op. cit., s. 129.

²⁹ E. Levinas: *Istniejącym i istnieniu*, op. cit., s. 33-39.

cierpieniem, które cierpi³⁰. W do wiadczeniu cierpienia jeste my bowiem naj ci lej ze sob zwi zani. Nie mo emy skupi si na niczym innym poza bólem. Wtedy wła nie najpełniej do wiadzamy naszego własnego ciała.

Czy jednak transcendencja w uj ciu Levinasa - Inny - ma ciało? W filozofii Levinasa to, co pozwala nawi za relacj etyczn z Innym, to twarz. Nale y jednak podkre li , e twarz Innego w tym uj ciu nie jest tylko i wył cznie ciałem, ale tak e cielesno ci - *la chair*, mimo e sam my liciel, odnosz c si do kategorii twarzy, nie posługuje si tym określeniem. Wydaje si ono jednak doskonale oddawa intuicj Levinasa i, co wi cej, byłby to kolejny punkt styczno ci mi dzy jego koncepcj a koncepcj Michela Henry'ego. Twarz nie jest bowiem fenomenem i nie mo na jej zredukowa do wiata, który dałoby si pozna czy opisa , uj refleksyjnie. Ciało Innego nie jest wi c idolem. Nie daje si zredukowa do wymiaru materialnego, ale przekształca si w *la chair* - bezcielesn , dlatego e pozazjawiskow cielesno , poniewa Inny jest podatny na zranienie (*vulnerable*)³¹. Z drugiej strony, w koncepcji Levinasa, podmiot jest tak e *la chair* - cielesno ci , jako e jest wra liwy: „Otwieraj c si na zranienie i na ciosy, czuj c odpowiedzialno , sobo jest pobudzana jako niezast powalna, jako nieodwołalnie oddana innym, a tym samym jako uciele niona, «aby ofiarowa » si - aby cierpie i aby dawa ”³². ywe ciało - *la chair* - jest wi c kategori istotn dla obu fenomenologów. W uj ciu Henry'ego jest ono równie definiowane przez zdolno doznawania. Jest samo-wra eniowo ci (*auto-impresionalité*). Cielesno do wiadzaj c siebie, cierpi c, doznaj c, okazuje si zdolna do wiadczaj c tego ciała, które jest wobec niej zewn trzne - własnego ciała ujmowanego jako przedmiot. To cielesno mo e je bada i dotyka . Cielesno (*la chair*) i ciało (*le corps*) przeciwstawiaj si sobie jak uczucie i brak uczucia, jak odczuwanie i nie-odczuwanie, jak teza i antyteza. Cielesno „skleja nas” z własn skór poprzez cierpie-

³⁰ M. Henry; *Incarnation*, op. cit., s. 85.

³¹ A. Zieli ski; *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre*. PUF, s. 202.

³² E. Levinas; *Inaczej ni by ...*, op. cit., s. 177.

nia i przyjemno ci³³. Immanencja jest ostatecznie naszym ywym ciałem - cielesno ci .

Nie- ródłowo podmiotu. Michel Henry nie zgodziłby si z Paul'em Valery, który twierdzi, e „ycie zaciemnia kontakt z prawd ”. W jego koncepcji to wła nie ono ten kontakt umo liwia. ycie jest zawsze wcielone i osobowe, jest zawsze yciem konkretnego podmiotu. W koncepcji Levinasa natomiast nie jest wa ne, kim jest Inny, w stron którego si kierujemy. Nie pytamy, do jakiej rodziny czy grupy społecznej nale y. Ka dy Inny jest wa ny niezale nie od tego, kim jest. Z tej perspektywy problem solipsyzmu przestaje mie znaczenie, staje si absurdalny, je li spotkanie z nie-ja stanowi podstaw i konstytuuje podmiotowo . Odpowiedzialno za Innego i relacja z nim s dane „an-archicznie”. Spotykamy Innego i dlatego pytanie o to, czy to, co si w tym spotkaniu ukazuje jest takim, jakim si ukazuje, jest nieistotne. Mo na jednak przynajmniej zapyta , od czego zale y rozpoznanie Innego jako Innego, pytanie, które pozostaje bez odpowiedzi, tak jak pytanie o szczegółów definicj ycia na gruncie koncepcji Michela Henry'ego.

Dla Michela Henry'ego podmiot jest zamkni ty, zwarty, jednolity, cho nie substancjalny. W koncepcji Levinasa podmiot zostaje z kolei scharakteryzowany jako otwarcie, mo na w nim odnale odst p, dystans, spó nienie, jak ujmuje to Levinas w *Istniej cym i istnieniu* i w *Czasie i tym, co inne, czy diachroni* , jak okre la to w *Inaczej ni by ...* Ten wła nie odst p czyni mo liwym pojawienie si transcendencji. Czy okazuje si on mo liwy na gruncie filozofii Henry'ego, w której immanencja definiowana jest przez wykluczenie transcendencji i wszelkiego dystansu, wiata, horyzontu? Odpowied na to pytanie jest pozytywna. Wbrew zapewnieniom samego autora, taki odst p istnieje musi. W podmiotowo ci opisywanej przez Michela Henry'ego odnajdujemy szczelin , która umo liwia ci gł oscylacj mi dzy wiatem i yciem, która umo liwia powi zanie widzialnego z niewidzialnym, cho na innych zasadach ni te, okre lone przez Merleau-Pontego³⁴. Jeden z badaczy filozofii Henry'ego znajduje taki odst p czy

³³ M. Henry: *De la phenomenologie. Phenomenologie de la vie*, op. cit., s.27.

³⁴ „Tak jak sekretna czer mleka, jak mówił Valery, jest dost pna tylko poprzez jego biel, tak idea wiatła albo idea muzyczna podszywaj od spodu wiatła i d wi ki, s ich drug stron

p kni cie, umo liwaj ce wdarcie si transcendencji i nazywa je wewn trznym (*un ecart interne*) - odst pem mi dzy yciem a immanencj , która ostatecznie jest samym yciem: immanencja Jest tym wła nie odst pem. [Odst p] «jest» samym yciem jako samonarodzeniem: to, co wchodzi tu w gr , to immanencja bez adnego zewn trza, immanencja czystego ruchu samo-rodzenia. ycie samo wydaje si na wiat, z siebie samego jako ono samo”³⁵. Je li mo emy znale jakkolwiek odst p, szczelin w podmiotowo ci opisywanej przez Michela Henry’ego, to jest to wła nie odst p mi dzy yciem a ufundowanym przez nie uciele nionym Ja.

Ostatecznie podmiot mo liwy jest w koncepcji Michela Henry’ego tylko dzi ki ciału, dzi ki - *la chair*. Mo na skonstatowa , e w uj ciu Levinasa jest on mo liwy mimo ciała, które okazuje si jednak koniecznym elementem dla ukonstytuowania si podmiotowo ci, zwłaszcza w *Inaczej ni by ...* Widzimy wi c, e z tej perspektywy koncepcje obu filozofów diametralnie si od siebie ró ni . Levinas swoj fenomenologi opiera na transcendencji, podczas gdy Michel Henry na uciele nionej immanencji. Jednak obaj posługuj si t sam terminologi i obaj opisuj te same fenomeny: cielesno , *arche*, bierno , samo-pobudzanie, wra liwo , doznawanie. Ponadto Levinas, podobnie jak Michel Henry, wskazuje na istotne znaczenie biernika. Biernik to nie tylko jeden z przypadków odpowiadaj cy na pytanie *kogo? co?* Odpowied na pytanie o podmiot dana jest wła nie w bierniku i nie brzmi Ja, ale mnie. Zarówno Levinas, jak i Michel Henry zdaj si odwoływa tutaj do biblijnego *Oto ja. Po lij mnie*. W j zyku francuskim *accuser* znaczy tak e oskar a . Podmiot zostaje wi c oskar ony (*accuse*) przez twarz Innego i odpowiada w bierniku (*accusatif*) - *Po lij mnie*³⁶. W *C'est moi la Verité* Michel Henry pisze: „Je li Sobo (*Soi*) wyra a si spontanicznie w bierniku, to dlatego, e pragnie ona wyja ni to, co jest jej własne, wyja-

lub gł bi ” (M. Merleau-Ponty: *Widzialne i niewidzialne*, przeł. M. Kowalska, J. Migasi ski, R. Lis, I. Lorenc. Warszawa 1996, s. 152).

³⁵ F. D. Sebbah: *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phenomenologie*. PUF, Paris 2001, s. 196.

³⁶ E. Levinas: *Inaczej ni by ...*, op. cit., przypis tłumacza, s. 238.

ni nie to, e sama si pobudza, ale to, e jest stale samo-pobudzana”³⁷. U Levinasa równie znajdujemy fragmenty o samo-pobudzeniu podmiotu, który wyraża się w bierniku: „Na to nieustanne przykazanie mo na odpowiedzi tylko «oto jestem», gdzie zaimek «ja» występuje w bierniku, odmieniony, przed jakkolwiek deklinacją, nawiedzony i opytany przez innego, chory, to samy. «Oto jestem» jest mową natchnienia, które nie jest darem pi knych słów lub pie ni. Jest zobowiązaniem do dawania, do tego, by mieć pełne ręce, a zatem by cielesnym”³⁸. W konsekwencji, samopobudzanie (*auto-affection*) u Levinasa staje się pobudzaniem przez coś zewnętrznego (*hetero-affection*). Podmiot zostaje więc podporządkowany biernikowi, jak gdyby oskarżenie wywodziło się z niego samego, ale pochodzi ono z zewnątrz, od Innego. Okazuje się ono ostatecznie bliskie jednemu ze znaczeń samo-pobudzania w koncepcji Michela Henry’ego, w którym rolę kluczową odgrywa ucieleśnienie.

W ten sposób widzimy, że obie koncepcje są antytetyczne, ale zarazem bardzo sobie bliskie. Restytuowany na ich gruncie podmiot, który okazuje się ostatecznie podmiotem ucieleśnionym, zostaje ukonstytuowany, według Levinasa, przez Innego, a według Henry’ego, przez ucieleśnienie. W odniesieniu do obu można więc cytować słowa Jeana-Luca Marion - "Ja jest nie-rodzajowe i pochodne, ale w taki sposób, że jego pochodny status przydarza mu się jako absolutnie rodzajowy”³⁹.

Summary

Phenomenology of Levinas is founded on the category of transcendence, whereas for phenomenology of Michel Henry immanence is the crucial notion. The analysis of main terms of both philosophers allows us to interpret these two concepts as similar ones. They try to find a fundament for subjectivity which for them is always embodied. However, for Levinas subject depends on the Other, on the transcendence, while according to Henry the subject is identified with radical immanence related to Life. They both use the same terms and describe the same phenomena: body and flesh, *arche*, passivity, self-affection, sensibility and vulnerability.

³⁷ M. Henry: *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Seuil, Paris 1996, s. 137.

³⁸ E. Levinas: *Inaczej niż by ...*, op. cit., s. 238.

³⁹ F.-D. Sebbah: *L'épreuve de la limite...*, op. cit., s. 202.