

Post-fenomenologia jako źródło cierpień

Paul Ricoeur napisał: „Dzieło Husserla należy do typu dzieł nierozstrzygniętych, wprawiających w zakłopotanie, rozległych i rozgałęzionych. To właśnie z tego powodu różni badacze znaleźli swoją własną drogę poszukiwań, porzucając mistrza; przedłużyli w kunsztowny sposób linię wytyczoną przez założyciela i zakresloną przez niego z nie mniejszym kunsztem”¹. Jednym z takich przedłużeń jest niewątpliwie filozofia Michela Henry’ego (1922-2002). Należy ona do nurtu fenomenologii francuskiej, która od lat 30. XX wieku nieustannie poszerza granice Husserlowskiej fenomenologii. Wielu badaczy określa ją przewrotnie mianem post-fenomenologii, dlatego że w paradoksalny sposób wiele łączy ją z metanarracją postmodernistów. Wpisują się w nią choćby rozważania późnego Merleau-Ponty’ego, wyrafinowana forma tekstów Maldineya czy Levinasowskie próby „łamania” języka. Nie można przy tym zapominać, że opisy doświadczenia estetycznego Lyotarda zawarte w *Que peindre* określić można mianem post-fenomenologicznych.

Post-fenomenologia, o której tu mowa, to fenomenologia francuska. Nie jest jednak ważna jej przynależność narodowa. Jak podkreśla w jednym ze swoich tekstów Marion, podziały narodowościowe w filozofii są nie tylko problematyczne, ale przede wszystkim błędne². „Francuski moment fenomenologii”, jak określa go wspomniany przed chwilą Marion³, jest więc problematyczny i bardziej chodzi w nim o radykalizację klasycznych wątków myśli Husserla i Heideggera, niż o konkretną i dającą się jasno wyodrębnić doktrynę. Post-fenomenologia francuska, której Michel Henry jest niewątpliwie wybitnym i oryginalnym przedstawicielem, nie jest bowiem żadną doktryną, lecz, by sparafrazować Wittgensteina,

¹ P. Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986, s. 156.

² J.-L. Marion, *Un moment français phénoménologie*, „Rue Descartes. Phénoménologies françaises”, XXXV, 2002, s. 10.

³ *Ibidem*, s. 9.

jest działaniem i aktywnością (*Traktat logiczno-filozoficzny*, 4.112). Myśliciele zaliczani do tego nurtu, tacy jak Sartre, Merleau-Ponty, Ricoeur, Levinas, Richir (*nota bene* Belg), Escoubas, Bonfand, Maldiney czy Henry, dokonują swoistej transgresji ram zarysowanych przez klasyczną Husserlowską fenomenologię. Opisują żywą cielesność, nadmiar, inność ujmowaną w kontekście intersubiektywności, ale także erotyzmu, donację, otwarcie. Jednakże post-fenomenologia okazuje się źródłem cierpień dla samych swoich twórców. Bada bowiem fenomeny wymykające się uchwyceniu – nie poddają się one zatrzymaniu, nie zastygają w trwałe formy i nie dają się do końca objąć. Jej zadanie staje się niemożliwe do wykonania. Wydawać się może, iż doświadczenie, o jakie jej chodzi, jest zbliżone do opisywanego przez Bataille’a doświadczenia bez zasady, bez celu, które potrafi wstrząsnąć podmiotowością, otwiera ją, a otwierając, zmienia i przeistacza⁴.

Charakteryzuje ją również swoista zmiana paradygmatu, powodująca nowe rozumienie Husserlowskiej *Gegebenheit* czy Heideggerowskiego *es gibt*, czego ciekawym przykładem są koncepcje Mariona i Levinasa. Fenomenologia ta stara się zgłębić różnicę ontologiczną i reinterpretowuje złożoną kategorię *Ereignis*. Przyjmuje rozmaite, bogate formy w zależności od tego, na co kładzie akcent i co uznaje za „rzecz samą”, poddawaną opisowi. Sartre, Levinas, Merleau-Ponty, Ricoeur czy Marion, by ponownie wymienić tylko tych fenomenologów, których prace zostały przełożone na język polski, wyznaczyli fenomenologii nowe zadania i drogi. Pozostaje jednak trudne do rozstrzygnięcia pytanie, czy chodzi tu o post-fenomenologię czy raczej o post-fenomenologię? Czy da się ją ująć jako swoistą i w miarę spójną całość, czy mamy raczej do czynienia z różnymi głosami, z wielością głosów brzmiących jednym tonem, ale jednak innymi i niesprowadzalnych do żadnego wspólnego mianownika? Pozostawmy to pytanie nierozstrzygnięte.

W paradoksalny sposób filozofię Michela Henry’ego zarówno wiele łączy z innymi myślicielami tego nurtu, jak i wiele od nich dzieli. Jego fenomenologia jest swoistą restytucją podmiotowości i wykorzystaniem redukcji, prowadzącym do odkrycia życia, które objawia się w żywej tkance cielesności – w *la chair*. Jego propozycja opisu pewnych fenomenów i ukazanie ich z innej, niedostrzeżonej do tej pory strony, wydaje się nadzwyczaj radykalna. Radykalna, ponieważ filozof krytykował podstawowe przesłanki, na których dotychczas opierała się problematyka bycia i jawienia się. Chciał zerwać z tradycją, zdekonstruować dotychczasowe założenia i, jak niegdyś Kartezjusz, wznieść na nowo i od samych podstaw gmach

⁴ B. Skarga, *Kwintet metafizyczny*, Universitas, Kraków 2005, s. 127.

filozofii. Swoją myśl w zależności od kontekstu określał mianem fenomenologii radykalnej, materialnej czy fenomenologii życia. Miała ona być swoistym „odwróceniem” podstawowych tez fenomenologii i przewrotem czy rewolucją w myśleniu. Dlatego też godna jest uwagi.

Zaprezentowane w tym tomie teksty mają za zadanie pokazać, do jakiego stopnia myśl ta godna jest uwagi, jak jest bogata i jak wiele kryje wątków; mają też za zadanie odkryć jej głębokie zakorzenienie w filozoficznej i fenomenologicznej tradycji, od czego sama się zresztą nigdy nie odżegnywała, usiłując jedynie przeinterpretować pewne jej elementy i wskazać na niezbadane dotąd implikacje pewnych problemów filozoficznych, poczynając od myślicieli średniowiecznych, jak Ireneusz czy Tertulian, przez Kartezjusza, Kanta, Schopenhauera i Nietzschego po Freuda, nie wspominając o koryfeuszach fenomenologii – Husserlu i Heideggerze. Jednakże interpretacje fenomenologii Henry’ego, zaprezentowane w tym tomie, mają także wskazać na pęknięcia i nieściśłości tej koncepcji, mają ukazać tezy zawarte w niej *implicite*, a nie tylko *explicitie*, i otwierać nowe drogi jej interpretacji, dekonstruować i podważać, zadawać kłopotliwe niekiedy pytania i wskazywać miejsca napięć, które są na tyle niebezpieczne, że grożą destrukcją pieczołowicie wznoszonego przez Henry’ego „systemu”.

Kiedy mówimy o krytycznym ujęciu idei prezentowanych przez Henry’ego, nie chodzi nam tylko o krytykę pozafenomenologiczną, czyli o przyjęcie na przykład punktu widzenia Deleuze’a⁵, ale również o krytykę przeprowadzoną z punktu widzenia samej fenomenologii, a więc krytykę przeprowadzoną jakby od wewnątrz. Fenomenologia Henry’ego wznosi się bowiem na kategoriach, które wydają się nie tyle wymykać potocznemu doświadczeniu, ile, właśnie dlatego, że zbyt ściśle są z nim związane, zdają się w nim całkowicie rozpląwać. Chodzi tu przede wszystkim o kluczową dla jego rozważań kategorię życia.

Zacznijmy od uwagi, że Henry rozróżnia dwa niesprowadzalne do siebie sposoby jawienia się: z jednej strony wyróżniamy to, co pojawia się w świecie, a więc jawienie się właściwe światu, z drugiej zaś, jawienie się właściwe życiu. Życie objawia się bezpośrednio w żywej cielesności, której istotę stanowią samopobudzające się impresje. W ten sposób to sfera impresyjna staje się punktem centralnym filozofii Henry’ego, a więc doznawanie w szerokim znaczeniu tego terminu. Doznajemy wrażeń, takich jak ciepło, zimno, gładka powierzchnia stołu, doznajemy też bólu czy rozkoszy, ale także samych siebie. Właśnie doznawanie żywej cielesności moż-

⁵ W tym kontekście warto przypomnieć, że filozofia Deleuze’a została zinterpretowana jako po części fenomenologiczna w książce Alaina Beaulieu zatytułowanej *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, Sils Maria, Bruxelles 2004.

liwe jest dzięki założeniu, że mamy do czynienia z samopobudzającą się impresją – pra-impresją źródłową. Ta ciekawa interpretacja rozważań Husserla z *Wykładów z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* na temat *genesis spontanea* impresji źródłowej pozwala Henry'emu na konstatację, iż żywe, przesycone zabarwieniem afektywnym impresje stanowią fenomenologiczną materię żywej cielesności (*la chair*). Według niego Ja jest przede wszystkim bytem wrażeniowym, odbiera bodźce zewnętrzne oraz te, które mają swoje źródło w nim samym.

Sfera doznaniowa podmiotowości staje się ważnym elementem rozważań na temat ucieleśnionej podmiotowości, ale trzeba zauważyć, że była już istotna dla Merleau-Ponty'ego czy dla Levinasa. Trzeba również podkreślić, że w *Głosie i fenomenie* Derrida starał się zresztą podważyć wartość doświadczenia tego typu, a więc bezpośredniego samodoznawania czy samoobecności. Cała koncepcja Henry'ego jest niewątpliwie polemiką z tą właśnie książką.

Henry krytykuje właściwie całą historię filozofii, uznając ją za przejaw monizmu ontologicznego. Monizm ontologiczny zakłada bowiem według niego, że nie ma innego sposobu jawienia się niż jawienie się w świecie przedmiotów, które postrzegane są przez pryzmat dzielącego podmiot i przedmiot dystansu, dane są w polu czy horyzoncie, otwierając bycie-w-świecie *Dasein*. Transcendencja, kluczowa dla *Dasein*, uznana zostaje za właściwy sposób bycia oraz źródłowy ruch otwarcia na to, co zewnętrzne. *Dasein* pozostaje więc otwarte na świat. Źródłowe otwarcie świata i jego horyzontu znaczy, że podmiotowość utożsamiona zostaje z ruchem ekstatycznym, ruchem czystej eksterioryzacji. W ten sposób Ja okazuje się byciem na zewnątrz, które z perspektywy Henry'ego należy do jawienia się istotowo różnego od jawienia się subiektywności. Subiektywność, jak określa ją Henry, pragnąc uniknąć bagażu znaczeń związanych z kategorią podmiotu, jest immanencją i nie charakteryzuje jej żadne otwarcie, żaden odstęp czy dystans.

Najważniejszym odkryciem filozofii Henry'ego jest więc spostrzeżenie, że eksterioryzacja właściwa Heideggerowskiej transcendencji nie jest jedynym, a tym bardziej źródłowym sposobem jawienia się i nie jest też modalnością ontologicznie fundamentalną. Głównym tematem rozważań tej fenomenologii jest ucieleśniona podmiotowość utożsamiona z immanencją. Podmiotowość to żyjąca cielesność – *la chair*.

Tym, co na gruncie tej koncepcji objawia się w sposób źródłowy, jest życie. Życie to doznawać samego siebie, to odczuwać życie, które jest jednak zawsze wcielone. Życie okazuje się więc w tej perspektywie samoobjawieniem żywej cielesności, stanowiąc źródło nawet dla bycia. Umożliwia ono wszelkie pojawianie się i okazuje się w ten sposób absolutem: „Odwróce-

nie [*retournement*] fenomenologii jest uznaniem tego przedwstępnego warunku, który zabrania nam odnosić życie do mającej je przejawiać myśli, a wręcz przeciwnie, odsyła myśl do procesu samodonacji życia absolutnego – poza tym procesem nic już nie ma”⁶ – pisze w *Incarnation* Michel Henry.

Ukazanie doznaniowego życia subiektywności jako afektywności ufundowanej na żywej cielesności jest także równoznaczne z zanegowaniem intencjonalności. Nasz kontakt z życiem okazuje się bezpośredni i pozaintencjonalny. Można więc ostatecznie uznać, że, mimo wielokrotnie złożonych i powiązanych ze sobą kategorii, którymi posługuje się Henry, to, co chce opisać, to przede wszystkim doświadczenie jawienia się (objawiania się) życia, zarówno naszego własnego, jak i życia innych. Nie jest ono tak enigmatyczne i trudne do uchwycenia, jak mogłoby się wydawać. Przeciwnie, jest tym, co znamy. Rodzimy się, czyli pojawiajemy w życiu, wkraczamy w nie w cielesności i dzięki niej. To ona ma pragnienie, bywa głodna, czuje zimno, kocha, jest zdenerwowana, rozczarowana; to ona cierpi czy jest szczęśliwa. Zanim odniesiemy się do świata na sposób intencjonalny, zanim poznamy jakąś teorię, zanim ją skrytykujemy, zanim zaczniemy poznawać świat i odnosić się do niego na rozmaite sposoby, musimy żyć w sensie bycia żywą cielesnością i musimy odczuwać na swój zindywidualizowany sposób. Nie chodzi tu już o poziom ontyczny, ale ontologiczny i jest to opis sposobu bycia (życia) naszej egzystencji. Restytucja podmiotowości na gruncie koncepcji Henry’ego byłaby więc jednocześnie jej dekonstrukcją, dekonstrukcją podmiotowości ujętej jako podmiot intencjonalny. Michel Henry pragnie pokazać, że Ja, które intencjonalnie odnosi się do świata i siebie samego, nie byłoby możliwe bez fundamentu, którym jest żywa tkanka cielesna. To cielesność jest żywa i to dzięki niej nawiązujemy jakiegokolwiek relacje z czymkolwiek i z kimkolwiek. Tylko doznając własnych impresji, a co za tym idzie, afektów, w nich i za ich pośrednictwem, mogą odnosić się do świata, a moje życie jest zawsze zanurzone w żywej cielesności przesyconej nastrojowością, która utożsamia się z afektywnością. Dla Henry’ego, podobnie zresztą jak dla Levinasa czy Maldineya, jesteśmy więc w pewnym sensie „galernikami wrażliwości”, by posłużyć się znanym określeniem ukutym przez Marię Janion. Dlaczego „galernikami”? Ponieważ to w skrajnym doświadczeniu cierpienia manifestuje się żywa cielesność. Tym, co odślania się w cierpieniu, jest bowiem samo cierpienie. Kiedy pomijamy świat zewnętrzny, jego elementy, część ciała, która nas boli, to, twierdzi Henry, konstatujemy, że nie ma żadnego odstępów oddzielającego ból od niego samego, co znaczy,

⁶ M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000, s. 183.

że nie można mu się wymknąć, zdystansować się wobec niego. Przepelnia nas całkowicie. Stajemy się nim. Twórczym pomysłem Henry'ego jest więc opisanie zjawiskowości aktu istnienia, czy, inaczej, opisanie „aktu życia”, który najpełniej i wprost ujawnia cierpienie. Parafrazując trafny komentarz Karola Tarnowskiego – niemożliwy do pojęciowego uchwycenia akt istnienia został przez Henry'ego opisany jako prymarny wobec istoty na podstawie samego tylko, a zarazem dostępnego wszystkim przeżycia⁷.

Warto podkreślić także fakt, że Michel Henry jest myślicielem, który w oryginalny sposób podszedł do lektury tekstów Marksa i z nich również wyciągnął radykalne wnioski. Henry przede wszystkim stara się „oczyścić” filozofię Marksa z naleciałości marksizmu i interpretuje go jako myślicie-la, który opisuje robotnika, ujmując go w kategoriach specyficznie przez siebie rozumianej subiektywności. Według francuskiego myśliciela, pozwoliły na to jego rozważania na temat żywej cielesności. Henry opisuje i reinterpretuje więc kategorię „żywej pracy” – pracy, która może wyzwolić konkretne indywiduum z królestwa bezosobowych i niekontrolowanych sił, przynależnych do przytłaczającej jednostkę całości: z sił natury (*libido*, nieświadome popędy) i społeczeństwa (kapitalistyczny system i historia). W dwutomowej pracy o znamienym tytule *Marks* Henry stwierdza, że ekonomia istnieje tylko dla żywej cielesności poszczególnych robotników i dzięki tej cielesności. Henry opisuje też teoretyczne warunki demokratycznej wolności: chodzi tu o podjęcie inicjatywy prowadzącej do sprzeciwu wobec aparatu władzy, o rewoltę w imię interesu jednostki skierowaną przeciwko opresyjnemu działaniu wszelkiego rodzaju totalitaryzmu, zarówno nazistowskiego, jak i komunistycznego. W książce *Du communisme au capitalisme* Henry wykłada także teorię katastrofy związanej z upadkiem muru berlińskiego i powstaniem nowych państw po rozpadzie Związku Radzieckiego. Pokazuje, że upadek komunizmu nie otwiera nowo powstałym krajom drogi do wolności, ponieważ żyjąca subiektywność zostaje dziś poddana innej dyktaturze: dyktaturze nauki i techniki uznających za prawdziwe wyłącznie wyniki ujęte w formę fizyczno-matematycznych danych – mierzalnych, a zarazem przekładalnych na empirię. Wątki te podejmuje w książce zatytułowanej wymownie *Barbarzyństwo* (*La barbarie*), w której krytykuje kulturę współczesną i jej przejawy. Przedmiotem tej krytyki staje się przede wszystkim kultura popularna z jej nastawieniem na zysk i wydajność.

Inną drogą, którą podąża Henry, jest droga specyficznie tu ujętej teologii. Począwszy od *C'est moi la veirté*, Henry rozwija chrystologiczne wą-

⁷ K. Tarnowski, *Bóg u Michela Henry'ego*, w: *Michel Henry. Fenomenolog życia*, red. A. Gielarski, R. Grzywacz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 227.

ki swojej fenomenologii, które wydają się, jak twierdzą niektórzy komentatorzy⁸, wpisane już w główne tezy jego pierwszej książki – *L'essence de la manifestation*, ale nie zostają tam jeszcze rozwinięte. Do chrystologii prowadzi Henry'ego fenomenologia intersubiektywności, która wyjaśnia wielość żyjących Ja począwszy od jednostkowości absolutnego życia. Życie jest wcześniejsze od Ja; Ja zostaje poprzedzone przez proces samopobudzenia, który jest przybyciem do siebie życia w formie żywej cielesności. Źródłowa cielesność okazuje się już zawsze dana, uprzednia, prymarna. Dana jest zanim jeszcze zidentyfikuję żywą cielesność jako własną, a więc jako Ja. W ten sposób rodzę się tylko począwszy od życia, które mnie poprzedza i moja żywa cielesność staje się cielesnością wyłącznie dzięki uczestnictwu w Pra-cielesności. Pojedyncze indywidualne życie *ego* zostaje ugruntowane na życiu absolutnym, które jest w tym ujęciu Bogiem.

Henry interpretuje więc na swój własny sposób Ewangelię św. Jana i słynne słowa dotyczące boskiego wcielenia: „A Słowo stało się ciałem [*chair*]” (J 1, 14). Istota chrześcijaństwa sprowadza się w jego ujęciu do tego właśnie zdania. Przeznaczeniem *ego* jako żywej cielesności jest dotarcie dzięki zmartwychwstaniu ciał do pełni życia, które polega na zjednoczeniu z życiem boskim. Henry chce pokazać, że pra-cielesność, która rodzi się z życia i pozostaje zakorzeniona w życiu absolutnym, konstytuuje Pra-sobość – sobość Pierwszego z żyjących, którym jest Chrystus. Podaje on w ten sposób fenomenologiczną i całkowicie oryginalną interpretację chrześcijańskiej koncepcji Trójcy Świętej: postuluje substancjalną jedność Ojca i Syna, w tym ujęciu współistniejących w boskim życiu. Jak ujmuje ten problem sam filozof: „Czy jednak nieskończonego Życia przynoszącego w sobie siebie w swym Słowie nie dzieli przepaść od pojedynczego życia, od pojedynczej Sobości, od takich jak nasze Sobości, które są niezdolne przynieść siebie w życie, a przez to przeznaczone są na pewną śmierć? I tutaj może pojawić się Wcielenie w sensie chrześcijańskim. Tylko poprzez Wcielenie Słowa w żywą cielesność jednego człowieka, który jako taki 'przybył od Boga', został 'przez Boga wysłany', a mianowicie Mesjasza lub Chrystusa, dokonuje się pokonujące tę przepaść zjednoczenie”⁹.

*

Na polskim rynku wydawniczym ukazało się do tej pory niewiele książek samego Michela Henry'ego: *Fenomenologia życia, Słowa Chrystusa*

⁸ J.-F. Lavigne, *Michel Henry. La phénoménologie radicale de la subjectivité vivante*, w: *Introduction à la phénoménologie contemporaine*, red. Ph. Cabestan, Ellipses, Paris 2006, s. 56.

⁹ M. Henry, *Incarnation*, s. 278.

oraz ważne, właśnie przetłumaczone na język polski dzieło z ostatniej fazy jego twórczości zatytułowane *Wcielenie*. Niewiele jest też komentarzy – większość z nich koncentruje się przy tym na wątkach chrystologicznych. Z tego właśnie względu pierwsza część prezentowanego przez nas tomu składa się z tłumaczeń rozmaitych tekstów źródłowych, które mają na celu zapoznanie czytelnika z „głosem” samego autora i uzupełnienie znanych już i przetłumaczonych prac. Zebrane w niej zostały teksty, w których Henry prezentuje swoją koncepcję filozofii i podstawowe jej kategorie, interpretując Kartezjusza, Kanta czy nawiązując do Freuda. Znalazły się w niej także trzy teksty prezentujące jego filozofię *żywej praxis* i koncepcję Marksa, ponieważ ta część *oeuvre* Henry’ego nie jest dostępna polskim czytelnikom. Podobnie zresztą, jak jego prace poświęcone sztuce¹⁰ i twórczość prozatorska. Dlatego też jeden z dwóch ostatnich tekstów tego bloku jest tłumaczeniem wywiadu, jakiego udzielił Henry na temat sztuki, a ostatni to fragment nagrodzonej w 1976 roku Prix Ranoudot powieści *L’amour les yeux fermés* (*Miłość z zamkniętymi oczami*). Chodzi nam przede wszystkim o zaprezentowanie bogactwa problemów, jakimi zajmuje się Henry. Zarazem jednak z konieczności prezentujemy pewien wybór jego prac i niewątpliwie pozostaje on arbitralny i subiektywny. Pominięte tu zostały na przykład teksty Henry’ego dotyczące chrystologii.

Druga część tomu poświęcona jest całkowicie komentarzom do tekstów Henry’ego pisanych przez znawców jego filozofii. Nie chodzi tu jednak wyłącznie o prezentację czy komentarz do fenomenologii francuskiego myśliciela, ale także o zaprezentowanie kontekstu filozoficznego, swoistej panoramy problemów, jakie wiążą się z poruszonymi przez niego kwestiami. Renaud Barbaras omawia koncepcję żywej cielesności Henry’ego w klasycznym już, a zarazem niezwykle krytycznym tekście zestawiającym ze sobą fenomenologię Henry’ego i Merleau-Ponty’ego. Dan Zahavi przedstawia podstawowe wątki tej filozofii, zastanawiając się nad jej przynależnością do tego, co można określić mianem fenomenologii niewidzialnego. Sébastien Laoureux w przedstawianym przez nas fragmencie monografii poświęconej Henry’emu interpretuje tę filozofię jako dekonstrukcję i pokazuje jej związki z myślą Derridy. James Hart w krytycznym świetle omawia z kolei koncepcję kultury Henry’ego wyłożoną w *La Barbarie*, a Jean Leclercq w świetle pozytywnym i afirmatywnym jej wątki chrześcijańskie.

¹⁰ Trzeba zaznaczyć, że w języku polskim ukazał się fragment książki Henry’ego w całości poświęconej sztuce *Voir l’invisible: Michel Henry, Zobaczyć niewidzialne. O Kandinskim*, przeł. D. Molińska, „Artium Questiones” 2011, XXII.

W tej części znajdziemy także prace autorów dotyczące nie tylko koncepcji Henry'ego, ale szeroko zresztą pojętej fenomenologii czy post-fenomenologii. Teksty prezentujące fenomenologię Henry'ego proponują zestawienie jej z inną koncepcją filozoficzną. Taki zabieg ma na celu wydobycie na jaw jej głównych wątków, uwypuklenie ich, a zarazem pokazanie ich oryginalności. Jacek Migasiński pokazuje jej wątki kartezjańskie, Wojciech Starzyński zestawia ją z Marionem, Marek Pokropski z Husserlem, Monika Murawska zaś z Maldineyem. Znajdujemy tu także teksty prezentujące nie tyle prace samego Henry'ego, ile autorów głęboko powiązanych z fenomenologią czy wywodzących się z jej tradycji. Urszula Idziak napisała tekst o ostatniej książce Derridy, który współgra zresztą z tekstem Laoureuxa o dekonstrukcji, Paulina Sosnowska zaś zadała pytanie o fenomenologiczne wątki w myśli Hannah Arendt, prezentując w tym kontekście elementy filozofii Heideggera, dopełniające tekst Moniki Murawskiej o źródłowości w ujęciu Henry'ego i Maldineya.

Niewątpliwie warto wspomnieć w tym kontekście także o kwestiach translatorskich. Teksty Henry'ego pisane są językiem eleganckim, ale trudnym i sprawiającym tłumaczowi nie lada kłopot. Kłopot ten wynika nie tylko ze złożoności przedstawionych myśli i próby swoistego „łamania” języka po to, by wymknąć się obowiązującym konwencjom, by stworzyć nowe, ale także z tego, że Henry posługuje się kategoriami niemającymi jeszcze w języku polskim swoich odpowiedników. Przeciwstawienie sobie *la chair* czy *le corps*, którymi posługiwał się już Merleau-Ponty, jest tu jednym z przykładów. Poza tym mamy kategorie *soi* i *ipseité*, *Archi-fills*, *Archi-soi* czy *auto-affection* z ich wieloznacznością i złożonością. Ponadto kluczowa dla tej filozofii jest kategoria jawienia się, którą Henry opisuje posługując się rozmaitymi pojęciami, nie zawsze zachowując przy tym konsekwencję: *manifestation* używane jest na przemian z *apparaître*. Tłumacze starali się ujednoclić stosowaną przez Henry'ego terminologię, ale niekiedy, ze względu na niekonsekwencję samego autora, a także z powodów czysto stylistycznych, nie było to do końca możliwe. Zazwyczaj jednak *apparaître* tłumaczone było jako jawienie się, a *manifestation* jako pojawianie się. Można uznać, że słownik fenomenologii Henry'ego dopiero się tworzy.

Wszystkie zaprezentowane tu teksty mają stanowić próbę odpowiedzi na ważne pytania dotyczące nie tylko znaczenia i perspektyw fenomenologii Michela Henry'ego, ale także znaczenia, obecnego kształtu i perspektyw fenomenologii jako takiej. Mają więc na celu nie tylko prezentację koncepcji Michela Henry'ego, ale znalezienie odpowiedzi na pytanie o kształt i drogi, jakimi podąża współczesna post-fenomenologia francu-

ska, na pytanie o jej schyłek lub triumf. Są również próbą zbadania jej bogactwa i rozproszonych wątków.

*

Post-fenomenologia jest źródłem cierpień nie tylko dla jej zawziętych oponentów, jak Janicaud czy też krytykujący ją z innego punktu widzenia, wspomniany już Deleuze, ale dla samych jej twórców, którzy zmagają się z Husserlowską tradycją, docierając do pokładów nieustannie wymykającego się doświadczenia. Tak jak kultura w ujęciu Freuda okazuje się powodem cierpienia, tłumiąc zapędy *Id*, a zarazem pozostając niezbędną i nieusuwalną, tak post-fenomenologia, przekraczając granice fenomenologii, okazuje się zarazem podtrzymywać i reanimować jej najważniejsze wątki, czyniąc ją niezbywalną. Bogatsza o przemyślenia psychoanalizy nie tylko Freuda, ale przede wszystkim Lacana, nie waha się uderzyć w tezę o samoprzejrzystości podmiotu, jednocześnie go zachowując. Trafnie ujęła to Agata Bielik-Robson: „Nowa subiektywność postponowoczesna, która będzie w stanie przetrwać napaści podejrzliwych dekonstruktorów, jest więc tworem paradoksalnym: z jednej strony słabym, bo nieoczywistym, domagającym się obrony – z drugiej jednak silnym, bo zahartowanym w ogniu walki”¹¹. Post-fenomenologia niepokoi i pobudza, mówi o źródłowości doświadczenia, ale zarazem źródłowość, której tak zawzięcie szuka, zdaje się należeć nie tyle do porządku bytu, ile do porządku procesualności, dziania się i ciągłego przemieszczania. I w ten właśnie sposób, jak chciał tego Husserl, jest wiecznym zaczynaniem od nowa.

¹¹ A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Universitas, Kraków 2000, s. 10.