

KULTURALNY BARBARZYŃCA JAKO CZUŁY ARTYSTA ŻYCIA

[Recenzja: Sabina Kruszyńska, *Kulturalny Barbarzyńca. Fenomenologia radykalna Michela Henry’ego jako filozofia sztuki życia*, UNIVERSITAS, Kraków 2018, ss. 249]

*[W]iedźcie, że Vladimir,
choć był proletariuszem,
to i arystokratą, a jego
życie to wezwanie,
by w jego ślady po-
szli ci, którzy sądzą,
że życie warte jest jeszcze tego,
aby je przeżyć w pełni¹.*

Fenomenologia Michela Henry’ego, francuskiego filozofa XX wieku, zakwestionowała fenomenologię klasyczną. Henry zasługuje na naszą uwagę z racji radykalizmu swojego myślenia, które kieruje ku odszukaniu i wskazaniu na ostateczną podstawę ludzkiego świata. Stawia pytania na temat kondycji ludzkiej kultury, co implikuje zarazem pytanie o człowieka, który zdaniem Henry’ego pozbawia się człowieczeństwa. Henry za pośrednictwem i dzięki swej filozofii radykalnej pragnie ukazać „aprioryczne (podmiotowe) warunki możliwości wiedzy/



kultury” oraz wskazać na jej metafizyczne podstawy. Za fundament kultury przyjmuje on byt osobowy, który opisuje słowami Biblii. Według niego kultura jest środowiskiem naturalnym człowieka. Dzięki niej może on w pełni rozwinąć swe liczne potencjalności. Człowiek jest aktywny za sprawą działania, które ma charakter twórczy. Tworząc siebie oraz tworząc środowisko, człowiek może realizować

własne powołanie.

Sabina Kruszyńska w swojej książce skupia się na praktycznym wymiarze myśli Henry’ego, ukazując ją w perspektywie filozofii mądrościowej, jest to filozofia sztuki życia: „Dobre ludzkie życie wymaga tego – pisze Kruszyńska – aby stać się artystą «życia». Artysta «życia» zaś to ten, który wprowadza w świat widzialny to, co niewidzialne”. Owego artystę Autorka nazywa „kulturalnym barbarzyńcą”.

Fenomenologia klasyczna sprowadziła objawianie się, ukazywanie rzeczy świata

¹ B. Hrabal, *List do uczestników wernisażu*, w: tenże, *Czuły barbarzyńca. Teksty pedagogiczne*, tłum. A. Kaczorowski, Świat Literacki, Izabelin 1997, s. 122.

do naocznego oglądu, jawienia się przedmiotu przed oczami, badania go wzrokiem. Fenomenologia radykalna zaś pyta o inne *modi* jawienia się, czyli o sposoby stawania się widzialnymi dla świadomości. Nie interesuje ją zatem sam fenomen (to, co się jawi), lecz to jak się on jawi (sam akt jawienia się). Fenomenologia radykalna zmierza ku odsłonięciu „czystego jawienia się”, czyli do odsłonięcia „fenomenu prawdy” (s. 23)². W fenomenologii klasycznej jawienie się przedmiotowi ma charakter czasowy. To, co unaocznione zostaje unicestwione przez działanie czasu. W czasie nie może już bytować ani to, co przeszłe, ani to, co teraźniejsze, ani to, co przyszłe (s. 24). „Fenomenologiczne jawienie się rzeczy jest w istocie ich unicestwianiem – pisze Sabina Kruszyńska – Ich donacja to znikanie w otchłani uczasowionej nicości, a zatem ich «być» (*être*) to «znikać» (*disparaître*)” (s. 25). Według Henry’ego, nie świat, to, co znajduje się na zewnątrz powinno być warunkiem istnienia świadomości, lecz świadomość, uwolniona od uwarunkowań czasowo-przestrzennych, jako warunek *sine qua non* wszelkiej przedmiotowości – tego, co na zewnątrz. Taka świadomość nie posiada już tylko intencjonalnego charakteru, lecz „jawi się sama sobie bezpośrednio [...] jako stale będąca i [...] nieuwarunkowana zewnętrznie” (s. 25). Henry – wspomniany, możliwy, choć jeszcze nie zidentyfikowany, *modus* jawienia się – nazywa roboczo samoobjawieniem się, czy też samojawieniem się. Owo jawienie się, pokazywanie się przedmiotowi samo z siebie, zdaniem Henry’ego, jest warunkiem wszelkiego jawienia

się (s. 26). Stawia on pytanie o niepoznawalne, pragnie dotrzeć do tego, co niewidzialne. Jednocześnie podejmuje próby mówienia o tym, co z poza horyzontu poznania rozumowego. W ten sposób filozof chce ocalić podmiotowość, która jego zdaniem w wyniku redukcji fenomenologicznej została sprowadzona do przedmiotu, a co za tym idzie uśmiercona. Podmiotowość, która daje siebie w aktach samoobjawienia, nie jest już świadomością intencjonalną. Tę podmiotowość/świadomość, „w której aktach samojawienia zniesiony jest dystans między, c o jawienia, j a k jawienia oraz b y c i e m” (s. 27), Henry nazywa życiem fenomenologicznym. Chcąc opisać samojawienie się, samoobjawienie, francuski myśliciel sięga do *Medytacji* Kartezjusza. W nich odnajdujemy pierwsze próby wskazania na radykalny subiektywizm, jako na korzeń wszelkiej wiedzy (s. 28). U Kartezjusza „ja” jawi się samo sobie „[objawia sobie, samoobjawia, samojawi] jako istniejące – myślące, bo pewne swego istnienia przez myślenie” (s. 29). Człowiek to rzecz myśląca – *res cogitans*, której istotą i byciem jest myślenie. Człowiek zatem nie jest „czymś, co się jawi, ale jest samym jawieniem się”³. Według autora *Medytacji* świat jest realny, o ile jest widzialny, co oznacza, że wystarczy, iż zamkniemy oczy, a przestaje on istnieć. Świat to pozór, niczym zjawa senna. Jediną realnością jest samojawiające się „ja”: „Samojawienie dokonuje się w czuciu, we wrażeniowości, afektywności, pasyjności” (s. 30). Tak dla Kartezjusza, jak i dla Henry’ego wiedza naukowa dokonuje redukcji świata „żywego” do świata

² S. Kruszyńska, *Kulturalny Barbarzyńca. Fenomenologia radykalna Michela Henry’ego jako filozofia sztuki życia*, UNIVERSITAS, Kraków 2018. Strony, na których znajdują się cytaty i odnośniki z omawianej publikacji umieszczać będą w tekście zasadniczym.

³ M. Henry, *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. M. Frankiewicz, D. Adamski, Wydawnictwo Homini, Kraków 2012, s. 129–130, za S. Kruszyńska, *Kulturalny barbarzyńca*, dz. cyt., s. 29.

„martwego”, izolując z niego to, co odnosi się do czucia, wartości, jakości niemierzalnych. Świat czuje to, czego nauka już nie uwzględnia, biorąc go na swój warsztat badawczy. Świat realny to świat pozbawiony uczuć, jakości i wartości, podzielony na *res extensa* i *res cogitans*. Jednak Henry w przeciwieństwie do Kartezjusza nie jest dualistą, ponieważ realność świata nadaje za pośrednictwem przypisania mu cech podmiotowych. *Pathos* jako samooczuwanie, czyli nieintencjonalna (nieodnosząca się do świata) czysta wrażeniowość, afektywność, dynamicznie czujące ja nie ustosunkowuje się do siebie jako przedmiotu ja – *ego*, lecz do ja – *moi* (mnie) odczuwanego jako należącego do siebie. Wrażeniowości nie odpowiada doświadczalny fenomen, jaki stanowi wrażenie. Wrażeniowość jest podstawą, fundamentem wszelkich wrażeń.

Koncepcję wrażeniowości Henry rozbudowuje jako komentarz do *Choroby na śmierć* Sorena Kierkegaarda i w odniesieniu do jego kategorii „rozpaczy”. Według Duńczyka rozpacz jest chorobą ducha, która wyraża się na dwa sposoby. Po pierwsze, w pragnieniu bycia sobą; jest to najbardziej typowa jej odmiana⁴. Po drugie, w niebyciu sobą, unicestwieniu siebie. Jak twierdzi Kierkegaard, w tym przypadku jaźń zostaje założona przez czynnik inny, co jest wyrazem „niemożliwości osiągnięcia przez jaźń samą z siebie równowagi i spokoju”⁵. Rozpacz definiuje duński filozof jako rozpad centrum osobowego, czyli scalającego „stosunku jaźni do siebie samej”, w czym potencjalnie czai się możliwość rozpadu centrum

osobowego⁶. Podmiot odnajduje relację z sobą samym, kierując się ku sobie samemu. Tym, co zewnętrzne względem jaźni jest Moc Boga, na której wspiera się jaźń. Podmiot zatem dokonuje scalenia własnej osobowości w podwójnym ruchu. Najpierw kieruje się ku jaźni własnej, a odnajdując siebie afirmuje swą osobę i umacnia się w woli bycia sobą. Następnie podmiot przechodzi do drugiego ruchu scalającego własne centrum osobowe, mianowicie zwracając się w kierunku Mocy. To za sprawą owej podwójnej aktywności podmiot „wykorzenia” rozpacz⁷. Ta podwójna synteza jest zdaniem Kierkegaarda dowodem na istniejące w jednostce ludzkiej napięcie między skończonością a nieskończonością, możliwością/wolnością a koniecznością. Zachowanie równowagi między członami tej dialektycznej relacji jest warunkiem koniecznym niedopuszczenia do głosu rozpacz. Jeśli jakikolwiek z wymienionych korelatów zostanie zatracony lub znacznie dominować, jednostce grozi rozpacz⁸. W ostatecznym rozrachunku rozpacz ma wymiar pozytywny w kontekście życia jednostki ludzkiej, ponieważ wyjście z tego stanu oznacza dla chrześcijanina ozdrowienie: „Śmierć z rozpaczki przemienia się zawsze w życie”, ponieważ otwiera możliwość otwarcia się na chrześcijaństwo⁹. Tym, co stanowi swoisty kontrapunkt dla rozpaczki jest u Kierkegaarda „pogodzenie

⁶ Tamże, s. 149.

⁷ Tamże, s. 148. O rozpaczki i jej dialektycznych relacjach, jako podstawy przeżyć duchowych podmiotu zob.: M. Gołębiewska, *Dialektyka rozpaczki w „Chorobie na śmierć” Sorena Kierkegaarda*, w: *Kierkegaard czyli mowy na piątkowym zebraniu dla wspólnie pogrzebanych. Pamięci Profesora Edwarda Kasperskiego*, red. nauk. J. A. Prokopski, M. Urbańska-Bożek, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2019, s. 195–223.

⁸ S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, dz. cyt., s. 173–174.

⁹ Tamże, s. 152–153.

⁴ Por. S. Kierkegaard *alias* Anti-Climacus, *Choroba na śmierć. Chrześcijańsko-psychologiczne rozważania dla zbudowania i pobudzenia*, tłum. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1972, s. 147.

⁵ Tamże oraz s. 155.

się z cierpieniem w wierze¹⁰. Duszę, która jest poza stanem rozpacz, definiuje się w *Chorobie na śmierć* jako połączoną z sobą i utwierdzoną w woli bycia sobą: „Łącząc się z sobą i utwierdzając wolę bycia sobą, jaźń opiera się przejrzycie na Mocy, która ją założyła¹¹”.

To dzięki Kierkegaardowi, pisze Kruszyńska, „Henry odkrywa, że w wymiarze ontologicznym rozpacz okazuje się tym, co ujawnia wewnętrzną strukturę bycia wrażliwości” (s. 32). Nie można bowiem odseparować rozpacz od podmiotu, który rozpacz ani też wskazać przedmiotu rozpacz, jako odseparowanego od niej samej. Jednak Henry zastępuje rozpacz cierpieniem, które staje się dla niego „przykładem wrażliwości samej w sobie” (s. 32). Jego zdaniem, tym, co pozostaje po ejdetycznej redukcji cierpienia, jest samo cierpienie, ból. Cierpienie i cierpiący są z sobą tożsami. Cierpienie zagarnia podmiot, dzięki czemu podmiot żyje jako ja – *moi*. Cierpienie stanowi *modus* bycia jako „żyjącej, samoobjawiającej i radykalnie immanentnej podmiotowości” (s. 32). Cierpiący podmiot przychodzi do siebie w swym *pathos* (odczuwa sam z sobą). Na antypodach cierpienia umieszcza Henry radość, która również stanowi przykład czystej pasyjności. Podobnie jak cierpienie radość zagarnia podmiotowość. Ja-*moi*, które doznaje siebie w cierpieniu i radości to zarazem ja cielesne – wrażliwe i niewidzialne. Nazywane jest ono życiem fenomenologicznym («życiem»), które „określa się też jako materialne, czyli takie «które bez przerwy się modyfikuje i zmienia nie w nicość, ale w nową, zawsze terażniejszą,

obecną modalność tej samej cielesności»¹². Mowa tu o materialności i cielesności fenomenologicznej; ta konkretna i radykalna subiektywność jest fundamentalną prawdą. Według kryterium „wrażliwości, prawdy sobości i prawdy radości” (s. 34) Henry będzie oceniał dzieła ludzkiej kultury. Będą to kryteria ustanowione na bazie życia, które rozumie on jako wieczny proces, immanentny ruch „poruszający się sam w sobie” (s. 34). Życie przychodzi „do siebie samego przez «czucie siebie»¹³”.

Radykalna pasywność, bierność w tym się właśnie ujawnia, że cierpienie, ból przychodzi do siebie, nie mając w tym przyszłości udziału: „[...] Życie doznaje siebie w patosie; to źródłowa i czysta afektywność¹⁴”. Co oznacza, że nie czujemy, doznajemy cierpienia, z racji tego, że cierpimy z tego, czy innego powodu, odczuwając konkretny ból w czasie rzeczywistym, ale że ze swej istoty jesteśmy stworzeniami afektywnymi, czującymi, że pozostajemy otwartą raną dla siebie samych, która w każdej chwili może zacząć krwawić bez wyraźnego powodu, bez działania na nią widocznych, szkodliwych czynników zewnętrznych (s. 35). Za sprawą źródłowej afektywności czujemy siebie, jako należących do siebie, tożsamych z sobą, sobie się jawiących. Wspomniana źródłowa afektywność odsyła do tego, co Nieuwarunkowanie uwarunkowane.

Według Henry’ego fenomenologia ma prawo do stawiania pytań o podstawę bycia podmiotowego oraz do poszukiwania

¹⁰ Tamże, s. 224.

¹¹ Tamże, s. 291.

¹² M. Henry, *Wcielenie*, dz. cyt., s. 116 za S. Kruszyńską, *Kulturalny barbarzyńca*, dz. cyt., s. 33.

¹³ M. Henry, *Eux en moi: une phénoménologie*, w: tegoż, *Phénoménologie de la vie*, PUF, Paris 2003, t. 1, s. 201–202, za S. Kruszyńską, *Kulturalny barbarzyńca*, dz. cyt., s. 34.

¹⁴ M. Henry, *Wcielenie*, dz. cyt., s. 122 za S. Kruszyńską, *Kulturalny barbarzyńca*, dz. cyt., s. 35.

odpowiedzi na nie. Zgadza się również na to, by fenomenologia radykalna była nie naukową i literacką, co mogłoby wspomóc ją, a nawet umożliwić wyartykułowanie treści potencjalnie niekomunikowalnych. «Życie» nie daje się opisać w kategoriach fenomenologii analitycznej. Stosowne narzędzia ku temu posiada literatura i jej twórcy. Doświadczenia opisywane przez literaturę nie powinny być ignorowane przez filozofów, uważa Henry, lecz należy co najmniej hipotetycznie uznawać je za istotny przejaw podmiotowości (s. 39). Francuski filozof odnalazł w Nowym Testamencie treści pozwalające na opisanie życia podmiotowego, jako życia radykalnie wewnętrznego (s. 40). Życie to wypowiada się w języku a-przedmiotowym; tu nie ma rozdzwieniu między słowem a tym, co ono głosi. Dzięki chrześcijaństwu życie otrzymuje znaczenie tak fenomenologiczne, jak i radykalne. Życie sprowadza się do objawienia siebie, „auto-objawienia” (s. 41).

Przekład treści ewangelicznych na język filozofii sprawia, że „język ten [...] wypowiada to, co w swej istocie niewypowiadalne, a mianowicie radykalną i całkowicie zindywidualizowaną podmiotowość jako wrażeniowość wypełnioną treściami radykalnie wewnętrznymi doświadczeń” (s. 41–42). Henry’emu idzie o literalne odczytanie treści zawartych w Nowym Testamencie i przeniesienie ich do dyskursu filozoficznego (s. 42). Innymi słowami, treści Nowego Testamentu nie są metaforą, symbolem, wyobrażeniem, lecz wprost informują o tym, co należy czynić, jak żyć, opisują życie. Chrześcijaństwo, twierdzi autor *Wcielenia*, nie tylko stwierdza istnienie Boga, lecz opisuje, czym On jest, a jest Prawdą, Życiem, wcielonym Słowem. Jest Życiem, które objawia się jako Prawda

i jest życiem, które się wciela. Tu *Logos* i cielesność są jednym. Fenomenologia radykalna ma otworzyć drogę ku nowej koncepcji człowieka oraz świata ludzi „właśnie przez filozoficzne przyswojenie prawd niesionych przez chrześcijaństwo” (s. 43).

Bóg Henry’ego jest Bogiem *pathos* – czującym, osobowym absolutem. Człowiek, jako żyjąca sobość zakorzeniona w «Życiu» absolutnym, nie powinien być nazywany stworzeniem, należeć tym samym do grupy bytów przygodnych, lecz synem Bożym: „Życie [«Życie»] ma ten sam sens dla Boga, dla Chrystusa i dla człowieka” (s. 44) pisze Henry w *Słowach Chrystusa*. Radykalna subiektywność, która się zdradza, czyli „przychodzi do świata” i wchodzi w życie, bytuje w nim jako żyjąca (s. 44). Żyjąca sobość samozdradza się w swej afektywności, w samobjawieniu jest zaś zdradzana przez Absolutne «Życie».

Zwraca się uwagę na podobieństwo antropologii Michela Henry’ego do tej, jaką uprawiali Søren Kierkegaard i Blaise Pascal. Sabina Kruszyńska jednak proponuje, aby skupić się przede wszystkim na różnicach z nimi. To, co warte podkreślenia według niej, to to, że perspektywa antropologiczna Henry’ego ma charakter fenomenologiczny, a nie egzystencjalny (Kierkegaard, Pascal), zaś pojęcia ewangeliczne odsyłają do nowych znaczeń w jego filozofii (s. 55), co pozwala na badanie zakresów nieznanych współczesnej antropologii. I tak na przykład pojęcie chrześcijańskiego Boga daje możliwość opisu istoty człowieczeństwa w kategoriach ludzkiego wcielenia (s. 56). Człowiek jest cielesny, żyjący i jako taki myśli, cierpi i pragnie. Ciało jest życiem (żyje) za sprawą wcielenia Życia. Chrystus jest pierwszym Żyjącym wzorem «żyjącego» życia (s.

58). W Bogu-Człowieku konkretna jednostka ludzka odnajduje swój pierwowzór. Podwojenie jako Boga i człowieka ma jedynie charakter formalny, a nie rzeczowy, realny: „Chrystus bowiem nie jest duchem, ale cielesnością żyjącą, pełną i realną, choć tożsamą z ciałem jako *corps*” (s. 58). Chrystus jest również pierwowzorem trwania sobości oraz pośrednikiem między sobością a Bogiem. Chrystus przyszedł na świat, aby go zmienić „[p]odobnie człowiek zdradza się w «Życiu», aby zmienić świat, aby stworzyć wokół siebie świat żyjący” (s. 59). Człowiek nie jest zatem stworzeniem biernym, ale wręcz jest skazany na aktywność. Tej aktywności nie można ograniczać ani zredukować do konkretnej aktywności – człowieka myślącego, racjonalnego (*homo rationalis*), wytwórcę, twórcę, człowieka pracy (*homo faber*), bawiącego się (*homo ludens*), czy posługującego się językiem (mówiącego) (*homo loquens*). Fenomenologia radykalna odrzuca wszystkie koncepcje człowieka, które opisują go jak przedmiot o określonych cechach (s. 62).

Tym, co stanowi dla sobości najbardziej typowe, właściwe środowisko działania-tworzenia jest kultura. Z działaniem-tworzeniem, realizowaniem powołania każdej sobości wiąże się wolność, która leży u źródeł narodzin *ego*. Ja-*moi* czuje swą wolność i tym samym uznaje siebie za źródło i jedyny początek swej zdolności działania (s. 89–90).

Ludzka aktywność rozumiana jako działanie-tworzenie (*praxis-poiesis*) może znaleźć swe urzeczywistnienie tylko w kulturze «życia». Henry wzywa za pośrednictwem filozofii do twórczej aktywności, przemiany własnego życia, kultury oraz doskonalenia siebie. Filozofię pojmuje on jako praktykę życia, same praktyki zaś, jako twórcze,

są „porównywalne z aktami, w których powstają dzieła sztuki” (s. 92). Praktyki te chronią podmiot przed innymi praktykami, które zamiast wpływać twórczo na sobość, uprzedmiotowiają zarówno ją samą, jak i kulturowe otoczenie (s. 94–95). Krużyńska w swojej autorskiej interpretacji-komentarzu filozofii francuskiego fenomenologa twierdzi, że da się założyć,

[...] że według Henry’ego, dobre życie, to życie będące trwałym procesem eksteryoryzacji «życia» [...] polegające na ustawicznym praktykowaniu wartości poznawczych, etycznych, estetycznych i religijnych w taki sposób, aby miast wzajemnie wykluczać, jednoczyły się one harmonijnie w jednym życiowym dziele (s. 95).

Dodatkowo Autorka twierdzi, że pomimo, iż Henry nie używa słowa „cnota”, to jednak na gruncie fenomenologii radykalnej funkcjonuje ono w domyśle. Krużyńska nazywa ją cnotą transgresji jako tej, która pozwala na przekraczanie przez człowieka tego, co zastane. Tu filozofka czyni nawiązanie do idei nietzscheańskich, postulujących nową sztukę życia, którą miałyby stworzyć Nadczłowiek po upadku zachodniej kultury (s. 97). Jej zdaniem w koncepcji Henry’ego:

Cnota transgresji odpowiada [...] zdalności do ustawicznego przekraczania granic wyznaczonych przez praktyki uśmiercające podmiotowość. [...] [J]ej praktykowanie polega na przekraczaniu granic «śmierci» (cudzysłów wskazuje na rozumienie tego pojęcia jako przeciwieństwa «życia») i nazwę ją cnotą transgresji skierowanej ku «życiu». Przeciwwstawię ją także innej tran-

sgresji tej zalecanej przez filozofie „śmierci podmiotu”, którą z kolei nazywać będą cnotą transgresji skierowanej ku «śmierci». Transgresja skierowana ku «życiu» polegałaby na przekraczaniu granic stawianych podmiotowi w praktykach jego «uśmiercania», natomiast transgresja skierowana ku «śmierci» na przekraczaniu granic wyznaczonych przez praktyki go «ożywiające» (s. 99).

Wspomnianymi praktykami uprzedmiotawiającymi podmiot są, jak pisze Henry w *La Barbarie*, poddając je ostrej krytyce – nauka i powiązana z nią technika (s. 130–131). Są one głównymi oskarżonymi w procesie obumierania kultury, w której człowiek może zachować swą podmiotowość (s. 132) oraz sprawczyniami szerzącej się w Europie kultury barbarzyństwa (s. 132).

Kruszyńska wyjaśnia, że barbarzyństwo stoi w kontrapunkcie do kultury «życia» i twierdzi ona, że można ją nazwać kulturą «śmierci». Naukowiec [...] staje się figurą idealnego barbarzyńcy tylko wtedy, gdy podejmuje działania regulowane wyłącznie zasadami wiedzy przedmiotowej” (s. 133). Dodajmy, że sama wiedza nie stanowi zagrożenia dla kultury «życia», lecz przymus kreowania, konstruowania świata według paradygmatu obowiązującego w naukowym dyskursie. Dla autora *La Barbarie* „grząźć w barbarzyństwie” – komentuje Kruszyńska – to stwierdzenie, „że świat kultury europejskiej karleje, bo znikają w nim te przestrzenie, w których mogłyby się jednocześnie rozwijać wszystkie wartości ustanawiające człowieczeństwo” (s. 134).

Samą technikę przyrównuje Henry do alchemii: „jest samospełnieniem natury/przyrody, zamiast [być] samospełnieniem życia,

którym jesteśmy. Jest barbarzyństwem, nowym barbarzyństwem naszych czasów, zajmującym miejsce kultury”¹⁵. Naukę i technikę zalicza Henry do wyższych form kultury. Z kolei wśród jej form elementarnych wymienia jedzenie, seks, ubranie itp. Jednak najdoskonalszym jej przejawem są etyka, religia i sztuka. Kultura żyłaby i rozrastałaby się w pełni i właściwie, gdyby wszystkie jej praktyki były kulturotwórcze (s. 140).

Barbarzyństwo zdaniem Henry’ego „polega na uśmiercaniu «życia», a uśmiercanie to odbywa się w procesach unicestwiania wartości: etycznych, estetycznych i sakralnych” (s. 144). W tym kontekście staje się zasadne użycie przez Autorkę *Kulturalnego barbarzyńcy* wprowadzonej przez nią terminologii oraz postawienie tezy, że:

współczesne praktyki naukowe przedstawiają dla Henry’ego wzorcowe przykłady działań, w których utrwała się i propaguje cnotę transgresji skierowanej ku «śmierci». «Życie» – pisze dalej Kruszyńska – nie może bowiem wzrastać w takich przedstawieniach, których łączność z nim jako źródłem wszelkich praktyk została programowo zablokowana. Dominacja współczesnych praktyk naukowych nad innymi praktykami sprawiła, że na kulturę Zachodu składają się przedstawienia aksjologicznie wyjałowione (s. 144).

Barbarzyństwo dotyka nie tylko «życia», które wówczas wycofuje się z «życia» podmiotowego oraz ze świata, dotyka ono również samego człowieka sukcesywnie osłabiając jego wrażliwość. W wyniku czego „karleje jego ja-*moi* oraz tegoż ja (wy)

¹⁵ M. Henry, *La Barbarie*, PUF, Paris 2008, s. 95, za S. Kruszyńska, *Kulturalny barbarzyńca*, dz. cyt., s. 137.

tworów” (s. 145). Dla Henry’ego barbarzyństwo to:

choroba, na którą zapada «życie» wtedy, gdy nie chce ono jako takie, jako «życie» być życiem cierpiącym, kiedy wybiera znieczulającą „fałszywą świadomość” i, w konsekwencji, wybiera działania zmierzające do wyeliminowania cierpienia w ogóle. [...] [W] negującym cierpienie cierpiącym barbarzyńcy (naukowcu, który pod płaszczykiem postępu skrywa nihilizm własnego barbarzyństwa), Henry widzi postać, przez którą *pathos*, dosadnie objawia swą konieczność (s. 148).

Francuski fenomenolog za główne doktryny-ideologie barbarzyństwa uznał marksizm, psychologię-psychoanalizę i (post)strukturalizm: „[p]ierwsza zobowiązuje do rozpuszczenia podmiotowości w historyczności, druga w nieświadomości, trzecia w języku/dyskursie” (s. 150).

Kruszyńska podkreśla, że dla Henry’ego to praktyka artystyczna, a nie naukowa staje się wzorem praktykowania sztuki «życia», dlatego Autorka pyta „jak jest możliwa sztuka «życia» w ogóle oraz jakie są konieczne warunki bycia artystą «życia»” (s. 156). Odwołując się do dwóch tekstów francuskiego filozofa *Défficile démocratie* oraz *La métamorphose de Dophré*, Kruszyńska pisze, że w sztuce «życia»

Absolut [...] wyznacza [...] kierunek wszelkich działań będących *poiesis*. [...] [H]enry’owska nauka o sztuce «życia», będąca [...] nauką o takiej «trosce o siebie», która jest tym samym, co „troska o kulturę «życia»”, jest w swej istocie nauką o budowaniu sobości i świata «życia» przez prak-

tykowanie transgresji skierowanej ku «życiu». To transgresja skierowana ku «życiu» – a więc z definicji skierowana ku religijnemu Absolutowi chrześcijaństwa [...]. Dzieło sztuki reprezentuje w myśli Henry’ego dzieło kultury «życia», bo jest taką reakcją, w której narzucająca się w widzeniu przedmiotowość zostaje przysłonięta przez zagarniającą podmiot obecność wartości. Dzieło jako obiektywizacja «życia» odsłania subiektywność: podmiotowość twórcy, podmiotowość odbiorcy, ale odsłania ono przede wszystkim «żyjącą» w nich obu podmiotową nad-moc.

[...] Proces „wszczepiania się” podmiotu w praktyki «życia» to proces, w którym sztuka «życia» czyni artystę «życia», a jednocześnie artysta «życia» stwarza sztukę «życia». Analogicznie do procesu, w którym barbarzyństwo stwarza barbarzyńcę, a barbarzyńca stwarza barbarzyństwo. Sztuka, która „czierpie swe żywotne soki z tajemniczego źródła”, jest jednak silniejsza od barbarzyństwa i może z barbarzyńcy uczynić kulturalnego barbarzyńcę. Warunkiem koniecznym jest jednak permanentne wyrywanie kultury i samego siebie „spod spojrzenia metafizyki reprezentacji”, która sprowadza, a właściwie zniża kulturę do samych dzieł (s. 165–166).

W barbarzyńskich praktykach chodzi o wytworzenie, reprodukcję dóbr, które zaspakajają barbarzyńskie potrzeby-pragnienia (s. 168). Z kolei transgresja skierowana ku «życiu» zmierza w kierunku świata ludzi wypełnionego wartościami. Transgresja skierowana ku «śmierci» podąża w stronę odpodmiotowania, ku nieludzkiemu światu bez wartości. Zbawienia dla człowieka

i jego kultury Henry upatruje w Bogu, pojętym jako Absolut, czyli jako Bóg filozofów. Za pomocą tego zabiegu Henry, choć określiła Boga za pomocą chrześcijańskich kategorii, to może skierować swój apel do każdego myśliciela, intelektualisty, czy artysty (nie tylko chrześcijańskiego):

[...] do wszystkich, którzy chcieliby, aby «zmartwychwstał» podmiot uśmiercany w filozoficznych i naukowych dyskursach, a w konsekwencji chcą także uczłowieczenia kultury [...].

Wszyscy ludzie zachodniej kultury są przez Henry'ego wzywani do nieustannego „odradzania się” w transcendentalnym zradzaniu się, czyli inaczej mówiąc, do stawania się artystą «życia», którego podstawowym powołaniem jako żyjącego indywiduum jest tworzenie kultury «życia», obiektywizowanie tego, co niewidzialne, podtrzymywanie i urzeczywistnianie wartości. Być kulturalnym barbarzyńcą to być „hodowcą” wartości i samego siebie, a więc przemieniać swe życie w sztukę, sztukę tworzenia dzieł «życia» (s. 169–170).

Dla Henry'ego, fenomenologa radykalnego, osobowy Absolut rozumiany „po chrześcijańsku” stanowi fundament sobości. Inspiracją do postawienia takiej tezy przez francuskiego filozofa oraz do sformułowania pytania „o konieczne warunki możliwości «wyrazu tego, co niewidzialne», pojawienia się niewidzialnego «życia» w świecie widzialnym”, skłoniło malarstwo Vasilija Kandinskiego. Zdaniem rosyjskiego malarza, jak i francuskiego fenomenologa sztuka jako taka niczego nie przedstawia i w tym

sensie jest abstrakcyjna. Z kolei «życie» jest wyrażone w ciele sztuki w szczególny sposób i „*życie nigdy nie jest dla siebie samo przedmiotem, [ale] może ono i powinno tworzyć jedyną treść sztuki i obrazu – mimo to, że treść ta jest abstrakcyjna, jest niewidzialna*”¹⁶. Sztuka jest wówczas sztuką, gdy „staje się «życiem» co oznacza, że „sztuka poprzedza swój artystyczny wyraz” (s. 177), czyli że jest już w podmiocie, dlatego każdy może być artystą «życia». Naturalnie zostają nimi tylko niektórzy. Tym «życiem» jest żywy człowiek, który nosi je w sobie, czuje, doznaje, doświadcza go sam, będąc dziełem sztuki «życia». „Trzeba więc powiedzieć jasno: *sztuka nie jest mimesis życia, tak jak nie jest mimesis natury*”¹⁷.

Dzieła «życia» otwierają ludzi na ich człowieczeństwo oraz „ludzki” świat. Otwierając się z kolei na świat „ludzki”, dokonuje się ono – owo otwarcie – w trzech wymiarach: sobości, Innego oraz świata przedmiotowego. Otwarcie każdej z tych głębi uchyla drzwi do świata Transcendencji (s. 180–181). Harmonijna całość dzieła sztuki, jego „prawo nieskończonej ciągłości” to dla Henry'ego sam Bóg. Dzieło sztuki jako metafizyczna kompozycja jest jednością „kontinuum przestrzeni, [kontinuum] estetycznej jedności przedstawienia, i wreszcie [kontinuum] jedności duchowej, to znaczy osadzenia w metafizycznej całości [...]”¹⁸. To, co pojawia się w twórcy/odbiorcy, można porównać do wewnętrznego wstrząsu wywołanego silnym doświadczeniem, który nie tyle stawia

¹⁶ M. Henry, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Édition F. Bourin, Paris 1988, s. 207, cyt. za S. Kruszyńska, *Kulturalny barbarzyńca*, dz. cyt., s. 177.

¹⁷ Tenże, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, dz. cyt., s. 206, cyt. za S. Kruszyńska, *Kulturalny barbarzyńca*, dz. cyt., s. 178.

¹⁸ Tenże, *La métamorphose de Daphné*, dz. cyt., s. 182, cyt. za S. Kruszyńska, *Kulturalny barbarzyńca*, dz. cyt., s. 192.

w nowej nieznannej do tej pory sytuacji, co zmusza do podjęcia nowych aktywności, działań, praktyk adekwatnych do powstałego w twórcy/odbiorcy stanu. Artysta «życia», to ten, który w aktywności mającej na celu własne stawanie się/zradzanie chroni siebie, Innego i wspólnotę, dzięki wypełnianiu świata wartościami (s. 193). Sabina Kruszyńska, całość tych działań podejmowanych w trosce o siebie, Innego i wspólnotę, nazywa cnotą transgresji skierowanej na «życie», która to cnota, w przeciwieństwie do transgresji skierowanej ku «śmierci» nie polega na przekraczaniu wszystkich pojawiających się na horyzoncie ludzkiego świata granic, czy też pogoni za tworzeniem czegoś nowego lub nowatorskiego. Tu w transgresji skierowanej ku «życiu» nowość uzewnętrznia się w sposób niewymuszony i niezamierzony w „powtórzeniu”, jako nowym objawieniu tego, co już było. Nie chodzi o kopiowanie, lecz nowe objawienie „«życia», na dzieło niosące w sobie metafizykę” (s. 194). Od sztuki życia nie wymaga się również wizjonerstwa, lecz tego, by zająć się własnym życiem. Fenomenologia radykalna apeluje i namawia do skierowania się ku sobie, w celu zajęcia się własnym wzrastaniem w wartościach/cnotach, do wyzwolenia w sobie twórczej mocy, „do wzmagania w sobie twórczych mocy, pozwalających na to, by dzieła indywidualnego życia stawały się obiektywizacjami Niewidzialnego i w ten sposób budowały gęstą od wartości tkankę życia wspólnotowego” (s. 195). Jednakże artyści «życia», o których pisze Henry muszą nauczyć się żyć «życiem», które cierpi, jest cierpiętliwe (s. 198). Dla Henry’ego „[ż]ycie jest wiecznym ruchem przechodzenia z Cierpienia w Radość. Praktyką, która umożliwia zdobycie wiedzy na ten temat jest, między innymi, mistyka:

Prawda mistyki nie jest jedynie prawdą wzmożonego cierpienia, ale także prawdą wzmożonej radości. Wzrastanie wrażliwości, wzrastanie sobości, dokonuje się właśnie w wytrzymywaniu cierpienia, a wycofywanie się z niej, praktykowanie ucieczek od cierpienia, wywołuje karlenie sobości i jej sił. Znoszenie cierpienia, wytrzymywanie go, wzmacnia w sobości siły/mocze «życia» i umożliwia tym samym upojenie radością, które buduje sobość tak samo, jak buduje ją znoszenie/wytrzymywanie cierpienia” (s. 201).

Podsumowując w swojej książce myśl Henry’ego, Kruszyńska pisze:

Tragiczne może być jedynie życie poza «życiem». Tragiczne jest barbarzyństwo. «Życie» natomiast jest *pathos*, jest cierpiętliwe, i to właśnie z *pathos* mierzy się żyjący na dwa sposoby: wytrzymując lub uciekając. Wytrzymując, wytrzymuje samego siebie; uciekając, oddaje się we władanie światu, czyli poddaje siebie władzy pozoru. Mówiąc inaczej: albo wytrzymując siebie, wciąż siebie zdradza i tym samym zdradza się jako syn Syna Bożego oraz twórca świata «życia», albo nie wytrzymując siebie, czyli «życia» obumiera. Jest to samouśmiercanie się w procesach kreowania swej tymczasowej tożsamości (ja) z przedstawień. Jest to zarazem rezygnacja z siebie jako sobości, rezygnacja, która dając początek procesowi barbaryzacji, wprowadza także *ja-moi* w świat greckiej tragedii. A w nim zawsze zwycięża *fatum* (s. 213–214).

Kulturalny barbarzyńca Kruszyńskiej niczym Hrabalowski *Czuły barbarzyńca* jest odpowiedzią na pytanie postawione przez

Fryderyka Nietzschego: „gdzie się znajdują barbarzyńcy wieku dwudziestego”¹⁹. Bohumil Hrabal ustami jednego z bohaterów swojej książki, Egona Bondy’ego, wskazuje na „prototyp” dwudziestowiecznego barbarzyńcy w osobie Vladimira Boudnika²⁰: „Nietzsche pytał, gdzie są barbarzyńcy dwudziestego wieku... Vladimir! No tak, już wszystko jasne! Vladimir! Barbarzyńca dwudziestego wieku, który pławi się w chłodnych wodach sztuki i w ciepłych wodach nauki, jak powiedział Dali”²¹. Artysci tacy jak Hrabal i Boudnik to ci z wielu, którzy z własnej (nad)wrażliwości/czuciowości uczynili narzędzie tworzenia dzieł sztuki, sprowadzając również swoje życie do dzieła sztuki. To, co łączyło Boudnika i Hrabala, pisze Aleksander Kaczorowski to „wiara, że inspiracji należy szukać na ulicy, wśród zwyczajnych ludzi, bowiem samo życie jest nadrealne w stopniu, o jakim nie śniło się surrealismom. Trzeba je tylko sprokować, tak jak robił to Boudnik, a potem opisać, tak jak to zrobił Hrabal”²². Fenomenologia radykalna twierdzi, że czuciowość/

wrażliwość jest właściwa każdemu z ludzi, problem polega jednak na tym, że większość z nich zatraciła ją w wysoce stechnologizowanym i zdehumanizowanym świecie Zachodu, który wypracował schemat unikania, izolowania się od cierpienia, a co za tym idzie, od autentycznie odczuwanej, przeżywanej radości. Cywilizacja Zachodu skupiona na zaspakajaniu własnych, wtórnych pragnień i potrzeb stymulowanych z zewnątrz, przez wyspecjalizowane socjotechniki, traktuje człowieka przedmiotowo, poza odniesieniem do jego wrażliwości/czuciowości, wartości duchowych i Boga, czyli tego wszystkiego, co buduje ludzką, subiektywnie zorientowaną podmiotowość. Michel Henry wskazuje na możliwość ratunku dla ludzkiej podmiotowości za sprawą praktyk proponowanych przez fenomenologię radykalną, odwołujących się do twórczości artystycznej i postulujących tworzenie dzieła sztuki z własnego życia. Henry zachęca do bycia artystą «życia», do pielęgnowania, mówiąc w terminach proponowanych przez Kruszyńską, cnoty transgresji skierowanej ku «życiu». Zarysowany przez Sabinę Kruszyńską obraz kulturalnego barbarzyńcy, daje się odczytać jako wzór czułego artysty «życia». Istota ludzka żyjąc w odnawiającym się ruchu wznoszenia (radości) i (o)padania (cierpienia/*pathos*), tworzy dzieło «życia» jako artysta «życia». „Kulturalny barbarzyńca” nie chce uciekać od cierpienia, *pathos* życia własnego i wspólnotowego. On pragnie potencjalizować siebie, własne wolitywne moce, w celu budowania i umacniania fundamentów własnej podmiotowości, która wzrastać może jedynie w powtórzeniu ruchu transgresji skierowanej na «życie» i «Życie» – Boga-Człowieka, który cierpiał i radował się jak człowiek.

¹⁹ F. Nietzsche, *Wola mocy*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, posłowie B. Banasiak, Kraków 2003, s. 283.

²⁰ V. Boudnik (1924 – 1968) był czeskim grafikiem i malarzem, twórcą eksplozjonalizmu – sztuki „w której twórca, dzieło i odbiorcy połączą się w jednej eksplozji wrażliwości”. (A. Kaczorowski, *Eksplozja wrażliwości*, w: B. Hrabal, *Czuły barbarzyńca*, dz. cyt., s. 124). Boudnik przyznał się z B. Hrabalem, był również bohaterem jego opowiadań: *Dandys w drelichu, Piękna rupieciarnia, Czuły barbarzyńca*. Pracował jako robotnik w hucie, nocami tworzył grafikami. W kraju prześladowany i niedoceniany: „W styczniu 1968 r. Boudnik pisał do jednego z przyjaciół: «Przez całe lata wykonywałem w fabryce pracę (...). Chciałem zademonstrować swoją normalność – odpowiadając na ataki i oszczerstwa, że jestem obłąkany. (...) Nawet nie wiesz, jak mnie to pogrąży, gdy dowiaduję się, że zamiast galerii plastycznych moją twórczością zaczyna interesować się psychiatra (...). To zabójcze być stale pod obserwacją». 5 grudnia 1968 r. popełnił samobójstwo”. Tamże, s. 126.

²¹ B. Hrabal, *Czuły barbarzyńca*, dz. cyt., s. 68.

²² A. Kaczorowski, *Eksplozja wrażliwości*, w: B. Hrabal, *Czuły barbarzyńca*, dz. cyt., s. 125.

Książka Saby Kruszyńskiej to niezwykle inspirująca i ciekawa lektura, wpisująca się w obecną światową dyskusję na temat kondycji człowieka Zachodu oraz podejmująca próbę odpowiedzi na pytania zadawane w kontekście problemów z ludzką jednostkową podmiotowością, która utraciwszy grunt, na którym mogłaby budować swą tożsamość, szuka możliwości ponownego odniesienia się do świata utraconego – świata wartości

i transcendentaliów. Autorka oprócz zadania sobie trudu syntetycznego opisu myśli Henry'ego, poddaje ją własnej oryginalnej interpretacji. Wpisuje fenomenologię radykalną w kontekst filozoficzno-literacki XX wieku, wskazuje na inspiracje, fascynacje, „zapożyczenia” i kontynuacje myśli Michela Henry'ego. Dzięki tym wszystkim zabiegom Sabinie Kruszyńskiej udało się napisać książkę ciekawą, aktualną w swej treści i inspirującą poznawczo.