

mgr Bożena Mioduszevska
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

Życie jako owoc stworzenia czy rzeczywistość sama w sobie? Perspektywa filozoficzna Henri Bergsona i Michela Henry'ego

Wprowadzenie

W dzisiejszych czasach toczy się dyskusja na temat życia, jego ochrony, wartości, jakości, często dzieje się to w kontekście najnowszych badań i odkryć neuronauk czy rozwoju biotechnologii. Stwarza to sytuację, w której na nowo trzeba zadać sobie pytania o to, czym jest życie, jaki jest jego ontyczny status, jaki istnieje związek między materią i życiem, a także związane z tym pytanie o istotę i naturę człowieka oraz jak doświadczenie życia ma się do doświadczenia Boga.

Ten artykuł nie będzie dotyczył szczegółowych kwestii, ale przyjrzymy się w nim koncepcjom dwóch francuskich myślicieli Henri Bergsona (1859-1941) i Michela Henry'ego (1922-2002), ponieważ tam pojawiają się pewne istotne, choć różne ujęcia, które mogą być przydatne do rozważań nad istotą życia. Chociaż obaj autorzy mówią o życiu, ale rozumieją je trochę inaczej, warto zapoznać się z obiema koncepcjami, by zastanowić się, która interpretacja lepiej oddaje sytuację człowieka w kontekście życia oraz jaki ma to wpływ na jego rozumienie.

Badając filozofię powyższych autorów zauważamy, że życie jest najistotniejszą kategorią w filozofii każdego z nich. Obaj rozwijali związaną z nim metafizykę. Była ona reakcją na prądy myślowe czasów, w których przyszło im żyć, potrzebą zauważenia tego, co duchowe w rzeczywistości.

Filozofowie ci żyli w różnych epokach. Kiedy w 1922 roku na świat przyszedł Michel Henry, Henri Bergson świętował swe sukcesy (Nagroda Nobla w dziedzinie literatury w 1927 r.) i cieszył się dużą popularnością, nie tylko w Europie. Wydaje się jednak, że jego poglądy nie wywarły znaczącego wpływu na myśl Henry'ego, a nawet były powodem do krytyki, czemu przyjrzymy się w dalszej części artykułu.

W przypadku Bergsona filozofia życia była budowana w opozycji do modnego wówczas myślenia pozytywistycznego, w polemice z materialistycznym i mechanistycznym pojmowaniem świata oraz niezgodą na determinizm (Kołakowski, 2008, s. 15-16).

Natomiast Michela Henry'ego namysł nad istotą życia pojawił się pierwotnie w wyniku jego własnych doświadczeń wojennych, kiedy to w 1943 roku wstąpił do francuskiej partyzantki działającej w Lyonie (Murawska, 2011, s. 20) i, jak podaje Marek Drwięga (2007, s. 7), znalazł się w sytuacji „ciągłego zagrożenia życia, ryzyka, ale także poczucia wspaniałomyślności, jakiej doświadczał od innych ludzi, którzy go ukrywali”. Z kolei w latach późniejszych wynikał z obserwacji, jak to określał, barbarzyństwa współczesnej kultury związanej z kultem techniki i ekonomii nastawionej głównie na zysk, a co za tym idzie uprzedmiotawiającej wszelki byt (Henry, 2007, s. 78).

Ważnym faktem biograficznym w przypadku obu autorów jest to, że rozwijana przez nich własna filozofia życia doprowadziła każdego z nich do uznania religii chrześcijańskiej jako źródła najpełniejszego objawienia i wydawać by się mogło, że podobnie rozumieją życie i Boga. Jednak tak nie jest.

Warto więc przyjrzeć się bliżej temu, czym jest życie przedstawione w ich rozważaniach, jaki ma związek z Bogiem oraz jakie wynikają z tego konsekwencje w sposobie rozumienia człowieka. Należy dodać, że H. Bergson wzrastał w wierzącej rodzinie żydowskiej, zaś M. Henry był człowiekiem niewierzącym. Tadeusz Gadacz w *Historii filozofii XX wieku* (2009, s. 138) podaje, że w swoim testamencie Bergson napisał, że „katolicyzm jest wypełnieniem judaizmu, on sam zaś przyjąłby chrzest, gdyby nie rosnąca fala antysemityzmu”. Natomiast M. Henry, choć nigdy oficjalnie nie potwierdził przynależności do Kościoła Katolickiego, w swojej twórczości, a zwłaszcza na końcowym jej etapie, interpretuje swoją filozofię jako zgodną szczególnie z duchem Ewangelii św. Jana (Henry, 2010; 2012.)

Żeby zrozumieć w czym ci francuscy filozofowie byli podobni, a w czym się różnili i jakie ma to znaczenie praktyczne, trzeba się przyjrzeć temu, co rozumieli przez rzeczywistość życia, dlaczego jeden uważał za istotne, by rozważać ją w kontekście rozwoju ewolucyjnego świata, a drugi zawęził pole badań do wewnętrzności żyjącego podmiotu. Następnie należy wyjaśnić, czym jest superświadomość i jak się ma ona do cielesności, po to, by na koniec zastanowić się nad tym, kim jest człowiek jako istota żyjąca, czy jest on stworzeniem czy Synem

Życia, ponieważ w zależności od tego, jakie zostaną tu udzielone odpowiedzi, tak będzie rozumiana relacja, jaka kształtuje się między człowiekiem a Bogiem.

1. Rzeczywistość życia: zewnętrżności świata czy wewnętrzność żyjącego podmiotu?

Pod koniec XIX wieku kultura europejska na tle, której kształtowała się filozofia Bergsona była pod znaczącym wpływem darwinowskiej teorii ewolucji oraz - zyskującej coraz większą popularność - ideologii Karola Marksa. Panował swoisty kult nauki jako jedyne źródła „prawomocnej wiedzy”, powszechne było odrzucanie wszelkiej metafizyki oraz wiara w postęp naukowy, który stopniowo miał „wyeliminować wszystkie problemy ludzkości i przyczynić się do pełnego rozwoju społeczeństwa”.

Bergson (2016; 2012) w swoich publikacjach nie podważał stwierdzonych faktów naukowych, twierdził jednak, że podejście materialistyczne jest niewystarczające dla rozumienia całości rzeczywistości. Nie wyjaśnia bowiem takich zjawisk jak: twórczość, czas, życie, umysł, wolność działania. Podkreślał, że budowanie metafizyki jest potrzebne i zasadne oraz, że należy to robić z uwzględnieniem faktów empirycznych wynikających z badań przyrodniczych. Uważał, że to nie najnowsze odkrycia naukowe stoją w sprzeczności z myśleniem metafizycznym, ale narzucane na nie dogmatyczne założenia filozoficzne takie, jak mechanycyzm i determinizm przypisywany zmianom ewolucyjnym zachodzącym w świecie oraz materialistyczna teoria umysłu i wynikające z niej naturalistyczne pojmowanie świadomości. Należy je odrzucić jako mylną lub niepełną interpretację faktów naukowych.

Taka interpretacja ma miejsce, ponieważ analityczny umysł ludzki jest ograniczony poznawczo ze względu na praktyczną funkcję działania, która wykształciła się w toku ewolucji, służącą głównie przetrwaniu gatunku i dostosowaniu się do zewnętrżności. Umysł nie jest w stanie uchwycić istoty życia, poznać jej rzeczywistego trwania czy ruchu, ponieważ ujmuje wszystko za pomocą metod i w kategoriach, które stosuje do postrzegania i organizacji materii. Unieruchamia zmienną rzeczywistość świata, która jest nieustającym ruchem. Ujmuje ją statycznie, w postaci niezmiennych form, porównywanych przez Bergsona do zdjęcia migawkowego z aparatu fotograficznego, w wyniku czego uzyskujemy

pozorną stałość oddzielnych obrazów wyodrębnionych z płynnej całości (Bergson, 2004, s. 242).

We *Wstępie do metafizyki* dodaje, że umysł ogląda rzeczywistość z zewnątrz, analizuje, tworzy pojęcia, schematy rozumowania, naukę. Porządkuje ją, ale nie dostrzega jej istoty tego, czym ona jest. Ogranicza poznanie rzeczywistości ujmując ją wybiórczo, stosownie do swojej funkcji nastawionej na działanie i wytwarzanie. Zdaniem Bergsona (2016) podejście naukowe, eksperymentalne jest niewystarczające, ponieważ życia nie da się zbadać tak jak badamy procesy zachodzące w materii. O życiu nie można mówić oglądając z zewnątrz istoty żywe, ich budowę anatomiczną, funkcjonowanie poszczególnych narządów, czy przebieg czynności życiowych (tamże, s. 33). Nauki przyrodnicze nie potrafią uchwycić istoty ani prawdziwej natury życia, a co za tym idzie, specyfiki ludzkiej świadomości, ponieważ zarówno życie, jak i świadomość, ma naturę duchową a nie materialną.

Celem filozofii Bergsona (2004) było uwolnienie biologii od mechanicyzmu, materializmu i determinizmu poprzez wskazanie na duchowy czynnik będący źródłem zmian. Pokazanie, że życie jest czymś, co kształtuje materię na drodze ewolucji oraz że jego istota jest zupełnie różna od materii.

Czy istnieje zatem jakiś inny sposób na poznanie tej rzeczywistości? Bergson (2004; 2016) odpowiada pozytywnie na to pytanie wskazując na intuicję. Podczas gdy umysł jest ukształtowany tak, by zwracał się oglądowo ku materii, postrzegał ją z zewnątrz, intuicja zwraca się ku życiu. Jest ona świadomym, bezpośrednim odczuwaniem jego zjawisk, przepływu doznań, doświadczenia zmienności, czy trwania (istnienia). Poznanie rzeczywistości następuje przez doświadczenie jej niejako od środka i w sobie, polega na zespoleniu się z nią w głębokiej jaźni człowieka. Wykracza ona poza postawę utylitarną i myślenie analityczne, pojęciowe i uogólniające, a uchwytuje to, co indywidualne, niepowtarzalne, jednostkowe. Ponieważ umysł dąży do tworzenia pojęć, by odróżnić to, co dane w intuicji, trzeba odróżnić samo przeżywanie od reprezentujących go w intelekcie symboli.

Bergson (2017) łączy teorię poznania z teorią życia. Zauważa, że treścią naszych przeżyć są jakości. Intuicja „poznaje” trwanie odczuwając nieustanną zmienność jakościową daną bezpośrednio w wewnętrznym współodczuwaniu. Jak trafnie konstatuje Frederick Copleston (2014, s. 179), w tym głębokim doświadczeniu trwania chodzi Bergsonowi o coś więcej niż tylko doświadczenie siebie, ale przede wszystkim o doznanie twórczej energii życia, którą określa jako *élan vital* - twórczą siłę, która przenika nie tylko człowieka, ale i cały świat. Jest ona impulsem rozwoju

i zmian zachodzących w całej przyrodzie, której człowiek jest częścią. Intuicja umożliwia współodczuwanie z całością rzeczywistości świata, wewnętrzne zespolenie się z nią, zanurzenie w życiodajny stwórczy nurt przepływający przez tworzący się bez przerwy wszechświat. Miejscem objawiania się życia jest więc świat, a wraz z nim i człowiek jako jego ten, który przynależy do świata będący jego integralną częścią.

Wydaje się, że Michel Henry (1996; 2007; 2012) przyjmuje podobny punkt wyjścia, gdyż zwraca się ku wnętrzu człowieka, by tam poszukiwać możliwości dotarcia do rzeczywistości dającego się nam życia. Jednak, przeciwnie niż Bergson, odwraca się od świata, ponieważ uważa, że jest to miejsce, w którym nie odnajdziemy żadnego życia. Decyzja ta wynika z rozróżnienia przez niego, na gruncie metody fenomenologicznej, dwóch odmiennych rodzajów ukazywania się: świata i życia. Świat jako zbiór rzeczy, zjawisk czy pojęć, niezależnie czy poznajemy go zmysłowo czy inteligibilnie, dany jest zawsze jako zewnętrzny względem poznającego podmiotu. To, co dane ludzkiemu poznaniu jawi się zawsze w dystansie, naprzeciw, jako przedmiot względem władzy poznającej (Henry, 2007, s.190). Według Henry'ego (2007), błąd filozofii jako jednej z nauk polega na tym, że nigdy nie umiała wyzwolić się od greckiego sposobu myślenia i rozważać bycia inaczej niż w kategoriach tego, co dane przed. Zewnętrzność charakteryzuje myśl zachodnią i decyduje o byciu. Dlatego życie, choć stale zakładane w kontekście badań przyrodniczych, jest błędnie sprowadzane do organicznych, materialnych procesów badanych przez biologię, fizykę, czy chemię i nie sposób go pomyśleć inaczej, dlatego nie została rozpoznana jego prawdziwa natura i substancja. Można dodać, że w przypadku tak powierzchownie rozumianego bycia nie dziwią twierdzenia podobne do tego przytoczonego przez Philippe Madre (2010, s. 5), który parafrazując słowa wybitnego francuskiego chirurga Lortata-Jackoba, pisze: „nigdy nie spotkałem życia ludzkiego na końcu mojego stetoskopu” (Lortat-Jacob powiedział: „nigdy nie spotkałem Ducha Świętego na ostrzu mojego lancetu”).

Można sądzić, że Henry (2007, s. 79) zgadza się z tą konstatacją gdyż, jak często powtarza w swoich tekstach, „nikt nigdy nie widział życia i nikt go nigdy nie zobaczy”. Życie jest rzeczywistością wymykającą się poznaniu nauk przyrodniczych, ponieważ nie pokazuje się ono nigdzie w zewnętrzności świata. Uważa, że nawet próba pojęciowego ujęcia czyni je jedynie pewnym sztucznym konstruktem intelektu i nie dosięga jego prawdziwej rzeczywistości bycia. Jego sposób objawiania się jest inny. Tylko istota żyjąca nosi w sobie życie. Ono tylko w niej się objawia, tylko

w tym, co żyje i nigdzie w zewnątrzności. Henry (2012, s. 30) pole swoich rozważań ogranicza do człowieka ponieważ, jak twierdzi, jest to rzeczywistość nam najbliższa i bezpośrednio dana poznawczo, w związku z tym nie musimy czynić żadnych założeń, a jedynie badać to, co dane źródłowo w doświadczeniu samego siebie. Inne istoty żywe mogą poznawać zewnątrznie, ale ich odczuwanie nie jest mi w żaden sposób dostępne. Z powyższego wynika, że nie zgodziłby się z Bergsonem, co do jego teorii mówiącej o współodczuwaniu z całością świata poprzez zjednoczenie się z przepływającym przez niego nurtem życia.

2. Superświadomość i cielesność, jako różne sposoby objawiania się życia

W najpopularniejszym swoim dziele, zatytułowanym *Ewolucja twórcza*, Bergson (2004) analizuje ewolucję świata przez pryzmat „pędu życiowego” – *élan vital*, który przenika cały wszechświat. Nie jest on jakimś bytem czy substancją, ale duchową siłą, będącą przyczyną wszelkich zmian. Według niego rzeczywistość nie jest gotowym planem czekającym na realizację, jak mawiali determiniści, a istotą ewolucji nie jest mechaniczna eliminacja istot słabszych, by stworzyć przestrzeń dla silniejszych, jak chciał Darwin, ale jest ona objawieniem twórczego rozmachu życia, nieustającym aktem twórczym, który powoduje ciąg następujących po sobie zmian zwłaszcza w przyrodzie ożywionej. Ewolucja, czyli nieustanne stawanie się, ruch, zmiana, kreatywność, jest istotą życia. To jego stwórczy impuls jest ruchem dążącym do rozwoju w linii prostej, ale napotykając opór materii rozszczepia się jak wiatr na rozstaju dróg, omijając to, czego nie może przezwyciężyć. Przykładem takiej sytuacji rozszczepienia energii życiowej jest utworzenie dwóch królestw: zwierzęcego i roślinnego (tamże, s. 125).

To, w jakim kierunku nastąpi rozwój, zależy od oporu, jaki stawia materia względem dążącej do zmian siły. Bergson (tamże, s. 105) porównuje działanie *élan vital* do wybuchu granatu, którego fragmenty rozprysły się w różnych kierunkach, by powodować nowe wybuchy, co objawia się powstawaniem nowych gatunków roślin i zwierząt. Jednak potęga energii życiowej jest ograniczona i w zderzeniu z materią musi wyhamować. W zależności od siły oporu materii powstają różne rozwiązania, dlatego ewolucja nie tylko prowadzi do rozwoju, ale też zatrzymuje się na pewien czas lub postępuje w innym kierunku, a nawet się cofa. Ponieważ impuls był dany jednorazowo, chociaż energia życia stale przebiega w kierunku rozwoju i w

walce o przetrwanie, jej siła czasem słabnie i nie może przewyciężyć każdej przeszkody, dlatego wycofuje się z nieudanych projektów, prób i błędów, czasem dąży do czegoś jakby po omacku, myląc się, czy szukając nowych rozwiązań. W świecie biologicznym poznajemy, że nie wszystko jest harmonią. Wzajemna walka o przestrzeń tocząca się między istotami żyjącymi pobudzana przez przyrodę powoduje zarówno postęp, jak i cofanie się w rozwoju poszczególnych gatunków, jednak w każdym osobniku impuls życia powoduje dążenie do takiego przystosowania się, by przetrwać przedłużając trwanie swojego gatunku. Życie dąży do działania zwiększającego jego przestrzeń i zakres choć powodzenie tegoż jest czymś rzadkim i zawsze niezupełnym, częściej następuje niepowodzenie i zatrzymanie (tamże, s. 109 i 126). Z tego zatrzymania i wyczerpania się energii twórczej powstała materia. Jest ona unieruchomioną pozostałością, produktem ubocznym żywego ducha. Organizacja świata wynika ze zderzenia się tych dwóch prądów materii i życia (tamże, s. 215).

Według Bergsona (tamże, s. 208) proces ewolucji posiada cechy duchowe, ponieważ jest dziełem umysłu, dlatego określa on życie jako nadświadomość czy superswiadomość. Dąży ona do swego urzeczywistnienia w świecie materii, którą cechuje automatyzm i konieczność. Życie próbuje ją z tego wyzwolić. W najdoskonalszym wymiarze dokonało się to w człowieku, ponieważ niematerialna świadomość, będąca organem życia, ukształtowała się w nim jako umysł i intuicja. Świadomość jest synonimem wolności, kreatywności, twórczej siły, nieograniczonej możliwości i nieskończoności rozwoju. Spośród wszystkich istot żywych, to w człowieku te cechy uzyskały najpełniejsze urzeczywistnienie. W tym znaczeniu, zdaniem Bergsona, człowiek jest celem ewolucji, jeżeli w ogóle o takim można mówić. Człowiek przejmuje cechy boskiej świadomości, czyli działanie w postaci indywidualnej inicjatywy, kreatywność, twórczość (tamże, s. 215-218).

Autor próbuje zbudować spójny filozoficzny system, który Władysław Tatarkiewicz (2007, s. 235) określa jako metafizykę intuicjonistyczną, gdzie intuicja jest głębokim doświadczeniem w sobie stwórczej siły życia przenikającej świat przez zjednoczenie się z nią w głębi własnego jestestwa.

M. Henry (2012, s. 211) odnosi się do teorii Bergsona krytycznie, czemu dał wyraz w swojej pracy *Wcielenie*. Zarzuca autorowi *Ewolucji twórczej*, że „dał się zwieść swemu wytwornemu stylowi pisarskiemu do tego stopnia, że zastąpił analizę filozoficzną systemami metafor”. Uważa, że należy powrócić na nowo do rzetelnych badań nad istotą życia i jego źródłowym objawieniem. Proponuje metodę

fenomenologiczną i powrót do pierwotnych jej założeń, czyli do poszukiwania tego, co stanowi fundament wszelkiej rzeczywistości. Odwołuje się do projektu podjętego przez Kartezjusza i Husserla którzy, mimo trafnego kierunku poszukiwań, nie potrafili dotrzeć do istoty życia i opisać jej w kontekście podjętych nad podmiotowością badań. Henry szuka ostatecznych racji wyjaśniających istotę władz, zdolności odbierania wrażeń zmysłowych, odczuwania samego siebie i możliwości poznawczych podmiotu. W tym celu pogłębia Husserlowską fenomenologiczną redukcję, podejmując na nowo analizę wrażeń. Zastanawia się nad jego istotą warunkującą doświadczanie różnego rodzaju doznań. W związku z tym stawia następujące pytania: „Skąd ono przychodzi? Na czym polega jego przyjście? Jakie jest jego jawienie się?” (tamże, s. 111). Przeprowadzając pogłębioną analizę fenomenologiczną, dochodzi do wniosku, że źródłem władz podmiotu, jego zdolności do doświadczania, odczuwania i przeżywania jest afektywna materia życia. Tworzy ona żywą cielesność podmiotu, która warunkuje i umożliwia mu dostęp do świata, w której doświadcza on siebie samego stale. Żywe ciało nie ma nic wspólnego z rzeczą czy przedmiotem. Cielesność w tym wypadku traci wszelki światowy charakter. Jego fenomenologiczną substancję stanowi czysto afektywna materia złożona z szeregu licznych impresji, których doznajemy bez przerwy. Jest to ciało, które odczuwa, cierpi i doznaje radości, wyposażone we władze zmysłów, porusza się, doświadcza siebie i świata. Kocha i pragnie. Czuje ból, doświadcza lęku i doznaje przyjemności. Myśli oraz posiada świadomość siebie i otaczającego je świata. Doświadcza wysiłku i siły, która pozwala mu podejmować działania. Nie jest nam ono obce, nawet jeżeli nie zdajemy sobie z tego sprawy. Ciało takie, jak go doświadczamy, jak je przeżywamy w poszczególnych doznaniach i aktach. Jest to inne ciało niż to, jakie bada fizyka, biologia, jest czymś więcej niż układ limbiczny. Nie jest ono przedmiotem percepcji, ale jej wykonawcą – ciałem intencjonalnym, cielesnym podmiotem. Doznaniowość i przeżywanie samego siebie stanowi istotę człowieka, substancję jego bycia. Żywe ciało wydarza się tylko w życiu, jemu zawdzięcza swoje objawienie. Jest rzeczywistością, która przygotowuje i umożliwia dostęp do rzeczywistości świata. Jest zasadą naszego doświadczenia (Henry, 1996; 2007; 2012).

Życie nie pojawia się nigdzie w zewnętrznosci świata jak ogół przedmiotów, dostępnych poznaniu intencjonalnej świadomości. Dla niej jest ono niewidzialne. Jednak niewidzialność nie oznacza tu jakiejś iluzji czy wymyślonej teorii, ale wskazuje na inny od intencjonalnego (niezależnie czy będzie to intencjonalność

zmysłowa czy inteligibilna) sposób ukazywania się jego rzeczywistości, czyli w samym źródle jej istnienia, co w tym przypadku oznacza niemożność skierowania na nie spojrzenia, ponieważ sposób ukazywania się życia jest doznaniowy (Henry, 2007, s.80). Życie objawia się, ujawnia samo siebie w żywym ciele podmiotu, zdradzając je buduje i kształtuje jego substancję. Impresyjność i afektywność żywego ciała wynika z impresyjności i afektywności życia. Doświadczenie to nie otwiera na nic innego, jak tylko na nie samo. Ujawnia się w sobie samym, w afektywnym, doznaniowym charakterze. Nie ma tu ani zewnętrżności, ani niczego danego w dystansie, różnego, czy odmiennego. Doznawanie i to, co jest doznawane stanowią jedność określaną jako „samodoznaniowość”. Jest to cecha charakteryzująca życie. Ponieważ to właśnie ono objawia się w tym doświadczeniu, samo się pobudzając i jednocześnie konstytuując treść tego doznania. Doświadczając siebie, doświadczamy życia w nieustannym procesie jego samopobudzania, które jest jednocześnie jego samozradzaniem. Miejszem tego procesu jest żywe doznaniowe ciało podmiotu (Henry, 2012, s. 220-221).

Pobudzanie jednostki przez świat jest możliwe tylko dzięki afektywnej substancji życia, które tworzy żywą cielesność. Doświadczamy jej nieustannie żyjąc i doznając samego siebie w spełnianiu aktów świadomości, możliwości ruchu, w doznaniach zmysłowych, odczuciach, emocjach, uczuciach. Henry (2007, s. 192) zwraca uwagę na to, że żadne wydarzenie zewnętrzne nie byłoby w stanie wywołać jakiegokolwiek uczucia, gdyby człowiek nie posiadał tej afektywnej doznaniowości, która stanowi jego substancję czyniącą go zdolnym do ich doświadczania. Doznanie nie bierze swojej możliwości z jakiegoś zewnętrznego wydarzenia, czy pobudzenia zewnętrznym bytem, ale jest wewnętrzną możliwością wpisaną w Ja z racji tego, że jest to Ja żyjące. Nasze przeżywanie Henry określa jako „afektywne stawanie się”, w którym nic nie przemija, ale nieustannie się zmienia.

Ostatecznie to życie decyduje o tym, że doświadczamy, jak doświadczamy i czego doświadczamy. Możliwość doznania tkwi w jego transcendentalnej afektywności. Jest ona warunkiem, wewnętrzną możliwością oraz źródłem doznaniowości. Dlatego żadna impresja nie pojawia się swą własną mocą, ale jest dana w samoobjawianiu się życia. Żywe ciało tworzy tę afektywną substancję w obrębie, której dokonuje się samoobjawianie życia będące doznaniowością podmiotu w jej różnych modalnościach (Henry, 2007, s. 84).

Henry zauważa, że nie jest możliwe żadne doświadczenie bez osoby, która jest w nim doświadczana. W niej życie staje się życiem w samozradzając się

doznaniowo i zradzając jednocześnie konkretne Ja w jego własnej cielesności. W tym procesie życie daje go jemu samemu i żaden żyjący nie pozostaje na zewnątrz tego ruchu. Życie i istota żywa wzajemnie się warunkują. Życie nie jest więc czymś bezosobowym, zawsze przynależy i zradza się w konkretnym Ja, któremu ofiarowuje jego własną substancję. W tym procesie dokonuje się źródłowa samodonacja człowieka, jako tego, który przychodzi w absolutnym Życiu (Henry, 2007, s. 224; 2012, s. 224-225).

Cielesność, czyli wewnętrzna struktura podmiotowości jest tożsama z życiem. Na tym polega istota bycia sobą. Żywe ciało stanowi jedność z sobością, jest jej dane bezpośrednio. Przylega bez żadnego dystansu, nie ma w nim niczego „naprzeciw”, niczego zewnętrznego, niczego, co byłoby względem niej obce (Henry, 2007, s.64).

3. Człowiek: Stworzenie czy Syn Życia? Odmienne kształtowanie się relacji z Bogiem

Myśl dotycząca Boga dojrzewała u Bergsona stopniowo. Leszek Kołakowski (2008, s. 51) powiada, że początkowo Bergson „nie miał zainteresowań religijnych w sensie tradycyjnym”. W *Ewolucji twórczej* traktuje *élan vital* jako pęd życia, był on procesem biologicznym, służącym głównie przetrwaniu gatunków, jednocześnie jako siła niematerialna, posiadał cechy tego, co duchowe i świadome. Jednak sam Bergson (2012; 2016; 2017) zauważył już we wcześniejszych swych dziełach, że nie jest możliwe, aby prawa fizyczno-chemiczne mogły być przyczyną powyższych własności dochodzi do wniosku, że ośrodkiem, z którego siła ta bierze swój początek, jest Bóg. W konsekwencji zmiany zachodzące w materii należy rozumieć przez pryzmat działania boskiego, twórczego ducha, natomiast Życie jest boską *świadomością* przenikającą materię, emanacją energii stwórczej, która przekazuje i udziela się w ruchu. W związku z tym, twierdzi Bergson (2004, s. 207), sam Bóg „nie ma w sobie nic zakończonego: jest życiem nieprzerwanym, czynem, wolnością”. Jak konstatuje Kołakowski (2008, s. 76), Bergsonowski Bóg z *Ewolucji twórczej* nie jest rzeczą ani substancją, ale jest samym działaniem, twórczym i wolnym, „tworząc świat, tworzy samego siebie”.

Chociaż *Ewolucja twórcza* to dzieło o wyraźnej orientacji biologicznej, a *élan vital* początkowo była dość anonimową siłą przenikającą wszechświat, finalnie ukazana jest w nim idea Boga kreującego, źródła, z którego wypływa stwórczy impuls. Potwierdzeniem tego mogą być słowa, jakie Bergson kieruje w liście do ojca

de Tonquédeca cytowane przez Barbarę Skargę (1993, s. 9) w przedmowie do ostatniego jego dzieła *Dwa źródła moralności i religii*. Wyjaśnia w nim, że „ze wszystkich tych rozważań wyłania się wyraźnie idea Boga kreującego i wolnego, twórcy zarazem materii i życia”.

Sądząc po późniejszych jego wypowiedziach i napisanych dziełach, Bergson chciał być zrozumiany w duchu chrześcijańskim, jednak to, co dla omawianego filozofa wydaje się jasnym, nie jest już takim dla jego badaczy i komentatorów. Wyrazem tych wątpliwości są słowa Coplestona (2014, s. 180), który uważa, że Bergsonowski Bóg oznacza raczej „immanentny kosmiczny rozmach życiowy, niebędący Stwórcą w tradycyjnym sensie judeochrześcijańskim, lecz posługujący się materią jako narzędziem tworzenia nowych form życia”. Sam Bergson (1993) natomiast uważał, że ostatnie jego dzieło zatytułowane *Dwa źródła moralności i religii*, które jest efektem zainteresowania autora mistyką, pogłębia chrześcijańską ideę Boga. W rozprawie tej naturalne potrzeby wynikające z zapewnienia sobie przetrwania schodzą na drugi plan rozważań filozoficznych, a pierwsze miejsce zajmuje namysł nad aktem mistycznym. Badania nad zjawiskiem mistycyzmu prowadzą Bergsona do nowych wniosków. Mistycyzm jeszcze bardziej ukazuje boską naturę *élan vital*, objawiając ją jako miłość, której celem jest przebóstwienie człowieka. Mistyk przekracza granice materialności łącząc się z energią stwórczą poprzez przyjęcie postawy bezinteresownej kontemplacji. Intuicja prowadzi go do doświadczenia zasady wszelkiego życia. Według Bergsona (tamże, s. 216), „ostatecznym celem mistycyzmu jest uchwycenie kontaktu, i w konsekwencji częściowa łączność z tym wysiłkiem stwórczym, który jest objawiany przez życie. Wysiłek ten pochodzi od Boga, jeśli nie jest samym Bogiem”. Unia dokonująca się w akcie mistycznym jest głębokim doświadczeniem bezinteresownej miłości Boga do wszystkich ludzi i źródłem braterstwa. Ta miłość jest, zdaniem Bergsona (tamże, s. 229), „samym pędem objawionym w sposób pełny ludziom uprzywilejowanym, którzy chcieliby naznaczyć nim całą ludzkość i [...] przemienić rzecz stworzoną, jaką jest gatunek – w stwórczy wysiłek”. W tę interpretację wydaje się, że wpisuje się to, co zostało już powiedziane w *Ewolucji twórczej*, że Superświadomość zmierza ku ostatecznemu triumfowi ducha. Wynikałoby z tego, jak zauważa Copleston (2014, s. 189), że doświadczenie mistyczne w ujęciu Bergsona należy rozumieć „jako uczestnictwo w życiu zdolnym do nieograniczonego postępu”, w którym zawarte jest wezwanie do działania oraz dążenie do rozwoju idealnego społeczeństwa. Celem tego procesu jest „stworzenie boskiej ludzkości”, jednak człowiek jest ograniczony

swoją materialnością i poddany prawom przyrody rządzącym światem zwierzęcym, dlatego dalszy etap ewolucji życia dokonuje się najpierw u wielkich mistyków, jako ewolucja wewnętrzna (Bergson, 1993, s. 223 i 230). Nie chodzi o jakieś konkretne treści, ale o zjednoczenie woli z rozmachem życiowym dążącym do rozwoju człowieka. Zdaniem Bergsona (tamże, s. 216), „Wielki mistyk byłby indywidualnością, która przekraczałaby granice wyznaczone gatunkowi przez jego materialność i w ten sposób kontynuowałaby i przedłużała działanie boskie”. Uważa, że ewolucja zapoczątkowana przez mistyków doprowadzi do możliwości duchowego postępu ludzkości, ponieważ to oni jako pierwsi są wybrani, by „doskonać boskie stworzenie” poprzez wprowadzanie działania boskiego do reszty społeczeństwa. Najpełniejszym tego wyrazem jest mistycyzm chrześcijański.

Mistyk jest tym, który odbył podróż w głąb *élan vital*, jaką też mogą odbyć inni podążając wyznaczoną przez niego drogą. Człowiek wchodzi w „komunikację z zasadą transcendentną”, jeżeli tylko będzie w stanie oderwać się od Ja społecznego, które kieruje go ku zewnętrżności i organizacji świata, a zagłębić się we wnętrzu własnej tożsamości (tamże, s. 242). Źródłem poznania jest doświadczenie, które wynika z jednoczenia się z boską energią. Nie jest ono wynikiem rozumowania, ani zmysłowego porywu. Jak dodaje sam autor, jego rozumienie Boga nie jest efektem analiz intelektualnych, dlatego nie jest on bogiem filozofów Arystotelesa czy Platona (tamże, s. 236). W dziele tym uwydatnia się wyraźna niechęć Bergsona do intelektualizowania. Bóg, który stwarza świat, objawia się w doświadczeniu jego stwórczej mocy przenikającej wszechświat. Z tej koncepcji wynika, że człowiek jest przede wszystkim stworzeniem, które może wejść w kontakt ze swym Stwórcą podejmując wysiłek bezinteresownej kontemplacji, jednocząc się z zasadą życia przenikającą całość rzeczywistości zarówno materialnej, jak i duchowej, odkrywając w niej miłość stwarzającego Boga. Jego zadaniem jest przejąć to stwórcze działanie i wprowadzić je w świat doskonaląc go zwłaszcza duchowo, dążąc do zbudowania wspólnoty ludzkiej opartej na zasadzie miłości i braterstwa. Inspirację do tego działania czerpie z energii życia która, jak twierdzi Bergson w ostatnim swym dziele, być może jest samym Bogiem (tamże, s. 216).

Inaczej kształtowanie się relacji człowieka z Bogiem rozumie Henry (2012, s. 313). Zdecydowanie krytykuje XIX - wieczne poglądy, w których to człowiek musi podjąć wysiłek, by zanurzyć się w „bezbrzeżną rzekę wielkich sił kosmicznych” przepływających przez wszechświat i wszystkie byty żyjące, aby doświadczyć rzekomego, jak to określa jednoczenia się z absolutem. Według niego źródło, jak

i miejsce tej relacji stanowi cielesność. Ludzkie Ja jest nierozzerwalnie zjednoczone z cielesnością, która choć określana przez niego jako materialna, całkowicie różni się od fizycznej materii świata. Fenomenologiczną substancją żywego ciała jest transcendentalna afektywność dana w życiu. Jednak cielesność nie jest sama dla siebie zasadą swej doznaniowości. Transcendentalne Ja otrzymuje własną impresyjną substancję, będącą jego życiem, jego własną samo doznaniowością od absolutnego Życia. Kondycja człowieka czyli jego własne życie, którego doświadcza nie wydarza się za jego przyczyną. Człowiek nie wchodzi w posiadanie samego siebie ani mocą swej siły ani woli (tamże, s. 254). Jego bycie sobą, doznawanie wszelkich impresji, bycie w posiadaniu wszelkich swych władz jest mu dane w radykalnej pasywności względem samo dającego się Życia absolutnego, które jak zauważa Andrzej Gielarowski (2016, s. 359), „samo siebie nieustannie, wiecznie rodzi i umożliwia narodzenie się każdej skończonej Sobości, którą jako ludzie jesteśmy”. Jedynie absolutne Życie posiada zdolność samozradzania, moc przenoszenia samego siebie w procesie samoobjawiania, nasze życie jest tego pozbawione. Sobość wchodzi w życie oraz w posiadanie siebie tylko w Życiu. Życie ją zradza jako poprzedzający ją absolut, dlatego narodziny trzeba odróżnić od przyjścia na świat. Nie jest to jednorazowe wydarzenie jak w sposób powszechny i powierzchowny zwykło się o nich myśleć, ale stały, nieprzerwany proces, będący jednocześnie własną kondycją ego, która go tworzy i ustanawia jego bycie (Henry, 2007, s. 182). Na tym tle wyłania się problematyka wcielenia. Wcielenie poprzedza wszelką sobość i wszelkie żywe ciało. Oznacza bycie powołanym, czy jak to określa sam autor, wezwanym do życia, by odtąd jako ciało światowe, przedmiotowe pojawił się w zewnętrżności i odtąd podlegał jej prawom. Człowiek wchodzi w bycie tylko w Życiu. Zaczyna istnieć jako indywidualna podmiotowa cielesność – cielesne Ja (Henry, 2012, s. 226). Wcielenie jest wiecznym procesem, w którym żywe ciało otrzymuje własną materię. W nim Życie przychodzi do siebie, we własnym samozradzaniu jako zradzaniu tego ciała. W ten sposób ono wciąż przybywa tworząc swoją własną istotę w każdym z ludzkich istnień. We wnętrzu tego ruchu człowiek doświadcza samego siebie, wchodząc jednocześnie w posiadanie samego siebie w radykalnej pasywności doznania. Pasywność określana przez Henry’ego (2007, s. 194,195) jako „podleganie samemu sobie”, „znoszenie samego siebie”, czy wreszcie „cierpienie samego siebie” oznacza podległość doznawaniu silniejszą od wolności. Jest doświadczeniem fundamentalnej niemocy, z niemożnością uwolnienia się od przeżywanego doznawania samego siebie, ucieczki nawet od tego, co niechciane. Dzieje się tak

dlatego, ponieważ żywe ciało stanowiące doznaniową substancję, przenika i łączy się z podmiotem tak ściśle, że odcięcie się od niego, zerwanie z nim więzi wiązało by się z równoczesnym zniszczeniem samego Ja.

Z Arcypodległości absolutnemu Życiu wynika szczególny charakter kondycji ludzkiej – bycie egzystencją wcieloną. Henry (2012, s. 397) stanowczo podkreśla: „człowiek nigdy nie został stworzony, nigdy nie przyszedł w świat. Człowiek przyszedł w Życie”. Oznacza to, że do Bycia przybywamy, będąc najpierw dani sobie samym w Życiu. Dopiero tak zrodzeni wprowadzamy to Życie w świat. Nietrudno zauważyć, że z przedstawionych rozważań wynika, że człowieka łączy z Życiem fundamentalna, wewnętrzna więź, silniejsza od wolności, ponieważ dana w całkowitej podległości temu doświadczeniu. W Życiu jesteśmy stale zradzani i nosimy to Życie w sobie. Dzieje się tak dlatego, kontynuuje Henry (2007, s. 227), ponieważ to Życie jest Bogiem, a w konsekwencji cielesność jest miejscem jego samoobjawiania.

W cielesności to Życie przemawia swoim słowem, które jest własnym doznaniem podmiotu w poszczególnych impresjach, których doświadcza. Ono wyraża samo siebie we wszystkich swych modalnościach czyli różnorodności doznań (Henry, 2007, s. 226). Wypowiada swoje słowo, zanim jeszcze świadomość zdąży je rozpoznać i ująć w poszczególne pojęcia i znaczenia. Transcendentalna afektywność jako mowa Życia jest jego własnym objawieniem. Jest to najbardziej pierwotna mowa ukazująca się wewnętrznie, którą Gabrielle Dufour-Wierusz Kowalska (2010, s. 178) przyrównuje do Pascalowskiej „pojętności serca”, która nie tyle odpowiada prawom rozumu, czy jego niezmiennym zasadom, ile jest przede wszystkim doznaniem Życia, które „zwie się Miłością” objawianą w samym jej źródle.

Życie zwraca się w ten sposób do tego, którego zarazem czyni zdolnym by usłyszeć. Jego Mowa rozlega się doznaniowo w podmiotowej cielesności. Oznacza to, że w żywe ciało wpisana jest zdolność do przyjmowania jego słowa. Transcendentalna afektywność, która czyni możliwym wszelkie odczucie jest Arcyrozumnością, Logosem życia, rozumnością doznaniową. Jest to ludzki język, ale inna mowa, której słowami są wszelkie pojawiające się impresje radość, ból, miłość, pragnienie. Życie mówi zradzając tego, do kogo mówi. Ustanawiając go w jego własnej tożsamości, w byciu sobą, byciu żywym ciałem, w którym to życie będzie zawsze mówiło (Henry, 2007, s. 237-241) . W ten sposób tworzy się źródłowa, silna więź, a także głęboka relacja życia i istoty żyjącej. Henry (tamże, s. 103) zgadza się

Mistrzem Eckhartem co do tego, że „Bóg rodzi mnie jako siebie i siebie jako mnie”. Zdaniem Henry’ego (tamże, s. 183), Boże stwarzanie nie oznacza ustanawiania czegoś poza sobą w jego samodzielnym istnieniu, nie oznacza jakiegos uzewnętrznienia, a co za tym idzie uprzedmiotowienia. Stwarzanie to zradzanie człowieka w wiecznym procesie samozradzania się absolutnego Życia. Ta „kondycja czyni z nas Synów Życia”. Dlatego objawienie Życia nie jest już bezosobowym, przypadkowym, anonimowym procesem, ale objawieniem Boga jako Ojca. Na tym polega sens oraz istota wcielenia. To w żywej immanentnej cielesności człowieka, będącej rzeczywistością samą w sobie, kształtuje się szczególna relacja między człowiekiem a Bogiem. Relacja, w której zradzana jest osoba, najbardziej bezpośrednia, bliska, intymna więź. Dlatego można powiedzieć, że bardziej jesteśmy synami absolutnego Życia niż ludzkimi. Jako Syn Życia, człowiek odnajduje w Bogu swoje źródło i predestynację (Henry, 2012, s. 399; 2010).

Zakończenie

Przeprowadzone powyżej analizy pokazały, że obaj autorzy zwracają uwagę na to, że kiedy poznajemy świat zapominamy o jego i naszym źródle, fundamencie i warunku istnienia – o Życiu. Z dwóch przedstawionych koncepcji wynikają jednak różne (choć pozornie mogą wydawać się podobne) sposoby rozumienia rzeczywistości życia i człowieka.

Henri Bergson (1993; 2004) postrzega życie jako stwórczy duchowy pęd przepływający przez wszechświat, będący źródłem ruchu i zmian, organizujący materię i zmierzający do jej uwolnienia z automatyzmu i konieczności. Rozmach życiowy, będący Superświadomością dążącą do swego urzeczywistnienia w świecie, wyszedł z Boga i jest przyczyną ewolucyjnych zmian. Natomiast Michel Henry (2012, s. 223) wyraźnie odcina się od rozumienia Życia jako Boga Stwórcy czy Architekta wszechświata, który wyrzucił poza siebie stworzone dzieło, a wraz z nim i człowieka, „pozostawiając nam, co najwyżej, zadanie odszyfrowania śladu, który łaskawie zechciał na swym dziele odcisnąć”. Jego zdaniem to nie świat, ale jedynie wewnętrzna rzeczywistość żyjącego podmiotu, w której Życie zradza samo siebie jest miejscem jego objawiania.

W myśli Bergsona to świadomość reprezentuje to, co duchowe, to ona jest życiem i tym, co pobudza ogólnie rozumiany wszechświat do rozwoju. Chociaż intuicja oznacza współodczuwanie z całością rzeczywistości, w efekcie zjednoczenia

się z *élan vital*, jest ona jednym z wytworów świadomości. W filozofii Henry'ego jest inaczej. Tym, co objawia życie jest doznaniowa, impresyjna cielesność, żywe ciało podmiotu. Zdaniem Henry'ego, człowiek objawia się w Życiu i jedynie w oparciu o Życie możemy go właściwie zrozumieć. W nim staje się sobą otrzymując własną afektywną substancję będącą jego żywym ciałem, w której doświadcza życia i tym samym samego siebie. Według Jeana Greisch'a (2010, s. 9) „pociąga to za sobą rozumienie człowieka, które zdecydowanie oddala nas od definicji Arystotelesa *zoon logon echon*”. Henry nie określa człowieka przez świadomość jak chciała filozofia zachodnia, w którą wpisuje się także Bergson, ale ludzką cielesność, której świadomość stanowi tylko jedną z władz podmiotu. W życiu *ciało* (*chair*) staje się podmiotem. Jak trafnie zaznaczają autorzy książki *Etyka a fenomen życia*, „takie rozumienie życia różni się od myślenia greckiego, jak i w ogóle europejskiego czy nawet judaistycznego [...] Ma za to głębokie związki z myślą chrześcijańską która wyznaczyła ciału rolę zbawczą” (Duchliński, Kobyliński, Moń, Podrez, 2017, s. 50). „Wcielenie jest Objawieniem Boga” twierdzi Henry (2007, s. 227).

Z analizy powyższych koncepcji wynika jeszcze jeden ważny wniosek, co zauważył Copleston (2014, s. 175), Bergson poszukuje „w życiu wewnętrznym człowieka klucza do ewolucji życia w ogóle”. Jest więc bardziej zainteresowany metafizycznym wyjaśnieniem zmian zachodzących w przyrodzie niż, jak Henry, zrozumieniem istoty człowieka. Bergson pojmuje człowieka jako owoc stworzenia, co prawda najdoskonalszy i jedyny, który może wejść w świadome doświadczenie Miłości Boga, ale to człowiek musi poczynić pewien wysiłek, by zjednoczyć się ze stwórczym strumieniem życia poprzez własną naturę, która jest jego częścią. Doświadczenie to jest dostępne tylko nielicznym, którzy poczynili postęp na dalszym etapie ewolucji. Tylko oni mają szansę zbliżyć się do Boga bardziej, odczytując jego stwórczy zamysł w intuicyjnym doznawaniu twórczej energii, a może nawet doświadczać jego obecności.

Natomiast Henry rozumie człowieka jako rzeczywistość samą w sobie, w której intymności ukrytej przed widzeniem świata rodzi się i kształtuje najbardziej bliska relacja – doznaniowa więź człowieka z Bogiem. W filozofii Henry'ego Bóg jest blisko każdego człowieka, ponieważ żyje on w człowieku, a człowiek w Bogu. Człowiek czerpie całą swoją rzeczywistość z tej afektywnej relacji z absolutnym Życiem, którego nieustanie doświadcza w sobie, które go rodzi, czyni Synem, i w którym odnajduje swoją predestynację.

Bibliografia:

- Bergson, H. (1993). *Dwa źródła moralności i religii*. Tłumaczenie pod kier. T. Gadacza. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Bergson, H. (2004). *Ewolucja twórcza*. Tłumaczenie F. Znaniecki. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Bergson, H. (2012). *Materia i pamięć. O stosunku ciała do ducha*. Tłumaczenie W. Filewicz. Kraków: Wydawnictwo Vis-a-vis.
- Bergson, H. (2016). *Wstęp do metafizyki*. Tłumaczenie K. Błęszyński. Kraków: Wydawnictwo Vis-a-vis.
- Bergson, H. (2017). *O bezpośrednich danych świadomości*. Tłumaczenie K. Bobrowska. Kraków: Wydawnictwo Vis-a-vis.
- Copleston, F. (2014). *Historia filozofii*. Tłumaczenie B. Chwedeńczuk. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Drwięga, M. (2007). *Wprowadzenie. Fenomenolog życia*, (w:) M. Henry, *O fenomenologii* (5-31). Tłumaczenie M. Drwięga. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Duchliński, P., Kobyliński, A., Moń, R., Podrez, E. (2017). *Etyka a fenomen życia*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Dufour-Wierusz Kowalska, G. (2010). *Michel Henry: objawienie fenomenologiczne*, (w:) A. Gielarowski, R. Grzywacz (red.), *Michel Henry – fenomenolog życia* (163-184). Tłumaczenie R. Grzywacz. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Gadacz, T. (2009). *Historia filozofii XX wieku*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Gielarowski, A. (2016). *Kryzys kultury, kryzys człowieka. Fenomenologiczna krytyka kultury: Husserl, Levinas, Henry*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Henry, M. (2012). *Wcielenie. Filozofia ciała*. Tłumaczenie M. Frankiewicz, D. Adamski. Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Greisch, J. (2010). *„Słowa Chrystusa”, testament filozoficzny*, (w:) M. Henry, *Słowa Chrystusa* (7-24). Tłumaczenie K. Mrówka. Tarnów: Wydawnictwo Biblos.
- Henry, M. (2007). *O fenomenologii*. Tłumaczenie M. Drwięga. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Henry, M. (2010). *Słowa Chrystusa*. Tłumaczenie K. Mrówka. Tarnów: Wydawnictwo Biblos
- Henry, M. (1996). *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil.
- Kołąkowski, L. (2008). *Bergson*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Madre, P. (2010). *Uzdrowić zranione życie*. Tłumaczenie M. Martyniak. Warszawa: Wydawnictwo PROMIC.

- Murawska, M. (2011). *Filozofowanie z zamkniętymi oczami. Fenomenologia ciała Michela Henry'ego*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego Sp. z o.o.
- Tatarkiewicz, W. (2007). *Historia filozofii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.