

LBRIS

We know
books

MICHEL HENRY

Eu sunt Adevărul

Pentru o filozofie a creștinismului

Ediția a II-a

Prezentare și traducere

Ioan I. Ică jr

DEISIS

Sibiu 2007

<i>Prolegomene fenomenologice la o filozofie ioaneică</i> (Ioan I. Ică jr)	5
*	
<i>Introducere. Ce vom numi „creștinism”?</i>	37
1. Adevărul lumii	51
2. Adevărul potrivit creștinismului	61
3. Acest Adevăr care se numește Viața	75
4. Auto-generarea Vieții ca generare a Primului Viu	99
5. O fenomenologie a lui Hristos	117
6. Omul ca „Fiu al lui Dumnezeu”	147
7. Omul ca „Fiu în Fiul”	169
8. Uitarea de către om a condiției sale de Fiu: „Mine, eu” și „Ego”	195
9. A doua naștere	219
10. Etica creștină	243
11. Paradoxurile creștinismului	267
12. Cuvântul lui Dumnezeu, Scripturile	297
13. Creștinismul și lumea	319
<i>Concluzie. Creștinismul și lumea modernă</i>	349

Lector și coperta: Maria-Cornelia Ică jr

Tehnoredactor și corector: Paul Morar

Imagine copertă: *Hristosul Apocalipsei*, detaliu,
mozaic de Marko I. Rupnik,
Capela Redemptoris Mater, Vatican, 1999

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

HENRY, MICHEL

Eu sunt Adevărul: pentru o filozofie a creștinismului / Michel Henry;
prezentare și trad.: Ioan I. Ică. — Ed. a 2-a. — Sibiu: Deisis, 2007
ISBN 978-973-7859-28-0

I. Ică, Ioan. I. (trad.; pref.)

1:28

Traducere după:

MICHEL HENRY

C'est moi la Vérité

Pour une philosophie du christianisme

© Éditions du Seuil, mars 1996
27, rue Jacob, Paris VI^e

© DEISIS, pentru versiunea românească

Prolegomene fenomenologice la o filozofie ioaneică

Insolita apariție în 1996 în peisajul cultural francez a cărții *Eu sunt Adevărul*¹ a fost o surpriză de proporții. Unul din cei mai importanți filozofi ai secolului XX — Michel Henry — își încheia opera de peste o jumătate de secol cu o provocatoare, dar și firească pentru cunoscători, „filozofie a creștinismului”. Elaborată solitar², cu tenacitate și teimeicie, într-o aristocratică indiferență și ascetică detașare de școli, mode și

¹ M. HENRY, *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, 1996. Reflecțiile din această operă fundamentală au fost continuate de M. Henry în alte două volume care au reprezentat totodată și ultimele sale cărți: *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, 2000 (trad. rom. Ioan I. Ică jr: MICHEL HENRY, *Întrupare. O filozofie a trupului*, Deisis, Sibiu, 2003) și *Paroles du Christ*, Seuil, 2002 (trad. rom Ioan I. Ică jr: MICHEL HENRY, *Cuvintele lui Hristos*, Deisis, Sibiu, 2005). Filozoful francez și-a încununat astfel opera cu un neașteptat triptic ioaneic.

² Biografia lui Michel Henry stă toată sub semnul discreției filozofice asumate a gândirii și vieții, și poate fi concentrată în câteva rânduri: născut în ianuarie 1922 la Haifong (Indochina), și-a petrecut tinerețea la Alger și Paris; studii de filozofie la Universitatea din Lille, finalizate în 1942–1943 cu o teză de licență despre problema „fericirii” la Spinoza (publicată în 1997); „agregé de philosophie” în 1945; teză de doctorat la Sorbona sub conducerea lui Jean Hippolyte, publicată în 1963, despre „esența manifestării”, în urma căreia devine până în 1987 profesor de filozofie la Universitatea din Montpellier, al cărei profesor emerit a fost până la moartea sa survenită pe 3 iulie 2002. Detalii despre parcursul biografic și operele filozofului francez în medalionul nostru: „Michel Henry — itinerarul unui filozof exemplar de la clandestinitate la cuvintele lui Hristos”, în: MICHEL HENRY, *Cuvintele lui Hristos*, Deisis, Sibiu, 2005, p. 153–172.

vedetisme mediatice, gândirea filozofică a lui Michel Henry — unul din puținii filozofi care n-a scris doar cărți, ci a creat o operă — are o semnificație invers proporțională cu notorietatea ei³. Numită pe drept cuvânt „o filozofie fără concesi” (X. Tilliette), gândirea lui M. Henry s-a constituit lent și izolat, în anii '40–'60 ai secolului nostru, sub forma unei fenomenologii radicale a vieții și corporalității (1963, 1965), dezvoltându-se organic în anii '70–'90 prin aprofundări și extensiuni concentrice asupra practicii sociale (1976), inconștientului (1985), culturii (1987) și societății actuale în Occident și în Estul post-comunist (1990), asupra operei de artă (1988) și fenomenologiei (1990), și, în fine, asupra creștinismului (1986, 2000, 2002). Remarcabilă prin coerență și monumentalitate, această operă e rodul reflecțiilor unui filozof solitar⁴ și liber, dar fericit care, privind retrospectiv, poate spune cu seninătate că, fără să fi ajuns la capătul cercetărilor, are totuși „sentimentul de a fi spus esențialul a ceea ce am vrut să spun”⁵. Maiestuoasă, opera filozofului din Montpellier domină asemenea unui masiv muntos peisajul fracturat al filozofiei contemporane din a doua jumătate a secolului XX și sinuoasele căutări ale gândirii franceze din această perioadă.

În timpul și după cel de-al doilea război mondial, filozofia franceză se degaja de existențialismul și personalismul de inspirație creștină doar pentru a succeda sub tirania autoritară a noilor sisteme și mode dogmatice seculare cu ambiții mesianice ale marxismului, structuralismului și freudismului.

³ Singurul text al lui Michel Henry accesibil până în 2000 publicului român era superba meditație „Cuvânt și religie: Cuvântul lui Dumnezeu” din volumul colectiv: J. L. CHRÉTIEN, J.-L. MARION, M. HENRY, P. RICŒUR, *Phénoménologie et théologie*, Criterion, Paris, 1992, trad. rom. Nicolae Ionel: *Fenomenologie și teologie*, Polirom, Iași, 1996, p. 127–159. Volumul cuprinde contribuții din cadrul seminarului pe aceeași temă al „Centrului de cercetări fenomenologice și hermeneutice — Arhivele Husserl din Paris” în 1990–1992.

⁴ Solitudine deliberat asumată: „Cu cât o gândire e mai profundă și restabilește adevărata ordine a lucrurilor, cu atât mai îngustă e audiența de care e asigurată”, *L'essence de la manifestation*, PUF, 1963, p. 619.

⁵ Interviu cu Sabrina Cusano la RAI, aprilie 2000, qu. 1 (transcriere pusă la dispoziție de M. Henry).

Sub influența lui Husserl, Heidegger și Nietzsche, are loc treptat o eliberare de sub tutela gândirii metafizice și mesianice de tip ideologic sub forma unei deconstrucții radicale a acestui tip de gândire însoțite de o reabilitare a temelor diferenței, indeterminării, neutralității, vidului și pluralismului, a imanenței și sensibilului, dublate de un recurs la o paradigmă estetică a gândirii, o reîntoarcere la etică și individ, la valorile liberalismului și individualismului. Aceasta a condus la o reevaluare în perspectivă estetică și etică a religiosului și a experienței religioase fie în forme teologice, fie, mai ales, în forme mai mult sau mai puțin secularizate.

Unul din cele mai spectaculoase fenomene din peisajul filozofiei franceze actuale e fără îndoială așa-numita „turnantă teologică a fenomenologiei franceze” din ultimele două decenii care a provocat deja polemici și discuții aprinse. Vechiul anticlericalism francez — pentru care, conform unei butade de circulație, dacă un preot, profesor de teologie, predă într-un amfiteatru universitar, Republica e în pericol — s-a mutat în perimetrul laic și intraacademic. Gânditori ca É. Lévinas, P. Ricœur, M. Henry și J.-L. Marion sunt stigmatizați ca „trădători” ai rigorii științifice a metodei fenomenologice clasice, instrumentalizate și distorsionate abuziv în scopul restaurării unei gândiri teologico-metafizice⁶. Se cere de aceea imperios demascarea trucurilor și avatarurilor restaurației metafizico-teologice care au dus la „aruncarea în aer a fenomenologiei” prin revenirea la un „ateism metodologic” și rearticularea mai clară a fenomenologiei cu medierea hermeneuticii⁷. În primă instanță e vorba de o uimire și iritare public exprimate sub forma unei interogații retorice privitoare la istoria intelectuală franceză din ultimii treizeci de ani: „Cum într-o generație sau două s-a trecut de la fascinația pentru dictatura proletariatului și mașinile dorinței psihosomatice la ispita atmosferei sacriștilor și ungerii ecleziale?”⁸.

⁶ D. JANICAULD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, 1991.

⁷ D. JANICAULD, *La phénoménologie éclatée*, Éclat, 1998.

⁸ DROIT ROGER POL în *Le Monde*, 10 ianuarie 1992 (cronică la D. JANICAULD, *À nouveau la philosophie*, Albin Michel, 1991).

Chestiunea de principiu este însă mult mai gravă și ea nu a putut fi escamotată. Ea privește reabilitarea mascată în fenomenologia cu „turnantă teologică” a unei gândiri de tip metafizic. Așa cum arătase Heidegger⁹, de la Platon și Aristotel încoace metafizica are o structură onto-teologică, gândind existența plecând de la ființa cea mai generală și comună (ontologia) și ființa particulară cea mai înaltă, supremă (teologia) în termeni de efectivitate, cauzalitate și întemeiere: ființele sunt întemeiate cauzal de ființa comună întemeiată la rândul ei de o ființă supremă (Dumnezeu) care este propria sa cauză. Secularizată și convertită în imanență, această gândire metafizică bazată pe reprezentare, cauzalitate și eficiență a dat naștere științei, ideologiilor și, mai cu seamă, tehnicii moderne care reprezintă în același timp sfârșitul și desăvârșirea metafizicii, moartea lui Dumnezeu, sfârșitul omului și, mai ales, uitarea ființei căzute sub stăpânirea lucrurilor și a unei „gândiri calculatoare”. Glasul uitat al ființei, credea Heidegger, se aude tot mai stins doar în rostirea poezilor sau poate fi surprins doar de o „gândire meditativă” de tip mito-poetic, singura în stare să vorbească din nou despre o sacralitate nouă în tetrada zeilor și muritorilor, a cerului și a pământului.

O altă alternativă la metafizică decât onto-poetica heideggeriană a fost văzută în revenirea la fenomenologie, ale cărei principii fuseseră formulate la începutul secolului XX de Edmund Husserl, și care cere în principiu nu o explicare ci o descriere imparțială fără presupuziții metafizice a fenomenelor ca date ale conștiinței oferite de o intuiție donatoare originară. Singurul criteriu provine de la fenomenele pe care reușește să le facă vizibile analiza fenomenologică, acestea arătându-se și justificându-se prin ele însele, fără nici o premisă sau limite prealabile, afară de cele ale fenomenalității. Așa cum arată J.-L. Marion, certitudinea eului e aici înlocuită de donația fenomenului prin el însuși, efectivitatea e înlocuită de posibilitate, ființa e înlocuită de datul ființe. Ontologia ca metafizică generală face loc unei fenomenologii generale a donației ori-

cărei ființe date¹⁰. Fenomenologia nu restaurează metafizica (nici generală, nici specială) și „Dumnezeu” ei ca „ființă întemeietoare supremă” — în fapt idolul conceptual al fundamentului eficient —, „Dumnezeu” fenomenologiei nu poate fi decât ființa-dată/donată prin excelență potrivit unei dialectici extatico-kenotice, cea a aban-donului iubirii¹¹. Figura lui fenomenologică, sau mai exact figura fenomenologică a revelației Lui, este cea a „fenomenului saturat”¹². În ultimă instanță, cea care destituie metafizica întemeietoare a ființei — formă a voinței de putere — este dăruirea iubirii, accesibilă însă numai unei fenomenologii a donației prin care Marion reușește să depășească reducția la obiectivitate și reducția la ființă, cele două condiții-limitate impuse apariției de Husserl și, respectiv, Heidegger. Donația însă nu admite nici un orizont care să o specifice sau condiționeze, ci se arată pe sine de la sine. Însăși revelația ar putea deveni atunci o posibilitate extremă a fenomenologiei, dacă aceasta s-ar putea elibera de cele două condiții ale apariției oricărui fenomen către un Eu originar și constituent care-l așteaptă și într-un orizont prealabil care-l primește și-i definește apariția. Numai în acest caz, al destituirii funcției întemeietoare a eului și a ființei (realizabile doar prin iubire), fenomenologia și-ar putea găsi posibilitatea ultimă în revelație, iar revelația și-ar găsi prima metodă în fenomenologie¹³. Dar totuși fenomenologia nu poate identifica fenomenul saturat al ființei date prin excelență decât

¹⁰ J.-L. MARION, „Métaphysique et phénoménologie: une relève pour la théologie”, *Bulletin de littérature ecclésiastique* 94 (1933), nr. 3, p. 189–206 (interventie la colocviul „L’avenir de la métaphysique”, Toulouse 29–31 ianuarie 1993, aici p. 198).

¹¹ *Ibid.*, p. 202–204: „Totmai pentru că se dă fără rezervă (prin exces), donația prin excelență se expune apariției (prin deficiență)”, rămânând aban-donată.

¹² Cf. „Fenomenul saturat” în: *Fenomenologie și teologie (supra, nota 3)*, p. 77–126, versiune preliminară a § 19–22 din remarcabila operă a lui J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*, PUF, 1997, 1998², p. 253–306 (trad. rom. Maria-Cornelia și Ioan I. Ică jr: J.-L. MARION, *Fiind dat. O fenomenologie a donației*, Deisis, Sibiu, 2003, p. 295–353).

¹³ J.-L. MARION, „Réponses à quelques questions”, *Revue de Métaphysique et de Morale* 96 (1991), p. 74–75.

⁹ Pentru o privire rapidă și exactă, cf. O. PÖGGELER, *Drumul gândirii lui Heidegger* (1963), trad. rom. C. Cioabă, Humanitas, București, 1998.

„ca posibilitate”, analizele ei poartă numai asupra „reprezentării” sale, a „esenței” sale, nu direct asupra „ființei” sale „date”. „Realizarea ei intuitivă cere mai mult decât analiza fenomenologică, experiența reală a donației sale, ceea ce revine la teologia revelată. Între fenomenologie și teologie, frontiera trece între revelație ca posibilitate și revelație ca istoricitate. Între aceste domenii nu ar putea exista amenințarea unei confuzii”¹⁴.

În ciuda acestor precizări, diferendul între adversarii și adepții „turnantei teologice” a fenomenologiei franceze e, desigur, ireductibil. În ultimă instanță e vorba de înțelegeri diferite ale fenomenalității: una tipic kantian-husserliană, în care manifestarea fenomenelor se face mereu după puterile și limitele subiectivității constituante, și alta meta-fenomenală — și tinzând să devină ontologie fundamentală —, în care fenomenalitatea se manifestă plecând de la ea însăși, și prin fenomene-limită de tip religios fenomenologia însăși e împinsă la limită, spre originea și posibilitatea ei inobiectivală, inaparentă, invizibilă. În opoziția dintre lumea fenomenelor date/donate constituate și esența inaparentă a fenomenalității donației constituante, criticii „turnantei teologice” a fenomenologiei franceze s-au grăbit să denunțe „dezastrul sau catastrofa abandonării fenomenelor”¹⁵. În schimb, Michel Henry detectează în însuși „principiul principiilor” al fenomenologiei clasice — intuiția donatoare originară — o iluzie, o „crimă” și o „limitare tragică”¹⁶ prin care se elimină din start tot ceea ce nu apare extatic în vizibilitatea conștiinței și în exterioritate lumii: apariția se reduce la apariția lumii, iar subiectivitatea se epuizează în relația ei intențională de tip vizual cu lucrurile lumii. Ignoranța modului de fenomenalizare a fenomenalității fenomenului, a manifestării esenței manifestării face ca, paradoxal, esența să nu se manifeste.

Care este esența manifestării și cum se face manifestarea esenței, sunt cele două mari teme ale *opus*-ului *magnum* al lui

Michel Henry apărut în 1963. Una din cărțile de filozofie fundamentale ale acestui secol, elaborată cu maximă încordare a gândiri într-o confruntare critică cu Hegel, Heidegger și Husserl, aceasta poartă titlul semnificativ: *Esența manifestării*¹⁷. Argumentul central al acestei fascinante desfășurări filozofice pe parcursul a 900 de pagini poate fi rezumat după cum urmează: atât fenomenologia intenționalității conștiinței (Husserl), cât și cea a orizontului transcendent al ființei (Heidegger) presupune în permanență venirea apariției în afara ei înseși potrivit unei transcenderi continue: atât în conștiință, cât și în ființă ceea ce apare vine în afară de sine, se distanțează de sine în orizontul manifestării (fie în opoziția conștiință — lucru, fie în opoziția ființă — ființare). Astfel nici ființa, nici conștiința nu pot face să apară esența pură a manifestării, care nu poate fi decât opera esenței înseși. Cum anume? Manifestarea esenței nu e opera transcendenței, ci a imanenței: esența apare ea însăși invizibilă, departe de lume, ca auto-afectare a ființei în identitatea patetică a auto-suferirii și auto-desfătării ei, într-o simplitate și solitudine neliberă și absolută deplină. Esența se manifestă, așadar, ca afectare imanentă, întemeiată pe o receptivitate fundamentală; există însă trei feluri de afectare: o afectare de ființe, constitutivă sensibilității empirice; o afectare de orizont sau de timp, constitutivă simțului intern — aceste două afectări sunt de fapt hetero-afectări, afectări de lume —; și, în fine, o afectare de sine, auto-afectarea esenței de către ea însăși, a cărei esență este afectivitatea și revelează absolutul ca viață. Afectivitatea — care e suferință (nu durere) și revelare a ființei în pasivitatea ei originară față de ea însăși — e substanța fenomenologică a vieții absolute și a tuturor modalităților ei, simțirea de sine, afectarea de sine — condiția necesară a oricărui sentiment sau senzații —, cu alte cuvinte, la originea oricărei afectări a vieții e un sine efectiv și concret, un subiect ireductibil: numai un ego poate simți; funcția esențială a subiectului nu este,

¹⁴ J.-L. MARION, „Métaphysique et phénoménologie”, p. 204–205.

¹⁵ D. JANICAULD, *Le tournant théologique...*, p. 18.

¹⁶ M. HENRY, „Quatre principes de la phénoménologie”, *Revue de Métaphysique et de Morale* 96 (1991), p. 3–26, aici p. 12–13.

¹⁷ Cf. și studiile părintelui XAVIER TILLIETTE SJ, „La Révélation de l'essence” în *Manifestation et Révélation*, Beauchesne, Paris, 1976, p. 207–236, și „Une nouvelle monadologie: la philosophie de M. Henry”, *Gregorianum* 61 (1980), p. 633–651.

așadar, aceea de a institui în afara sa — în lume — obiecte, ci manifestarea subiectului însuși ca auto-manifestare afectivă în el a esenței patetice, inextatice a esenței, a vieții absolute. Dacă gândirea, cunoașterea, tehnica, politica etc. sunt intenționalitate îndreptată spre transcendența lumii și se bazează pe o punere la distanță, și o diferență a ființei, în schimb afectivitatea e întoarsă spre imanență și duce la o coincidență în viață a ființei cu ea însăși, respectiv la o manifestare a esenței ca esență a manifestării. Singurul care a sesizat în gândirea occidentală această structură absolută a imanenței a fost Meister Eckhart¹⁸. Importanța sentimentului, a afectivității¹⁹ a fost adeseori subliniată în istoria gândirii (Hume, Iacobi, Fichte, Schopenhauer, Bergson, Scheler, chiar Heidegger), dar niciodată ea n-a dobândit o semnificație absolută cum are în gândirea lui Michel Henry. Și Heidegger vorbește de afectivitate (*Stimmung*) dar ea e legată de dezvoltarea lucrurilor lumii în orizontul temporalității care ne descoperă prin angoasă neantul lumii, în orizontul viitorului care e orizontul morții noastre: suntem azvârliți ek-static în lume pentru a muri în ea. Reducând afectivitatea la extaza timpului și a ființei lumii, Heidegger ratează esența imanentă a ei. Înainte de a ne dezvoltui lumea, angoasa trebuie să se reveleze ei înseși, pentru a putea exista un fenomen al angoasei, nu pur și simplu fenomenul lumii dezvoltuit într-o angoasă presupusă, nu trăită în ea însăși, în afectivitatea ei, revelată în viață și de ea (unde, așa cum arată Kierkegaard, angoasa devine calea absolutului și

¹⁸ Căruia îi sunt dedicate pagini decisive în § 39–40 și 49 din *L'essence de la manifestation*; cf. și articolul lui G. DUFOUR-KOWALSKA, „Michel Henry lecteur de Maître Eckhart”, *Archives de philosophie* 36 (1973), p. 603–624. Cunoașterea existențială a absolutului, care are loc în identitatea sufletului cu absolutul care este și se revelează în el, trimite la o identitate și mai fundamentală între ființă și Logosul ei, respectiv între ființă și manifestare (p. 622, 624).

¹⁹ J. LACROIX, „Un philosophe du sentiment: M. Henry”, în: *Panorama de la philosophie française contemporaine*, PUF, 1966, p. 164–170: „Un nou Bergson s-a născut, care l-a citit pe Heidegger criticându-l și depășindu-l”; *Esența manifestării*, „e unul din marile tratate de viață interioară ale acestei epoci”, ea „propune o filozofie personală și originală, de înaltă spiritualitate”, „animată de o credință în același timp filozofică și mistică” (p. 164).

absolutul însuși). Auto-afectivitatea fenomenologică, independentă de lume, este o experiență absolută și, ca atare, o experiență a absolutului însuși care se auto-manifestă în aceasta ca unitate a ființei în coincidența între suferință și bucurie (*souffrir/jouir*), durere și dulceață (*douleur/douceur*). Suferința pasivității ființei față de sine e totodată desfătarea de propria ființă, alternanța lor alcătuind istoricitatea, temporalitatea vie nedispersivă, respirația sau freamătul misterios al vieții absolute (departe de orice tragedie intradivină de tip gnostic sau teosofic).

Sentimentul e darul ființei care nu poate fi refuzat, iar neputința omului față de afectivitate e neputința omului față de Dumnezeu. Afectivitatea și sentimentul au cunoscut o îndelungată tradiție de reprimare sau uitare în tradițiile filozofice și religioase, și pe drept cuvânt. Michel Henry nu ne propune o abandonare patimilor iraționale și pulsionilor oarbe ale trupului sau reveriilor sentimentale romantice, nici o discreditare irațională a intelectului și a voinței în favoarea unui sentimentalism siropos și inconsistent. Nu trebuie uitat că auto-afectivitatea henryiană este una fenomenologică, sobră, percepută abia ca urmare a unei drastice reducții a afectivității și sentimentalității care leagă și răpesc omul în lume, iar locul ei e sinele profund care face cu puțință orice sensibilitate și afectivitate, dar în a cărui autoafectare pură, deși subiectivă, se autoafectează nu lumea, ci viața absolutului însuși.

Pe de altă parte, nu este vorba de un neospiritualism, fiindcă ontologia henryiană a subiectivității dezvoltă amplu (1965) intuițiile geniale ale lui Main de Biran (1766–1824), cel care a descoperit existența pe lângă corpul obiectiv (ontic, biologic) donat, simțit, a unui corp obiectiv transcendental, care simte, donator, identificat cu ego-ul (căruia Michel Henry îi adaugă corpul/trupul absolut al absolutului însuși). Imanența absolută care caracterizează subiectivitatea e atribuită corpului imanent, fără de care am ignora subiectivitatea și viața ei palpantă. Această corporalitate subiectivă este depozitara unei cunoașteri ontologice primordiale privitoare la viață și imanența ei, și ea deschide calea unei filozofii a acțiunii umane ca praxis radical bazat pe individ și subiectivitate.

Plecând de la chestiunea ontologică a ființei eului, M. Henry descoperise în *Esența manifestării*²⁰ subiectivitatea/ipseitatea absolută și imanența ființei înseși ca viață întrupată. Transcendența obiectivă a cunoașterii și acțiunii exterioare e întemeiată pe imanența afectivității și a sentimentului în care se realizează esența afectivă a Absolutului ca Viață. Fenomenologia nu mai e determinată prin metoda ei, ci direct de „obiectul” ei care nu mai e condiționat de premisele metafizice ale evidenței ființei sau de cele hermeneutice ale limbajului (gândirea metafizică s-a refugiat azi în obiectivismul științei, tehnicii, iar mimetismul lor filozofic în cognitivism și științele comunicării). Reducției fenomenologiei eidetice clasice i se opune contrareducția fenomenologiei hyletice (materiale ca fenomenologie radicală a vieții, cf. *Fenomenologie materială*, 1990); aceasta caută nu fenomenele dinspre exterioritatea orizontului lumii ci modul material al fenomenalizării, autofenomenalizarea vieții independent de orice gândire și lume, autoîmbrățișarea ei invizibilă absolută în propriul ei patos a cărei urmă e în carnea afectivității și corporalității noastre subiective. Criza fenomenologiei e criza fenomenalității extatice. „Cred că proiectul cel mai profund al fenomenologiei husserliene a fost acela de a gândi viața”, dar „re-

²⁰ E interesant de observat aici pe lângă proximitatea cronologică și coincidența demersurilor, divergența simetric-structurală a celor două proiecte care și-au propus, la sfârșitul anilor '50 și începutul anilor '60, realizarea proiectului unei ontologii antimetafizice cuprinse în două teze de doctorat de geniu: *Totalitate și infinit. Eseu despre exterioritate* (1961, trad. rom. M. Lazurca, postfață de V. Ciomoș, Polirom, Iași, 1999) a lui Emmanuel Lévinas și *Esența manifestării* (1963) a lui Michel Henry. Ambii pleacă de la critica implacabilă a gândirii metafizice occidentale în termeni de intenționalitate și reprezentare (formulată de Heidegger), dar pe care o evaluează diferit: dacă pentru Lévinas reprezentarea e o absorbție a transcendenței și alterității și a lui Același, în schimb pentru Henry reprezentarea implică, din contră, o distanță, o separație, o alienare a manifestării de esența ei. De aceea, soluțiile sunt simetric divergente: o metafizică etică a transcendenței absolute și a exteriorității radicale (cu refuzul interiorității acaparatoare) simbolizate de fața Celuilalt (Lévinas) și, respectiv, o ontologie a imanenței interiorității și ipseității radicale a vieții (cu refuzul exteriorității alienante). *Esența manifestării* ar fi putut fi subintitulată foarte bine „Eseu despre interioritate” sau „O filozofie a imanenței”.

ducția fenomenologică ca metodă a dus peste tot la eșec și aporie, pentru că e absurd să vrei să atingi viața prin gândire, într-o privire intențională, care ne aruncă în lume, unde nu este viața.” „Doar viața ne dă acces la viață.” „Nu gândirea ne «dă» viața, viața permite fiecărei gândiri să se încerce original pe sine: Viața dă gândirea ea însăși ca gândire vie.” „«Gândirea nu e decât un mod al vieții»”²¹. Este vorba de o veritabilă distrucție a principiului manifestării, exclusiv „ek-static” al metafizicii occidentale, cu consecințe decisive și care e menită să ducă la o regândire radicală a acțiunii sociale, a muncii, societății, științei, eticii și culturii din perspectiva imanență, subiectivă și individuală a legilor „patetice” ale vieții și ipseității ei constitutive. Cheia este sesizarea eterogenității exclusive dintre apariția lumii și apariția vieții. Lumea există, se dă, se vede și se gândește în orizontul general al exteriorității, viața se încearcă și revelează pe sine în patosul și ipseitatea ei proprie, în carnea ei fenomenologică patetică și inextatică, radical subiectivă și singulară. Viața se dă și se revelează pe sine și ne dă acces la ea în autodonația și autorevelarea ei, se fenomenalizează după fenomenalitatea ei proprie. Locul donației lumii în intenționalitatea conștiinței și în reprezentare e luat de autodonația afectivă a vieții fenomenologice care este donația donației: viața nu dă altceva decât pe ea, viața se dă și se afectează pe ea însăși: fiind incapabilă de a se separa, distanța de sine (auto-obiectivarea ei, re-rezentarea ei în gândire e distrugerea ei), se suportă într-o pasivitate funciară și se aduce pe sine în ea însăși, în afara lumii, în propria ei fenomenalitate patetică și inextatică). Această carne patetică a vieții are legi, o structură și o finalitate radical diferită de structura și legile fenomenologice ale lumii exterioare (legate de spațiu, timp, cauzalitate etc.).

Radical diferită de viața biologică redusă la procese chimice și fizice ale lumii exterioare, viața fenomenologică, care e

²¹ Interviu cu Sabrina Cusano, 2000 (cf. *supra* n. 5), qu. 10. Cf. și MICHEL HENRY, „Le corps vivant”, 1995 (www.philagora.net): „Viața în auto-donația ei primitivă n-are nevoie de intenționalitate, în schimb intenționalitatea nu e posibilă fără viață.” Sau, altfel și paradoxal spus, lumea are nevoie de viață, dar viața n-are nevoie de lume.

posibilitatea și carnea oricărei vieți, a fost ignorată, desfigurată și ratată de gândirea metafizică a Occidentului pentru că a încercat mereu să gândească viața plecând de la lume (ceea ce e de fapt un pleonasm, pentru că gândirea ține structural de lume), ceea ce e de fapt un „omor” (*meurtre*) pentru că elimină viața în esența ei proprie (care este propria ei viațuire). Mai concret, este vorba de ierarhia de tip metafizic a gândirii grecești clasice pentru care viața în lume ca viață organică după o poziție intermediară între lumea materială irațională și omul rațional (materie — viață — om): omul e mai mult decât viața fiind deschis prin logos spre lume, iar viața e mai puțin decât omul, dar mai mult decât materia²². Viața, confundată cu organismele empirice și procesele lor biochimice, e cu alte cuvinte un gen particular al ființării, la care avem acces numai în lume, prin raționalitate.

O contribuție decisivă la uitarea vieții în lumea noastră a avut-o știința modernă galileeană, al cărei act fondator a fost tocmai cel al reducerii și discreditării, ca iluzie și aparență, a calităților sensibile, vii și obiective ale corpurilor, înlocuite de cunoașterea matematică a formelor și relațiilor lor abstracte. Reprimată, viața pierdută nu doar de știința galileeană, ci și de raționalismul metafizic al filozofiei occidentale moderne a fost parțial regăsită și caricaturizată în forme iraționale de romantici, de Schopenhauer, Nietzsche și Freud sub forma vitalismului și inconștientului. Însă, așa cum M. Henry arată pe larg în ampla *Genealogie a psihanalizei* (1985), opunând tradiției raționaliste carteziene un dincolo de conștiință format din reprezentări inconștiente, Freud nu revoluționa (într-o genealogie „paricidă”), ci continua și ducea la capăt somnambulic (într-o genealogie de fapt „filială”) gândirea metafizică a Occidentului, fiind de fapt un „urmaș târziu” al lui Descartes însuși. Filozoful din Montpellier insistă asupra momentului ambivalent reprezentat de Descartes ca un „început pierdut” al unei gândiri a vieții în filozofia occidentală (cu excepția, cum am văzut, a lui Main de Biran și a lui Meister Eckhart și, de asemenea, cum vom vedea, a lui K. Marx și, mai ales, a

creștinismului). Descartes descoperise, alături de corp și gândire, existența în așa-numitele modalități ale sufletului (impropriu numite *cogitationes*) a unei afectivități care deține o certitudine absolută, independentă de adevărul lumii sau al științei. Abia această certitudine absolută a percepției subiective a corpului propriu ca o *cogitatio*, singura ireductibilă, e în stare să întemeieze certitudinea existenței universului și a științei acestui univers. Descartes avea pentru prima dată implicit, dar incontestabil, intuiția corpului subiectiv, care nu ține de univers ci de *cogitatio* — intuiții radicale, nedezvoltate de el, ci abia mult mai târziu de M. de Biran. Fenomenologia modernă a cerut și ea (prin Husserl sau Merleau-Ponty) revenirea la „lumea vieții” și la corpul subiectiv sensibil și întrupat, dar întrucât pentru ea subiectivitatea era înțeleasă ca intenționalitate, l-a interpretat ca un corp intențional, prins în mișcarea de autotranscendere spre lume a obiectelor. Ceea ce s-a pierdut aici însă a fost relația subiectivă originară, neintențională, neekstatică ci patetică a corpului cu el însuși, care-l pune în posesia lui însuși și a puterilor sale (permițându-i să acționeze, să cunoască și să facă tot ce face), și a cărei esență e viața — o subiectivitate/corporalitate radicală în relație doar cu ea însăși, străină de lume și fără medierea lumii. În lume vedem doar ființe vii, corpuri vii, dar niciodată viața însăși, iar în gândire viața e percepută doar sub forma unor semnificații ideale, ireale, care doar semnifică viața, fără a o putea vreodată da în ea însăși, fiindcă în viață avem acces numai în viață și prin viață (de aceea viața nu ține de o fenomenologie și ontologie prealabilă — ale lumii —, ci de propria ei fenomenologie radicală).

Singuri gânditori occidentali care s-au apropiat de această intuiție fundamentală, luptând împotriva raționalismului iluminist sau hegelian, au fost în secolul XIX Main de Biran, Sören Kierkegaard și Karl Marx.

În *Marx* (1976), Michel Henry a oferit probabil cea mai provocatoare interpretare a gândirii lui Marx ca „filozofie a realității” și „filozofie a economiei”. Împotriva reducției metafizice ideologice și pozitivistice (sociologizante) în „marxism” și împotriva lui însuși chiar, în versiunea operelor sale

²² M. HENRY, „Le corps vivant”, 1995 (www.philagora.net).

timpurii sau târzii publicate, Marx e gândit aici ca autorul unei unice filozofii a vieții și a praxisului, axate radical pe indivizi umani vii, singulari și unici. Baza textuală este oferită de cele două opere ale sale din 1845–1846 rămase inedite: *Ideologia germană* (publicată în 1932) și *Principiile unei critici a economiei politice* (publicată în 1939). Aici Marx operează o drastică „reducție a totalităților” abstracte și mistificatoare în sens ideologic ale metafizicii, plecând de la premisa că realitatea și mai ales economia adevărată e viața reală a indivizilor și practica lor, nu idealitățile sau totalitățile abstracte: bani, forțe de producție, luptă de clasă etc., cum va susține ulterior marxismul „mort” în care Marx cel „viu” însuși a căzut atât înainte, cât și după episodul 1845–1846. „Marxismul” n-ar fi decât suma contrasensurilor, deformărilor și puerilităților emise asupra lui Marx de Engels și chiar de Marx însuși. Dar miezul „viu” al „ontologiei marxiene a individului”, susține M. Henry, trebuie salvat și recuperat împotriva nu doar a aberațiilor filozofice și politice ale marxismului totalitar, ci și împotriva lui Marx însuși; fiindcă, oricât de paradoxal și șocant ar putea părea, prin această „metafizică a individului” Marx e, *malgré soi*, „unul din primii gânditori creștini ai Occidentului”²³.

Prin hipertrofia exteriorității și atrofia sensibilității și interiorității, științele și, mai ales, tehnica modernă, economismul și politica societăților actuale, și ideologiile dominante ale secolului — marxismul, fascismul și freudismul — toate reprezintă, pentru Michel Henry, simptomele alarmante ale unei maladii generale a vieții pe care o numește *barbarie* (teoria ei e făcută în cartea cu același titlu apărută în 1987). Dacă cultura (etică, artă, religie) enstatică și pasivă e o celebrare și sporite (autotransformare) a vieții, invazia tehnico-ști-

²³ „Marx a fost, desigur, ateu, materialist etc. Dar la un filozof se cuvine să distingem ce este el de ceea ce crede el că este. De altfel, ceea ce conținează nu e ceva ce gândea Marx, un lucru pe care nu-l știm, ci ceea ce gândesc textele pe care le-a scris. Ceea ce apare în ele într-un mod atât de evident, cât și excepțional în istoria filozofiei, e o metafizică a individului. Marx e unul din primii gânditori creștini ai Occidentului” (M. HENRY, *Marx*, 1976, II, p. 445).

înței și triumfului ideologiilor și practicilor barbariei — economia, politica, televiziunea — marchează expulzarea vieții și ruina definitivă a omului în „era informaticii, care va fi era cretinilor”²⁴. Tehnica e „știința care se crede singură pe lume și se comportă ca atare”, e auto-realizarea naturii abstracte în vederea actualizării tuturor virtualităților pentru ele însele, în locul auto-realizării vieții care suntem, e noua barbarie care ia locul culturii²⁵. Paradoxul culturii științifice, indiferente la individual și subiectivitate, o transformă într-o autonegare a vieții ca mod al acestei vieți²⁶. Același lucru se manifestă și în economie, în care viața devine tot mai absentă din procesul de producție atât ca și cauză, scop și chiar mijloc. Scopul progresului tehnic e construirea de noi tehnici plecând de la cele deja existente, „universul tehnic proliferază asemenea unui cancer, auto-reproducându-se și auto-normându-se în perfectă indiferență față de tot ce nu este el — față de viață”, „în exterioritatea ei radicală față de viață și natură, tehnica devenind o transcendență absolută, fără rațiune, fără lumină, fără chip și privire, o «transcendență neagră»”²⁷. În esența ei însă, „barbaria e o energie nefolosită”²⁸, viață prost trăită sau netrăită autentic. Incapacitatea civilizațiilor de a-și da sarcini pe măsura vieții antrenează dezlănțuirea necontrolată a energiilor vieții; renunțarea la efort, suferință și încordarea lor în planul cultural superior duce la acumularea și explozia lor în planul comportamentelor inferioare, care dobândesc un caracter excesiv, dezordonat, incoerent, violent²⁹. Reculul energiilor vieții nu duce la diminuarea lor, dimpotrivă, duce la resentiment, frustrări și nemulțumiri rezolvate printr-o gigantă fugă de sine a vieții în exterioritate, al cărei simbol e televiziunea care e „adevărul tehnicii și practica prin excelență a barbariei”³⁰. Întreaga activitate în societățile dezvoltate eco-

²⁴ M. HENRY, *La barbarie*, Grasset, 1987, p. 93.

²⁵ *Ibid.*, p. 77, 94–95.

²⁶ *Ibid.*, p. 113.

²⁷ *Ibid.*, p. 97–99.

²⁸ *Ibid.*, p. 177.

²⁹ *Ibid.*, p. 183–184.

³⁰ *Ibid.*, p. 187, 190.