

Michel Henry in therapie, Een kierkegaardiaans antwoord op de nieuwe gnosis

CHRISTOPH MOONEN

Niemand heeft de idee van ‘een dieper zelf’ zo systematisch trachten te weerleggen als de jonge Jean-Paul Sartre. Vanaf *La transcendance de l’ego* rekt hij bijna obsessief af met de conceptuele restanten van wat eens ‘ziel’ werd genoemd. De feitelijkheid van het menselijke bestaan, aldus de existentialist, gaat radicaal vooraf aan iedere essentie, identiteit of zelfheid. Er is wel een ik, maar dat is voor Sartre voorbestemd om een soort van masker te blijven, verbannen naar de buitenkant van het menselijke bewustzijn ten einde het in zijn ongefundeerde spontaneïteit te begrenzen. Sartre komt tot deze conclusie door de intentionaliteit als fenomenologisch principe te radicaliseren. Bewustzijn is volgens dit principe per definitie gericht op iets, een object buiten het bewustzijn, hetgeen *in extremis* betekent dat het bewustzijn als zodanig leeg moet blijven. Het ik wordt aldus als een ding in de wereld geprojecteerd door een onpersoonlijk bewustzijn. Sartre is met zijn fenomenologische theorie over het ik één van de eersten in een aanzienlijke reeks van denkers die zich engageerden in de deconstructie van het subject, waarvan Richard Rorty wellicht de bekendste pleitbezorger is geworden.¹

Het afgelopen decennia is er evenwel een nieuwe generatie van filosofen opgestaan voor wie het vrijblijvende spel met betekenaars en de liefkozing van het particuliere te zachtgekookt is, en zich niet langer schaamt om het subject, maar ook het absolute, terug in het vizier te krijgen.² Eén van hen is de in 2002 overleden Franse fenomenoloog Michel Henry. Terwijl de dood van het subject nog volop werd afgekondigd, was hij vanaf de zestiger jaren reeds naarstig bezig met een heuse reanimatie. Zijn geschriften heropenen de immanentie (van het bewustzijn) voor een zelfheid die uiteindelijk in een onwereldse, goddelijke levensdynamiek wordt ingeschreven. In de

¹ In dit verband volstaat het te verwijzen naar het hoofdstuk ‘Self-creation and affiliation: Proust, Nietzsche and Heidegger’ uit diens *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge: CUP, 1989).

² Men kan hierbij bovenal denken aan de hernieuwde metafysische interesse in de actuele Franse filosofie. Voor een uitstekende inleiding van deze nieuwe ‘stroming’ verwijs ik de lezer graag door naar P. Hallward, ‘The One or the Other. French Philosophy Today’ in *Angelaki* 8 (2003): 1-32.

uitwerking van zijn project beroept hij zich onder anderen op Søren Kierkegaard.³ Na een kort overzicht van Henry's fenomenologie, wil ik duidelijk maken dat deze accaparatie niet geheel terecht is, ja, dat Kierkegaards dialectische benadering van het zelf als een noodzakelijke therapie moet optreden.

Maar laat ons vooreerst kennismaken met Henry. Reeds in zijn hoofdwerk, *L'Essence de la Manifestation*, beschouwt hij het als zijn onpostmodernistische missie om het zijn van het zelf bloot te leggen. De kern van de subjectiviteit, zelfbewustzijn als zodanig, moet op de één of andere manier voor de ervaring toegankelijk zijn, zoniet komt de fundering van elk bewustzijn en dus van de fenomenologie als wetenschappelijk project op de helling te staan. Om deze taak adequaat te kunnen aanvaarden is volgens hem een hervorkaveling van het fenomenologische landschap vereist. Eerdere pogingen om het zelf bloot te leggen (van Husserl tot en met Merleau-Ponty) vielen immers ten prooi aan wat Henry het 'ontologisch monisme' noemt: hiermee bedoelt hij het vooroordeel dat verschijning per definitie een object-verschijning behelst, zodat ook het subject verkeerdelijk tot een soort object wordt gefixeerd dat zich via introspectie of reflectie te kennen zou geven. Om deze aanhoudende objectivering van het zelf te voorkomen, moet de toegankelijkheid van het zelfbewustzijn volgens de Fransman radicaal breken met dit ontologisch monisme en volledig afzien van het gebruikelijke model van de intentionaliteit. Het zelfbewustzijn gaat immers als mogelijksvoorwaarde vooraf aan deze intentionaliteit, want iedere verschijning is noodzakelijkerwijs een verschijning voor een aan zichzelf verschijnend subject.⁴ Of nog: een object bevat op zich geen vermogen tot verschijnen, er moet voorafgaandelijk iets in het bewustzijn aanwezig zijn dat het vermogen tot richten bezit.

Teneinde het eerste persoonsperspectief radicaal uit te zuiveren, wil Henry het dus ontdoen van alle zweem van intentionaliteit, representatie en objectivering – bepalingen die de verschijningswijze structuren van wat hij 'de wereld' noemt. De wereld is volgens Henry is de sfeer van het uitwendige, wat dus transcendent en uitwendig blijft aan het bewustzijn. Subjectiviteit geeft zijn kern via een andere verschijningswijze te kennen, met name op een *radicaal* immanente en ondialectische wijze. Wat een zelf tot een zelf maakt, wordt op geen enkele wijze gedefinieerd door wat buiten deze zelfervaring ligt. Maar indien het zelf noch door de representatieve activiteit van het

³ Hij wordt door Michel Henry zelfs de uitvinder van de radicale fenomenologie genoemd, M. Henry, *Incarnation: une philosophie de la chair* (Parijs: Seuil, 2000): 272.

⁴ In de verhelderende bewoording van Dan Zahavi: "Henry [...] argues that we can only be conscious of objects if the objects appear, and that every object-appearance is necessarily an appearance of the object for a (self-manifesting) subject." In: 'Michel Henry and the Phenomenology of the Invisible' in *Continental Philosophy Review* 32 (1999): 226.

discursieve denken, noch door een objectiverende blik naar binnen kan verschijnen, hoe is het dan toegankelijk? Slechts in en door *affectie* openbaart het zelf zich aan zichzelf als een levend, beziend en tastbaar zelf. Het zelf is volgens Henry slechts in en door pathos – d.i. het concreet ondergaan van gevoelens – op onmiddellijke wijze aan zichzelf gegeven.

Deze zelfervaring gebeurt in een volstrekt immanente fenomenaliteit die Henry ‘het leven’ noemt, in tegenstelling tot de fenomenaliteit van ‘de wereld’ waarin alles uiterlijk, zichtbaar, representeerbaar, kortom: als een levenloos ding verschijnt.⁵ Volgens deze laatste verschijningsmodus wordt de mens gereduceerd tot zijn biologische, sociologische, economische en andere uiterlijke hoedanigheden, welke niets te maken hebben met de ervaring van een levend zelf dat zich bij uitstek te kennen geeft als concreet genietend, lijdend, ruikend, proevend enzovoort. Het leven waarin het zelf geborgen is, kan dus niet uit de wereld afkomstig zijn, het is immers geen object of waarneembaar fenomeen, maar uit een principe dat volledig onafhankelijk van de wereld is, een absoluut Zelf. De constitutie van het subject gebeurt daarom niet door een afgescheiden en dus transcendente Ander, zoals bijvoorbeeld in de ethiek van Emmanuel Levinas. Een subject wordt niet een subject door de bemiddelende relatie tot een object of een ander subject, maar moet worden opgevat als de individuatie van een absoluut Leven.

Wanneer Henry’s levensfenomenologie een expliciet christelijke wending neemt vanaf *C’est moi la vérité* (1996), hanteert hij een enkelvoudig begrip van openbaring (in fenomenologische en christelijke zin): de waarheid van de fenomenologie van het leven is de waarheid van het christendom. God wordt gelijkgesteld aan het absolute Leven dat zichzelf eeuwig ervaart en waarin de mens zijn levende zelf verkrijgt. God is niet te lokaliseren in een bovenzinnelijke ruimte, maar wordt onmiddellijk ervaren telkens het ik zich in het leven als levend ervaart. In de tweede, transcendentale geboorte, die niets te maken heeft de fysieke geboorte, wordt het subject zich bewust van het vergeten van de levensbron van zijn zelf. Door de staat van levensvergetelheid meent de mens zelf de bron te zijn van zijn eigen bestaan en vat zich als een gevolg daarvan op als een louter werelds object. Pas door een ethiek van barmhartigheid, waarin het werelds ego wordt afgelegd, wordt hij weggeleid uit het necrofiele fata morgana van de wereld en wordt hij gevoelig voor de bron van alle leven.⁶

⁵ M. Henry, *I am the Truth, Toward a Philosophy of Christianity*, transl. S. Emanuel (Stanford: Stanford University Press, 2003): 30. “*Living is not possible in the world*”, “We [...] dissociate the characteristics which define the appearing of the world from those which define the revelation of life. These characteristics are exactly opposed to one another. [The] *appearing of life is opposed feature for feature to the appearing of the world.*” in ‘Material Phenomenology and Language (or, pathos and language)’ in *Continental Philosophy Review* 32 (1999): 351-352.

Na deze korte schets mag het voor sommigen al duidelijk zijn dat Henry zich liet inspireren door Kierkegaard. Wanneer we een schematische blik werpen op de filosofische accenten van de laatste, zien we zeker enkele gelijkenissen, zoals de scherpe tegenstelling die wordt gemaakt tussen de objectieve en de subjectieve kennisinstelling. Objectief onderzoek wordt gekenmerkt door een compositie van attitudes, zoals desinteresse, neutraliteit en speculatie. De objectieve instelling heeft volgens Kierkegaard niets met het zelf te maken, omdat het subject zelf in deze objectieve modus buiten beschouwing wordt gelaten.⁷ Daarnaast kan ook gewezen worden op de cruciale synergie tussen subjectiviteit en pathos, zoals onder meer in het *Afsluitend Onwetenschappelijk naschrift* wordt bepleit.

Henry baseert zijn fenomenologie van het levende zelf op Kierkegaards analyses van affecten. Recente wetenschappelijke bijdragen hebben evenwel de aandacht gevestigd op Henry's problematische lezing van Kierkegaards analyses hieromtrent.⁸ Vooreerst kijken wil ik even naar Kierkegaards *Ziekte tot de dood* kijken, een werk dat door Henry tot voorwerp van commentaar wordt genomen in het laatste gedeelte van *l'Essence de la manifestation*. "It is in the structure of Being itself, in the internal structure of immanence [...] that the fundamental affective tonalities of existence are perceived by Kierkegaard and defined by him in *Sickness Unto Death*."⁹ Eén van de door (de vroege) Henry geprefereerde modi om toegang te krijgen tot de interne structuur van het zijn, d.i. het wezen

⁶ Het ego is met andere woorden een afgeleide van het zelf, zijn activiteit wordt door een primordiale passiviteit verkregen.

⁷ "That essential knowledge is essentially related to existence does not mean the above-mentioned identity which abstracts thought postulates between thought and being; nor does it signify, objectively, that knowledge corresponds to something existent as its object. But it means that knowledge has a relationship to the knower, who is existentially an existing individual, and that for this reason all essential knowledge is essentially related to existence. Only ethical and ethico-religious knowledge has an essential relationship to the existence of the knower." S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments*, transl. D.F. Swenson & W. Lowrie (Princeton: PUP, 1944): 177. Voortaan afgekort tot CUP.

⁸ Deze exegetische analyse gebeurt hier eerder schematisch omdat ze door zowel Nicole Hatem als Jeffrey Hanson omstandig is uitgewerkt. Cf. N. Hatem 'Le Secret partagé: Kierkegaard – Michel Henry' in *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine, Actes de Colloque International de Montpellier 3-5 décembre 2003*: 195-210; 'Michel Henry, lecteur du *Concept d'angoisse* de Kierkegaard' in *Revue philosophique de France et l'étranger* 126 (2001): 339-357. J. Hanson, 'Michel Henry's Problematic Reading of *Sickness unto Death*' in *Journal of the British Society for Phenomenology*, forthcoming; 'Immanence, Incarnation and Anxiety: Henry and Kierkegaard', *lecture presented at the Society for Phenomenology and Existential Philosophy* October 14, 2006.

⁹ M. Henry, *The Essence of Manifestation*, transl. G. Etzkorn (The Hague: Martinus Nijhoff, 1973): 676.

van de verschijning, is de vertwijfeling. Vooreerst omdat deze affectie zich toont als een *zelf*affectie, het toont dat elke vertwijfeling een vertwijfeling is over zichzelf, niet over iets. Henry herinnert de lezer verder aan een definitie van het zelf zoals terug te vinden in het traktaat van Kierkegaard: het zelf is een verhouding tot zichzelf (synthese), gesteld door een Derde. Deze zelfverhouding wordt gelijkgesteld aan zelfaffectie, en het tweede deel van de definitie wordt, alweer ietwat vrijmoedig, aangepast aan Henry's perspectief, namelijk als "[...] the original ontological passivity of Being with regard to self."¹⁰ Henry stelt bovendien dat de affectie van de vertwijfeling het zelf met een fundamentele onvrijheid confronteert, namelijk zijn onontkoombare gebondenheid aan zichzelf. Dit affect legt volgens Henry een eigenlijke oorspronkelijkheid open en is daardoor in ultieme zin gelijk te stellen is met vreugde.¹¹ Hij relateert deze gedachte aan Kierkegaard: "It is the sickness, the extreme suffering which is achieved in its contrary, in the happiness that Kierkegaard likewise called 'faith' and which he defines as follows: 'Being itself and willing to be itself grounded transparently in God.'"¹² Vertwijfeling heeft voor Kierkegaard evenwel een eenzijdig negatieve status, in de *Ziekte tot de dood* is vertwijfeling slechts de mogelijkheid tot verlossing, een ziekte waartegen men uiteindelijk moet kiezen; en in Kierkegaards *Het begrip Angst* wordt de bron van de vertwijfeling expliciet gekwalificeerd als zonde. Daarenboven wordt immanente relatie tot zichzelf bij Kierkegaard gesteld door het absolute als een transcendente God, en wordt de bron van het zelf dus geenszins radicaal immanent gedefinieerd zoals bij Henry, ofschoon men moet oppassen om Kierkegaards God te snel als een volstreekte ander te karakteriseren – volgens de Deen is echte vertrouwelijkheid, zelfs mystieke intimiteit mogelijk. Een gelijkaardige, niet minder consequente misinterpretatie gaat schuil in de (selectieve) wijze waarop Henry later in *C'est Moi la vérité* en *Incarnation* Kierkegaards bespiegelingen over de angst uit *Het begrip angst* opneemt en aanpast.¹³ Angst verdringt de vertwijfeling als de nieuwe geprefereerde grondtonaliteit waarin de gebondenheid van het zelf aan het Leven zich openbaart, gezien het zichzelf toont zonder omweg langs de wereldse horizon. Henry laat de connotaties van het

¹⁰ M. Henry, *id.*: 677.

¹¹ "The impotence of suffering is the Being-given-to-itself of feeling, its Being-riveted-to-itself in the perfect adherence of identity and, in this perfect adherence to self, the obtaining of self, the becoming and the arising of feeling in itself, in the enjoyment of what it is, this is enjoyment, this is joy." M. Henry, *id.*: 660-661.

¹² M. Henry, *id.*: 682.

¹³ Deze evolutie wordt geanalyseerd in J. Hanson, 'Michel Henry's Theory of Disclosive Moods', *proceedings of the Society for Continental Philosophy and theology 2006 Conference*.

demonische en het 'voor God' als transcendente andersheid achterwege.¹⁴

Een constante in deze verschuivingen is dat Kierkegaards opvattingen over het zelf ontdaan worden van iedere transcendentie, reflexiviteit, activiteit en ontwikkeling. Wellicht was het Henry te doen om Kierkegaard op een *creatieve* manier te herinterpreteren binnen het keurslijf van zijn eigen fenomenologie. Deze overtuiging laat zich voeden doordat Henry, in zijn eerste grote werk reeds, naast zijn gebruikelijke lof, Kierkegaard niettemin ook durft te beschuldigen, met name van het doorbreken van de passiviteit van het zelf.¹⁵ Kennelijk beseft Henry dus dat Kierkegaards opvatting over het zelf enigermate aan zijn radicaal immanente kustgreep ontsnapt. Het onderscheid tussen beiden is echter niet (uitsluitend) te wijten aan een flauw geloofsargument, met name dat Kierkegaard, in tegenstelling tot Henry, zou vasthouden aan een traditioneel theïsme met God als transcendente Ander, waardoor de grond van de subjectiviteit herterogeen in plaats van immanent wordt opgevat, hetgeen overigens zeker klopt.¹⁶ Het onderscheid blijkt bovenal in de fenomenologische structuur van het zelf zoals in Kierkegaards werken gepresenteerd. Ik zal me vooral concentreren op de relatie tussen pathos en zelf in Kierkegaard's antropologie.

In tegenstelling tot de volstrekte passiviteit van het zelf bij Henry, is er in heel Kierkegaards oeuvre een constante klemtoon op de *activiteit* van het subject, ten eerste van de *wil*: de categorie van de keuze is wezenlijk voor de genese van het zelf.¹⁷ Maar ook de activiteit van de *reflectie* is nooit geheel afwezig, integendeel: "Alle existentiële problemen zijn passionele problemen, want wanneer

¹⁴ Ook wordt de kierkegaardiaanse categorie van de onschuld herbestemd: het wordt een kwalificatie van de subjectieve onmiddellijkheid, radicaal voorafgaand aan de wereld.

¹⁵ "Thus, ontological passivity which constitutes the internal structure of Being as structure of the original relationship of Being to itself is confused with passivity which is but a mode of freedom and of the power of assuming an attitude. It is confused with this passivity about which Kierkegaard could say that 'It must always be such that there is in it enough activity for it to maintain its passivity.'" M. Henry, *id.*: 298.

¹⁶ Het moment van geloof bij Kierkegaard toont aan dat bewustzijn een structuur is die uit drie dimensies bestaat. Aan de ene kant zijn er de twee immanente dimensies (het eindige en het oneindige) en aan de andere kant een transcendente dimensie (het feitelijk bestaan), welke de eigenlijke oorsprong is van het bewustzijn. In het religieuze levensstadium wordt de mens een geest die een verhouding is die zich verhoudt tot het eigen zelf en in deze zelfverhouding zich verhoudt tot een Ander. The authentieke christen situeert God, oftewel zijn absoluut telos, niet langer in zijn zelf, maar buiten zijn zelf en het paradoxale is dat deze schijnbare esthetische verhouding (verhouding tot iets buiten het zelf) niettemin de absolute verhouding tot God is.¹⁷ "The essential thing about subjectivity is that in resolution and decision of choice one takes a risk. This is the absolute decision." S. Kierkegaard, *Papers*, VI B 19.

existentie is doordrongen door reflectie, genereert het passie.”¹⁸ Bij dit laatste punt wil ik eventjes stilstaan. Zoals reeds aangegeven is het volgens Henry zo dat de zelfmanifestatie van subjectiviteit een onmiddellijke, onobjectiveerbare en passieve gebeurtenis is, en daarom het best te kwalificeren is als een zuivere zelfaffectie die gevrijwaard is van iedere reflectie. De radicale passiviteit en receptiviteit van het zelf ziet Henry als het resultaat van zijn fenomenologische analyse van gevoelens en gemoedstoestanden. Maar het bewustzijn van gevoelens is mijns inziens niet zo eenzijdig als Henry het beschrijft, en dit kan, daarbij geïnspireerd door een afgezwakte versie van Sartres theorie over emoties,¹⁹ verduidelijkt worden aan de hand van wat men een ‘meta-affect’ of ‘reflectief affect’ kan noemen: ik kan lijden in een tweede orde, een lijden dat ontstaat door de bewustwording van een tekort aan lijden op het eerste niveau. Of nog: in de act van het lijden, kan ik te lijden hebben van de bewustwording niet helemaal in beslag te zijn genomen door het lijden. Indien het waar zou zijn dat er geen bemiddelende afstand is tussen het gevoelen van pijn of geluk en onze gewaarwording ervan, vermits het gevoelen volstrekt is gegeven in en door zichzelf, zouden zulke meta-affecten niet kunnen bestaan, precies omdat ze een onderscheid veronderstellen tussen twee affectieve niveaus die worden gescheiden door een reserve die reflexief en dus relationeel van aard is. Mocht het daarentegen mogelijk zijn, zoals Henry beweert, dat affect en zelfbewustzijn inderdaad zouden samenvallen, ingeval een affect met andere woorden zodanig het bewustzijn zou verzadigen dat er eigenlijk geen onderscheid is tussen zelfbewustzijn en affect, moet men zich afvragen of het zelfbewustzijn in deze autistische geslotenheid en zijn immanente, bijna mystische vereniging met het leven zijn zelf überhaupt nog kan gewaarworden.²⁰ Maar de interne structuur van het zelfbewustzijn vertoont (gelukkigerwijs) barsten, schachten als je wil die het vrijwaren van zulk een hermetische afsluiting. Zelfs in de meest extreme

¹⁸ S. Kierkegaard, *CUP*: 313. Mijn vertaling, cursivering toegevoegd.

¹⁹ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une theorie des emotions* (Paris: Hermann, 1938).

²⁰ Het is in dit verband niet toevallig dat Henry verwijst naar het artikel 26 van Descartes' *Passies van de Ziel* waarin er gewag wordt gemaakt van de slaper die in zijn droom verdwaald is: “[...] this feeling is absolutely, even though it is still a dream, even though the representation is false.” In M. Henry, ‘The Critique of the Subject’, in E. Cadava, P. Connor & J.-L. Nancy (Eds.), *Who Comes After the Subject?* (London/New York: Routledge, 1991): 166. M. Kelly wijst op dezelfde moeilijkheid in ‘Dispossession: On the Un-tenability of Michel Henry’s Theory of Self-Awareness’ in *Journal of the British Society for Phenomenology* 35 (2004): 277: “Not only has Henry made difficult the notion of intentionality by thinking subjectivity as purely non-intentional, but he also seems to lose subjectivity altogether by rendering it utterly dependent upon, and inseparable from, Life. [...] it becomes difficult to identify where Life ends and subjectivity begins. [...] the self’s self experience resembles nothing of a self.”

gemoedsgesteltenissen kan het bewuste ik niet worden opgeheven door een voorbewust zelf, tenzij in pathologieën. Ieder zelfbewustzijn, zelfs in zijn meest affectieve staten, kan zich niet ontdoen van deze reflectieve sporen of restanten. Integendeel, het is juist Kierkegaards grondaanname dat reflectie de pathos juist intensifieert. Het zelf is voor Kierkegaard verwickeld in een dialectiek die bestaat in een samenspel van twee soorten momenten: een reflexief moment en een moment van pathos. Al is het waar dat in de genese van het zelf het pathos van doorslaggevend belang is, is deze genese juist gebaseerd op het huwelijk tussen pathos en reflectie.

Hoe meer de existerende zich in zijn innerlijk, zijn zelf, verdiept, des te groter worden de tegenstellingen die hij met zijn verstand moet vasthouden en samendenken, hetgeen op zijn beurt de pathos intensifieert. Deze dialectiek is volgens de Deen oneindig, want het heeft zijn eindpunt in het absolute en oneindige, vermits daar de paradox zijn climax bereikt. Het inzicht in het absolute wordt bij Kierkegaard zeker niet verworven door een on- of voorbewuste essentie die ik gewaarword in en door zelfaffectie, in feite een soort affectieve gnosis. In dit opzicht staat Henry in oppositie met Kierkegaard, met name dat het loutere inzicht, ofschoon niet objectief maar radicaal subjectief als zelfaffect bepaald, op zichzelf verlossend zou ~~Zijn~~^{Zijn} u misschien weet trekt Kierkegaard van leer tegen de identificatie van denken met zijn, waardoor de werkelijkheid wordt getransfigureerd tot een gedachte werkelijkheid, een idealiteit – een waarschuwing die we nochtans even overtuigend bij Henry terugvinden. Maar de identiteit tussen (zelf)affectie en zijn zou voor Kierkegaard niet minder problematisch zijn. Het uiteindelijke verschil is dat Kierkegaard een *oneindige dialectiek* in het zelf ontwaart, die niet één beweging of inzicht veronderstelt, maar een geleidelijk, continuerend proces van verinnerlijking, ten einde een tragsgewijze verandering van het subject in zichzelf te bewerkstelligen. De Deen is beslist terughoudend om fenomenologisch te vertrekken bij het absolute, dat ligt overigens in de aard van zijn pseudonieme werken als een project van verleiding. Hij beschrijft met andere woorden het pad naar de authentieke verhouding van het zelf tot zichzelf en tot God, terwijl Henry aanvangt bij het doel en vanuit zijn wereldhaat de weg ernaartoe buiten beschouwing laat. In dit verband is het citaat van Kafka dat Henry in *Incarnation* gebruikt frappant: “Er is een doel, maar er is geen weg.”²² Het voordeel van Kierkegaards fenomenologie van het worden is dat hij beide sferen, die van essentie en existentie, van idealiteit en feitelijkheid scherp afgrenst en beide sferen

²¹ Omgekeerd zou hij de zonde nooit reduceren tot een eenvoudige vergeten (oubli). Cf. M. Hatem, ‘Le Secret partagé: Kierkegaard – Michel Henry’: 208: “Kierkegaard [...] qui a si soigneusement distingué dans *les miettes philosophiques* entre la réminiscence grecque et le paradoxe Chrétien ‘de l’Instant comme éternel dans le temps, ou l’Homme Dieu), ne saurait, comme le fait Henry, réduire le péché à un simple oubli.”

²² M. Henry, *Incarnation*, 46. Mijn vertaling.

werkelijkheidswaarde toekent, waardoor een oneindige dialectiek ontstaat. Bij Henry is er daarentegen kennelijk wel een eenzijdig essentialisme aan het werk, hij is een identiteitsfilosoof, een monist, ondanks zijn vermeende voorliefde voor de paradox. Dat het om een *vermeende* voorliefde gaat blijkt ook uit uit *C'est Moi la Vérité*, ironisch genoeg waar hij het heeft over 'de paradoxen van het christendom'. Het leven en de wereld, schrijft Henry, zijn twee aspecten van wat één en dezelfde realiteit, zodat de wereld louter een verschijning moet zijn, een afbeelding, en kopij, niet de werkelijkheid zelf, maar haar duplicaat.²³

Ik kom tot mijn besluit. Mijn probleem met Henry is dat hij uiteindelijk in hetzelfde bedje ziek is als Sartre. Volgens Sartre is de zetel van de subjectiviteit een vacuüm en staat het volledig open naar de wereld. De immanentie van Henry is daarentegen een barok *horror vacui*, een volheid van een in zichzelf opgesloten zelfheid (*pleroma*)²⁴. Maar is het inderdaad een of/of? Heeft het zelf omzeggens enkel de keuze tussen een seculiere psychose of een spiritualistisch autisme? Allicht is de werkelijkheid van het zelf meer ambigu dan in deze monadische interpretaties.²⁵ De mens, aldus Kierkegaard, is een paradoxaal wezen, een tussenwezen, dat is samengesteld uit contradictorische aspecten (lichaam en ziel, tijd en eeuwigheid, noodzakelijkheid en mogelijkheid, realiteit en idealiteit).²⁶ Het zelf nu is een derde, synthetisch element dat de tegengestelde bestaansstructuren fundeert en samenhoudt. Dit betekent dat het zelf het tegendeel is van een onmiddellijk gegeven zelf. Eerst de bewustwording van deze contradictie maakt dat het subject een concreet zelf kan verwerven. Hoe meer zelfontwikkeling, des te meer contradictorisch het zelf en omgekeerd. Immanentie is niet straffeloos te scheiden van transcendentie. Waar dat wel gebeurt, dreigt het gevaar van een essentialisme, een speculatieve structuur die op zichzelf terugbuigt, een oefentocht in het luchtledige. En dit lijkt het helaas geval in Henry's onvermogen om voldoende rekenschap af te leggen van het zelfbewustzijn in zijn transcenderende, tijdelijke, intentionele, reflectieve, lichamelijke en intersubjectieve

²³ "Everything is double, but if what is double – what is offered to us in double aspect – is in itself one and same reality, then only one of its aspects must be merely an appearance, an image, a copy of reality, but not that reality itself – precisely its double." M. Henry, *I am the Truth*, 195.

²⁴ Pleroma (Gr.) betekent letterlijk volheid. In de gnostische kosmologie is pleroma de verblijfplaats van de ziel oftewel de niet-materiële, onwereldse werkelijkheid.

²⁵ Het begrip monade stamt uit de metafysica van de Duitse wijsgeer G.W. Leibniz (1646-1716) en verwijst naar een enkelvoudige of unieke zijnseenheid die eeuwig op zichzelf staat en niet tot interactie in staat is.

²⁶ De mens is altijd beide aspecten terzelfder tijd, zodat er geen sprake is van een dualisme: de mens kan niet één aspect zijn zonder het andere. Als hij bijvoorbeeld niet in staat is om de betekenis van temporaliteit te vatten, dan zal ook de eeuwigheid in hem verdwijnen.

ervaringen.²⁷ Zeer schematisch uitgedrukt: wanneer we ons betrekken op onszelf, wanneer het zelf zich aandient, zelfs in zijn affectieve hoedanigheid, worden we altijd tegelijk met een aanwezigheid als een afwezigheid geconfronteerd.²⁸ Enkel vanuit deze dubbelheid heeft het fenomenologisch zin om ook het absolute te benaderen. Voorts zal deze dualiteit de verhouding tot het absolute aanzienlijk kwalificeren, met name in het opzicht dat, waar het absolute zich incarneert of toont, deze manifestatie zich niet kan uitputten in de subjectieve immanentie.

Ik waardeer Henry's verzet tegen de 'verdinglijking' van het levende zelf in de spirituele braaklanden van onze tijd. In een voyeuristisch klimaat als het onze waarin alles met behulp van satellieten tot webcams wordt gedwongen tot zichtbaarheid, en god volgens neurochirurgen als een kortsluiting in de cortex kan worden gelokaliseerd,²⁹ dringen de rechten van het onzichtbare zich onverwijld op. Het subject en zijn spirituele roeping dienen te worden gevrijwaard van de tirannie van de uitwendigheid. Spijts de persisterende neiging om mee te dingen naar de vermeende successen van de empirische methode, is er in de hedendaagse filosofie een hernieuwde aandacht voor een transcendente intimiteit die onnoembaar, of minstens geheimvol toeschijnt. En Henry heeft gelijk dat deze intimiteit niet zonder meer kan worden gereduceerd tot een empirisch gegeven, zoals bij voorbeeld in de radicale hermeneutiek waarin discussies als deze compleet worden getrivialiseerd door het op te vatten als een construct van contingente narratieve processen. Maar als men weerwerk biedt tegen zulke tendensen, moet men oppassen om niet in een gelijkaardige krampachtigheid te verzanden. Want de 'gnostische' queeste naar onmiddellijke zuiverheid, het verlangen om hier en nu door een onwerelds exces te worden geconsumeerd, ondoet de mens van zijn wezenlijke ambiguïteit en tragiek. Wat zich als het meest nabij en dierbaar opdringt, zij het God, leven of zelf, raakt ons altijd van op een afstand. Wat te dicht op onze huid zit, wat te diep verscholen ligt in geheime kamers van onszelf, vereist een minimum van afstand en vervreemding, zoniet zouden we wellicht het niet eens kunnen opmerken. Lees daarom Henry, maar neem Kierkegaard als therapeut.

²⁷ D. Zahavi, 'Michel Henry and the phenomenology of the invisible': 233.

²⁸ "The question is always [...] how the presence to myself (Urpräsenz) which establishes my own limits and conditions every alien presence is at the same time derepresentation (Entgegenwärtigung) and throws me outside myself." Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945): 417.

²⁹ Dat is althans de hypothese van de Nederlandse neurochirurg Dirk De Ridder volgens een interview dat op 5/11/2007 in Belgische krant *De Morgen* verscheen.