

fundament și imanență în filosofia lui michel henry - ipostaze exegetice ale criticii aduse filosofiei heideggeriene -

RALUCA ARSENIE-ZAMFIR

Michel Henry défend Descartes contre les critiques de Heidegger en ce qui concerne l'ego, parce que l'ego ne peut pas se donner comme absolu qu'en tant que évidence apodictique; il se fonde sur l'intuition et s'accomplit dans un horizon de pure mondanéité. Henry croit que, en fait, Heidegger perd l'essence de la réalité, qui est la révélation. Henry rejette la transcendance et la possibilité que la subjectivité humaine soit privilégiée dans la compréhension de l'être. Essentielle en ce sens est l'immanence, au lieu que la transcendance c'est une partie de l'immanence et la garantie pour la validité de la pratique de l'être au niveau ontologique. La phénoménalité immanente ne peut pas être expliquée. L'accès à celle-ci se fait par l'entremise du corps humain mais le corps compris phénoménologiquement, étant différent de l'existence dans le monde, qui c'est une corporalité périssable. En outre, si chez Heidegger la chaire n'est qu'un aspect de l'existence, pas son fondement, chez Henry la vie c'est la même chose que le corps, expression absolue de l'éternel.

Lucrarea care pune bazele filosofiei henryene a imanenței este *Esența manifestării*¹, unde fenomenologul analizează problema ego-

¹ M. Henry, *Essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963, I-ère édition; 1990.

ului în relație cu conceptul radical de viață, urmând o descendență biraniană, husserliană și heideggeriană. Situându-se manifest împotriva unei filosofii a transcendenței, interesul lui Michel Henry este cel de a denunța uitarea ipseității subiectului care s-ar traduce prin degradarea existenței individuale datorată menținerii opoziției dintre subiect și obiect, alături de afirmarea necesității exteriorizării. Tocmai de aici va porni critica henryană adusă edificiului filosofic al lui Martin Heidegger², axată pe insuficiența găsirii unui fundament absolut pentru *ego cogito* într-un „dincolo” sau în conștiința intențională. Filosofia henryană propune ca reper o ipoteză fenomenologică radicală conform căreia *ego-ul* nu se poate da ca absolut sau cert (adică fondat rațional) decât dacă apare inițial într-o intuiție, deci ca evidență apodictică. În acest fel, *ego-ul* își găsește fundamentul în intuiție care, la rândul ei, presupune deschiderea unui orizont în interiorul căruia se împlinește ca atare. Ce înseamnă însă acest „orizont”? Pentru Michel Henry, este vorba despre orizontul transcendental al lumii înțeles ca mundanitate pură, concepție de la care fenomenologul francez va pune sub semnul întrebării perspectiva heideggeriană a fundamentării existenței, considerând că acesteia îi scapă „realitatea”, adică esența originală a revelației. Eșafodajul henryan al fenomenalității debutează astfel cu analiza reproșului pe care Heidegger i-l adresează lui Descartes conform căruia încercarea carteziană de a plasa *ego cogito* ca fundament pentru o nouă filosofie lasă nedeterminat modul de a fi al acestei *res cogitans*, deci al lui *sum*; astfel *cogito-ul* ar admite o presupozitie negândită, numai că la Descartes acel *sum* este totuși legitimat de un prealabil, nemaifiind vorba despre ființă sau sensul ei, ci despre apariția însăși³ pe care Michel Henry se va strădui să o clarifice prin intemerdiul imanenței ca fundament fenomenal.

Michel Henry elaborează o filosofie radicală în care ființa *ego-ului* este așezată ca problematică originală și fundamentală⁴,

² Am folosit ca reper principal traducerea franceză de la *Sein und Zeit, Etre et temps*, trad. fran. de E. Martineau, Paris, Authentica, 1985.

³ M. Henry, *Phénoménologie de la vie*, IV, *Sur l'éthique et la religion*, PUF, Paris, 2004, p. 97.

⁴ M. Henry, *Essence de la manifestation*, § 7.

echivalând cu adevărata esență a fenomenalității. În realitate, Henry dorește să demoleze concepția unilaterală a esenței fenomenului și a „distanței fenomenologice” instaurată prin deschiderea unei orizont transcendent non spațial în care ființa devine fenomen (se arată, deci se fenomenologizează) numai prin separarea de sine. Cu alte cuvinte, pentru a se manifesta, ființa se distanțează de sine, se vede pe sine ca transcendentă sieși, ceea ce duce – inclusiv în filosofia heideggeriană – la degradarea subiectului datorită unei acute conștiințe intentionale. Precizăm că îndepărtarea de adevărata consistență subiectivă debutează prin instituirea unui subiect de cunoaștere și sfârșeste prin interpretarea subiectului exclusiv ca raportare la obiect prin intermediul intensionalității ce devine astfel conceptul central al realității ontologice⁵.

În aceste condiții, Michel Henry arată că critica heideggeriană adresată filosofiei clasice a conștiinței nu vizează concepția structurii fenomenologice pure, ci prezența acesteia într-o ființare pe nedrept privilegiată, anume în ființa umană ca subiectivitate rațională. Analiza henryană dezvăluie astfel ambiguitatea *Dasein*-ului care, deși conceput inițial ca pură esență a prezenței ontologice, este construit ca simplu „fiind”. În alți termeni, între ființă și fiind se adâncește un hiatus conform căruia fiindul se fenomenologizează, iar esența pură a fenomenalității nu se exprimă⁶. Să clarificăm situația. Începem prin a preciza că răsturnarea henryană se efectuează prin subordonarea ontologiei la fenomenologie, deoarece la Henry determinațiile existențiale sunt inesențiale în raport cu fenomenalitatea originară, ele definindu-se ca predicate contingente și variabile⁷. Dimpotrivă, esența

⁵ *Ibid.*, § 11, 12.

⁶ De altfel, Heidegger însuși descrie felul în care fiindul se diferențiază de ființă, sprijinindu-se, după cum observă Didier Franck, pe modificarea prezanței în constanță, adică pe retragerea ființei; plecând de aici se constituie fenomenalitatea „en tant qu’insurrection de la constance”, deci „il n’y a rien de plus originairement métaphysique que la phénoménologie”; D. Franck, *Heidegger et le christianisme*, Paris, PUF, 2004, p. 39.

⁷ Cf. M. Henry, *Essence de la manifestation*, p. 179. Conform perspectivei henryene, fenomenologia nu se preocupă de ființă și cu atât mai puțin de sensul ei, deoarece în cadrul ei metodologic ontologia trebuie să fie o disciplină secundă; cu alte cuvinte, tema esențială devine cea a fenomenalității, iar „a fi” nu poate fi înțeles decât ca „a

este imanentă la lucruri tocmai pentru că le face posibile, motiv pentru care „o determinatie existențială este deci o determinatie a vieții conștiinței și, în chip solidar, o determinatie a semnificației sale transcendente”⁸. Am putea spune că Michel Henry înțelege filosofia heideggeriană și relația dintre fiind și ființă (*l'étant* și *l'être*) după regulile prescrise de propria „duplicata a apariției”, ca mixtură între un „dincolo” mundan și transcendent în care fiindul își găsește câmpul de manifestare, și un „înăuntru” viu și imanent ce nu se oferă privirii. De aici provine secundaritatea fenomenologică a fiindului, deci caracterul derivat al lumii, în opoziție cu primordialitatea esenței ființei sau, în limbaj henryan, fundamentarea existenței într-o interioritate radicală ce nu mai are nimic în comun cu manifestarea contingentă, cu vizibilitatea sau lumina lumii⁹.

Pentru a institui imanența (interioritatea radicală) ca fundament ontologic și esență a fenomenalității, Michel Henry își continuă critica heideggeriană afirmând că prin interpelarea exclusivă a fiindului, centrul atenției este reținut de transcendență, adică de deschiderea orizontului pentru a căuta esența ființială în neant, în afara sinelui. Opoziția dintre ființă și neant este astfel un garant al propriei lor unități (căci fiindul însuși este fundament al neantului ființei, deci al nimicniciei ce definește ontologic ființa ce se alterează și fuge de sine, rătăcind în căutarea propriei esențe). Pe scurt : ceea ce fenomenologul francez îi reproșează lui Heidegger este tocmai rolul jucat de transcendență, fapt care conduce la conceperea universalului ca un particular, a ființei ca fiind sau a esenței ontologice ca neant. Afirmția că neantul dezvăluie esența ființei înseamnă că ceea ce ar trebui să stea ca fundament ontologic se regăsește depozat de sine, că însăși baza realității se dă ca efemeră și vidată de sine prin proiectarea într-un dincolo, într-o transcendență avidă de esență și de consistență. A critica însă rolul devastator al transcendenței nu este însă un răspuns pentru a regăsi fenomenalitatea pură, adică fundamentul inalterabil al existenței, cel în care ființa coincide esențial

apărea” (M. Henry, *Phénoménologie de la vie*, I, *De la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, p. 113).

⁸ *Ibid.*, p. 181.

⁹ *Ibid.*, § 13.

cu sine, se manifestă și se împlinește ca atare. În cele din urmă, este clar că orizontul ce definește transcendența este consecința directă a unei conștiințe intenționale ce prescrie sinelui „distanța fenomenologică” ce trebuie să o ia față de sine pentru a se exprima ontologic, asemenea ochiului ce are nevoie de oglindă pentru a se vedea (acest aspect reia reproșul pe care Gassendi îl adresa lui Descartes). Dar interpunând o distanță între sine ca *sum* și sine ca *cogitans*, ființa se neagă ca fenomenalitate pură, dându-se privirii în ipostază de fenomen ce se împlinește în orizontul transcendenței. Cu alte cuvinte, proiectarea ființei în transcendența mundană se însoțește cu contaminarea acesteia de finitatea lumii, cu decăderea de la rangul de fundament ontologic la cel de manifestare contingentă și fenomenală, conducând astfel la paradoxul sartrian ce afirmă că ființa nu este și nu poate fi decât ființa fiindului („l’être n’est que l’être de l’étant”).

Fenomenologia henryană face însă pariul dezvăluirii consistenței a ceea ce înseamnă fenomenalitatea pură, observând eșecul heideggerian de a regăsi în orizontul mundan solul indisolubil al ființei pure. Dacă Heidegger propunea ca fundament ontologic manifestarea fiindului, Michel Henry vizează manifestarea originară a ființei, cea care nu întreține nici un raport cu fiindul decât în măsura în care acesta din urmă se dă ca secundar și constituit, tocmai pentru că pune în joc intenționalitatea orizontului, deci intervenția conștiinței și a reprezentării. Nu trebuie însă negată importanța reprezentării în ipostază de comprehensiune ontologică a ființei, dar nu trebuie nici confundată cu „cunoașterea naturală” ontologică (*le savoir naturel est ontologique*), ceea ce va fi numit de Henry mai târziu ca „impresie originară”. Ce se ascunde însă în spatele acestei „cunoașteri naturale” sau „impresii”? Soluția problemei stă, după părerea henryană, în diferențierea dintre ceea ce este existența în sine și modalitatea în care ea se reprezintă. Impresia este conceptul henryan care se opune radical intentionalității, trimițând către evidența apodictică conform căreia fenomenalitatea pură constă în imanența sinelui, în imediatitatea raportului cu sine, iar nu în deschiderea unui orizont către mundaneitate. Dacă cunoașterea naturală sau impresia vizează fundamentul ontologic al realității, să precizăm că reprezentarea este

o formă a tematizării cunoașterii mundane, la fel de incertă și alienantă ca orice intenționalitate conștientă¹⁰. Michel Henry susține, împotriva lui Hegel și Heidegger, caracterul anistoric al manifestării ființei, căci adevărul ființei este prezent înaintea istoriei. Aceasta din urmă nu mai este „mișcarea prin care survine apariția” după cum spune Heidegger, deoarece adevărul transcendental nu trebuie dobândit, el este *a priori*. Prin urmare, fenomenologul francez nu consideră îndreptățită afirmația lui Heidegger (în continuarea lui Hegel) conform căreia reprezentarea aparține esenței experienței, pentru că aceasta ar însemna să confundăm puterea reprezentării cu fundamentul ontologic, cel ce rezidă în fenomenalitatea ființei, anume în imanența vieții¹¹.

Pentru a înțelege cu claritate textura immanentă a fenomenalității henryene trebuie să distingem între receptivitatea interioară în semnificația sa ontologică pură, prin care ființa immanentă este identică cu manifestarea de sine, și receptarea mundană ce privește fiindul finit, cel intuiționat într-un orizont mărginit al ființei. Atât timp cât esența manifestării este interpretată după cel de-al doilea sens al receptării, deci ca transcendență, fenomenalitatea pe care o promovează va rămâne limitată, finită. Pentru a depăși acest impas metafizic, Heidegger propunea în comentariul său la Kant un fel de „intuiție creatoare”, care însă nu schimbă nimic din trăsăturile finite ale intuiției. Cu alte cuvinte, problema receptivității esenței manifestării nu poate fi rezolvată prin schematismul kantian, nici prin sugestia heideggeriană, căci imaginația transcendentală și intuiția creatoare fac parte din același cerc vicios al caracterului limitat al transcendenței. Rezumând, Michel Henry neagă varianta heideggeriană a caracterului ontologic central al receptivității, căci aceasta nu poate da un răspuns adecvat fenomenalității ca atare.

Prin urmare, putem deja să avansăm câteva consecințe majore ale criticii henryene aduse poziției lui Heidegger. Alături de respingerea transcendenței și a intuiției creatoare (la rândul ei viciată de inserarea rațiunii), Michel Henry respinge posibilitatea ca

¹⁰ *Ibid.*, § 17, 18.

¹¹ *Ibid.*, § 21.

subiectivitatea umană să fie principiu de inteligibilitate a fenomenelor. Explicația este clară, căci individul uman se situează într-un mediu ontologic, adică în exterioritate, acolo unde el nu mai poate echivala cu puritatea a ceea ce-l luminează: el este datul, este fiindul mundan care nu poate exprima nimic despre ceea ce îl generează, despre fenomenalitatea care se instituie ca auto-donație investitoare de viață. Pozițiile henryene se situează astfel cu stridență împotriva celor heideggeriene ce considerau că adevărul ființei ar fi corelaționat, într-un mod privilegiat, cu esența omului. Cu alte cuvinte, Michel Henry respinge în totalitate opțiunea ca omul să fie el însuși purtător al esenței manifestării, refuzând deci să compromită absolutitatea imanenței în finitudinea mundană¹². Dar cum am putea totuși să dăm seama despre aceste lucruri, să vorbim despre fenomenalitate, să ne exprimăm despre viață dacă în ipostază de muritori nu purtăm decât stigmatul alienării și al finitudinii? Afirmând ambiguitatea esențială a ființei ca stând în separarea de adevărul absolut și esențial, Michel Henry lasă totuși o posibilitate de salvare, chiar de redempțiune ontologică, ascunsă în faldurile a ceea ce presupune textura auto-afecțiunii.

Ca majoritatea conceptelor henryene, afecțiunea este unul cu conținut dublu, specific duplicității apariției ce definește hotarul dintre viața eternă și lumea contingentă. Prin urmare, se cuvine să deosebim între afecțiunea printr-un conținut străin, așa cum se petrece în perimetrul transcendenței, și afecțiunea prin esența propriei realități, așa cum stau lucrurile în imanență. Această distincție esențială între sfera ontologică a idealității și cea a realității este menită a evidenția ambiguitatea pe care acest concept de „auto-afecțiune” îl are la Hegel și Heidegger. Profunda răsturnare pe care fenomenologia henryană o întreprinde este aceea de a considera imanența ca fundamentală, ca fenomenalitatea însăși și ca viață absolută. Această fenomenalitate immanentă stă la baza întregii existențe, ea face ca lucrurile să fie ceea ce sunt și pe fundamentul ei se poate concepe desfășurarea lumii, atât în limitele sale patetice, cât și în cele transcendente. Altfel spus, imanența este viața absolută ca atare,

¹² *Ibid.*, § 24.

singura ce ar putea îngloba toate pliurile și manifestările ontice. Care este însă rolul transcendenței? Cum totul este fundamentat în și prin imanență înseamnă că transcendența însăși este parte din imanență. Mai mult decât atât, transcendența este definită de Michel Henry ca esență a imanenței, ceea ce ar reprezenta după părerea noastră garantul necesar pentru validarea practicii ființei la nivel ontologic. Acest concept henryan al transcendenței „răsturnate” este cel mai cutezător din cadrul fenomenologiei sale, singurul capabil să asigure unitatea imanentă a ființei în opoziție cu ceea ce filosofia heideggeriană înțelegea prin unitatea dintre spontaneitatea și receptivitatea transcendenței.

Structura internă a imanenței se împlinește ontologic prin mai multe etape. Este vorba despre interpretarea ontologică a conceptului de „situație” care își găsește esența în imanență în măsura în care aceasta evidențiază insuficiența conceptului heideggerian de *Nichtigkeit* (căci încercarea de a fonda conceptul de „situație” pe temporalitate eșuează din cauza eterogenității radicale a structurilor lor ontologice originale, prima trimițând către mundan, a doua către fenomenalitatea pură). Pe de altă parte, trebuie precizat că disimularea esenței revelației nu este întâmplătoare, ci se înrădăcinează în structura însăși a esenței care, în măsura în care este profund imanentă, nu iese în afara sinelui, nici nu se exteriorizează în lume pentru a-și dezvălui adevărul. Prin urmare, fenomenalitatea revelației, cea care stă la baza a tot, nu este nici a lumii, nici a orizontului ei, ci este o fenomenalitate a invizibilului (și chiar a indicibilului). Trebuie însă subliniat că invizibilul nu este o caracterizare negativă a imanenței, nici un punct limită al vizibilului, ca la Kant și Husserl, nici măcar o anti-esență fundamentală ca la Heidegger (în legătură cu conceptul său de ne-adevăr), ci exprimă pozitivitatea ei ca atare, viața imanentă în absolutitatea sa proprie ce definește revelația sau dimensiunea ontologică originală¹³.

Pentru a explicita acest concept de imanență invizibilă, să menționăm că în opera henryană el echivalează cu afectivitatea ca revelație a ființei în pasivitatea originară față de sine. Acest patos

¹³ *Ibid.*, § 50 („Le non-visage de l'essence”) și § 51 („Visible et invisible”).

trebuie înțeles ca posibilitate esențială de a se simți pe sine, de a se pune la încercare în identitatea absolută a sinelui. În consecință, în imanența patetică sinele nu este nevoit să iasă în afara sa pentru a se demonstra ca atare, deoarece în imediatitatea raportului cu sine, el este aderentă la sine și manifestare a vieții. Totodată, pasivitatea patetică inclusă în imanența subiectivă nu respinge activitatea, ci dimpotrivă o egalizează, căci în absolutul immanent, pasiv și activ spun același lucru, adică sunt maniere complementare de manifestare a ființei. Această definire a ființei ca pasivitate și activitate totodată se situează în mod deliberat la antipodul poziției heideggeriene, căci esența fenomenalității nu se situează dincolo de apariția sa, ci o constituie ca patos și potențialitate. Din acest punct de vedere, putem afirma că invizibilitatea imanenței ființei este trăsătura fundamentală a fenomenalității tocmai pentru că ea ne afectează. Pe scurt, invizibilul, afectivitatea, imanența și absolutul sunt nume date aceleiași realități, adică fenomenalității ființei.

Un ultim aspect ce se cuvine precizat în legătură cu afectivitatea este imposibilitatea de a o înțelege și de a o asimila în termeni intenționali. Profunda răsturnare realizată de fenomenologia henryană vizează tocmai întoarcerea către interioritatea ființei, într-o invizibilitate profundă și absolută, echivalentă cu textura immanentă ce face ca lucrurile să fie așa cum sunt, în opoziție totală cu conștiința intențională, cea care ne-ar obliga la o decriptare ontologică în termeni de raționalitate, finitudine și transcendență.

Pentru a conchide, observăm că miezul discuției este în mod constant orientat către viață (interpretată ca imanență fenomenală), ceea ce se însoțește de critica cea mai radicală a ontologiei în care ființa nu mai este un fiind în fața conștiinței, ci o fenomenalitate materială echivalentă cu imanența caracteristică fiecărei ființe vii în parte. Prin urmare, înțelegerea ființei este identică cu structura universală a esenței absolute, ce nu se va mai explica prin sfera subiectivității ca totalitate a intenționalităților deoarece „elucidarea ontologică a ființei originale a corpului nostru constituie o analiză

exhaustivă a sferii subiectivității absolute”¹⁴. Nedorind să insistăm în studiul de față asupra corporalității henryene, suntem totuși obligați să precizăm că, dacă fundamentul realității este o materialitate intensivă radicală, aceasta se traduce la nivelul fenomenalității printr-o subiectivitate absolută, dar nu în termeni de conștiință obiectivizantă, ci în termeni de imanență: pe scurt, fenomenalitatea originară, imanența și subiectivitatea absolută desemnează unul și același lucru. Dat fiind că fenomenologia henryană vizează principal ființa fiindului și intuiția *cogito*-ul, ea nu mai corespunde cu ceea ce era la Husserl sau Heidegger (reunindu-se sub numele de „fenomenologie istorică” la Henry), ci privește „materialitatea fenomenologică a fenomenalității pure, adică cea cuprinsă în efectivitatea ei”¹⁵. Menționăm totodată că efectivitatea fenomenalității înseamnă însăși punerea la încercare a imanenței, adică manifestarea vieții în interioritatea sa proprie, o interioritate afectivă și nepereclitată originară de prezența intencionalității.

Afectivitatea imanentă caracterizează astfel fundamentul intensiv al materialității, adică forța care investește corpurile vii tocmai prin imanența ființei. Cu alte cuvinte, fenomenalitatea afectivă este efectivă numai prin raportul nemijlocit cu sine, adică numai ca auto-afectivitate¹⁶, în totală discordanță cu ceea ce acest concept desemna la Kant și apoi la Heidegger, anume sensul intern. Subliniem că ceea ce se manifestă și se pune la încercare pe sine nemijlocit, este însăși afectivitatea sau intensitatea originară a vieții, definită ca esență a fenomenalității ce garantează expresia primă a ființei. Prin urmare, dacă la Heidegger accesul la fenomenul originar al ființei este garantat de ontologie, ca și cum absolutitatea existenței poate fi gândită numai plecând de la un *Dasein* neutru, la Henry fenomenalitatea nu se poate

¹⁴ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, 1965, p. 256.

¹⁵ M. Henry, *Phénoménologie de la vie*, II, *De la subjectivité*, Paris, PUF, 2003, p. 65-66.

¹⁶ Fenomenalitatea vieții apare astfel într-o auto-afecțiune imediată și fără distanță, la antipodul reprezentării și extazei temporale: „le Soi est l'identité de l'affectant et de l'affecté, il est l'être où il n'y a rien d'autre que lui-même, où tout ce qui est est lui-même, et qui est lui-même tout ce qu'il est. Un tel être, Descartes l'appelle l'âme, nous l'appelons la vie”, M. Henry, *Phénoménologie de la vie*, II, p. 81.

explica prin deschidere, intenționalitate sau percepție, de altfel nu se poate explica nicicum, pentru că se ascunde în invizibilitatea afectivității, făcându-și totuși simțită prezența în procesul efectiv de manifestare a vieții, adică de punere la încercare a propriei noastre imanențe. Această manifestare imanentă de sine se realizează, după părerea lui Henry, prin trup (*la chair*) înțeles însă în sens radical, nu exclusiv teologic, ci esențialmente fenomenologic, ca ipseitate și integrare a celuilalt în infrastructura imanentă a trăirilor noastre, fiind mai curând vorba despre o intra-subiectivitate decât despre deschiderea intersubiectivă și mundană ce ar altera absolutul vieții¹⁷. Dar dacă la Henry subiectivitatea trupească este concepută ca absolutitate și imanență, lucrurile stau altfel la Heidegger unde accesul la fenomenalitate nu se face printr-un corp (*Körper*), ci prin efectivitatea însăși a prezenței sale¹⁸. Această evidență nu implică însă la Heidegger nici o egologie, ci o întrupare ce provine din structura *Dasein*-ului; totuși, precizează Heidegger, dimensiunea ontologică a trupului nu include și proveniența trupească a ființei, ci dimpotrivă, trupul este doar un element al existenței, deci nicidecum fundamentul și fenomenalitatea sa primă¹⁹. Dimpotrivă, răsturnarea teologică

¹⁷ Menționăm că Michel Henry pare a fi ținut, cel puțin în ultima sa perioadă de creație, cont de recomandările heideggeriene din *Holzwege* în conformitate cu care atunci când Dumnezeu moare, locul său rămâne gol și necesită un substitut, motiv pentru care fenomenologul radical va pune semnul de echivalență între imanență, subiectivitate carnală absolută și divinitate, în ipostază de arhi-inteligibilitate supremă a lucrurilor.

¹⁸ Această perspectivă heideggeriană este explicitată astfel de Jocelyn Benoist: „mon être-ici, qui s'effectue comme être-en-chair, ne se définit comme être-ici qu'en ce qu'il est *mien*. La chair est à chaque fois ma chair”; J. Benoist, *Autour de Husserl*, Paris, Vrin, 1994, p. 114.

¹⁹ Numeroase analize heideggeriene vor viza ceea ce Gadamer înțelegea prin „dimensiunea religioasă” a gândirii filosofului german, fie pornind de la formarea teologică a tânărului Heidegger (Pöggeler), fie de la funcția teologică a discursului său (Gadamer) sau de la cea păgână (Jonas); în aceeași ordine de idei, Pierre Rodrigo se întreabă dacă gândirea heideggeriană își poate găsi resursele în deteologizarea experienței creștine sau dacă, trecând dincolo de „ateismul metodologic inițial al fenomenologiei” și prin renunțarea la discipolatul față de Husserl, Heidegger nu se livrează unei adevărate rătăcirii printre limbi în așteptarea trecerii

intreprinsă de fenomenologia franceză actuală pledează pentru puritatea, absolutitatea și imanența trupului, descriind astfel o ruptură ontologică față de corp, căci, după expresia lui Jean-Luc Marion, "toute chair naît et meurt chair, tout corps reste corps"²⁰. Cu alte cuvinte, accesul la fenomenalitate prin intermediul trupului accentuează, de fapt, problema duplicității apariției, prin hiatusul între imanența vieții, invizibilă, indicibilă și absolută, și transcendența lumii în care corpurile se prezintă ca alienare esențială față de pozitivitatea vieții, din cauza finitudinii și contingentei: „*Se vider de sa substance dans l'extériorité d'un dehors, tel est le propre de toute chair concevable. Au même titre que le mien, le corps objectif d'autrui est cela : l'irréalisation d'une chair dans l'apparaître du monde et par lui*”²¹.

În consecință, ființa henryană nu rezidă original în transcendență, ci în sinele transcendenței, adică în ipseitatea²² prin care imanența investește întreaga existență, inclusiv lumea. Finitudea pe care o suportăm în lume se înrădăcinează și ea în autoconstituția vieții, în măsura în care ne investește cu afectivitatea sa immanentă, dar și cu puterea sa transcendentală ce ne face să ne integrăm într-o mundaneitate contingentă și efemeră. În § 44 din *Sein und Zeit*, Heidegger se întreabă dacă *Dasein*-ul poate decide, în limita libertății sale, venirea sau nevenirea sa ca *Dasein*. Michel Henry crede că răspunsul negativ la această chestiune nu exclude numai orice decizie sau libertate, ci privește și posibilitatea ultimă a aceea ce este realmente omul. Venirea în sine a *Dasein*-ului nu este faptul exclusiv al *Dasein*-ului, al adevărului său extatic, ceea ce presupune că venirea omului în sine însuși nu se împlinește nicicând în *Dasein*, deci într-un „dincolo-de-sine” (*hors de soi*), ci în imanența vieții, conform modului propriu de fenomenalizare a acesteia²³. Prin urmare, omul este un

„ultimului dumezeu”; P. Rodrigo, „Heidegger et le passage des langues”, *Critique*, mars 2006, 241-254, p. 253.

²⁰ Jean-Luc Marion, *Le phénomène érotique. Six méditations*, Grasset et Fasquelle, 2003, p. 217.

²¹ M. Henry, *Incarnation*, Paris, Seuil, 2000, p. 219.

²² M. Henry, *Phénoménologie de la vie*, I, p. 37.

²³ M. Henry, *Phénoménologie de la vie*, III, *De l'art et du politique*, PUF, Paris, 2004, p. 179.

individ viu, cu o libertate anterioară oricărei decizii ce se fondează în interiorul vieții ca generare a tuturor ipseităților imaginabile²⁴. Înscrierea individului în miezul procesului intern al absolutului ca proces de autorevelație a vieții îi conferă o valoare infinită ce nu poate fi nici măcar anunțată doar de simpla lui prezență în lume, motiv pentru care fenomenolul francez afirmă: „Dans l'ensemble, je ne suis pas d'accord avec Heidegger, malgré le poids de sa pensée”²⁵. Putem deci presupune că Michel Henry exploatează astfel unul dintre cele mai importante rezultate ale fenomenologiei husserliene în concordanță cu care viața nu se reduce la lumea existentă. În cazul exegezei henryene la adresa filosofiei lui Heidegger, este vorba despre elaborarea conceptului radical de fenomenalitate, echivalent cu imanența absolută, deci cu apariția pură ce face lucrurile să fie așa cum.

²⁴ *Ibid.*, p. 181.

²⁵ M. Henry, interviu cu M. Huhl și J.-M. Brohm, publicat în *Prétentaine*, no 6, *Esthétiques*, 1996, p. 27-43.