



Mistyka i życie

Relacja religijna w fenomenologii Michela Henry'ego

Andrzej GIELAROWSKI*

ABSTRACT

Mysticism and life. Religious relationship in Michel Henry's phenomenology: This article discusses the concept of mysticism in the phenomenology of Michel Henry, which involves the relationship of life and the living, as set against two opposing views on the connection of life to the living: Arthur Schopenhauer's naturalistic philosophy of life and the religious doctrine of Master Eckhart. In the first approach, life is identical with the will to live, a natural force inherent to everything that is alive. In the other one, life is identified with the Christian God (infinite or absolute life), encompassing all individual livings and constituting the foundation for all creation existing out of him. Hermeneutic analyses carried out in the article consider those texts by Michel Henry which comment on the works of Master Eckhart and Schopenhauer and provide for his own interpretations of them. They aim to show that Henry's thought involves the religious understanding of mysticism as pertaining to the connection of life and the living identified with the relationship of God (absolute life) and humans (finite life). Moreover, the mysticism of life should be distinguished from Schopenhauer's naturalistic metaphysics of life, while its main inspiration are the Christian teachings of Master Eckhart, therefore the former may be considered as one of the interpretations of the latter. Irrespective of its Christian background, Henry's thought can be also of interest to non-Christians, as it presents a way of accessing (absolute) life through the experience of a living body (French: *chair*) underlying self-affectivity, largely forgotten in modern times but which can be revived by communing with art, because aesthetic experience is one of the forms of feeling one's own being. In Henry's thought, aesthetics, ethics and religion are closely interrelated, providing an effective remedy for the contemporary cultural crisis.

KEYWORDS

God; phenomenology of life; philosophy of life; Master Eckhart; religion; Artur Schopenhauer

* Ph.D. (habil.), assistant professor of philosophy, Ignatianum Academia, Cracow. E-mail: andrzej.gielarowski@ignatianum.edu.pl.

UWAGI WSTĘPNE

Michel Henry, francuski filozof z kręgu „fenomenologii niewidzialnego” (Zahavi, 2012: 315), za źródłowy fenomen uznał życie, które opisał jako immanentną i niewidzialną podstawę fenomenologiczną wszelkiego jawienia się. Zrazem życie zostało przez niego opisane jako więź między skończonym ludzkim życiem a nieskończonym Życiem absolutnym. Utożsamienie absolutnego Życia z osobowym Bogiem chrześcijan¹ sprawia, że relację człowieka z życiem można interpretować w kategoriach religijnej mistyki, którą będę nazywał „mystyką życia”. W artykule przedstawię jej zarys na tle koncepcji bliskich, w pewnych aspektach, fenomenologii życia Henry’ego. Jedną z nich jest filozofia woli życia Arthura Schopenhauera, a drugą mistyczna nauka Mistra Eckharta. Te koncepcje, które Henry komentuje i interpretuje w oryginalny sposób, dlatego w analizie ich stosunku do mistyki życia będę się odwoływał głównie do tych interpretacji. Mistykę życia można zinterpretować właściwie, gdy zostanie ona odróżniona od naturalistycznej filozofii życia, którą jest myśl Schopenhauera i gdy wykaże się jej związki z mistyką Eckharta. Myśl pierwszego to kontrpunkt mistyki życia, natomiast doktryna drugiego jest jej inspiracją. Filozofia Henry’ego, jako mistyka życia, jest fenomenologiczną interpretacją mistyki nadreńskiego Mistra². Choć francuski filozof nie poświęcił Eckhartowi osobnej publikacji, to jednak jego doktryna jest obecna w kluczowych punktach jego koncepcji (Depraz, 2001: 255–259).

FENOMENOLOGIA I MISTYKA ŻYCIA

Fenomenologia życia, którą Henry rozwijał, począwszy od *L’essence de la manifestation* po późną „trylogię chrześcijańską” (*C’est moi la Vérité, Wcielenie, Słowa Chrystusa* — Capelle, 2004: 7; Depraz, 2009: 440), jest próbą odpowiedzi

¹ Por. Henry, 2007: 88–89; Henry, 1996: 40, przyp. 1. Autor odróżnia, także w pisowni, „Życie” tożsame z Bogiem od „życia” tożsamego z życiem ludzkim lub tym, które nie zostało wyraźnie określone jako pierwsze lub drugie.

² Nie będę w tym artykule zajmował się samą teologią Eckharta ani relacją teologii i fenomenologii w myśli Henry’ego, która narzuca się w omawianym kontekście jako ważny temat, gdyż tę drugą kwestię analizowałem w: Gielarowski, 2010: 185–214. Wypada jednak podkreślić, że teza, iż fenomenologia Henry’ego może być ujęta jako interpretacja mistyki Eckharta, ma uzasadnienie w roli teologii chrześcijańskiej ujawniającej się zwłaszcza w późnych dziełach francuskiego myśliciela. Jednak także tam nie daje on czysto teologicznej interpretacji pojęcia życia, lecz traktuje je jako uprzednie wobec odróżnienia teologii i filozofii jako dyscyplin naukowych, por. Henry, 2012c: 437–452. Zrazem pisze: „W głębi swej nocy nasza cielesność jest Bogiem” (Henry, 2012c: 451). To nawiązujące wprost do mistyki Eckharta stwierdzenie oznacza utożsamienie życia i chrześcijańskiego Boga, chociaż tożsamość ta była kwestionowana przez krytyków Henry’ego, por. np. Tarnowski, 2010: 227–232.

na pytanie, czy Edmund Husserl, utożsamiając życie subiektywne z różnymi formami świadomości intencjonalnej, uchwycił jego najbardziej wewnętrzną istotę (Greisch, 2002: 334–335). Pytanie o istotę życia Henry uczynił głównym tematem swej fenomenologii radykalnej, w której postulat „powrotu do rzeczy samych” oznacza zwrot ku ich ostatecznej podstawie³. Fenomenologia ma na celu, wedle francuskiego filozofa, badanie „istoty fenomenu, to znaczy tego, co pozwala mu się ukazywać lub, inaczej to ujmując, jego czystego ukazywania się, jego manifestacji jako takiej, jego objawienia” (Henry, 2004: 159). Henry stawia wyraźnie pytanie o to, co pozwala zjawisku jawić się, czyli o czystą fenomenalność, zakładającą różnicę między szczegółową treścią fenomenu a jego ukazywaniem się (Henry, 2007: 91–92). Odpowiedź na to pytanie rozwinął już w *L'essence de la manifestation*, gdzie za istotę manifestacji pozwalającej fenomenowi ukazywać się uznał życie, pojęte fenomenologicznie i opisane jako samoodczuwanie (autoafektywność). Jest ono procesem afektywnym, w którym objawia się jego istota, będąca zarazem istotą jawienia się każdego fenomenu. Tak pojęte życie transcendentalne absolutnego Ja jest fundamentem subiektywności a zarazem wszelkiego ukazywania się, bo tylko ono stanowi tożsamość swej rzeczywistości i procesu, w którym przychodzi do siebie (Henry, 2003c: 50–53).

Fenomenologia Henry'ego skupia się więc na życiu ludzkim ujętym jako fenomen źródłowy, gdyż prawda człowieka, doświadczana w immanencji subiektywności, jest bardziej źródłowa niż prawda jakiegokolwiek innego bytu (Henry, 2003c: 50–53). Zarazem życie jest „wymiarem radykalnej immanencji”, możliwym do pomyślenia tylko jako „wykluczenie wszelkiej zewnętrżności, nieobecność tego transcendentalnego horyzontu widzialności, w którym każda rzecz może stać się widzialna, a który nazywamy światem” (Henry, 2007: 79). Życie jest wszak niewidzialne. Niewidzialność, określająca strukturę immanencji i istotę najbardziej źródłowej manifestacji, jaką jest życie, nie jest nieświadomością ani czymś, co może stać się widzialne. Nie jest to brak jawności ani nieprawda, które byłyby podstawą prawdy. Życie to czyste doświadczanie siebie, warunkujące odczuwanie wszystkiego, wraz z samym życiem. Jest tym, co pobudza samo siebie bez przedstawiania się sobie w obiektywności świata i co odczuwa siebie bez jakiegokolwiek zapośredniczenia. Nie jest jednak nicością lub negatywnością, lecz stanowi pełnię odnoszącą się tylko do siebie, która jako istota wszelkiego jawienia się jest zarazem pełnią obecności dla siebie w jawieniu się sobie samej (Henry, 2007: 79–84; Henry, 2003c: 354–356, 504–507). W relacji do siebie życie jest pasywne, czyli, jak pisze Henry „złączone ze sobą,

³ Por. Henry, 2012c: 29–31. Henry, 2003c: 55: fenomenologia to krytyka „wszelkiego jawienia się, jego różnych form i jego ostatecznych warunków” (cytaty, jeśli nie zaznaczono inaczej, w przekładzie autora). Henry, 2003a: 109: „Radykalną jest myśl, która wraca do korzeni rzeczy, do ich ostatecznego fundamentu i która, raz będąc w posiadaniu tego ostatniego jako fundamentu wszelkiej pojmowalnej rzeczywistości, okazuje się zdolna zrozumieć wszystko, co istnieje”.

niezdolne do zerwania tej więzi, do przyjęcia wobec siebie jakiegokolwiek dystansu” (Henry, 2007: 84). Nie może ono „wymknąć się sobie”, dlatego jest „cierpieniem samego siebie”, któremu towarzyszy nastrój rozpaczy (Henry, 2007: 85; Henry, 1996: 249–252). Oprócz cierpienia życie w jego samodoznaniowości określa rozkoszowanie się (*jouissance*) sobą, któremu odpowiada nastrój radości. Jednak drogą do rozkoszowania się jest zawsze cierpienie, znoszenie (dźwiganie) siebie przez życie. Cierpienie i radość określają podstawową strukturę immanencji życia, którą stanowi źródłowa pasywność czy doznaniowość (*pathos*) (Henry, 1996: 252–253).

Jako pasywność realizuje się także, pojawiająca się wyraźnie w *C'est moi la Vérité*, relacja życia skończonego do nieskończonego Życia absolutnego (Henry, 1996: 40; Henry, 2007: 88–89, 100–101). Opis fenomenu życia dokonany przez Henry'ego kulminuje bowiem, już w *L'essence de la manifestation*, w utożsamieniu życia nie tylko z absolutem fenomenologicznym jako fundamentem jawienia się fenomenów, lecz także z absolutem religijnym, czyli z Bogiem. Filozof bowiem pojmuje religię jako relację między człowiekiem a Bogiem, gdzie *religio* oznacza więź biegunów tej relacji realizującą się w afektywności życia (Henry, 2010a: 150). „Jest ono [to powiązanie — A.G.] przeżywane — pisze myśliciel — na różne sposoby, które wyznaczone zostają przez źródłową istotę życia i proces, zgodnie z którym wytwarza (*générer*) ono w sobie żyjącego” (Henry, 2010a: 150). Istotnym wymiarem tak opisanej relacji człowieka z Bogiem jest równoczesna jedność i różnica między skończonym życiem ludzkim a Życiem absolutnym. Z jednej strony, człowiek żyje Życiem absolutnym, spełniającym się konkretnie w afektywności ludzkiego ciała żywego (*chair*)⁴. *Chair* bowiem jest tym, co jako konkretna Sobość (*Ipséité*) rodzi się z Życia. Ten wymiar jedności istnieje w obrębie życia. Z drugiej strony, życie to coś więcej niż człowiek i transcenduje go. Ze strony Życia absolutnego jego relacja z żyjącym jest „zrodzeniem”. Ze strony człowieka jest to „narodzenie”, które nie stanowi przyjścia „na świat”, lecz przyjście „w życie”, bo całe nasze istnienie dokonuje się w „żywiolu” Życia. Rodzące człowieka Życie absolutne przez chrześcijaństwo zwane jest Bogiem z uwagi na posiadaną zdolność rodzenia, tak człowieka, jak i samego siebie (Henry, 1996: 68–69).

Bóg opisany w fenomenologii radykalnej jako Życie jest absolutnie immanentny, co od razu każe pytać o transcendencję, która w tradycji opisywała boski absolut. Henry odróżnia transcendencję jako przekraczanie siebie przez świadomość intencjonalną (by bezpośrednio ująć poznawaną rzecz, gdzie przedmiot poznania jest zewnętrzny wobec oglądu) od religijnego sensu transcendencji obecnego w systemach metafizycznych utożsamiających Boga z bytem.

⁴ Por. Husserl, 1982: 141, gdzie „ciało żywe” (*Leib*) jest odróżnione od „ciała-rzeczy” lub „ciała-przedmiotu” (*Körper*). Henry posługuje się tymi samymi pojęciami, stosując ich odpowiedniki francuskie: *la chair* („ciało żywe” lub „cielesność”) i *le corps* („ciało-rzecz”).

Wedle filozofa Bóg nie może być jednak ujęty ani w kategoriach transcendencji poznawczej, związanej z zewnętrżnością świata, ani w pojęciach transcendencji metafizycznej, gdyż immanentne Życie absolutne nie ma nic wspólnego z transcendencją świata zewnętrżnego ani nie jest przedmiotem myślenia (Henry, 2012b: 170–171; Henry, 2007: 94–96). Można jednak mówić o transcendencji Boga jako Życia absolutnego, immanentnego i niewidzialnego, przekraczającego skończoność konkretnego życia ludzkiego. Samodoznawanie się absolutnego Życia w konkretnym cierpieniu siebie, w pasywności życia skończonego, jest tym, co „niesie” w sobie także bardziej fundamentalny „wymiar”, wykraczający poza konkretne ludzkie żyjące ciało (Henry, 1996: 256–257). Jak pisze Henry:

cierpienie (*la souffrance*) jest zawsze czymś więcej i czymś innym niż ono samo. W nim objawia się zawsze, jako to, co je objawia jemu samemu, bardziej ukryte i bardziej jeszcze bezsporne niż jego własne, pewne inne życie — cierpienie (*le souffrir*) i radość (*le jouir*) Życia absolutnego, którego [konkretne — A.G.] cierpienie (*la souffrance*) jest zawsze tylko pewną modalnością (Henry, 1996: 257).

Transcendowanie przez Życie absolutne skończonego życia dokonuje się więc we wzajemnej ich zależności i tożsamości, polegającej na tym, że każdy człowiek — którego konkretne cierpienie stanowi modalność fundamentalnego cierpienia Życia absolutnego — jest Synem Życia, zrodzonym w immanencji Boga tożsamego z samodoznającym się Życiem. Każda chwila naszego życia wpisuje się w absolutne Życie, w immanencję Boga określoną przez dwa fundamentalne afekty: radość i cierpienie (Kühn, 2012: 154–157). Jak pisze Henry, transcendencja — o której można mówić, opisując relację żyjącego i Życia jako patetyczną (*pathétique*), afektywną i pasywną — jest doznaniem życia przez żyjącego (Henry, 2012b: 172). Jest to jednak transcendencja w radykalnej immanencji życia (Henry, 2012c: 223).

W tym kontekście pojawia się u Henry’ego bezpośrednie nawiązanie do mistyki, gdyż, jak pisze, doświadczanie życia przez żyjącego to

doznanie, które jest ostatecznie, w samej głębi, doznaniem, jakiego doświadczają wszyscy mistycy i którym żyją ludzie, nic o tym nie wiedząc. Żyją tym doznaniem, ponieważ nie są niczym innym niż ono, ale żyją nim, nic o tym nie wiedząc, ponieważ żyją w otępieniu, w przestrzeni fascynacji światem radykalnej alienacji... (Henry, 2012b: 172; por. Henry, 2004: 214; Kühn, 2012: 156).

Rysuje się tu relacja religijna, której jedyne źródło to doświadczanie życia przez żyjącego, realizujące się w jego własnym ciele żywym (*chair*). Relacja religijna, tak opisana, może być ujęta jako mistyczna, gdy uznamy, że jest to mistyka immanencji a nie mistyka transcendencji (metafizycznej). Pierwsza kieruje się do boskości obecnej w immanencji podmiotu, w której nie ma różnicy między człowiekiem i Bogiem (Delahoutre, 1984: 1164). Istotą mistyki życia

jest bowiem ontologiczna jedność z absolutem, którą Henry opisuje jako więź Życia z żyjącym. Religijna mistyka życia powinna być jednak odróżniona od naturalistycznie ujętej relacji życia do żyjącego, której opis znajdujemy w filozofii woli Schopenhauera.

METAFIZYKA WOLI ŻYCIA A MISTYKA ŻYCIA

Schopenhauer świat pojmował jako przedstawienie i traktował go jako iluzję, której przeciwieństwem jest niepoznawalna wola, tożsama z wolą życia. Utożsamienie to pozwoliło Henry'emu ująć jego myśl jako pewną filozofię życia akcentującą egzystencjalny sens ciała, działania i afektywności, zarazem uznającą je za „podłoże” myślenia. Struktura rzeczywistości jest bowiem według Schopenhauera dualna. Jej metafizyczna istota i jedyna realność to wola, która, jak kantowska „rzecz w sobie”, chociaż niepoznawalna, to jednak przejawia się w świecie jako przedstawienia, które tworzy. Wola życia jawi się jednak człowiekowi w świecie przedstawień nieadekwatnie. Określeniem świata, dostępnego poznaniu w postaci przedstawień woli, jest więc iluzja. Realność bowiem cechuje tylko wolę życia, która nie może być nigdy przedmiotem poznania i wiedzy. Ponieważ wola życia nie może ustanowić realności w przedstawieniach, dlatego są one „zastoną” (*maja*) tego, co realne. Wola życia nie tylko jest niepoznawalna w „sobie”, lecz nie przedstawia ona sobie celu dążenia. Życie jako wola jest więc tożsame ze ślepą, pozbawioną racji siłą, stanowiącą irracjonalny pęd przenikający to, co istnieje. Wola jest dynamizmem, procesem i naporem a przedstawienie, pozbawione związku z wolą, nie ma mocy działania związanego z wolą. W tak opisaney rzeczywistości człowiek uczestniczy przez ciało, w którym wola i przedstawienie wchodzi w relację zawiązującą się w ludzkiej psychice, gdzie wola dominuje nad przedstawieniem. Przedstawienie to jedyny sposób poznania, dlatego obca mu wola, pozbawiona więzi ze świadomością, musi być nieświadoma (Henry, 2003b: 165–167, 201–205).

Wola, która nie może być przedstawiona ani postrzeżona w sobie, według Schopenhauera znajduje miejsce realizacji w różnych bytach natury, do których należy między innymi ludzkie ciało. Ludzie są przejawami jedynej woli życia, która tworzy świat jako zbiór przedstawień. Utożsamione z wolą życie jest w tej koncepcji zasadą woli i determinuje także działania woli indywidualnej. Nie jest to jednak wola pojęta klasycznie (*libre arbitre*), gdyż jej określeniem są popędy, instynkty, afekty i pragnienia, a to, czego jest ona wolą, czyli życie, wciąż jej umyka. Dlatego można twierdzić, że wola życia jest konstytuowana przez brak (Henry, 2012a: 30; Henry, 2003b: 8, 163, 203–207). Wola, wykluczona ze sfery przedstawienia, opisana została jednak jako to, czego można doświadczyć bez przedstawienia. Miejszem tego doświadczenia jest ciało subiektywne, które Schopenhauer odróżnia od ciała jako przedstawienia w świecie. To ostatnie

ukazuje się jako obiektywny epifenomen ciała podmiotowego. Jednak, jak zaznacza Henry, u Schopenhauera ludzkie doświadczenie siebie nie leży w przedstawieniu ciała, lecz w immanentnej i umykającej przedstawieniu woli życia. Ta zaś jest „przyczyną” przedstawień wyrażających tę wolę w ludzkim świecie. Ona stanowi istotę realności, która ujawnia się między innymi w ciele ludzkim jako siła bezosobowa i uniwersalna, dążąca do zachowania gatunku (Henry, 2003b: 167–169; Henry, 2009: 77; Stanek, 2006: 61–68).

Poznanie i obiektywna wiedza o rzeczach, przez filozofię uznawane za priorytety, teraz stały się wtórne wobec woli życia, skrytej pod tym, co poznawalne (Henry, 2003b: 8–9, 159–162; Henry, 2009: 74–79; Henry, 2003a: 109–146; Henry, 1996: 65; Bobko, 1996: 109–123). Napotykamy więc zdwojenie pojęcia życia. Z jednej strony, pojęcie ontyczne wskazuje, iż życie „rezyduje” w woli życia i wyraża się jako pragnienie bez końca, które nie osiąga nigdy swego celu. Z drugiej strony, życie jest ujęte ontologicznie jako jawienie się woli życia, która, jak pisze Henry, jawi się samej sobie jako wola „żywa” (Henry, 2003b: 167). W ujęciu Schopenhauera jest ono opisane jako zło, gdyż okazuje się nieustannym powtarzaniem pragnienia, które nie może być zaspokojone. Większe zło polega jednak na koniecznym potwierdzaniu życia przez człowieka, który musi zaspokajać cielesne potrzeby. Tym, co cechuje ostatecznie instynkt seksualny, który nie jest tylko jednym z wielu instynktów, to jego ścisły związek z wolą życia. Jako wyraz tej ostatniej instynkt ten stanowi „fundament” bycia, gdyż wola indywidualna jest określona przez to, że wyraża wolę życia przenikającą całą rzeczywistość. Ta wola zaś jest wolą gatunkową poddaną instynktowi seksualnemu (por. Henry, 2003b: 173, 205–206, 240–241).

W tym ujęciu relacja życia i żyjącego okazuje się paradoksalna. Jest odczuwana w ciele jako to, co najpewniejsze, w postaci nieustannego pragnienia życia. Dzięki odczuwaniu życia możemy powiedzieć, że jesteśmy jedynym bytem, w którym przejawia się wola życia. W tym sensie relacja między życiem — pojętym jako ślepy i bezcelowy popęd, poświęcający jednostkę dla gatunku — a żyjącym człowiekiem jest korelacją woli życia i woli jednostkowej. Korelacja ta i domniemana przez nas wyłączość w doświadczaniu woli życia są podstawą naturalnego egoizmu człowieka; egoizmu sprawiającego, że człowiek chce wszystkiego tylko dla siebie, co oznacza także, że chce zniszczyć wszystko, co mu się przeciwstawia. Istota ludzka jest bowiem poddana woli życia z koniecznością nieznoszącą sprzeciwu, także w porządku intelektualnym (Henry, 2003b: 171, 190–191; Henry, 2003a: 137–138). Należy jednak, co postuluje Schopenhauer, wygasić związane z życiem pragnienia popędowe. Prowadzi do tego „zaprzeczenie woli”, które oznacza przekroczenie doświadczanej konieczności jej potwierdzenia. „Zaprzeczenie woli” jest możliwe dzięki estetyce, etyce i aktom religijnym, co zakłada możliwość samoprzekroczenia się woli, potrafiącej zawiesić zaspokajanie popędów (Henry, 2003b: 173, 205–206; Schopenhauer, 1994: 570–621; Schopenhauer, 1995: 874). Paradoksalnie chodzi o „wyciszenie” fundującego nas

doświadczenia życia wraz z niesionymi przez nie cierpieniami i radościami, aby skierować się ku nicości (Schopenhauer, 1994: 621).

Fundująca całą rzeczywistość, uniwersalna i bezosobowa siła naturalna, jaką jest wola życia, chociaż stara się wymknąć przedstawieniu, dopuszcza pewną ideę życia wyrażoną w filozofii nieświadomości (Henry, 2003b: 180). Życie nie może być tu bowiem pojęte jako konkretne i określone, lecz musi zostać utożsamione z nieświadomym popędem, bez celu i na oślep nieustannie „płynącym” i tworzącym świat jako przedstawienie (Henry, 2003a: 143; Bobko, 1996: 167; Stanek, 2006: 58). To ujęcie nie zadowala Henry’ego, który pisał, że tak pojęty

ruch życia jest już tylko ślepą siłą, „popędem”, o którym nie za bardzo już wiadomo, jak we freudyzmie, czy chodzi o pojęcie „psychiczne”, czy o proces biologiczny, czyli materialny, a w ostatecznym rozrachunku fizyczno-chemiczny (Henry, 2012c: 316).

Pojęcie życia z myśli Schopenhauera, które francuski filozof poddał krytyce, jest dla tego ostatniego „pustoszącą intuicją”, wprowadzającą na nowo do zachodniej myśli refleksję o życiu, lecz odbierającą mu możliwość jawienia się i pozbawiającą je konkretnej indywidualności (Henry, 2012c: 317). Koncepcja życia Schopenhauera stanowi dla myśli Henry’ego ważny kontrapunkt, ostatecznie jednak relację żyjącego i życia „wygasza”. Inaczej ta relacja opisana została w mystyce Mistrza Eckharta, którą teraz zarysuję.

MISTYKA MISTRZA ECKHARTA A FENOMENOLOGIA ŻYCIA

Fragmenty *L’essence de la manifestation* poświęcone Eckhartowi wpisane są w analizy wewnętrznej struktury immanencji i jej określenia przez niewidzialność (Henry, 2003c: 349–571). Poszukując zrozumienia tej struktury, ujętej jako fenomenologiczne objawienie, Henry analizuje traktaty i kazania Eckharta, twierdząc, iż nie było w historii myśli zachodniej innego myśliciela, który to zrozumienie osiągnął. Filozof pojmuje dzieło nadreńskiego Mistrza nie tyle jako spekulatywne (odwołujące się wyłącznie do intelektu), co raczej jako praktyczną naukę głoszącą tożsamość Boga i duszy, skierowaną do poszukujących zbawienia chrześcijan. W tym głoszeniu chodzi przede wszystkim o opis relacji człowieka i boskiego absolutu. Nauka Eckharta o duszy (człowieku) dążącej do dającej zbawienie jedności z Bogiem, głosi, że ta jedność jest możliwa wyłącznie dzięki działaniu Boga. Dynamicznie pojęta relacja duszy i absolutu, którą Eckhart opisał jako tożsamość, jest Bogiem. Dusza bowiem to nic innego, jak działanie Boga, które zakłada jej utożsamienie z tym działaniem (Henry, 2003c: 385–386; Welten, 2011: 89). Jedność człowieka z absolutem wyraża Eckhart, głosząc, że „głębia Boga jest moją głębią, a moja głębia — głębią Boga” (Mistrz Eckhart, 1988: 167; por. Henry, 2003c: 386). To jedność bycia (istoty) człowieka i absolutu (Eckhart, 1988: 171). Tezę

o ontologicznej jedności duszy i Boga można utrzymać, gdy jedność tę ujmuje się jako proces, który określają miłość, ubóstwo i pokora. Miłość nie jest jednak tym, co jednoczy, gdyż wedle Eckharta wzmacnia ona tożsamość już istniejącą na poziomie ontologicznym. Kochając duszę, Bóg kocha siebie miłością, która nie różni się od tej, którą kocha go dusza (Henry, 2003c: 386–390; Depraz, 2001: 262).

Obok pytania o sposób, w jaki człowiek może dojść do zjednoczenia z Bogiem, pisma Eckharta poruszają, według Henry'ego najważniejszą, kwestię struktury wewnętrznej absolutu. Nadreński Mistrz opisuje ją, jak referuje filozof, wykluczając inność, pojętą nie jako kategoria logiczna, lecz jako świat zewnętrzny. Wykluczony zostaje świat i to, co się w nim manifestuje, czyli przedstawienia i obrazy (Henry, 2003c: 393). Konieczność porzucenia świata jest sygnalizowana przez Eckharta w zachęcie do ubóstwa i pokory, gdyż to w nich świat i jego wartości zostają „zawieszane”. Świat prezentuje się nam zawsze w postaci przedstawień, które są formą jawienia się uznaną przez Henry'ego za nierzeczywistą (irrealną) i zawsze wiążącą się z intencjonalnością. W analizach poświęconych doktrynie Eckharta filozof skupia się jednak na kwestii mediacji i bezpośredniości w poznawaniu Boga (Welten, 2011: 89–90). Bowiem, jak pisał nadreński Mistrz: „Tylko tam widzi się Boga [bezpośrednio], gdzie Bóg widziany jest w sposób duchowy, całkowicie bez obrazów” (Mistrz Eckhart, 1988: 217). Odrzucenie obrazów i świata zewnętrznego jest porzuceniem tego, co oddziela nas od istoty Boga. W odrzuceniu tym Eckhart porzuca to, co stworzone, gdyż dusza jest czymś więcej niż stworzeniem. Jest w niej niestworzona głębia, tożsama z głębią Boga, pojętą jako „miejsce” identityczności duszy z absolutem (Henry, 2003c: 394–397). „Gdzie kończy się [bytowanie] stworzenia — pisał Mistrz znad Renu — tam zaczyna się Bóg” (Mistrz Eckhart, 1988: 167; por. Henry, 2003c: 397). Henry sądził, że zrozumienie tej jednoczesności włączenia człowieka w istotę Boga i wykluczenia z absolutu tego, co stworzone (zewnętrzność, obraz), pozwala najgłębiej zrozumieć myśl Eckharta (por. Henry, 2003c: 396–397).

Wszelka inność musi być wykluczona z istoty Boga pojętej jako tożsamość bez żadnej różnicy i mediacji. Do najgłębszej istoty w Bogu można więc „dotrzeć”, tylko wyzbywając się obrazów (por. Mistrz Eckhart, 1988: 167–168; Henry, 2003c: 399). Istota Boga jest niestworzona i nie podejmuje żadnego działania, dlatego musi z niej być wykluczone to, co stworzone. Najgłębszą i niedziałającą istotę Boga nazywa Eckhart Boskością. Bóg i Boskość różnią się tak, jak działanie różni się od niedziałania. Bóg jest Bogiem, gdy działa, czyli stwarza świat, a przez to jest fundamentem inności. Zanim zaistniało stworzenie, Bóg nie był Bogiem, gdyż mógł się stać sobą tylko w stworzeniu. Boskość to wedle Eckharta najgłębsza istota Boga, która jest Jednym. Dlatego nie może być podstawą wielości powstającej w akcie stworzenia. Tym fundamentem wielości jest Bóg. Boskość jako Jedno jest zarazem tym, co nie ma w sobie żadnej różnicy i jako taka, wedle nauki Eckharta, stanowi ostateczną głębię Boga. Zarazem konstytuuje siebie w samotności swej głębi. Jest absolutną realnością ontologiczną,

warunkującą siebie dzięki mocy stawania się sobą, czyli „przybywania do siebie” w swojej jedności (Henry, 2003c: 399–402; Mistrz Eckhart, 1988: 207). W Boskości jako najgłębszej istocie Boga jest zakorzenione bycie duszy (człowieka).

Zasadą tożsamości człowieka i Boga jest życie. Potwierdza to Eckhart, pisząc: „Bycie Boga jest moim życiem. Jeśli więc moje życie jest byciem Boga, to bycie Boga musi być moim byciem, a jestestwo Boga moim jestestwem” (Mistrz Eckhart, 1988: 171). Tak ujęta jedność życia skończonego i Życia nieskończonego sprawia, że działanie Boga jest tożsame z działaniem ludzkim. „Sprawiedliwi żyją wiecznie «u Boga», całkiem dokładnie *u* Boga, ani powyżej Niego, ani poniżej. Wszystkie swe uczynki spełniają u Boga, a Bóg u nich” (Mistrz Eckhart, 1988: 171). Działanie Boga i człowieka, a więc życie, z powodu tożsamości bycia Boga i bycia człowieka nie mogą zostać rozdzielone. Są one jednością życia skończonego i Życia nieskończonego, opisaną przez Henry’ego w *C’est moi la Vérité* za pomocą metafory rodzenia człowieka jako Syna Życia, zapożyczony od Mistrza Eckharta, który pisze:

Ojciec rodzi swego Syna nieustannie, a ja powiadam jeszcze więcej: Rodzi On mnie jako swego Syna i jako tego samego Syna. Powiem nadto: On rodzi mnie nie tylko jako swego Syna; rodzi mnie jako siebie, a siebie jako mnie, i mnie jako swoje bycie i jako swą naturę (Mistrz Eckhart, 1988: 172; por. Henry, 2007: 103).

Zarówno w fenomenologii życia, jak i w mistyce Eckharta, życie ludzkie i życie boskie są zarazem tożsame (zrodzenie, działanie), jak i różne. W obu koncepcjach życie to fenomen źródłowy, który pozwala człowieka określić jako Syna Boga. To uzasadnia użycie wobec tych koncepcji określenia „mistyka życia”. Dusza (człowiek) otrzymuje swą istotę (życie) od Boga bez żadnego pośrednictwa, w objawieniu się Boga duszy, dokonującym się w absolutnej immanencji Boskości, poza widzialnością i poza przedstawieniami (Henry, 2003c: 407–409, 412; Mistrz Eckhart, 1988: 171).

Henry dostrzega u Mistrza Eckharta intuicję dwóch rodzajów fenomenalizacji. Pierwszy to poznanie za pomocą obrazów, czyli poznanie przedstawieniowe, zwane przez Eckharta poznanie „wieczornym”. Drugi typ jawienia się jest związany z immanencją istoty Boga, której struktura wewnętrzna to Jedno, niezawierające w sobie nic przedstawionego i o którym nie można adekwatnie mówić. To sposób fenomenalizacji zwany przez Eckharta poznanie „porannym”. W pierwszym typie poznania poznajemy wszystko, co jest stworzeniem i jako stworzenie. W drugim nie możemy ująć nic stworzonego jako takiego, lecz poznajemy stworzenia w ich byciu tożsamym z byciem Boga (Jedno). Odróżnienie dwóch typów jawienia się wyraża się w nauce Eckharta także jako odróżnienie człowieka „zewnątrznego” i „wewnętrzny”. To różnica ontologiczna, dotycząca możliwości bycia człowieka. „Wewnętrzny” człowiek jest zwany „szlachetnym”, gdyż trwa w Jednym, poznając Boga i stworzenia w ich

więzi z Jednym. Poznanie to różni się od poznania człowieka „zewnętrznego”, który byty stworzone ujmuje w obrazach zaciemniających widzenie ich związku z Jednym. Refleksja Eckharta o człowieku „wewnętrznym” i „zewnętrznym” potwierdza, że odróżnienie dwóch sposobów jawienia ma sens nie abstrakcyjny, lecz konkretny, gdyż chodzi zawsze o poznanie przez konkretną podmiotowość (Henry, 2003c: 407–409; Mistrz Eckhart, 1988: 129–134, 207).

Jak w przypadku podwójnej struktury poznania, tak też w odniesieniu do dwojakiej struktury człowieka można mówić o różnicy między jawieniem się jako samoodczuwaniem i jako poznaniem rozumowym. Różnica ta rodzi ważne pytanie: czy mistyka życia Henry’ego i mistyka Eckharta są różnymi mistykami – jedna afektywną a druga spekulatywną? Odpowiedź jest negatywna, gdyż Henry podkreśla, iż Mistrz Eckhart utożsamia poznanie Boga, owocujące życiem wiecznym, z poznaniem dokonującym się bez przedstawień i poza obrazami, czyli poza tym, co stworzone. Odróżnienie poznania „wieczornego”, intelektualnego, dyskursywnego i przedstawieniowego, dokonującego się dzięki obrazom i w tym sensie spekulatywnego, od poznania „porannego”, bezpośrednio „smakującego” i doznającego Boga, czyli poznania lub doświadczenia afektywnego, odpowiada dystynkcji z myśli Henry’ego między teoretycznym poznaniem intencjonalnym a praktyczną wiedzą życia (Depraz, 2001: 275–278; Henry, 2003a: 139; Henry, 2003c: 540; Mistrz Eckhart, 1988: 134). Zdaniem Eckharta dusza ma też „dwoje oczu”: jedno „wewnętrzne” i drugie „zewnętrzne”. Pierwsze kieruje się bezpośrednio i bez mediacji ku Bogu, drugie zwraca się na stworzenia przedstawione w obrazach. Poznanie bezpośrednio to postrzeganie Boga „w Jego własnym smaku (*goût*) i głębi (*fond*), wyzwolonych ze wszystkich rzeczy stworzonych” (Henry, 2003c: 413; por. Mistrz Eckhart, 1988: 163; Depraz, 2001: 275–278; Welten, 2011: 90–92). To poznanie afektywne, które „smakuje” Boga w jego istocie (Mistrz Eckhart, 1988: 163, 167). Według Eckharta relacja Boga i duszy, jako relacja życia do żyjącego, stanowi więc afektywne uczestnictwo człowieka w istocie Boga. Tożsamość istoty człowieka i istoty Boga (Boskości) jest jedynym „miejszem przystępu” człowieka do boskiego absolutu. To „miejsce” poza światem i widzialnością, w immanencji duszy „zakorzenionej” w samoobjawiającej się i niewidzialnej Boskości, która udziela się jako życie wszystkim żyjącym (Henry, 2003c: 537–538; Mistrz Eckhart, 1988: 162–163). Zbieżność obu mistyk jest więc tak zasadnicza, iż inspiracja myśli Henry’ego nauką Eckharta wydaje się oczywista.

KONKLUZJE

„Mistyka życia” opisana w fenomenologii Henry’ego ma cechy religijnej relacji między człowiekiem a Bogiem, jakkolwiek więź żyjącego z życiem, będąca jej afektywną podstawą, może być interpretowana religijnie bądź naturalistycznie.

Henry jest zwolennikiem religijnej interpretacji życia i przeciwnikiem naturalizmu, w czym kontynuuje stanowisko Husserla i dopełnia je, nadając ludzkiej subiektywności antynaturalistyczny charakter. Czyni to między innymi w pracy *La barbarie* (Henry, 2008), gdzie konstatuje kryzys kultury i człowieczeństwa. Kryzys ten ma źródło w zapomnieniu przez człowieka współczesnego, pod wpływem rozwoju nauki i techniki, o jego relacji z Życiem absolutnym (Gielarowski, 2016: 277). Francuski filozof relację tę uważał za mistyczną i praktyczną (etyczną) zarazem, gdyż decyduje ona o naszym człowieczeństwie, konstytuowanym przez fundamentalne doświadczenia cierpienia (*le souffrir*) i radości (*le jouir*) (Henry, 2008: 205–210). Zapomnienie relacji z Życiem absolutnym, które to zapomnienie dopuszcza interpretację naturalistyczną więzi żyjącego z życiem, jest przyczyną kryzysu tak religijnego, jak i etycznego, a także kryzysu sztuki, gdyż dla Henry’ego wszystkie te sfery są zakorzenione w tej mierze, w jakiej nie popadły w kryzys, w Życiu absolutnym (Gielarowski, 2016: 377–382).

Wobec głębokiego kryzysu kultury naukowo-technicznej, w którym tkwi współczesny człowiek, Henry proponuje odnowienie więzi żyjącego z Życiem absolutnym. To propozycja powrotu do źródłowego doświadczenia człowieczeństwa, czyli do odczuwania źródłowej więzi z Życiem nieskończonym, która to więź funduje każdego z nas i w tym sensie ma ona charakter religijny i mistyczny. Religia w koncepcji tego filozofa wiąże się zarówno z etyką, jak i ze sztuką, dlatego drogą powrotu do doświadczania więzi z Życiem są te trzy sfery (Henry, 2008: 152). Mimo ich pewnego kryzysu są one jedynymi, w których człowiek może jeszcze dziś doświadczać więzi z Życiem absolutnym. Wśród nich wyróżnia się sztuka, o której Henry pisał:

W tej mierze, w jakiej sztuka budzi w nas afektywne i dynamiczne siły życia, które jest jednocześnie sobą i czymś więcej, sztuka okazuje się etyką *par excellence*. Jest również formą życia religijnego. To powód, dla którego doświadczenie estetyczne okazuje się zasadniczo święte i wszystkie dzieła sztuki są dziełami świętymi, silnie na nas oddziałującymi. Nawet w czasach niewiary, jak dziś, ludzie obojętni na religię są poruszeni, stając przed świętymi dziełami (Henry, 2012b: 169).

Dzieje się tak dlatego, że każdy człowiek jest „zanurzony” w Życiu, podobnie jak dzieła sztuki, wzbudzające w nas przeżycia estetyczne a przez to umożliwiające nam odczuwanie życia w sobie. Droga powrotu do źródłowego doświadczenia człowieczeństwa, proponowana przez Henry’ego⁵, może więc zainteresować nie tylko chrześcijan⁶, a nawet nie tylko wyznających jakąś wiarę, lecz także niewierzących. Kluczowa jest tu bowiem estetyka, gdyż tak jak etyka i religia, może

⁵ Propozycja Henry’ego w tym zakresie była poddana krytyce, o której pisałem w: Gielarowski, 2016: 546–556.

⁶ O głębokich inspiracjach chrześcijańskich fenomenologii Henry’ego, zwłaszcza jego filozofii ciała, pisałem w: Gielarowski, 2019: 103–118.

stanowić sferę afektywnego doświadczania więzi żyjącego z Życiem absolutnym, pod warunkiem że życie pojmiemy transcendentalnie (jako doznanie, afekt) a nie biologicznie⁷. Więź z Życiem to jedyna realność naszego istnienia, która jako donacja źródłowa daje nam się w każdej chwili w naszym żywym ciele (*cha-ir*), wraz z możliwością przystępu do fundowanego przez nią naszego istnienia. Jednak więź z Życiem jest także jedynym „miejsцем przystępu” do Boga, gdy zgodzimy się, że „nasze żywe ciało jest Bogiem” (Henry, 2007: 111). Ta ostatnia możliwość ma charakter fenomenologiczny, co oznacza, że przynajmniej daje się pojąć (Henry, 2012c: 48).

BIBLIOGRAFIA

- Bobko, A. (1996). *Kant i Schopenhauer. Między racjonalnością a nicością*. Rzeszów: Wydawnictwo WSP.
- Capelle, Ph. (Red.). (2004). *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*. Paris: Cerf.
- Delahoutre, M. (1984). *Mystique* (s. 1164–1165). W: P. Poupard (Red.). *Dictionnaire des religions*. Paris: PUF.
- Depraz, N. (2001). En quête d'une métaphysique phénoménologique: la référence henryenne à Maître Eckhart (s. 255–279). W: A. David & J. Greisch (Red.). *Michel Henry, l'épreuve de la vie*. Paris: Cerf.
- Depraz, N. (2009). Tautologie et antinomie: quelle continuité entre le logos henryen et le logos chrétien? (s. 440–450). W: *Michel Henry. Dossier conçu et dirigé par Jean-Marie Brohm et Jean Leclercq*, Lausanne: L'Age d'Homme.
- Gielarowski, A. (2010). Fenomenologia i teologia w filozofii człowieka Michela Henry'ego (s. 185–214). W: A. Gielarowski & R. Grzywacz (Red.). *Michel Henry – fenomenolog życia*. Kraków: Ignatianum / WAM.
- Gielarowski, A. (2016). *Kryzys kultury — kryzys człowieka. Fenomenologiczna krytyka kultury: Husserl, Lévinas, Henry*. Kraków: Wydawnictwo WAM / Akademia Ignatianum w Krakowie.
- Gielarowski, A. (2019). Fenomenologia i chrześcijaństwo. Inspiracje współczesnej filozofii ciała na przykładzie myśli Józefa Tischnera i Michela Henry'ego (s. 93–121). W: M. Kozak & C. Kisiel-Dorohinicka (Red.). *Ciało we współczesnych koncepcjach filozoficznych*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Greisch, J. (2002). *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion. Les approches phénoménologique et analytiques* (t. 2). Paris: Cerf.
- Henry, M. (1996). *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil.
- Henry, M. (2003a). *De la subjectivité. Phénoménologie de la vie* (t. 2). Paris: PUF.
- Henry, M. (2003b). *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*. Paris: PUF.
- Henry, M. (2003c). *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF.
- Henry, M. (2004). *Auto-donation. Entretiens et conférences*. Paris: Beauchesne.
- Henry, M. (2007). *O fenomenologii*. (Przeł. M. Drwięga). Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

⁷ Por. Henry, 2012b: 169; por. też Tilliette, 2005: 334, gdzie autor zauważa, iż nie jest to rozumienie życia tożsamy z Husserlowskim ujęciem czystego życia transcendentnego, lecz raczej, w nawiązaniu do Fichtego, chodzi o życie duchowe, otrzymane od Chrystusa, o którym pisał Jan Ewangelista.

- Henry, M. (2008). *La barbarie*. Paris: PUF.
- Henry, M. (2009). Schopenhauer et l'inconscient (s. 74–79). W: *Michel Henry. Dossier conçu et dirigé par Jean-Marie Brohm et Jean Leclercq*. Lausanne: L'Age d'Homme.
- Henry, M. (2010a). Etyka i religia w fenomenologii życia (s. 149–161). (Przeł. M. Murawska). W: A. Gielarowski & R. Grzywacz (Red.). *Michel Henry — fenomenolog życia*. Kraków: Ignatianum / WAM.
- Henry, M. (2010b). *Słowa Chrystusa*. (Przeł. K. Mrówka). Tarnów: Biblos.
- Henry, M. (2012a). Późny spadkobierca. (Przeł. P. Orłowski). *Przegląd Filozoficzno-Literacki*, 3(34), 27–36.
- Henry, M. (2012b). Sztuka i fenomenologia życia. (Przeł. M. Murawska). *Przegląd Filozoficzno-Literacki*, 3(34), 157–179.
- Henry, M. (2012c). *Wcielenie. Filozofia ciała*. (Przeł. D. Adamski & M. Frankiewicz). Kraków: Homini.
- Husserl, E. (1982). *Medytacje kartezjańskie*. (Przeł. A. Wajs). Warszawa: PWN.
- Kühn, R. (2012). *Individuation et vie culturelle. Pour une phénoménologie radicale dans la perspective de Michel Henry*. Louvain–Paris–Walpole: Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie / Louvain-La-Neuve / Éditions Peeters.
- Mistrz Eckhart. (1988). *Kazania i traktaty*. (Przeł. J. Prokopiuk). Warszawa: PAX.
- Schopenhauer, A. (1994). *Świat jako wola i przedstawienie* (t. 1). (Przeł. J. Garewicz). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Schopenhauer, A. (1995). *Świat jako wola i przedstawienie* (t. 2). (Przeł. J. Garewicz). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Stanek, V. (2006). Acte de volonté, pulsion et subjectivité chez Schopenhauer (s. 57–71). W: J.-Ch. Goddard (Red.). *La pulsion*. Paris: Vrin.
- Tarnowski, K. (2010). Samo-pobudzenie i Bóg (s. 215–232). W: A. Gielarowski & R. Grzywacz (Red.). *Michel Henry – fenomenolog życia*. Kraków: Ignatianum / WAM.
- Tilliette, X. (2005). En marge de la Phénoménologie. *Archives de Philosophie*, 2(68), 331–348.
- Welten, R. (2011). *Phénoménologie du Dieu invisible. Essais et études sur Emmanuel Levinas, Michel Henry et Jean-Luc Marion*. (Przeł. S. Camillieri). Paris: L'Harmattan.
- Zahavi, D. (2012). Michel Henry i fenomenologia niewidzialnego. (Przeł. P. Sosnowska). *Przegląd Filozoficzno-Literacki*, 3(34), 315–333.