

Andrzej Gielarowski

Uniwersytet Ignatianum – Kraków

## Fenomenologia relacji erotycznej w ujęciu Michela Henry’ego

**Słowa klucze:** fenomenologia życia, immanencja i niewidzialność życia, ciało żywe (*chair*), ciało obiektywne-przedmiotowe (*corps*), życie absolutne (Bóg)

**Keywords:** the phenomenology of life, the immanence and invisibility of life, the lived body (*chair*), the objective bodily-object (*corps*), the absolute life (God)

### Uwagi wstępne

Nieintencjonalna fenomenologia życia, którą wypracował Michel Henry (1922–2002), powstawała w sporze z filozofią Husserla, twórcy XX-wiecznej fenomenologii. Ten ostatni bowiem za główne określenie ludzkiej świadomości uznawał intencjonalność, która – w interpretacji wielu komentatorów jego myśli – uchwytnie swój przedmiot, niejako „umieszczając go przed sobą”, jako pewne przedstawienie czy poznawczą obecność. Ta obiektywna, przedmiotowa obecność, poddająca się oglądowi intelektualnemu, zdaniem Henry’ego należy do sfery „zewnętrzności”, zależnej od horyzontu światowości z filozofii Heideggera i będącej ostatecznie „prawdą świata”<sup>1</sup>. Noematyczna (przed-

---

<sup>1</sup> Por. M. Henry, *O fenomenologii*, tłum. M. Drwięga, Warszawa 2007, s. 71, 247 i 93, gdzie czytamy: „Pojęta jako intencjonalna, świadomość nie jest niczym innym niż ruchem, poprzez który wyrzuca ona siebie na zewnątrz, jej »substancja« wyczerpuje się w tym wyjściu na zewnątrz, które tworzy zjawiskowość. Ujawniać w takim wychodzeniu na zewnątrz, we wzięciu dystansu oznacza *ogłądać* (*fair-voir*). Możliwość widzenia spoczywa w tym wzięciu dystansu, wobec tego, co zostaje umieszczone przed władzą widzenia (*le voir*) i tym sposobem zobaczone przez nią. Taka jest fenomenologiczna definicja przedmiotu: to, co umieszczone przed... staje się w ten sposób widoczne”. Por. tenże, *C’est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris 1996, s. 21–31. Por. B. Skarga, *Ślad i obecność*, Warszawa 2002, s. 38.

miotowa) „strona” świadomości intencjonalnej nie jest jednak głównym obszarem badań francuskiego filozofa, gdyż świadomość w ujęciu Husserla to transcendencja, która, jak sądzi Henry, oddala nas od fenomenologicznego doświadczenia źródłowego, czyli od doświadczania siebie jako istot żyjących. W poszukiwaniu kluczowego dla fenomenologii fenomenu źródłowego, jakim jest, wedle niego, doświadczenie podmiotowo pojętego życia, francuski filozof zwraca się więc ku radykalnej immanencji, ku temu, co ukryte przed intelektualnym oglądem, i odkrywa ów fenomen w immanentnym doświadczeniu przez każdego z nas naszego podmiotowego ciała<sup>2</sup>. Istotą tego doświadczenia jest samodoznawanie się w naszym ciele życia, którego najgłębszy sens oddaje określenie go mianem życia absolutnego<sup>3</sup>. Jak bowiem pisze Henry: „Życie oznacza »doświadczać samego siebie«. Do absolutnego procesu, w którym życie przychodzi do siebie, zdradza samo siebie, doświadczając samego siebie i tym samym objawiając się sobie, z zasady przynależy bycie sobą (*Ipséité*), bez którego żadne doświadczenie siebie nie jest możliwe”<sup>4</sup>. To twierdzenie oznacza, że życie, o które tu chodzi – i które nie jest bynajmniej bytem ani sposobem bycia bytu, a tym bardziej nie jest przedmiotem badań biologii oraz nie jest też bezosobowe – stanowi fenomenologiczny sposób jawienia się (objawiania się), różny od zjawiania się bytów w horyzoncie zewnętrznosci świata<sup>5</sup>. Jest to źródłowy proces doświadczania samego siebie przez pewną Sobość (*Ipséité*), dokonujący się w immanencji naszej podmiotowej cielesności. W tym procesie to, co objawiające, i to, co się jawi, są tym samym<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Por. K. Tarnowski, *Intencja a refleksja. Fenomenologia, Nabert, Marcel*, w: *Między przedmiotowością a podmiotowością. Intencjonalność w fenomenologii francuskiej / Entre l'objectivité et la subjectivité. L'intentionnalité dans la phénoménologie française*, red. nauk. A. Gielarowski, R. Grzywacz, Kraków 2011, s. 22, gdzie czytamy, iż „Michel Henry poszukuje zawiązania się podmiotowości w cielesnym samoprzeżywaniu, w jego rozkoszach i cierpieniach, w których objawia się elementarne poczucie tożsamości podmiotu...”. Dla Tarnowskiego „ofiarą pada tu intencjonalne myślenie w ogóle, które zdradza bezpośrednią, wewnętrzną bliskość. Oznacza to radykalną rezygnację z t r a n s c e n d o w a n i a n a rzecz powrotu do radykalnej i m m a n e n c j i” (tamże).

<sup>3</sup> Por. M. Henry, *O fenomenologii*, dz. cyt., s. 100: „Życie absolutne jest życiem, które posiada władzę przenoszenia siebie samego w życie. Życie nie jest, ono przybywa i nie przestaje przybywać. To przychodzenie życia jest jego wiecznym dochodzeniem do siebie samego. Procesem, w którym daje ono samo siebie, rozbija się o siebie, doświadczając samo siebie i rozkoszuje się sobą, tym samym tworząc stale swoją własną istotę, o ile polega ona na tym doświadczaniu i rozkoszowaniu się sobą”. Por. tenże, *C'est moi la Vérité*, dz. cyt., s. 40, przyp. 1, gdzie autor odróżnia ludzkie życie (pisane małą literą) od absolutnego Życia (dużą literą) tożsamoego z osobowym Bogiem chrześcijan.

<sup>4</sup> M. Henry, *O fenomenologii*, dz. cyt., s. 219.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 99.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 98: „Objawianie się życia i to, co się w nim objawia, tworzą jedno”.

Analizując kwestię cielesności, Henry przyjmuje pochodzące od Husserla odróżnienie żywego ciała (niem. *Leib*; fr. *chair*) od ciała materialnego (przedmiotu lub obiektywnej rzeczy – niem. *Körper*; fr. *corps*)<sup>7</sup>, gdyż pozwala mu to opisać doświadczenie wcielenia, które stanowi o kondycji każdego człowieka. Bowiem, jak podkreśla francuski filozof, „kondycja [człowieka], fakt bycia wcielonym, to nic innego, jak wcielenie. Tylko że wcielenie nie polega na tym, aby posiadać jakieś ciało i w ten sposób oferować się jako »byt korporalny«, a tym samym i materialny, jako integralna część wszechświata, któremu przynależy się ten sam określnik. Wcielenie zasadza się na fakcie posiadania jakiejś cielesności – a może nawet więcej: na byciu cielesnością”<sup>8</sup>. Filozof uważa więc, że byt wcielony nie jest wyłącznie bezwładnym materialnym ciałem, gdyż cierpi, pragnie, lęka się i odczuwa inne wrażenia. Jest zatem czymś swoistym, co różni się od ciał materialnych badanych przez nauki ścisłe<sup>9</sup>.

W koncepcji Henry’ego, który za centralny moment swej fenomenologii życia uznał ludzką cielesność, w naturalny sposób pojawia się pytanie o relację erotyczną. To zagadnienie wywołuje z kolei pytanie o możliwość spotkania z drugim człowiekiem. Wbrew późnej filozofii Husserla, zwłaszcza tej z piątej *Medytacji kartezjańskiej*, francuski myśliciel uważa, że dostęp do innego człowieka nie jest teoretyczny, gdyż nie dokonuje się w rozumowaniu, przez wnioskowanie czy analogię ani we „współ-prezentowaniu”<sup>10</sup>. Do drugiego człowieka kieruje nas, zdaniem Henry’ego, spontaniczne, cielesne pragnienie (fr. *désir*), które chce osiągnąć innego w jego istocie, czyli w samym jego życiu<sup>11</sup>. Dlatego francuski filozof fenomen erotyzmu analizuje, badając zarówno pragnienie, jak i lęk z nim związany, idąc tu w dużym stopniu za Sørenem

<sup>7</sup> Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, tłum. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 141; D. Franck, *Dwa ciała. Wokół fenomenologii Husserla*, tłum. J. Migasiński, A. Dwulit, Warszawa 2017, s. 210–214 (tytuł oryginału: *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*).

<sup>8</sup> M. Henry, *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. D. Adamski, M. Frankiewicz, Kraków 2012, s. 32. W polskim wydaniu tej pracy francuskie *la chair* tłumaczy się najczęściej jako „cielesność”, lecz oryginalny tytuł, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, oddano, tłumacząc *la chair* jako „ciało”.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 29: „Czy ciało, które należy do bytów żyjących, jest tym samym, co ciało materialne, którym zajmuje się fizyka kwantowa, służąca za podstawę takim innym twardym naukom, jak chemia i biologia? Wielu ludzi tak myśli w naszych czasach, które są właśnie czasami nauki; tym niemniej przepaść oddziela od zawsze ciała materialne, zaludniające wszechświat, od ciała takiego bytu »wcielonego«, jakim jest człowiek”.

<sup>10</sup> Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 130–227.

<sup>11</sup> Por. M. Henry, *Note sur le phénomène érotique*, „Revue Internationale Michel Henry” 2013, nr 4, s. 34, 41.

Kierkegaardem<sup>12</sup>. Opis erotyzmu jako relacji między mężczyzną a kobietą inspiruje się pytaniem: „Czy seksualność ma w sobie coś tak nadzwyczajnego, że pozwala nam osiągnąć innego w nim samym i w tym, czym jest on dla samego siebie?”<sup>13</sup>. To pytanie o możliwość spotkania między kobietą a mężczyzną w akcie seksualnym. Jednak wedle autora *Wcielenia* spotkanie w ogóle jest możliwe wyłącznie w obrębie doświadczenia życia<sup>14</sup>. Dlatego trzeba rozważyć także inne pytanie: „Czy erotyzm jest tym, co daje nam dostęp do życia innego?”<sup>15</sup>. Pytania te będą nicią przewodnią naszych dalszych analiz, wyznaczając dwie pierwsze części artykułu. W części trzeciej poruszę natomiast kwestię narodzenia się Chrystusa w ciele, czyli *Wcielenia*, któremu Henry poświęcił jedną z trzech ostatnich prac. W niej właśnie zawarł fenomenologię erotyzmu, która jest głównym przedmiotem niniejszych badań. W konkluzji postaram się wskazać związek tych trzech, na pozór odległych, zagadnień, jakimi są relacja erotyczna, spotkanie z innym i *Wcielenie*.

## 1. Cieleśność w relacji erotycznej

Próbując podjąć za francuskim fenomenologiem tę niełatwą, lecz oryginalnie opisaną przez niego kwestię, jaką jest możliwość spotkania w relacji erotycznej, natrafiamy na szereg charakterystycznych dla fenomenologii życia momentów. Pierwszy z nich polega na tym, że Henry, sięgając do Husserla i konsekwentnie rozwijając jego fenomenologię, odwraca jej perspektywę i uznaje, iż najbardziej źródłowy fenomen jest nieuchwytny dla świadomości intencjonalnej. Ona bowiem, jego zdaniem – podobnie jak zdaniem wielu interpretatorów Husserlowskiego rozumienia intencjonalności – obiektywizuje rzeczywistość, do której się zwraca, czyniąc z niej przedstawienie<sup>16</sup>. Istotne jest

<sup>12</sup> Por. tenże, *Wcielenie*, dz. cyt., s. 357–358.

<sup>13</sup> Tamże, s. 362.

<sup>14</sup> Tenże, *O fenomenologii*, dz. cyt., s. 250: „doświadczenie drugiego ustanawia się w porządku żywego ciała, a nie tylko w porządku obiektywnych ciał” (podkreślenie autora). Por. tenże, *Phénoménologie matérielle*, Paris 2008, s. 170: „W życiu relację istot żywych można zrozumieć jedynie na podstawie tej istoty, która jest istotą życia i która jest [istotą żyjących], to znaczy (...) poza tą strukturą »tak jakby«, którą jest świat, poza intencjonalnością, poza sensem. Tę istotę życia pojmujemy jako autoafektywność. To ona (...) za każdym razem czyni życie [tożsamym z] pewną żywą istotą – z tym, co nazwalibyśmy pewnym *ego*, gdybyśmy nie rozumieli przez to nieuchronnie *ego* reprezentacji, *ego*, które projektuje i wyłącza się w horyzoncie świata jako byt, którym *ego* jest”.

<sup>15</sup> Tenże, *Wcielenie*, dz. cyt., s. 362.

<sup>16</sup> Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 137–138. Por. A. Gielarowski, *Intencjonalność i pragnienie. Emmanuel Lévinasa obrona transcendencji*, w: *Między przedmiotowością a podmiotowością*, dz. cyt., s. 250–251.

to, że według Henry'ego wszystkie fenomeny fundowane są w procesie samoobjawiania się życia, które dokonuje się w radykalnej immanencji podmiotowości tożsamej z niepoznawalnym życiem. Tu pojawia się kolejny ważny moment fenomenologii życia, który polega na tym, że radykalnie immanentne i niepoznawalne życie może być odczuwane tylko w konkretnej żywej cielesności (fr. *chair*) – odróżnionej, za Husserlem, od ciała obiektywnego (przedmiotu – fr. *corps*) – określonej przez samoodczuwanie się w niej życia.

Fundujące każdego człowieka doświadczenie życia, jako proces samoodczuwania się tegoż życia w ludzkim ciele, utożsamia się w analizowanej myśli z ciałem żywym (*chair*). Żyjąca cielesność, inaczej niż ciało obiektywne (przedmiotowe), nie może być obiektywnie poznana, gdyż nie ukazuje się nigdy w świecie zewnętrznym, gdzie „operuje” intencjonalność rozumiana jako światło rozumu. Konsekwencją tego jest zdwojenie w ujęciu ludzkiego ciała przez Henry'ego: „Dlatego, że przedmiotowe ciało własne – czy to kogoś innego, czy moje – niesie i ukrywa zarazem, poprzez deklinacyjną niejako odmianę swych światowych zjawień, żyjącą cielesność, ciało to jest *a priori* ukonstytuowane jako przedmiot magiczny – przedmiot dwoisty, widzialny i niewidzialny, bezwładny i ruchliwy, nieodczuwający (*insensible*) i zmysłowy (*sensible*). Z jednej strony – rzecz nieprzejrzysta, ślepa, »materialna«, zdolna być oświetloną z zewnątrz przez światło, nigdy zaś przyjąć je i otrzymać w sobie, być wewnętrznie przez światło rozświetloną, samą stać się światłem, ogniskiem inteligibilności, czystym kryształem jawienia się. Z drugiej strony – rzecz, której całą istotą jest samojawienie się w taki sposób, w jaki możliwe jest jakiegokolwiek samoobjawienie: w patosie życia”<sup>17</sup>.

Patos lub pasywność określa życie jako takie, w którym zakorzenia się rzeczywistość ludzka<sup>18</sup>. Żywą cielesność (*chair*), stanowiącą immanencję każdej podmiotowości, funduje bowiem życie transcendentalne, zwane przez Henry'ego życiem absolutnym, które zarazem funduje ciało-przedmiot (*corps*). Obiektywne ciało materialne (*corps*) jest więc fundowane w cielesności przenikniętej życiem (*chair*), która „udziela” ciału przedmiotowemu zdolności do działania. Władze ciała nie pochodzą więc z niego samego, lecz z autoafektywnego życia transcendentalnego. Bowiem ciało ludzkie jest dane w samood-

<sup>17</sup> M. Henry, *Wcielenie*, dz. cyt., s. 349.

<sup>18</sup> Por. tenże, *O fenomenologii*, dz. cyt., s. 105: „W tej mierze, w jakiej istotą »życia« (*vivre*) jest »doświadczenie samego siebie« w immanencji doznaniowej samoafektywności bez odstepu ani dystansu wobec siebie, życie jest naznaczone radykalną pasywnością w stosunku do siebie samego, jest ono »znoszeniem samego siebie« (*se souffrir soi-même*), »uleganiem samemu sobie«, mocniejszym niż każda wolność i którego obecność rozpoznaliśmy w najskromniejszym cierpieniu (*souffrance*) niezdolnym do wymknięcia się sobie, osaczonym w sobie w pierwotnej pasji właściwej wszelkiemu życiu i każdej żywej istocie”.

czuwaniu, którego głównymi modalnościami są radość i cierpienie. Życie, co stanowi trzeci ważny moment myśli Henry'ego, daje nam się w modalnościach, wśród których znajdujemy także pragnienie stanowiące właściwą drogę dostępu, przez ciało, do drugiego człowieka.

Życie nie jest jednak dla naszego filozofa czymś anonimowym i uniwersalnym, mimo iż stanowi pewną „wspólną płaszczyznę zakorzenienia” każdego ludzkiego ciała. To raczej nieskończone „źródło”, z którego wypływają władze uzdalniające wszystkie ciała do działania i z którego czerpie każde skończone życie ludzkie. W łonie życia jako anonimowej, ślepej i nieświadomej siły, jak ujmuje je np. romantyzm czy filozofia życia (m.in. Schopenhauer, Nietzsche), doświadczenie innego nie byłoby możliwe. Życie bowiem jest doświadczaniem siebie, co oznacza, iż zawsze przynależy do pewnej konkretnej Sobości lub Jaźni, albo raczej na odwrót: ta Jaźń czy Sobość należy do życia. Dlatego, jak pisze Henry, „W relacji erotycznej są oto dwie transcendentalne Sobości w komunikacji jedna z drugą. Z racji przynależności każdej z nich do życia, immanencji życia w każdej, powstaje pytanie, czy w takiej komunikacji każda Sobość dosięga drugiej w jej własnym życiu, czy dotyka życia tu, gdzie styka się ono samo z sobą”<sup>19</sup>. Odpowiedź na to pytanie stanowi kluczowy moment opisu relacji erotycznej, gdyż, jak podkreśla Henry za Maurice'em Merleau-Pontym: „Dla większości ludzi seks jest jedyną drogą dostępu do tego, co nadzwyczajne”<sup>20</sup>. W tym stwierdzeniu nie widzi jednak Henry nic pejoratywnego, lecz bierze je poważnie, gdyż chodzi o doświadczenie innego człowieka, w którym to doświadczeniu moglibyśmy uciec przed samotnością.

Aby opisać to doświadczenie, Henry zwraca się, dzięki specyficznemu typowi redukcji fenomenologicznej, jaką jest redukcja do życia<sup>21</sup>, do tego, co nazywa „nocą kochanków”. Jednak nie chodzi tu o zwykły zachód słońca i mrok bez księżyca na niebie. „Noc kochanków” to wynik redukcji fenomenologicznej, która pozwala opisać niewidzialność życia<sup>22</sup>. Filozof sądzi bowiem, że „Zjawiska tego, co niewidzialne, są opisywalne”<sup>23</sup>. Tym, co, w kontekście relacji erotycznej, decydujące w opisie niewidzialnego ze swej istoty życia jest fakt, iż kochanków przenika pragnienie osiągnięcia innego jako takiego. Chodzi o to, aby uchwycić innego w tym, co najbardziej jego własne, a jest to jego życie. Tu napotykamy jednak paradoks, wynikający

<sup>19</sup> M. Henry, *Wcielenie*, dz. cyt., s. 361–362.

<sup>20</sup> Cyt. za: tamże, s. 362.

<sup>21</sup> Por. tenże, *O fenomenologii*, dz. cyt., s. 127–128.

<sup>22</sup> Por. V. Caruana, *La chair, l'érotisme*, „Revue philosophique de la France et de l'étranger” 2001, nr 3, s. 373–382.

<sup>23</sup> M. Henry, *Wcielenie*, dz. cyt., s. 366.

z przyjętego w punkcie wyjścia twierdzenia, że „Życie jest wymiarem radykalnej immanencji”<sup>24</sup>. Jeśli tak, to w jaki sposób możemy osiągnąć innego w jego istocie, zwłaszcza jeśli, z konieczności, analizę doświadczenia spotkania z nim rozpoczynamy od własnego immanentnego doświadczenia życia ?

Gdy każdy z nas doświadcza innego we własnym ciele organicznym, które jest granicą między niewidzialnością życia a widzialną przedmiotowością i zewnątrznością ciała materialnego, to w istocie jest to niemożliwe. Przy takim ujęciu kochankowie dążą, przez zjednoczenie cielesne, do pokonania różnicy między dwoma ciałami, lecz wszelkie wysiłki podjęte przez nich w tym celu kończą się porażką, gdyż pragnienie nie osiąga nigdy tego, do czego zmierza. Pozostaje ono ciągle w obrębie immanencji własnego życia. „W nocy kochanków bowiem – pisze Henry – akt seksualny zespała dwa ruchy popędu, a każdy z tych ruchów natrafia na stawiającą opór ciągłość swego własnego, niewidzialnego ciała rzeczowego. Które to ciało, i dla każdego z dwóch popędów, jest w ten sposób płynną granicą, najpierw mu posłuszną, a następnie przeciwstawiającą mu się i go odpychającą”<sup>25</sup>. Jest tak, gdyż w akcie seksualnym dwa popędy, o których mowa, wchodzą niejako w rezonans: każdy z nich kolejno rozpościera się, a następnie ustaje. Każdy z nich jest, na przemian z drugim, aktywny i pasywny, lecz zawsze doznaje tylko siebie i zna tylko własny ruch oraz odczucia doznane na granicy swego ciała organicznego. Odczuwanie innego popędu, którym nie jestem, jest poza moim zasięgiem. To jednak, że nie mogę osiągnąć tego, co odczuwa drugi człowiek, wzmaga moje pragnienie kierujące mnie do niego.

Rozwiązanie napięcia wywołanego przez to pragnienie następuje w orgazmie, który nie jest jednak, zdaniem Henry’ego, niczym innym jak doświadczeniem siebie samego. Tu leży przyczyna klęski pragnienia erotycznego, które ma na celu osiągnięcie życia innego człowieka w samym jego doświadczeniu życia, lecz nie może tego osiągnąć. Nie jest bowiem możliwe pokonanie dystansu wynikającego z faktu, iż każde z kochanków doznaje w swym ciele wyłącznie samego siebie. Jak ujmuje to francuski filozof: „dwa przepływy pragnienia pozostają oddzielone”<sup>26</sup>. Konsekwencją tego byłoby twierdzenie, iż erotyzm to rodzaj autoerotyzmu przeżywanego we dwoje. Jednak oprócz zespolenia ciał stanowiących nieprzekraczalną granicą odczuwania mamy także do czynienia z uczuciem uznania. „Relacja erotyczna – pisze Henry – podwaja się zatem o czystą relację afektywną, obcą cielesnemu zespoleniu, relację wza-

<sup>24</sup> Tenże, *O fenomenologii*, dz. cyt., s. 79.

<sup>25</sup> Tenże, *Wcielenie*, dz. cyt., s. 367.

<sup>26</sup> Tamże, s. 368.

jemnego uznania, miłości być może, chociaż miłość może cały proces erotyczny równie dobrze poprzedzać, jeśli nie wywoływać, co zeń wynikać<sup>27</sup>. Jednak dostrzeżenie afektywności, która uzupełnia relację ciał przedmiotowych, nie pokonuje trudności związanych z tym, że zawsze doświadczając życia, także w relacji erotycznej, doświadczamy tylko siebie samych i w żadnej mierze nie możemy doświadczać tego, czego doświadcza drugi człowiek w immanencji swej cielesności.

Nie jest wyjściem z tego impasu porzucenie redukcji do życia, do immanencji naszej subiektywności i rozpoczęcie analizy relacji erotycznej od ciała przedmiotowego, które jawi się, jak każdy inny przedmiot, w świetle świata, w jego zewnętrżności. Również tutaj bowiem nie uzyskujemy możliwości pokonania różnicy między tym, co odczuwamy w swej cielesności, a tym, co odczuwa inny człowiek w jego własnej immanencji życia. Tym, co istotne w ujęciu, które Henry określa jako jawienie się w świetle świata, jest fakt, że każde ciało jest widziane, oglądane. W tym sensie relacja erotyczna byłaby ekshibicjonizmem, który filozof utożsamia z przedmiotowym traktowaniem drugiego człowieka. Jednak nawet jeśli jest prawdą, że ciało obiektywne jest widzialne, a jego atrybuty są uchwytne dla oglądu, który je uprzedmiotawia, to w koncepcji Henry'ego ciało przedmiotowe nie istnieje bez żywej cielesności, z której czerpie fenomenologiczny sens. Redukcja relacji erotycznej do relacji uprzedmiotowionych ciał, oglądanych w świetle świata, tylko zdwaja porażkę pragnienia dążącego do osiągnięcia innego w jego swoistej rzeczywistości, którą stanowi samodoznawanie się życia w żywej cielesności każdego z nas.

## 2. Cielesność w spotkaniu

Według autora *Wcielenia*, jeśli rozpoczynamy opis erotyzmu od analizy ludzkiego ciała obiektywnego (*corps*), to trzeba stwierdzić, że jest ono definiowane przez różne własności, w tym przez cechy płciowe. Różnica płci nie sięga jednak źródłowej cielesności (*chair*) określającej ludzką subiektywność, lecz należy do zewnętrżności przedmiotowego ciała (*corps*)<sup>28</sup>. Dla Kierkegaarda, za którym idzie Henry w swych analizach, ciało samo w sobie jest absurdalne, dlatego potrzebuje usprawiedliwienia ze strony ducha. „To w stosunku do ducha – pisze Henry, komentując Kierkegaarda – powiadamy (nawet gdyby nie było tu żadnego spojrzenia), ciało ze swymi zaskakującymi konfiguracjami

<sup>27</sup> Tamże, s. 370.

<sup>28</sup> Por. M. Henry, *Note sur le phénomène érotique*, dz. cyt., s. 37. Por. tenże, *Wcielenie*, dz. cyt., s. 346.



i swą różnicą płciową jest absurdalne. Co zakłada zapewne, że ciało »różni się« od ducha, chociaż ze swej strony, w samym sobie, duch nie jest czymś absurdalnym, a jest absurdu przeciwieństwem; jest dziedziną absolutnego usprawiedliwienia i uprawomocnienia<sup>29</sup>. Duch został utożsamiony przez Henry'ego z życiem absolutnym, które w języku fenomenologii Husserla nazywa się życiem transcendentnym. Mamy tu więc do czynienia z próbą uniknięcia dualizmu duszy i ciała, drażącego filozofię od jej początków, a który to dualizm Henry próbował pokonać, sprowadzając klasyczne pojęcie duszy do pojęcia ciała żywego (*chair*)<sup>30</sup>. Duch jest więc uprawomocnieniem ciała przedmiotowego wraz z jego różnicą płci tylko wówczas, gdy utożsamimy go z życiem transcendentnym. Można więc stwierdzić, iż ciało przedmiotowe, niosące w sobie różnicę płciową, to ciało potrzebujące usprawiedliwienia lub usensownienia. „Nasze światowe ciało przedmiotowe – pisze Henry – jest ożywiane znaczeniami, które czynią właśnie je tym żyjącym ciałem (*Leibkörper*), którego oczy są oczami, które widzą, uszy są uszami, które słyszą, członki ruchomymi członkami swobodnie same przez się poruszającymi się – wszystko to są znaczenia zapożyczone od naszej źródłowej cielesności i tylko z jej rzeczywistości czerpią swą rzeczywistość operacje, w które mierzy się poprzez owe rozmaite znaczenia<sup>31</sup>.”

Opisana w ten sposób relacja ciała przedmiotowego (*corps*) – podlegającego w zewnętrznym świecie widzeniu – do żywej cielesności (*chair*) – niewidzialnej w horyzoncie świata – jest w istocie relacją materialnego ciała do niewidzialnego ducha, czyli do życia absolutnego lub transcendentnego stanowiącego istotę każdej subiektywności. Struktura fenomenologiczna usprawiedliwienia ludzkiego ciała obiektywnego zachowuje ważność nie tylko w odniesieniu do mnie samego, ale także w odniesieniu do ciała drugiego człowieka. Oczywiście, poznanie siebie i własnego ciała różni się od poznania ciała innego człowieka, lecz nie jest to różnica, która przebiega na zewnątrz nas. Realizuje się ona bowiem w doświadczeniu życia absolutnego (transcendentnego), które jest wspólnym źródłem dla ciał każdemu z nas przynależnych. Każde ciało przedmiotowe, jako obdarzone płciowością, ufundowane jest w źródłowej żywej cielesności (*chair*), którą rodzi nieskończone życie absolutne. Bowiem skończone ludzkie życie nie może samo siebie rodzić, lecz nieustannie jest zradzane w życiu nieskończonym, które w myśli Henry'ego

<sup>29</sup> Tenże, *Wcielenie*, dz. cyt., s. 346.

<sup>30</sup> Por. tenże, *O fenomenologii*, dz. cyt., s. 35–68.

<sup>31</sup> Tenże, *Wcielenie*, dz. cyt., s. 347.

utożsamiane jest także z Bogiem<sup>32</sup>. Podobnie jak Mistrz Eckhart, na którego wielokrotnie się powołuje, francuski fenomenolog uznaje, iż istotą subiektywności jest jej immanencja, „zamieszkiwana” przez Boga. Wewnętrzność samoodczuwania życia w cielesności (*chair*) jest więc „żywołem” podmiotowości, wokół którego buduje się każda ludzka subiektywność.

Henry, jak Eckhart i Kierkegaard, zaleca, aby w poszukiwaniu doświadczenia źródłowego badać przede wszystkim to, co jest nam dane w doświadczeniu wewnętrznym, rozumianym jako autoafektywność. Dlatego w relacjach między osobami samodoświadczenie życia absolutnego w skończonej żywej cielesności stanowi punkt wyjścia wszelkich analiz fenomenologicznych. Bowiem tym, co wiąże ludzi we wspólnotę, jest doświadczenie życia absolutnego a nie doświadczenie wzajemnej relacji naszych ciał, zwłaszcza gdybyśmy rozumieli te ostatnie jako zredukowane do cielesności przedmiotowej (*corps*) jawiącej się w świetle zewnętrznego świata. Henry pisze w związku z tym: „Nigdy nie należy więc wychodzić ze skończonej Sobości, mniej jeszcze – z pojedynczego ja lub ego pojmowanego jako punkt wyjścia, jako punktowe źródło intencjonalności”<sup>33</sup>. Podkreśla także, iż „wszelka relacja jednej Sobości z drugą wymaga jako punktu wyjścia nie samej tej Sobości, nie jakiegoś ja – mojego własnego lub ja należącego do innego – ale ich wspólnej możliwości transcendentalnej, która nie jest niczym innym jak tylko ich relacją samą: absolutnym Życiem”<sup>34</sup>.

Tylko w obrębie życia absolutnego, które jest źródłem lub fundamentem każdego skończonego życia, zawiązuje się realna wspólnota. Życie nieskończone stanowi więc fenomenologiczny warunek możliwości współbycia ludzi, w tym także każdej relacji, jaka realizuje się w cielesności. „Ponieważ Życie – pisze Henry – jest tym, co wspólne we wszelkiej wspólnocie, wspólnota zatem prezentuje zaiste tę (...) istotną cechę, że jest wspólnotą żywych w sensie transcendentalnych, żyjących Sobości, o ile tylko we wspólnocie są one możliwe, oraz na odwrót, wspólnota nie jest możliwa bez nich, bez zaczątkowej Sobości, w której wspólnota przychodzi do siebie, a która zawiera potencjalną i nieograniczoną mnogość wszystkich możliwych ja”<sup>35</sup>. Wspólnota, spotkanie

<sup>32</sup> Por. tenże, *O fenomenologii*, dz. cyt., s. 142: „To dlatego mówimy, że zrodziliśmy się z Życia i te Narodziny nie ustają, ponieważ w samopobudzaniu sprawiającym, że w każdej chwili czujemy siebie samych, nie ma niczego innego niż samopobudzanie samego życia, jego Arcyobjawienia”.

<sup>33</sup> Tenże, *Wcielenie*, dz. cyt., s. 421.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Tamże, s. 422–423.

międzyosobowe nie dokonują się zatem, zdaniem Henry'ego, dzięki rozumowi, który raczej dzieli ludzi, niż ich łączy. To, co wspólne między ludźmi jako bytami wcielonymi, zasadza się bowiem na doświadczeniu życia, które objawia się w cierpieniu, radości, pragnieniu, miłości<sup>36</sup>. Tylko taki opis wspólnoty międzyosobowej i warunków jej możliwości pozwala mówić o wspólnotcie w relacji erotycznej. Nie jest to jednak ani wspólnota złączonych ciał przedmiotowych, ani tego, co się odczuwa w seksualnym akcie. Jest to wspólnota życia absolutnego, które jest źródłem wszelkich naszych cielesnych działań, także tych realizujących się w relacji erotycznej. Źródło tej wspólnoty – lub raczej jej fundament, albo lepiej: środowisko – to absolutne i nieskończone życie, które Henry utożsamia z Bogiem.

### 3. Cieleśność a Wcielenie

Pełny sens relacji erotycznej zarysowany przez francuskiego filozofa można ująć tylko wówczas, gdy uwzględnimy religijny wymiar fenomenologii życia, na którym Henry skupił się w ostatnich trzech pracach (*C'est moi la Vérité*, *Wcielenie* i *Słowa Chrystusa*<sup>37</sup>), chociaż zaczątki tego ujęcia znajdziemy już we wczesnej jego pracy *L'essence de la manifestation*<sup>38</sup>. Według niektórych komentatorów myśli Henry'ego, jego późna „trylogia chrześcijańska” to kulminacja fenomenologii życia. Jakkolwiek by było, trzeba zauważyć, że teoria erotyzmu pojawia się właśnie w książce *Wcielenie*, poświęconej wcieleniu „w sensie chrześcijańskim”<sup>39</sup>. To uzasadnia uzupełnienie analiz na temat relacji erotycznej uwagami dotyczącymi związku między życiem a boskością. Religijny sens życia ma zasadnicze znaczenie nie tylko dla rozumienia kondycji ludzkiej, lecz także dla ujęcia cieleśności (*chair*).

W książce *Wcielenie* ludzkie ciało jest miejscem objawienia się absolutnego życia, które jest tożsame z Bogiem. W kontekście pytania o związek między ludzką skończoną cieleśnością a Bogiem Henry często sięga do Janowej Ewangelii, przywołując pojęcie Logosu<sup>40</sup>, Słowa, które wypowiedział się we wcieleniu Chrystusa. Istotne dla fenomenologii życia i wyływającej z niej fenomeno-

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 422.

<sup>37</sup> Por. tenże, *Słowa Chrystusa*, tłum. K. Mrówka, Tarnów 2010.

<sup>38</sup> Por. tenże, *L'essence de la manifestation*, Paris 2003.

<sup>39</sup> Tenże, *Wcielenie*, dz. cyt., s. 33. Por. V. Caruana, *La chair, l'érotisme*, dz. cyt., s. 375.

<sup>40</sup> Por. *Biblia Tysiąclecia*, wyd. V, Poznań 2012. We francuskiej Biblii Jerozolimskiej występuje tu słowo *chair*, czyli „żywe ciało” lub „cieleśność” (jak chcą polscy tłumacze *Wcielenia*), co jest przekładem greckiego *sarx*. Z kolei francuskie *Verbe* (Słowo) oddaje *Verbum* z Wulgaty, odpowiadające greckiemu Logosowi. Por. *La Bible de Jérusalem*, Paris 2011, s. 1779.

logii relacji erotycznej jest napięcie między wcieleniem Logosu z Ewangelii Jana, rozwijanym następnie przez chrześcijaństwo, a myśleniem o Logosie na sposób grecki, które przyjęła filozofia zachodnia od presokratyków po Heideggera. Dzięki Logosowi greckiemu (wyrażającemu się m.in. w pojęciu intencjonalności Husserla) można ująć każdą rzecz i nazwać ją. Logos ten bowiem, jak sądzi Heidegger, pozwala każdej rzeczy ukazywać się i pozwala jej być, w myśl fenomenologicznej zasady: „tyleż bycia, ile ukazywania się”<sup>41</sup>. Logos umożliwiający wyłącznie ukazywanie się i uobecnianie się świata oraz bytów w świecie<sup>42</sup> Henry określa jako Słowo świata; jego cechy posiada ten sposób jawienia się, który nazywany jest ukazywaniem się w świetle świata, w jego zewnętrżności.

Grecy Logosem nazywali możliwość wypowiedzania tego, co widzialne, i opisanie świata, w którym ukazuje się wszystko, o czym możemy mówić – ta sytuacja zmienia się wraz z nadejściem chrześcijaństwa, które mówi o Logosie będącym objawieniem nie świata, lecz życia<sup>43</sup>. Słowem Życia, objawiającym to, co ukryte w immanencji cielesności (*chair*), jest wcielone Słowo Boga, Chrystus. Przemawia ono jako życie, jako Słowo źródłowe i Pra-Objawienie dokonujące się w samoodczuwaniu naszego żywego ciała (*chair*). W nim życie absolutne objawia siebie i udziela się. To Słowo Życia, którego Logos stanowi samodonacja życia, dokonująca się w samoodczuwaniu cielesności (*chair*). Słowo Życia, w odróżnieniu od Słowa świata – które ujawnia to, co różne od niego – objawia siebie jako życie absolutne<sup>44</sup>.

Jeśli ludzkie ciało nie jest jedynie ciałem materialnym (*corps*), lecz przede wszystkim cielesnością (*chair*), to dlatego, że jest „ciałem zdolnym odczuwać”<sup>45</sup>. Co więcej, jak pisał Henry: „Źródłowo i w sobie nasza rzeczywistość cielesność jest arcy-inteligibilna, sobie objawiona w tym objawieniu sprzed świata, co właściwe jest Słowu Życia, o którym mówi Jan”<sup>46</sup>. Taki opis ludzkiej cielesności nie jest bez znaczenia dla kwestii Wcielenia, gdyż, jak sądził francuski filozof, Słowo Życia to ostateczny warunek możliwości każdego konkretnego ciała żywego (*chair*)<sup>47</sup>. Fenomenologia ciała, wedle której Słowo Życia warunkuje ludzką cielesność (*chair*),

<sup>41</sup> Por. M. Henry, *Parole et religion: La Parole de Dieu*, w: J.L. Chrétien, M. Henry, J.L. Marion, P. Ricoeur, *Phénoménologie et théologie*, Paris 1992, s. 132. Por. tenże, *O fenomenologii*, dz. cyt., s. 112.

<sup>42</sup> Por. tenże, *Parole et religion: La Parole de Dieu*, dz. cyt., s. 132.

<sup>43</sup> Tenże, *Słowa Chrystusa*, dz. cyt., s. 100.

<sup>44</sup> Por. tenże, *Parole et religion: la Parole de Dieu*, dz. cyt., s. 136.

<sup>45</sup> Tenże, *Wcielenie*, dz. cyt., s. 442.

<sup>46</sup> Tamże, s. 442.

<sup>47</sup> Por. tamże.

odsyła do fenomenologii Wcielenia. Jak podkreśla Henry: „Wcielenie Słowa uprzednie względem wszelkiej cielesności jako jej przyjście do siebie – jej w-cielenie – jest nie tylko tym, w czym Słowo stało się cielesnością, owym nadzwyczajnym Wydarzeniem, od którego uczniowie Chrystusa oczekują zbawienia, jeżeli prawdą jest, według stanowczej afirmacji Prologu, że w samym Słowie zachodzi proces stawania się cielesnością...”<sup>48</sup>. Wcielenie to nie przyjście Słowa w widzialne ciało (*corps*), lecz samoobjawienie się życia w ludzkiej cielesności (*chair*), poza którym nie jest możliwe istnienie człowieka jako niepowtarzalnej żyjącej Sobości (*Ipséité*). Jako istoty skończone, w Słowie Życia jesteśmy synami Bożymi, czerpiącymi skończone życie z życia absolutnego.

Istotą analiz Henry’ego na temat Wcielenia jest reinterpretacja chrześcijańskiej nauki o przyjściu Chrystusa w kontekście filozofii ciała. Wydarzenie Wcielenia było przeżywane przez chrześcijan jako objawienie Boga<sup>49</sup>. Jednak gdy rozumie się je jako przyjście w pojedyncze ciało, czyli przyjście „na świat”, myli się, jak uważa filozof, cielesność (*chair*) z ciałem przedmiotowym (*corps*). Wcielenie Słowa jest wtedy pojmowane jako przyjście w widzialne ciało materialne, a więc jest objawieniem się Boga w zewnątrzności świata. Henry dostrzegł tu jednak trudność polegającą na tym, iż fundamentalne objawienie się Boga nie dokonuje się w widzialnym świecie, lecz w radykalnej immanencji ciała żywego (*chair*). Nie chodzi jednak o to, aby zaprzeczać, iż Wcielenie było przyjściem Chrystusa w pojedyncze ciało materialne (*corps*), lecz istotne jest to, że „przyjścia w to ciało, które niektórzy widzieli, nie sposób było rozłączyć z przyjściem niewidzialnego, absolutnego Życia w Słowo”<sup>50</sup>. W ciało materialne (*corps*) Słowo może przyjść tylko w oparciu o dokonujące się w immanencji cielesności (*chair*) „wieczne zradzanie pierwotnego Jedynego Syna w samozradzaniu się absolutnego Życia”<sup>51</sup>. Wcielenie Słowa w materialne ciało miało przypomnieć ludzkości o jej źródłowej tożsamości wynikającej z faktu, iż w Słowie Życia zostaliśmy stworzeni na obraz i podobieństwo Boga i dlatego jesteśmy synami Boga, zrodzonymi w Synu, czyli w Chrystusie<sup>52</sup>. Podobieństwo do Boga leży nie w tym, co widzialne, lecz w niewidzialnym rodzeniu Syna przez Ojca, w którym zostało zrodzone nasze żywe ciało (*chair*). Wciele-

<sup>48</sup> Tamże. W oryginale w miejsce cielesności mamy *la chaire*.

<sup>49</sup> Por. tamże, s. 444.

<sup>50</sup> Tamże, s. 445.

<sup>51</sup> Tamże.

<sup>52</sup> Por. tenże, *O fenomenologii*, dz. cyt., s. 226: „Albowiem Słowo, które stało się ciałem w Chrystusie, jest wiecznym słowem Boga. W Nim wszystko zostało stworzone, nie tylko świat, ale także wszystko, co jest obce temu ostatniemu: nasze żywe ciało, bycie sobą naszej sobości, nasze życie”.

nie więc, jak podkreśla Henry, „czyni jawnym dla człowieka jego niewidzialne zradzanie”<sup>53</sup>. Wcielenie Słowa jest ponownym usynowieniem, które stanowi powrót człowieka do źródłowego doświadczenia życia, które czyni go na powrót synem Życia, czyli synem Boga.

## Konkluzje

Zdaniem naszego filozofa, kultura współczesna jest nihilistyczna z tego właśnie względu, iż zredukowała relację erotyczną do seksualności rozumianej przedmiotowo<sup>54</sup>. To przesunięcie sensu erotyzmu, według Henry’ego, stanowi zerwanie z prawdziwą relacją erotyczną, która może być tylko udziałem dwóch żyjących subiektywności, Sobości lub Jaźni, zakorzenionych poprzez swoją cielesność w życiu absolutnym, które nie utożsamia się z życiem skończonym, zwłaszcza ujętym jako życie czysto materialne, badane przez nauki przyrodnicze (ściśle). Pełny obraz prawdziwej relacji erotycznej uzyskujemy jednak dopiero przez uwzględnienie tego, co o życiu absolutnym pisze Henry w kontekście Wcielenia Chrystusa. We Wcieleniu bowiem widzialnemu ciału (*corps*) powierzone zostało objawienie niewidzialnego i immanentnego życia absolutnego, które nieustannie zradzając siebie – w ciągłym rodzeniu Syna przez Ojca – rodzi zarazem każdego z nas. Nasze narodziny nie są zatem „przyjściem na świat”, lecz „przyjściem w życie”, co oznacza, iż nie są wejściem w zewnętrzność świata, lecz w immanencję samodoznającego się ciała żywego (*chair*)<sup>55</sup>. Jak pisze Henry: „Przybywamy do życia tak, jak życie przybywa do siebie, i w sposób, w jaki życie w sobie przybywa”<sup>56</sup>. Co więcej, za Mistrzem Eckhartem twierdzi, że ze względu na to, iż Bóg jest Życiem, wolno powiedzieć, że „Bóg rodzi mnie jako siebie i siebie jako mnie”<sup>57</sup>. Bowiem istota życia absolutnego jest tożsama z istotą Boga. Oznacza to, że skończone życie znajduje fenomenologiczne wyjaśnienie w oparciu o nieskończone życie absolutne, którym jest Bóg, gdyż w Nim jest ono sobie dane. W samoodczuwającym i samodozna-

<sup>53</sup> Tenże, *Wcielenie*, dz. cyt., s. 446.

<sup>54</sup> Por. V. Caruana, *La chair, l'érotisme*, dz. cyt., s. 377.

<sup>55</sup> Por. M. Henry, *O fenomenologii*, dz. cyt., s. 101–102: „Jestem dany mnie samemu, ale to nie ja dałem mnie sobie samemu. Jestem dany mnie, moje życie jest dane sobie w tej Sobości, którą jestem, tylko w samodonacji absolutnego Życia w jego Słowie (...). Albowiem my także zrodziliśmy się z absolutnego Życia. U r o d z i ć się nie oznacza przyjść na świat (...), ponieważ przybyliśmy do życia, które zatem możemy wprowadzać w świat”.

<sup>56</sup> Tamże, s. 102.

<sup>57</sup> Mistrz Eckhart, *Kazania*, tłum. W. Szymona, Poznań 1986, s. 110. Por. M. Henry, *O fenomenologii*, dz. cyt., s. 103.

jącym siebie naszym żywym ciele objawia się absolutne życie nieskończone, fundujące nasze ciało materialne<sup>58</sup>. Każde takie ciało, jako zmysłowe i rozciągłe, które ma formę i kształt, daje się poznać, gdyż zakłada odczuwające ciało transcendentalne, ciało żywe, konstytuujące materialne ciało. W naszej samoodczuwającej się cielesności (*chair*) mamy więc dostęp do nieskończonego życia absolutnego, z którego ta cielesność czerpie życie i swe fenomenologiczne określenia<sup>59</sup>. Dostęp do życia absolutnego w cielesności oznacza, że ma ona podstawę w Bogu<sup>60</sup>.

Jeśli tak jest, to także nasze działania, w sferze erotycznej i w pozostałych obszarach, mają źródło w Bogu jako życiu absolutnym. Dlatego należy podkreślić, iż żywe ciało (*chair*) jest nie tyle miejscem porażki pragnienia erotycznego, ile raczej, a może przede wszystkim, miejscem możliwego zbawienia, gdyż odnajdujemy w nim „Arcy-rozkoszowanie się jego [Boga] wiecznej miłości w jego Słowie...”<sup>61</sup>. Być może więc spotkanie mężczyzny i kobiety w relacji erotycznej mogłoby znaleźć spełnienie, gdyby było doświadczane jako wspólnota w życiu absolutnym, jako jedność w absolutie (Bogu), stanowiąca źródłowe Pra-rozkoszowanie się wiecznej miłości Ojca rodzącej Syna. Nie jest to wniosek niemożliwy do przyjęcia w perspektywie analizowanej myśli, gdyż sam Henry uznaje metafizyczny, a nawet sakralny charakter aktu seksualnego. Potwierdza to notatka zapisana przez filozofa w trakcie przygotowania pierwszych jego prac, to znaczy *Philosophie et phénoménologie du corps* oraz *L'essence de la manifestation*: „Nawet miłość »fizyczna« (seksualna) jest doświadczeniem metafizycznym. To drugi jest [w niej] dotknięty, drugi w akcie oddania siebie, jako umiłowania mnie, czyli w akcie transcendentalnym konkretnego

<sup>58</sup> M. Henry, *O fenomenologii*, dz. cyt., s. 109: „Tak jak nasza Sobość niezdolna do przyniesienia samej siebie w sobie, odsyła do Pierwszej Żyjącej Sobości, do Słowa, w którym absolutne Życie objawia się sobie, tak samo samoimpresyjność, która czyni możliwym wszelką impresję i wszelkie żywe ciało (*chair*), zakłada arcy podległość absolutnego Życia, a mianowicie źródłową zdolność przyniesienia samego siebie w sobie w modi fenomenologicznie doznaniowego urzeczywistnienia. Tylko w tej arcy podległości wszelkie żywe ciało jest p o d l e g ł e, to znaczy jest z kolei m o ż l i w e (*possible*) – to żywe ciało, które nie jest niczym innym niż tą możliwością skończonego życia, która czerpie swoją możliwość z arcy podległości Życia nieskończonego”.

<sup>59</sup> Por. tamże, s. 217–220: „wszelkie określenia naszego żywego ciała przychodzą do niego od życia, w ostateczności od absolutnego życia, które jest jedynym istniejącym życiem, a rozważając rzeczy z całą ścisłością, od którego żadne życie nie może być oddzielone, w przeciwnym wypadku, przestając doświadczać samo siebie, przestałoby ono natychmiast żyć...”.

<sup>60</sup> Por. tamże, s. 227: „w każdym żywym ciele, u podstaw jego Nocy, spogląda na nas Oko Boga” Por. M. Henry, *Wcielenie*, dz. cyt., s. 451–452.

<sup>61</sup> Tenże, *Wcielenie*, dz. cyt., s. 452. Por. V. Caruana, *La chair, l'érotisme*, dz. cyt., s. 382.

ciała w jego najwyższym określeniu religijnym (stąd uznany przez Kościół sakralny charakter miłości seksualnej, który czyni małżeństwo sakramentem)<sup>62</sup>.

Przeprowadzone analizy uzasadniają tezę, iż relacja erotyczna (miłość seksualna) może być, wedle Henry'ego, opisana jako spotkanie z drugim człowiekiem, którego fundamentem jest wspólnota polegająca na tym, iż wszyscy jesteśmy istotami żyjącymi dzięki zakorzenieniu naszych żywych ciał (*chair*) w życiu absolutnym. Jeśli to ostatnie może być utożsamione z Bogiem, jak w myśli Henry'ego, wówczas możemy także twierdzić, iż relacja erotyczna jest szansą na wspólnotę z innym dzięki ściślejszej więzi z Bogiem<sup>63</sup>. Ta więź ma jednak charakter ontologiczny, wbrew powyższemu wskazaniu na sakramentalny wymiar małżeństwa. Należy nadto pamiętać, iż Henry, jako fenomenolog, ukazuje tylko pewne możliwości fenomenologiczne, nie dążąc zbyt szybko do wypowiedzania twierdzeń co do istnienia opisywanych fenomenów<sup>64</sup>. Dlatego w tekstach francuskiego filozofa, które były przedmiotem interpretacji w zaprezentowanym artykule, nie znajdujemy ostatecznych rozstrzygnięć wskazanych możliwości fenomenologicznych.

Wynikające z takiego podejścia metodologicznego „niedomknięcie” zarysowanej koncepcji można uznać za zaletę – ze względu na możliwość jej rozwinięcia i prowadzenia dalszych badań – ale zarazem może być ono uznane

<sup>62</sup> M. Henry, *Notes sur le phénomène érotique*, dz. cyt., s. 35.

<sup>63</sup> Por. tenże, *Wcielenie*, dz. cyt., s. 423: „wszelka wspólnota jest z istoty religijna, ponieważ relacja między transcendentnymi Sobościami zakłada pod każdym względem i w każdym razie relację każdej transcendentalnej Sobości z absolutnym Życiem, w i ę ź r e l i g i j n ą (*religio*). Nie dlatego, iżby każda z nich, jako nosicielka takiej więzi, zdradzała swą relację z innym, ale wręcz przeciwnie – dlatego, że z tej właśnie więzi wywodzi swą własną Sobość jednocześnie z możliwością odnoszenia się do innego”.

<sup>64</sup> Występujące w refleksji Henry'ego pojęcia teologiczno-religijne (wcielenie, zmartwychwstanie, ofiara, zbawienie, Bóg, Chrystus itp.) to pojęcia fenomenologiczne zawierające potencjał fenomenologicznej możliwości, która, jak pisał Heidegger, jest czymś więcej niż rzeczywistość. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 54. Por. M. Henry, *Wcielenie*, dz. cyt., s. 61–62 i 48–49, gdzie autor zajmuje stanowisko metodologiczne – które czynię swoim – pisząc: „Z filozoficznego punktu widzenia, którego będziemy się ściśle trzymać w niniejszym szkicu, zagadnienie [istnienia Chrystusa i Wcielenia] sformułowane jest następująco: czy ktoś taki jak Chrystus jest możliwy, czy człowiekiem-się-stawanie Boga jako cielesnością-się-stawanie Słowa daje się przynajmniej pojąć?”. Owszem, w dalszym ciągu pracy rozważane jest także przez filozofa istnienie Boga (Chrystusa), jednak wydaje się, że jest to nadal kwestia wykazywania fenomenologicznego (na podstawie objawiania się życia absolutnego w naszym żywym ciele), a nie kwestia twierdzeń czy dowodów tego istnienia w sensie metafizycznym. Z punktu widzenia przeprowadzonych przeze mnie analiz, dla ich zrozumienia wystarczy w każdym razie przyjąć tę ostrożną tezę o możliwości istnienia Boga (Chrystusa) oraz założyć utożsamienie tej figury fenomenologicznej z życiem absolutnym jako czystym „doznawaniem siebie” (por. tamże, s. 54–55).



za wadę – gdyż nie pojawiają się w niej jednoznaczne odpowiedzi na pytania narzucające się wobec uznania relacji erotycznej za wyraz wspólnoty z drugim człowiekiem, zawiązującej się w oparciu o ścisłą więź wszystkich żyjących z życiem absolutnym. Samo pojęcie życia, które występuje w przeanalizowanych wyżej tekstach jest dość niejednoznaczne i z trudnością daje się utożsamiać z osobowym Bogiem chrześcijaństwa, czego podjął się autor zaprezentowanej koncepcji. Zarazem, w odniesieniu do tej myśli, można postawić zarzut lekceważenia sfery obiektywnej. W tym ujęciu relacji erotycznej zbyt jednostronnie neguje się wartość obiektywnego wymiaru ludzkiego ciała, zwłaszcza sfery płciowej. Wydaje się, że w wyniku tego, niesłusznie, zostaje uniemożliwione obiektywne spotkanie osób w ich odrębności fizycznej, które mogłoby mieć miejsce w horyzoncie świata. Sprowadzenie spotkania międzyludzkiego do niewidzialności immanencji życia naraża przedstawioną koncepcję na zarzut monizmu ontologicznego, w którym różne istniejące byty są od siebie nieodróżnialne. Jakkolwiek należy pamiętać, iż Henry przed takim zarzutem próbuje się stanowczo bronić.

Niezależnie od powyższych uwag krytycznych, należy podkreślić oryginalność wyżej zrekonstruowanego ujęcia relacji erotycznej. W nurcie fenomenologicznym, zwłaszcza w fenomenologii francuskiej, jest to jedna z ciekawszych koncepcji, zwłaszcza ze względu na łączenie wątków miłości erotycznej, wspólnoty i boskości. Zaprezentowany artykuł umożliwia polskiemu czytelnikowi zapoznanie się z koncepcją, która może konkurować z ujęciami erotyzmu takich autorów jak Emmanuel Lévinas czy Jean-Luc Marion, ale także z tymi, które zaprezentowali w swoim czasie m.in. Roland Barthes czy Michel Foucault. Wydaje się więc, że powyższa prezentacja poszerza zasób polskiej literatury humanistycznej w omawianym zakresie i rozwija badania nad fenomenem erotyzmu w obszarze rodzimej humanistyki.

## Bibliografia

- Biblia Tysiąclecia*, wyd. V, Poznań 2012.
- Caruana V., *La chair, l'érotisme*, „Revue philosophique de la France et de l'étranger” 2001, nr 3, s. 373–382.
- Chrétien J.-L., Henry M., Marion J.-L., Ricoeur P., *Phénoménologie et théologie*, Paris 1992.
- Franck D., *Dwa ciała. Wokół fenomenologii Husserla*, tłum. J. Migasiński, A. Dwulit, Warszawa 2017.
- Gielarowski A., Grzywacz R. (red. nauk.), *Między przedmiotowością a podmiotowością. Intencjonalność w fenomenologii francuskiej / Entre l'objectivité et la subjectivité. L'intentionnalité dans la phénoménologie française*, Kraków 2011.
- Gielarowski A., *Intencjonalność i pragnienie. Emmanuel Lévinasa obrona transcendencji*, w: *Między przedmiotowością a podmiotowością. Intencjonalność w fenomenologii francuskiej / Entre l'objectivité et la subjectivité. L'intentionnalité dans la phénoménologie française*, red. nauk. A. Gielarowski, R. Grzywacz, Kraków 2011, s. 250–251.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.
- Henry M., *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris 1996.
- Henry M., *L'essence de la manifestation*, Paris 2003.
- Henry M., *Note sur le phénomène érotique*, „Revue Internationale Michel Henry” 2013, nr 4, s. 27–51.
- Henry M., *O fenomenologii*, tłum. M. Drwięga, Warszawa 2007.
- Henry M., *Parole et religion: La Parole de Dieu*, w: J.L. Chrétien, M. Henry, J.L. Marion, P. Ricoeur, *Phénoménologie et théologie*, Paris 1992.
- Henry M., *Phénoménologie matérielle*, Paris 2008.
- Henry M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris 1965.
- Henry M., *Słowa Chrystusa*, tłum. K. Mrówka, Tarnów 2010.
- Henry M., *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. D. Adamski, M. Frankiewicz, Kraków 2012.
- Husserl H., *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, tłum. A. Wajs, Warszawa 1982.
- La Bible de Jérusalem*, Paris 2011.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Mistrz Eckhart, *Kazania*, tłum. W. Szymona, Poznań 1986.
- Skarga B., *Ślad i obecność*, Warszawa 2002.
- Tarnowski K., *Intencja a refleksja. Fenomenologia, Nabert, Marcel*, w: *Między przedmiotowością a podmiotowością. Intencjonalność w fenomenologii francuskiej / Entre l'objectivité et la subjectivité. L'intentionnalité dans la phénoménologie française*, red. nauk. A. Gielarowski, R. Grzywacz, Kraków 2011, s. 19–34.

---

## **Streszczenie**

### **Fenomenologia relacji erotycznej w myśli Michela Henry'ego**

W artykule autor skupił się na omówieniu fenomenologii relacji erotycznej w filozofii Michela Henry'ego. Fenomenologia życia, którą wypracował ten filozof w dyskusji z Husserlem, ma charakter fenomenologii nieintencjonalnej akcentującej immanencję i niewidzialność życia. Życie odczuwamy w subiektywnym żywym ciele (*chair*), różnym od obiektywnego ciała-przedmiotu (*corps*). Relacja erotyczna, stanowiąca spotkanie z innym człowiekiem, dokonuje się w immanencji życia absolutnego, utożsamianego z Bogiem, do którego mamy dostęp w ciele żywym. Dlatego relacja ta nie może realnie dokonać się, gdy jest rozumiana tylko jako spotkanie materialnych ciał kochanków. Ponieważ źródłem każdego ludzkiego działania i spotkania jest życie absolutne, które obejmuje wszystkich żyjących, to także spotkanie kochanków w relacji erotycznej dokonuje się w doświadczaniu więzi z Bogiem, rozumianym jako źródłowe Pra-rozkoszowanie się wiecznej miłości Ojca do Syna.

## **Summary**

### **Phenomenology of the erotic relationship according to Michel Henry**

In this article, the Author focused on elaborate the phenomenology of erotic relations in Michel Henry philosophy. The phenomenology of life which was developed by this philosopher during the discussion with Edmund Husserl has got the character of unintentional phenomenology which emphasize the immanence and invisibility of life. The Life which we experience in a subjective lived body (*chair*) distinct from objective bodily-object (*corps*). An erotic relation that forms meet with another person, takes place in the immanence of an absolute life, which is identified with God, to which we have access in the lived body. Therefore, indicated relation not may carry out while it is understood as the meeting of the bodies of concerned lovers. Because the origin of every ours action and meet is absolute life, which includes all alive, also it is the meeting of lovers in an erotic relation which takes place in experiencing unity with God, understood as the predicate pra-delight the eternal love of the Father to the Son.