

Fenomenologija življenja

Fenomenologija življenja¹ je zapisana v veliki filozofski tok, ki se je pričel ob koncu 19. stoletja v Nemčiji z Edmundom Husserlom, se z velikimi misleci, kot sta Martin Heidegger in Max Scheler, nadaljeval v 20. stoletju, in je še danes prisoten predvsem v Franciji. Rad bi pokazal, kako je fenomenologija življenja odvisna od tega miselnega gibanja, ki je eno najpomembnejših v naši kulturi, in v čem se od njega oddaljuje.

Izvirnost fenomenologije je treba razumevati izhajajoč iz predmeta, ki se mu posveča. Medtem ko druge znanosti preučujejo specifične pojave – fizične, kemične, biološke, zgodovinske, pravne, družbene, ekonomske itd. – se fenomenologija sprašuje o tem, kar pojavo dopušča biti pojav; torej o čisti pojavnosti (*phénoménalité*) kot taki.² To čisto pojavnost lahko poimenujemo različno: čista manifestacija, kazanje, razkritje, odkritje, pojavljanje (*apparaître*), razodetje, ali z bolj tradicionalnim izrazom: resnica.³ Zdi se, da se takoj, ko je predmet fenomenologije dojet v svoji različnosti od predmeta drugih znanosti, vzpostavi razlikovanje med pojavom (*phénomène*), dojetim po eni strani v njegovi posebni vsebini, in po drugi strani v njegovi pojavnosti (*phénoménalité*); z drugimi besedami: razlikovanje med tem, kar se kaže, kar se pojavlja, in dejstvom pojavljanja, čistim pojavljanjem (*apparaître pur*) kot takim. To razliko Heidegger na svoj način formulira v 44. odstavku *Sein und Zeit*, ko najprej razlikuje resnico v drugotnem smislu, to, kar je resnično, kar je razkrito, in po drugi strani razkritje kot tako, kot "*najbolj izvoren pojav resnice*" (*Das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit*).⁴

Druga uvodna slutnja fenomenologije je, da je pojavljanje bolj bistveno kot bivanje: nekaj je zmožno biti samo zato, ker se pojavlja. Ali če s Husserlom uporabim formulo, izposojeno iz marburške šole, in jo nekoliko preoblikujem: "*Kolikor pojavljanja, toliko bivanja*" ("*Autant d'apparaître, autant d'être*").⁵ To prednost fenomenologije pred ontologijo bom radikaliziral s trditvijo, da se nekaj, kar koli že, more pojavljati, se nam pokazati, le v primeru, da se pojavljanje pojavlja samo v sebi, kot tako. Kljub tem različnim podrobnostim fenomenološka predpostavka fenomenologije ostaja popolnoma nedoločena. Kajti kaj navsezadnje želijo povedati načela fenomenologije – kot je "*Kolikor pojavljanja, toliko bivanja*" ali strogo navodilo "*K stvarem samim*" (*Zu den Sachen selbst*) – drugEGA kot to, da ni z vso jasnostjo definirano, iz česa sestoji dejstvo pojavljanja (*apparaître*), konkretni fenomenološki način, po katerem se pojavlja to čisto pojavljanje (*apparaître pur*) – neke vrste čista fenomenološka snov, v kateri se fenomenalizira pojavnost kot taka.⁶ Če to vprašanje naslovimo na zgodovinski potek fenomenologije, opazimo, da se s fenomenološko nedoločenostjo načel fenomenologije in tej nedoločenosti v prid prikrade določeno pojmovanje fenomenologije, ki se najprej predstavlja vsakdanji misli in ki obenem vodi v najstarejši in najmanj kritični predodek tradicionalne filozofije. To je pojmovanje pojavnosti, ki je prevzeto iz dojemanja predmetov iz sveta, kar je pravzaprav pojavljanje sveta samega.⁷

Morda ni lahko sprejeti, da Husserl, ustanovitelj fenomenologije, na izrecno vprašanje, "*kako*" so predmeti dani (*Gegenstände*

in *Wie* – “predmeti v kako”) odgovarja: preko pojavljanja sveta.⁸ Ali ne primerja prav Husserl po tradicionalnem načinu načela pojavnosti z zavestjo in tako z neke vrste “*interiornostjo*”? Ne smemo torej pozabiti bistvene definicije zavesti kot *intencionalnosti*. Razumljena kot intencionalna zavest ni nič drugega kot gibanje, po katerem se kaže navzven; njena “*substancia*” se izčrpava v tem prihajanju ven, ki povzroča pojavnost.⁹ Tako je razodevanje navzven, z določene oddaljenosti, *po-kazanje* (*faire-voir*). Videnje omogoča oddaljenost od tega, kar je postavljeno pred videčega in je zato od njega videno. Takšna je fenomenološka definicija pred-meta: ta, ki je postavljen *pred* (kurziva prev.), je na omejnjeni način viden. Pojavljanje je tu pojavljanje predmeta v dvojnem pomenu: v pomenu, da je to, kar se pojavlja, predmet, in tudi v pomenu, da je zato, ker je to, kar se pojavlja, predmet, način tega pojavljanja, način pojavljanja, ki je poseben za ta predmet in ki ga naredi vidnega: gre za postavljanje v oddaljenost, v kateri nenadoma pride do videnosti vsega, kar smo zmožni videti.¹⁰ Ne moremo se torej izogniti naslednjemu vprašanju: kako se intencionalnost, ki omogoča videnje vsake stvari, razodeva sama sebi? Morda s tem, da nase usmerja novo intencionalnost? Se torej fenomenologija lahko izogne grenki usodi klasične filozofije zavesti, ki je vklenjena v neskončno nazadovanje in je dolžna postavljati drugo zavest pred tisto, ki spoznava – v našem primeru drugo zavest pred tisto, ki jo skušamo iztrgati temi? Ali pa obstaja drugačen način razodevanja kot *po-kazanje* intencionalnosti, v katerem fenomenologija ne bi bila več *od zunaj* (kurziva prev.)? Na to vprašanje v fenomenologiji ne bomo našli odgovora. Od tod izjemno velika kriza, ki vodi v aporijo.¹¹ Ravno možnost pojavnosti lahko postane problematična, če se ji izmuzne načelo pojavnosti. Kot vemo, je bil Husserl prisiljen ego,

ki je zadnji sestavni del vsega, poimenovati “*anonimnost*”.

Pri Heideggerju je pojavljanje sveta najbolj izdelano. V odstavku 7 *Sein und Zeit* je pojav razložen v grškem pomenu – *phainomenon* – izhajajoč iz korena *pha, phos*, ki označuje svetlobo na način, da pojavljanje označuje prihajanje v svetlobo, na svetlo, tj. “*tisto, znotraj katerega more postati nekaj očitno, vidno samo na sebi*” (*d. h. das worin etwas offenbar, an ihm selbst sichtbar werden kann*).¹² Svet je to ek-statično obzorje viziibilizacije, v kateri more vsaka stvar postati vidna, in drugi del *Sein und Zeit* jasno razglša, da to “*obzorje*” označuje zunanost, “*zunaj-sebstvo*” (*hors de soi*) kot tako. Svet je tu istoveten s časovnostjo¹³ in časovnost ni nič drugega kot “*prvotno zunaj-sebstvo na in za sebe*” (“*Zeitlichkeit ist das ursprüngliche Außersich an und für sich selbst*”).¹⁴

Pojavljanje sveta označujejo tri pomembne poteze. Kratko naštevanje slednjih bo uporabljeno kot uvod v fenomenologijo življenja, katere prva teza je, da se nobeno življenje ni zmožno pojaviti v pojavljanju sveta.¹⁵

1. Ker slednje obstaja v “*zunaj-sebstvu*”, v prihajanju ven iz Zunaj, se vse, kar se kaže v njem, kaže zunaj: kot *zunanje*, kot drugo, kot drugačno. Zunanje, ker je struktura, v kateri se kaže, struktura zunanosti; drugo, ker je ta ek-statična struktura struktura prvotne drugosti (vse, kar je zunaj mene, je drugo kot jaz; vse, kar je zunaj sebe, je drugo kot jaz); drugačno, ker je ta Ek-staza identična z Razliko, postopkom, ki pogloblja ločnico oddaljenosti, naredi za drugačno vse, čemur je dano pojavljanje, zahvaljujoč tej postavitvi v oddaljenost – v obzorje sveta. Tako pojavljanje se odvrča od sebe s takšnim nasiljem, se meče ven s takšno silo, in ni nič drugega kot prvotni izgon Zunaj, da vse, čemur podarja pojavljanje, ne more nikoli biti kaj drugega kot zunanje, v strašljivem pomenu tega, ki se, na neki način vržen ven iz svo-

jega resničnega Prebivališča, iz svoje prvotne Domovine, oropan svojih lastnih dobrin, naenkrat znajde zapuščen, brez opore, izgubljen, – plen zapuščenosti, ki ji je Heidegger moral prepustiti človeka, potem ko je iz njega kot *“bitja-v-svetu”* naredil bitje tega sveta in nič več.¹⁶

2. Pojavljanje, ki se razkriva v Razliki sveta, ne predstavlja vsega, kar se na ta način razkriva, le kot različnega, ampak je v načelu povsem indiferentno do slednjega: ga niti ne ljubi niti si ga ne želi, ga na noben način ne varuje in nima z njim nič skupnega. Zanj ni pomembno, ali je nekaj oblačno nebo ali pa enaki radiji kroga, koza ali hidroplan, podoba ali resnična stvar, ali pa formula, ki vsebuje skrivnost veselja. Kot Luč, o kateri govori Sveto pismo in ki sije nad pravičnimi in krivičnimi, pojavljanje sveta v strašljivi nevtralnosti razsvetljuje vse brez izjeme, tako stvari kot osebe. So žrtve in mučitelji, dobrodelna dejanja in genocidi, pravila, izjeme in zloraba oblasti, veter, voda, zemlja; in vse to je postavljeno pred nas na isti, dokončni način bivanja, ki ga izražamo s *“to je”*, *“je”*.¹⁷

3. Ta indiferenca pojavljanja sveta do tega, kar slednji razkriva v Razliki in kar iz njega napravi vse, razen tega, kar je Oče za svoje Otroke, brat za brate, prijatelj za prijatelje (prijatelj, ki ve vse, kar ve njegov prijatelj; brat, ki ve vse, kar vedo njegovi bratje in predvsem prvi med njimi, Prvorojeni Sin) – ta indiferenca, pravimo, skriva radikalnejše umanjkanje. *Pojavljanje sveta ni le indiferentno do vsega, kar razkriva, ampak je slednjemu nesposobno posredovati bivanje*. Ta nezmožnost pojavljanja sveta, da bi spoznalo to, kar se v njem razkriva, nedvomno razlaga njegovo indiferenco do slednjega. Indiferenca in nevtralnost tu označujeta nemoč, iz katere izvirata. Heidegger, ki prvi razmišlja o pojmovanju sveta v njegovem prvotnem fenomenološkem pomenu kot o čistem pojavljanju, ni spregledal ne indifferenice (tesnobe, v

kateri vse postane indiferentno) ne nemoči. Razkrivanje razkriva, odkriva, *“odpira”*, vendar ne ustvarja (*macht nicht, öffnet*). Tako se razkriva ontološko umanjkanje pojavljanja sveta, nesposobno, da bi samo vzpostavljalo stvarnost.¹⁸

To ontološko umanjkanje pojavljanja sveta pravzaprav ni povsem Heideggerjeva teza, najdemo jo že v Kantovi *Kritiki čistega uma*. Slednji je vprašanje sveta pojmoval kot fenomenološko. Zato *Kritiko* sestavlja izjemno natančen opis fenomenološke strukture sveta. Ta je so-sestavljena iz *a priori* oblik čistih intuicij prostora in časa, kot tudi kategorij razumevanja. *“Oblike čiste intuicije”* pomenijo čiste načine po-kazanja, pojmovane v njih samih, neodvisno od posamezne in slučajne vsebine (ki je označena kot *“empirična”*) tega, kar vsakokrat kažejo. *“A priori”* pomeni, da so te čiste oblike po-kazanja pred vsako dejansko izkušnjo. Pojmovane zunaj svojih posebnosti (substance, vzročnosti, recipročnosti) imajo te kategorije razumevanja isti temeljni fenomenološki pomen, to je pripadanje po-kazanju in omogočanju slednjega z zagotavljanjem njegove enotnosti. Ali povedano drugače: fenomenološka struktura te moči združevanja je ista kot struktura čistih intuicij, to je po-kazanje, ki sestoji iz dejstva iz-postavljanja (*poser dehors*) tega, kar na ta način postane vidno. Po Kantovi odločilni trditvi tako za oblike intuicije kot kategorije razumevanja velja, da gre za predstavitev. Ta način predstavljanja nemščina izraža s *vor-stellen*, kar dobesedno pomeni: *“postaviti pred”* (*poser devant*). Za nas je v ponavljajoči se tezi *Kritike* pomembno to, da fenomenološko oblikovanje sveta v združitvi in skladnosti teh različnih *“po-kazanj”* ni nikoli zmožno samo vzpostaviti stvarnosti, ki gradi konkretno vsebino tega sveta – stvarnosti, zaradi katere se je Kant moral sklicevati na občutek.¹⁹

Toda sklicevanje na občutek, ki edini more osvoboditi stvarnost, v sebi skriva klic

k življenju, tj. k radikalno drugačnemu načinu pojavljanja. Življenje je popolnoma fenomenološko. Ni ne bitje ne način biti bitje. Ni življenje, o katerem govori biologija. Če smo iskreni, sodobna biologija sploh ne govori več o življenju. Z Galilejevo revolucijo se je njen predmet skrčil na materialne procese, sorodne tistim, ki jih preučuje fizika.²⁰ Edino življenje, ki obstaja, je transcendentalno fenomenološko življenje, ki definira prvotni način čiste pojavnosti, ki jo bomo zaradi jasnosti razlage tudi v prihodnje imenovali *razodetje*. Razodetje, ki je značilno za življenje, se korak za korakom zoperstavlja pojavljanju sveta. Če se zadnji razkriva v "*zunajsebstvu*", s tem da je le "*zunaj sebe*" kot takega; na način, da je vse, kar razkriva zunanje, drugo, drugačno, je prvi odločilni korak razodetja življenja ta, da v njem ni nobene razlike in da se nikoli ne razlikuje od samega sebe, ampak se le razodeva. *Življenje se razodeva*. Življenje je *samorazodetje*. Ko gre za življenje, samorazodetje želi povedati dvoje: po eni strani je življenje tisto, ki dopolnjuje delo razodetja; je vse z izjemo predmeta. Po drugi strani je to, kar razodeva, ono samo. Tako v primeru življenja izgine nasprotje med tem, kar se pojavlja, in čistim pojavljanjem, ki je bilo prisotno že v klasični misli in je bilo s fenomenologijo postavljeno v središče. Razodetje življenja in to, kar se v njem razodeva, sta eno.

Povsod, kjer je življenje, srečamo to ne navadno situacijo, ki se da prepoznati v vsaki modaliteti življenja, celo če gre za najbolj preprost vtis.²¹ Vzemimo na primer izkušnjo bolečine. Ker je v običajnem dožemanju bolečina najprej dojeta kot "*fizična bolečina*", ki se pripisuje delu stvarnega telesa, jo sedaj z reducirajmo zgolj na njen boleči značaj; "*boleče kot tako*", na povsem afektiven element trpljenja. To "*čisto trpljenje*" "*se razodeva samo sebi*", kar pomeni, da nam le trpljenje omogoča spoznanje, kaj trpljenje je, in da je

to, kar se razodeva v tem razodetju, ki je dejstvo trpljenja, v resnici prav trpljenje. Da je v tej modaliteti našega življenja to "*zunajsebstvo*" sveta lahko odsotno, nakazuje dejstvo, da nobena razlika ne ločuje trpljenja od njega samega in da je to, postavljeno samo proti sebi, potisnjeno k tlom zaradi lastne teže, nesposobno, da bi se rešilo pred samim seboj, da bi na kakršenkoli način zbežalo pred seboj in pred tem, kar tlači njegovo bitje.²² Zaradi odsotnosti vsakršne notranje razlike v trpljenju je izključena možnost upreti svoj pogled vanj.²³ Nihče ni nikoli videl trpljenja, njegove muke ali njegovega veselja. Trpljenje je *nevidno*, kot vsaka modaliteta življenja.

Nevidno torej ne označuje razsežnosti ne-realnosti ali iluzije, nekega sveta fantastike, ampak prav nasprotno. Kot smo videli, je pojavljanje sveta tisto, ki v tej igri neskončnih usmeritev, ki je svet, z odstranjevanjem vsega, kar je zunaj njega, slednje ropa njegove stvarnosti, ga krči na vrsto zunanjih videzov, preko katerih ga je nemogoče spoznati, ker noben ne poseduje nič "*notranjega*", vsak zgolj usmerja k drugemu, ki je prav tako prazen in brez vsebine, kot je sam. Po Heideggerju je pojavljanje sveta, kot smo videli, nesposobno ustvariti to, kar se v njem razkriva. V življenju je nasprotno vsaka njegovih modalitet neka stvarnost – groba, neposredna, nesporna, nepremagljiva stvarnost. Toda takoj, ko želimo to stvarnost videti, izgine. Podobo svojega trpljenja lahko dobro opišem, si jo predstavim; toda dejstvo je, da stvarnost trpljenja nikoli ne obstaja zunaj sebe. V predstavitvi trpljenja se znajdem le v prisotnosti neke noematične nestvarnosti pomena "*trpljenja*". Šele, ko ni nobene oddaljenosti več, ko se trpljenje izkuša kot čisto trpljenje in veselje kot čisto veselje, gre za resnično trpljenje, ki ga razodetje in stvarnost združujeta v eno.²⁴

Poglejmo še tretjo značilnost, ki postavlja razodetje življenja v nasprotje s pojavljanjem sveta. Medtem ko se slednje razlikuje od vse-

ga, čemur omogoča pojavljanje, na način, da je do tega popolnoma indiferentno, življenje v sebi nasprotno ohranja to, kar razodeva; ostaja v njem, v vsakem živem bitju, kot tisto, ki mu daje življenje in ga nikoli ne zapusti, dokler ta živi. To je torej nov odnos, ki je tuj svetu, lasten in notranji življenju. Sedaj moramo razmisliti o njem samem: o doslej nepojmovanem odnosu med življenjem in živim bitjem, brez katerega ne bi mogli ničesar razumeti o tem živem bitju, ki smo mi. Tuj svetu, nekozmichen, neviden; odnos življenja do živega bitja je *odnos absolutne imanence*. Kajti, kako bi lahko razmišljali o živem bitju, ki v sebi nima življenja? Toda enako se zastavlja vprašanje, zakaj v življenju obstaja živo bitje, zakaj ni mogoče življenje, ki bi bilo anonimno, neosebno, tuje vsaki individualnosti? Tako kot vprašanje o imanenci vprašanje odnosa življenja do živega bitja ni metafizično vprašanje, predmet spekulativnih konstrukcij ali neskončnih debat. Pač pa je predmet fenomenologije, natančnejše fenomenologije življenja, je njeno ključno vprašanje. Je tudi prvotno vprašanje. Obvezuje nas, da se vrnemo k absolutnemu življenju, k življenju, o katerem govori Janez.

Absolutno življenje je življenje, ki ima moč, da samo sebe prinaša v življenje. Življenje *ni*, zgodi se in se ne neha dogajati. Ta prihod življenja je njegovo večno prihajanje v samega sebe;²⁵ proces, v katerem se daje sebi, se gnete, izkuša in se veseli samega sebe in tako nenehno ustvarja svoje lastno bistvo, v kolikor slednje sestoji iz tega izkušanja in veselja nad seboj. Kajti nobeno izkušanje ne vrši izkušanja sebe, če v svoji dovršitvi ne ustvarja prav Ipseitete (*Ipséité*),²⁶ v kateri mu je dano, da se izkuša in veseli samega sebe. V kolikor ne govorimo o pojmu življenja, ampak o resničnem življenju, o fenomenološko stvarnem življenju, je fenomenološko stvarna tudi ipseiteta, v kateri to resnično življenje prihaja samo vase, v izkušanje same-

ga sebe; je torej resnično Sebstvo (Soi), *Prvo živo Sebstvo* (*Premier Soi Vivant*), v katerem se življenje, ki izkuša samo sebe, razodeva v sebi – v svoji Besedi.²⁷ Tako se dopolni proces samo-ustvarjanja življenja kot proces njegovega samo-razodevanja – na način, da slednje ne pride ob koncu procesa, ampak mu pripada in mu je ko-substancialno kot immanentni pogoj njegove uresničitve. "*V začetku je bila Beseda*."²⁸ Ni življenja brez bivajočega bitja, kot je to Sebstvo, ki ga vse življenje nosi v sebi, v kolikor gre za to izkušnjo sebstva, o katerem govorimo. Toda podobno ni Sebstva brez tega življenja, v katerem je vsako Sebstvo dano v samem sebi, na način, da zunaj življenja ni možno nobeno Sebstvo. Ali nas ta analiza absolutnega življenja ne oddaljuje od fenomenologije, ki se želi ukvarjati s konkretnimi pojavi, ki jih doživljamo; nas ne vrača nazaj v dogmatična ugibanja ali verovanje? Smo mar podlegli "*teološkemu preobratu francoske fenomenologije*", ki se ji je odpovedal Dominique Janicaud?

Kaj nismo tudi mi živa bitja? Živa bitja v smislu življenja, ki izkuša samo sebe in ne le kompleks materialnih procesov, ki o sebi ne vedo ničesar. Živa bitja, ki so tudi živa Sebstva. Ta čudna analogija med notranjim procesom absolutnega življenja se izkuša v Sebstvu Prvega živega Bitja (Soi du Premier Vivant) in naše lastno življenje se razodeva sebi v tem edinstvenem Sebstvu, ki se nam zdi vedno manj edinstveno, kot je na prvi pogled, če najprej utemeljimo razliko med njima.

Naše življenje je končno življenje, ki je nesposobno prinašati samo sebe vase. Sebstvo, ki ga to življenje nosi v sebi, je tudi samo končno Sebstvo. "*Jaz nisem le zase, ampak jaz sem jaz*" (*Ich bin nicht nur für mich, aber Ich bin Ich*), pravi Husserl v rokopisu iz tridesetih let. *Jaz nisem le zase* (kurziva prev.) pomeni, da se posameznik, ki se pojavlja v svetu, stvar med stvarmi, človek med ljudmi, ki se nenehno predstavlja samemu sebi, vedno v

skrbi zase, ukvarja s stvarmi in drugimi le z vidika samega sebe. Da bi vse pritegnil k sebi, mora najprej biti Sebstvo, h kateremu je vse pritegnjeno; mora biti sposoben reči *"Ich bin Ich"*. Toda *"Ich bin Ich"* sploh ni nič novega. Jaz sem res jaz sam, toda nisem ustvaril samega sebe v tem jazu, ki sem. Dan sem samemu sebi, toda samemu sebi se nisem dal sam. Nisem dan samemu sebi, moje življenje ni dano sebi v tem Sebstvu, ki sem, drugače kot v samo-podaritvi absolutnega življenja v njegovi Besedi. Sebstvo, ki pripada človeku, živo transcendentalno Sebstvo,²⁹ je mogoče najti le v *"Besedi življenja"* iz prvega Janezovega pisma, o katerem Pavel pravi, da je *"prvorojenec med mnogimi brati"*³⁰ (Rim 8,29). Kajti tudi mi smo rojeni iz absolutnega življenja. *Roditi se* ne pomeni priti na svet.³¹ Stvari se za hip pojavljajo v luči sveta, preden preminejo v njem. Stvari se ne *"rodijo"*. *Roditi se*³² (kurziva prev.) zadeva le živa bitja. In za ta živa bitja *roditi se* (kurziva prev.) pomeni priti kot eden teh transcendentalnih živih Sebstev, ki je vsakdo izmed nas. Le zato, ker smo najprej *prisli v življenje*, smo sposobni *priti v svet*.

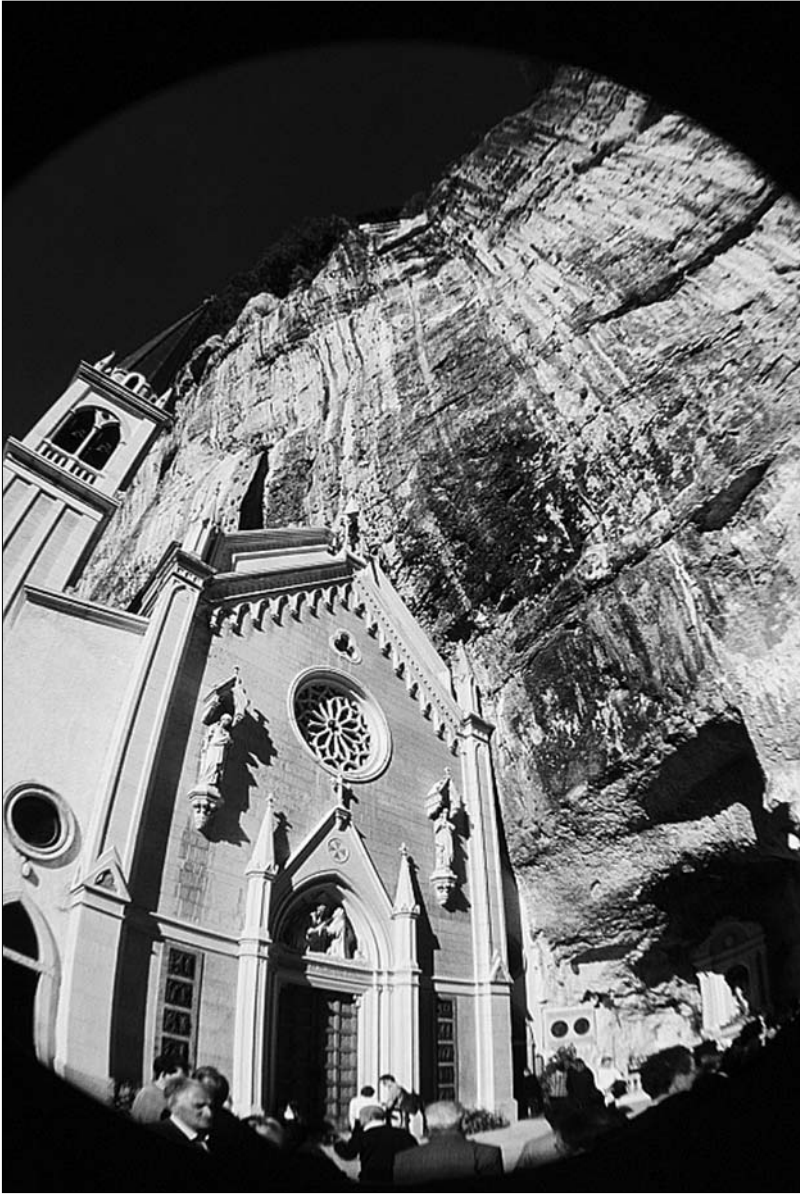
Tako se razjasni naše transcendentalno rojstvo.³³ Kako prihajamo v življenje? V življenje prihajamo, v kolikor življenje prihaja vase in na način, po katerem življenje prihaja vase. Ker absolutno življenje prihaja vase z izkušanjem samega sebe v ipseiteti Prvega živega Sebstva, ki je njegova Beseda, vsak človek, dan samemu sebi v ipseiteti tega življenja, prihaja vase kot živo transcendentalno Sebstvo. Zato je vsako življenje, vsako transcendentalno fenomenološko življenje, v svojem jedru označeno z radikalno in nepremostljivo individualnostjo.³⁴

Tu pridemo do zgodovinske ugotovitve, ki ima za naš čas velike posledice. *Življenje* (kurziva prev.) je bilo skoraj povsem odsotno iz zahodne filozofije, tesno povezane z Grčijo, ki človeka določa kot mislečega. Ko se

je življenje s Schopenhauerjem v začetku 19. stoletja vrnilo na evropsko prizorišče, je bilo to *življenje* (kurziva prev.) oropano svoje individualnosti, anonimno, neosebno, divje, ki bo svojo vladavino utrdilo ne le v filozofiji, ampak v celotni kulturi s tem, da ji bo preneslo svoj tragični in absurдни značaj, ki utira pot brutalni sili, nasilju, nihilizmu.³⁵

Fenomenologija življenja se torej sooča še z zadnjim vprašanjem. Dejali smo, da v vsakem živem bitju življenje prihaja kot Sebstvo, ki spada k vsakemu življenju in vsaki določitvi življenja. Tako torej ni trpljenja, ki ne bi bilo trpljenje nekoga. Ker je Bog življenje, moramo z Mojstrom Eckhartom reči: *"Bog se rojeva kot jaz sam"* (*"Dieu s'engendre comme moi-même"*)³⁶ – nedoumljiva trditev, ki omogoča zavrnitev vseh *"kriz subjekta"* sodobnega nihilizma. Če zadnji nima življenja le za anonimno, ampak tudi za nezavedno, potem je modernost, znova opeharjena z grškim *phainomenon*, ki pridržuje pojavitev (*manifestation*) le luči zunanosti, nesposobna spoznati nevidno v svoji lastni fenomenološki pozitivnosti. Iz česa sestoji slednja?

Razmislimo še enkrat o trpljenju. Rekli smo, da trpljenje razodeva trpljenje: toda ta predlog moramo popraviti. Samorazodetje trpljenja, ki se dopolni v trpljenju, ne more biti dejstvo trpljenja, pojmovano v svoji posebni vsebini, če je res, da se prav tako dopolni v veselju, dolgočasju, tesnobi ali naporu. V resnici se tesnoba³⁷ razodeva sama sebi v svoji afektivnosti (*affectivité*), v tej *patični*³⁸ *samo-impresivnosti* (*auto-impressionnalité pathétique*), ki sestavlja meso tega trpljenja kot tudi vsake druge modalitete življenja.³⁹ Zato so vse modalitete afektivne (*affectives*). Po splošni intuiciji Maina de Birana je to *"občutje prizadevanja"* na način, da je vsakršna dejavnost možna samo zaradi tega prizadevanja ali v zadovoljitvi slednjega, ne kot objektivna sprememba, ki je sama sebi nezavedna, ampak kot *"morem"*, ki se izkuša v svoji



Zvone Žigon: Cikel Kamen in upanje, *V zavetju* (Italija)

afektivnosti in po njej.⁴⁰ Afektivnost⁴¹ torej ne določa nobenega posebnega področja našega življenja, ampak prežema in snuje celotno področje dejavnosti, "*dela*", in s tem ekonomskih pojavov, ki jih v nasprotju s sodobnim prepričanjem ni mogoče ločiti od človeške eksistence.⁴²

Navsezadnje, ali ne obstaja patos misli, ki poudarja prednost, ki jo klasična filozofija pripisuje razvidnosti? Za to prednostjo razvidnosti zlahka prepoznamo prevlado vidnega, ki obvladuje razvoj naše kulture, ki ostaja ujetnica grške "*theorie*". Misel, ki vključuje razumsko misel, se daje sama sebi le pre-

ko patičnega samo-razodetja življenja,⁴³ in tudi Husserl je moral, kljub svojemu naporu, da bi osnoval fenomenološko metodo na videzu očitnega, zapisati: "*Zavest, ki presoja matematično »stanje stvari«, je vtis*".

V nasprotju z njegovim mnenjem je za nas odločilno dejstvo, da so vse modalitete življenja, tako tiste, ki zadevajo teoretično in kognitivno misel, kot tudi druge, v svojem temelju afektivne, in sicer zato, ker je fenomenološka snov, v kateri se čista pojavnost prvotno pojavlja, *Pra-trpljivost* (*Archi-passibilité*), ki je edina, v kateri postane mogoče vsakršno "*izkušanje samega sebe*". Kot bi dejal Janez, Bog ni le življenje, je *Ljubezen*. Tako je vzpostavljena bistvena vez med čistim dejem ljubezni in *afektivnostjo*.

Če naša različna razpoloženja (*tonalités*) najdejo svojo poslednjo možnost v bistvu življenja, najprej sledi, da jih nikoli ni mogoče razložiti izhajajoč zgolj iz svetnih dogodkov, ki jih razlagamo kot njihove " *motive*" ali "*vzroke*". Pravimo: "*Nesreča se je zgodila*". To pomeni, da je objektivni dogodek – nesreča, bolezen, žalovanje – povzročil trpljenje, v kolikor se s slednjim identificiramo. Tak dogodek, dramatičen, kot more biti, povzroči občutje trpljenja le bitju, ki je dovzeten za trpljenje, to je živemu bitju, ki je dan samemu sebi v življenje, katerega bistvo je *Pra-trpljivost*. Toda zakaj tak občutek rajši prevzema obliko tega afektivnega razpoloženja kot katerega drugega? Kako ne bi na tem mestu opazili, da so vse modalitete našega življenja razdeljene z ločnico odločilne dihotomije med modalitetami, ki so doživete kot pozitivne – vtisi veselja ali sreče – in modalitetami, ki jih označujemo kot negativne – vtisi bolečine ali žalosti? Posledično se zdi, da je vsa naša eksistenca ujeta v afektivno postajanje, ki nikakor ni nedoločeno in ki neprenehoma niha med neugodjem in zadovoljstvom, trpljenjem in veseljem,⁴⁴ medtem ko se nevtralna razpoloženja kot dolgočasje in

indiferenca predstavljajo kot neke vrste nevtralizacije tega prvotnega nihanja. Kako bi lahko razložili to dihotomijo, če ne izvira iz samih dogodkov sveta in je potrebno iskati njeno dokončno pogojenost v nas samih?

Na to vprašanje smo odgovorili. V kolikor je bistvo "živeti" v "izkušanju samega sebe", v imanenci patične samo-afekcije (*auto-affection pathétique*) brez ločnice ali odmika v odnosu do samega sebe, je življenje označeno z radikalno pasivnostjo do samega sebe – je "*trpeti samega sebe*", "*prenašati samega sebe*", ki je močnejša od vsake svobode – in njeno navzočnost smo prepoznali v najmanjšem trpljenju, ki je nesposobno uiti samemu sebi, ki se postavlja proti samemu sebi v nekem prvotnem trpljenju, ki je lastno vsakemu življenju in vsakemu živemu bitju. Samo zaradi tega prvotnega "*trpeti*", ki spada k vsakemu "*izkušanju samega sebe*" kot konkreten fenomenološki način njegove dovržitve, je možno nekaj takega kot je "*trpljenje*".

V dovržitvi tega "*trpeti samega sebe*" življenje izkuša samo sebe, prihaja vase, raste v svoji vsebini, se sebe veseli – je radost, je veselje. Vidimo, da ti *dve prvotni in temeljni fenomenološki razpoloženji*, *čisto trpljenje* in *čisto veselje*, *a priori* koreninita v "*izkušanju samega sebe*", ki sestavlja bistvo vsakega pojmljivega življenja. Dihotomija celote naših afektivnih razpoloženj se predstavlja v tej delitvi na dve temeljni fenomenološki razpoloženji. Kar se nam razkriva hkrati s tem najbolj jasnim bistvom življenja, je apriorna in transcendentna možnost prehajanja vseh naših razpoloženj iz enega v drugo. To nenehno drsenje naših razpoloženj – bodisi da gre za nadaljujoče preobražanje ali nenadno spremembo, "*skok*" – je razvidno tudi iz konkretnega postajanja našega vsakdanjega bivanja. Podvrženo nenadnim spremembam slučajne zgodovine ali igri nezavednih nagibov se tako postajanje včasih zdi absurdno in nerazumljivo. Tako se je zdelo pesniku Verlainu, ko

je ob pogledu na vse svoje preteklo življenje zapisal naslednji verz streznitve: "Stare sreče, stare nesreče, kot vrsta gosi ..."

Ta vtis se vendarle zdi površen, če razumemo, da se to potencialno preoblikovanje naših številnih modalitet vpisuje v prvotno možnost prehajanja temeljnih fenomenoloških razpoloženj, ki spadajo k bistvu življenja, iz enega v drugo. In sicer zato, ker je čisto trpljenje konkretni fenomenološki način, v skladu s katerim se dopolni prihod življenja v samega sebe, njegov objem s seboj v čistem veselju in s tem možnost vsake pojmljive oblike sreče in veselja, ki na koncu ni nič drugega kot veselje do življenja, neomejena sreča obstajanja.

Pojmovana v svoji specifični fenomenološki vsebini sta trpljenje in veselje zagotovo različna, tako kot neugodje in zadovoljstvo, hrepenenje (*désir*) in zadovoljitev. Prav ta razlika, želja nadomestiti negativne modalitete s pozitivnimi, najpogostejše določa delovanje, in sicer izhajajoč iz njegovih najosnovnejših oblik, kot je neposreden nagib vsake potrebe po zadovoljitvi. Kljub svoji različnosti in včasih svojemu nasilnemu nasprotovanju sta trpljenje in veselje, tako kot njune številne različice, združena v prvotnejši identiteti, ki je v *trpeti* in *veseliti se* (kurziva prev.), kot sestavnih delih bistva življenja in njegove ipseitete. Poznavanje te prvotne identitete vedno predpostavlja, da ne izgubimo iz svojega zornega kota končnosti našega lastnega življenja; to pomeni, da ga zaznamo v njegovem Temelju, ne več tu, kjer se nam zdi, da se izkuša v neke vrste psihološki dejstvenosti (*facticité*), ki se nikoli ne more prepoznati, pač pa tam, kjer je dana sama sebi v samo-podaritvi absolutnega življenja, v našem transcendentnem rojstvu.⁴⁵ Takšna je bila genialna Kirkegaardova intuicija, ko je razumel, da se na višku njegovega trpljenja, na meji njegovega obupa, slednje preobrne v blaženost, ko se, kot pravi, "jaz

pogreza, v svojo lastno prosojnost, v moč, ki ga je ustvarila".

Iz Pra-trpljivosti absolutnega življenja nadalje izhaja najbolj nenavadna značilnost človeške pogojenosti, ki je: biti *inkarnirana eksistenca*. Ker je slednja neposredno interpretirana kot eksistenca v telesu, vodi nazaj k vprašanju telesa,⁴⁶ ki kot vsako temeljno vprašanje vodi k fenomenološkemu temelju, tj. k načinu pojavljanja. Način pojavljanja, ki se tu predstavlja kot tisti, ki očitno pripada telesu, je pojavljanje sveta, in sicer v dvojnem pomenu. Po eni strani se nam vsako telo, naše ali katerokoli, predstavlja v svetu, prevzema svoje fenomenološke lastnosti od fenomenoloških lastnosti sveta, kar najprej velja za njegovo zunanost. Vendar to svetno telo ni le "zunanje", ampak je telo, ki je oskrbljeno s številnimi čutnimi kvalitetai. To pomeni, da to telo, ki je videno, dotaknjeno, slišano itd., predpostavlja drugo telo, transcendentalno telo, ki ga čuti, vidi, se ga dotika, ga posluša, itd., in vse to zahvaljujoč sposobnostim njegovih različnih čutov.⁴⁷ V fenomenologiji 20. stoletja so te sposobnosti dojele kot intencionalnosti, na način, da je transcendentalno telo, ki sestavlja svet, intencionalno telo.⁴⁸ V tem drugotnem smislu je naše telo telo sveta, v smislu, da nas odpira temu svetu samemu. Pojavljanje, na katerem temelji to odpiranje svetu, je isto kot tisto, v katerem se nam kaže telo – predmet filozofskega izročila: v obeh primerih ostaja "zunaj sebe" kot takega. Le intencionalnost, ki omogoča videnje vsake stvari, ni sposobna pritegniti same sebe v pojavnost. Aporija, v kateri se Husserlova fenomenologija zlomi, se ponavlja v primeru telesa, ki je zreducirano na intencionalno telo. Vsaka izmed potez transcendentnega telesa nam more dati le to, kar nam daje – videti, dotakniti se, poslušati ... – kot da se prvotno daje sebi v darovanju, ki ga dopolnjuje. Imanentno samo-darovanje te vrste se do-

gaja le v življenju, v njegovem patičnem samo-razodetju.⁴⁹

Šele ko pojavljanja, ki se mu prepuščamo, nimamo več za pojav sveta, ampak za pojav življenja, pride do preobrata v našem pojmovanju telesa.⁵⁰ In ta preobrat je v tem, da se to naše telo povsem razlikuje od drugih teles, ki bivajo na svetu; to ni več vidno telo, ampak meso – *nevidno meso*.⁵¹ Kajti, v kolikor meso najde svoj fenomenološki temelj v življenju, od slednjega prevzame tudi vse njegove fenomenološke lastnosti. To ne velja le za akozmičnost in nevidnost – ki zadoščata, da ga radikalno razlikujemo od “*tele-sa*” tradicije, ampak tudi za dejstvo, to drobno dejstvo, da vsako meso pripada nekomu. Ne le zaradi te slučajne vezi, ampak zaradi bistvenega razloga, da se Jaz, ki je vključen v vsako samo-razodevanje življenja, ustvarja v vsem mesu hkrati s slednjim, v istem dogodku, ki daje njega samemu sebi – v njegovem transcendentalnem rojstvu. Podvrženo vsem vidikom življenja meso prejema od slednjega svojo lastno stvarnost, to čisto fenomenološko snov samo-impresivnosti, ki je identična patični samo-afekciji. Natančneje: meso je čista fenomenološka snov vsake resnične, tj. radikalno imanentne samo-afekcije, v kateri se življenje patično izkuša. Ker je meso fenomenološka snov samo-impresivnosti, ki prinaša možnost samo-afekcije iz življenja, se odkriva v ustvarjanju resničnosti celote naših vtisov.⁵²

Naše življenje je kljub temu končno življenje. Ne moremo ga razumeti drugače kot izhajajoč iz neskončnega življenja, v katerem je dano sebi.⁵³ Tako, kot se naš Jaz, nesposoben prinašati samega sebe sebi, vrača k Prvemu živemu Jazu, Besedi, v kateri se absolutno življenje razodeva sebi, tako samo-impresivnost, ki omogoča vsak vtis in vse meso, predpostavlja *Pra-trpljivost* absolutnega življenja, tj. prvotno sposobnost prinašati samega sebe sebi na način patične fe-

nomenološke uresničitve. Samo v tej *Pra-trpljivosti*, ki predpostavlja, da je vse meso *trpljivo*, kar pomeni, da je *možno* – to meso, ki ni nič drugega kot trpljivost končnega življenja, ki svojo možnost črpa iz *Pra-trpljivosti* neskončnega življenja.⁵⁴

Tu lahko fenomenologija življenja potrdi svojo zmožnost osvoboditi se področja filozofskega izročila. Ali ni zmožna razjasniti nekaterih ključnih elementov naše kulture, ki spadajo k njenemu ne-grškemu izvoru, zlasti judovsko-krščanski duhovnosti?⁵⁵ Kajti prav v tem, da je meso⁵⁶ dano sebi le v *Pra-trpljivosti* življenja, fenomenologija življenja razkriva edinstveno vez, ki se vzpostavlja med dvema začetnima izrekoma, ki odzvanjata v slavnem Janezovem prologu: “*V začetku je bila Beseda*”, “*In Beseda je postala meso*”⁵⁷ (Jn 1,1.14). Prvi izrek smo že predstavili, če drži, da ni možno življenje, ki v sebi ne vključuje Jaza, v katerem se izkuša. Če je vse meso mogoče občutiti le v *Pra-trpljivosti* življenja, v njegovi Besedi, potem Učlovečenje Besede ni več nespamet, kar se je zdelo v očeh Grkov. Ravno nasprotno; med Besedo in mesom moramo prepoznati veliko več kot zgolj podobnost: *identiteto bistva*, ki pripada absolutnemu življenju. Ko je meso izročeno življenju, preneha biti objektivno telo z nenavadnimi oblikami, nerazumljivo spolno določitvijo, ki je prikladna, da izzove našo tesnobo, izročeno svetu, neomejeno podvrženo vprašanju “*zakaj*”? Kajti, kot je uvidel Mojster Eckhart, je življenje brez zakaja.⁵⁸ Meso, ki v sebi nosi načelo svojega lastnega razodetja, ne potrebuje nobene druge instance, da bi se pojasnilo. Ko v svoji nedolžnosti vsaka modaliteta našega mesa izkuša samo sebe, ko trpljenje poimenuje trpljenje in veselje veselje, v njej govori življenje in nič nima moči proti njegovi besedi.⁵⁹

Kako bi to *Pra-trpljivost*, onstran vsake trpljivosti, pa vendar navzočo v njej, imanentno vsakemu mesu kot tisto, kar ga daje

njemu samemu, onstran vsakega čutnega ali razumnega dokaza, lahko imenovali drugače kot *Pra-trpljivost*, Pra-gnozo (*Archi-gnose*),⁶⁰ katere bistvo je Janez opisal kot prihod absolutnega življenja v njegovi Besedi, še preden slednja omogoči prihod Besede v mesu, ki je takšno kot naše. Tako je Janezova Pra-razumnost⁶¹ (*Archi-intelligibilité*) vključena povsod, kjer je življenje, razteza se vse do teh bitij mesa, ki smo mi, in v žareči Paruziji privzema naše nezadostno trpljenje in naše skrite rane, kot je storila za Kristusove rane na križu.⁶² Kolikor bolj čisto, skršeno na samo sebe, na svoje fenomenološko telo mesa, se dogaja vsako izmed naših trpljenj, toliko močnejše v sebi izkušamo brezmejno moč, ki slednjega daje samemu sebi. In ko to trpljenje doseže skrajno mejo obupa, se, kot pravi Kirkegaard, "*jaz v svojem odnosu do samega sebe, željan biti on sam, potopi v svojo lastno prosojnost, v moč, ki ga je ustvarila*", in preplavi nas opojnost življenja. Srečni so tisti, ki trpijo. V Globini njegove Noči je naše meso Bog.⁶³ Pra-gnoza je gnoza preprostih.⁶⁴

Prevod: Mojca Bertoncel

1. Prevedeno po izvirniku: Michel Henry, "Phénoménologie de la vie", v: Michel Henry in Magali Uhl, ur., *Auto-donation, Entretiens et conférences*, Prétontaine: Paris, 2002.

Zaradi lažjega razumevanja Henryeve misli je prevod besedila dopolnjen z navedki strani (na katerih je posamezen odlomek pričujočega besedila podrobneje obravnavan) in razlagami iz enega izmed Henryevih najpomembnejših del: Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair* (Éditions du Seuil: Paris, 2000).

2. Michel Henry, 36.
3. Michel Henry, 37.
4. Michel Henry, 38.
5. Michel Henry, 41.
6. Izvor bitja je pojav. Izvor vtisa, je njegov pojav. ... Vendar to ne velja za pojav sveta, čigar "*zunaj sebe*" a priori izključuje notranjo možnost vsakega pojmljivega vtisa, pač pa za pojav življenja, ki je

življenje samo v svoji izvorni fenomenalizaciji.

Michel Henry, 83-84.

7. Michel Henry, 47.
8. Michel Henry, 36, 40.
9. Michel Henry, 50-51.
10. Michel Henry, 51-52.
11. Michel Henry, 54-55.
12. Michel Henry, 56.
13. Heidegger je tradicionalno pojmovanje časa nadomestil s pojmovanjem, ki ga pomenljivo imenuje časovnost časa. Tri Husserlove intencionalnosti, ki tvorijo notranjo zavest časa, so tri Ek-staze: prihodnosti, sedanjosti in preteklosti. V stalnem prehajanju teh treh ekstaz druge v drugo (iz prihodnosti v sedanjost in v preteklost) nastaja obzorje videnosti, ki tvori pojav sveta. Pojavljanje sveta se tako dopolni v obliki temporalizacije časovnosti. Njegovo pojavljanje je njegova navzočnost za nas. Michel Henry, 57.
14. Michel Henry, 58.
15. Michel Henry, 59, 120-121.
16. Michel Henry, 59-60.
17. Michel Henry, 60.
18. Michel Henry, 60-61.
19. Michel Henry, 67-68, 137-138.
20. Po Henryu je Galilej resnično vsebino sveta zreduciral na materialna telesa, iz katerih je fizikalno-matematična znanost naredila svoj novi predmet. Michel Henry, 149.
21. Michel Henry, 107.
22. Michel Henry, 84-89. "*Čista bolečina je čisto trpljenje, je imanenca tega trpljenja – trpljenja brez obzorja, brez upanja, povsem zaposlenega s seboj, ker slednje zavzema ves prostor, na način, da zanj ni nobenega drugega prostora, kot je ta, ki ga zavzema ... Trpljenje nima ne oken ne vrat, nobenega prostora zunaj sebe, ki bi mu omogočal beg. ... Med trpljenjem in trpljenjem ni ničesar. Za tistega, ki trpi, toliko časa, kot trpi, čas ne obstaja.*" Michel Henry, 84-85.
23. Trpljenje je samo-afektivnost, v radikalnem pomenu besede; je trpljenje, ki trpi. Michel Henry, 85.
24. Modalitete življenja se razodevajo vsakič tistemu, ki jih izkuša, zaradi česar so samo njegove. Michel Henry, 108.
25. Večno prihajanje absolutnega življenja vase – v procesu, po katerem se samo-ustvarja v svojem samo-razodevanju, v svoji Paruziji, ki nima ne začetka ne konca – ne razlaga le skrivnostnega in neskončnega ponavljanja prvotnih vtisov v našem mesu, ampak je tisto, ki v prvi vrsti omogoča razumevanje slednjega. Michel Henry, 242.
26. Iz lat. ipse, ipsa, ipsum – sam. Po Edvardu Kovaču je "Ipséité" eden izmed Henryevih posebnih fenomenoloških pojmov, ki označuje

- “transcendentalnega posameznika” ali “sebstvo”. Edvard Kovač, “Michel Henry”, v: Michel Henry, *Jezusove besede*, KUD Logos: Ljubljana, 2008, 156.
27. Michel Henry, 177.
 28. Prevod svetopisemskih stavkov po: *Sveto pismo stare in nove zaveze, Slovenski standardni prevod*, Svetopisemska družba Slovenije: Ljubljana, 1996. Stavke se po Henryu nanaša na imanentni proces absolutnega življenja, proces življenja v njegovem razodetju v Besedi. Michel Henry, 244-245.
 29. Živi transcendentalni Jaz je človek v svoji resnični stvarnosti. Michel Henry, 327.
 30. V prihodu Besede v njenem vidnem telesu je vsebovana njena skrita resničnost, večno rojevanje Edinega prvorojenega Sina v samo-rojevanju absolutnega življenja. To je fenomenološka vzajemna domačnost med Očetom in Sinom, ki jo razodeva Učlovečenje. “*Mar ne veruješ, da sem jaz v Očetu in Oče v meni?*” (Jn 14,10). Michel Henry, 369.
 31. Michel Henry, 178.
 32. Roditi se, pomeni priti v mesu ... Zato fenomenologija mesa nepremagljivo vodi k fenomenologiji Učlovečenja. Michel Henry, 179, 238. Rojstvo človeka v Besedi ponavlja rojstvo Besede v Bogu kot njegovo samo-razodetje. Ta istorodnost med rojevanjem Besede in človeka razlaga, zakaj se takrat, ko se Beseda učloveči, da bi postala človek, to ne zgodi v svetu, v katerega je prišla, ampak v mesu, “*med svojimi*”, med tistimi, ki so bili rojeni v Njem in mu za vedno pripadajo. Michel Henry, 328.
 33. Michel Henry, 329.
 34. Michel Henry, 244.
 35. Michel Henry, 258-259.
 36. ... “*Oče rojeva svojega Sina brez predaha in pravim še več: Mene rojeva (kot) svojega Sina in (kot) taistega Sina. Še več pravim: Ne rojeva me le (kot) svojega Sina, rojeva me (kot) sebe in sebe (kot) mene ...*”. Mojster Eckhart, *Pridige in traktati*, Mohorjeva družba: Celje, 1995, 179. Po Henryu iz tega sledi: “*Bog me rojeva kot samega sebe*”, ker njegovo življenje postaja moje, moje življenje ni nič drugega kot njegovo. “*Nisem več jaz, ki živim, ti si, ki živiš v meni.*” Michel Henry, 379.
 37. Michel Henry, 270, 276. Tesnoba je najvišji izraz bistva Jaza; patosa, v katerem se ta čuti za večno obdan z možnostjo moči, ki je njegova neskončna svoboda. Michel Henry, 277. Razodetje duha se dogaja v patosu življenja, ki je tesnoba in ki duha ne ukoreninja več v moči lastni Jazu, ampak v paradoksalnem odnosu dveh načinov pojavljanja. Michel Henry, 282. O povezanosti tesnobe z željo in grehom gl. Michel Henry, 284-291.
 38. Henry uporablja pojem patičen (*pathétique*) v njegovem etimološkem pomenu, kar pomeni, da se ne nanaša na predmet, ki lahko vzbudi čustvo, ampak na osebo, ki je sposobna nekaj trpeti ali čutiti.
 39. Meso v trpljenju ne razodeva katerekoli afektivne modalitete našega življenja ... Vodi k absolutni resnici, k skritemu procesu, v katerem življenje prvotno prihaja vase v svojem prvotnem trpljenju ... Michel Henry, 187.
 40. Afektivnost občutja prizadevanja ni katerakoli modaliteta našega življenja ... Ta transcendentalna Afektivnost, ki je pred vsakim pojmljivim čustvom, je afektivnost življenja. Michel Henry, 268.
 41. Afektivnost je interpretirana kot načelo dejavnosti, na način, da slednja ne more biti razumljena drugače kot v svoji resnični motivaciji, ki je ravno afektivna motivacija. Afektivnost sestavlja samo bistvo resnične motivacije, in sicer zato, ker sestavlja bistvo stvarnosti same. Michel Henry, 271.
 42. Michel Henry, 204-206.
 43. Ker se samo-razodetje življenja dovršuje kot patos, v samo-impresivnosti (*auto-impresionnalité*) mesa, je vse življenje obdano z neko obliko impresivnosti. Tako nas fenomenologija vtisa vrača nazaj k fenomenologiji mesa. Michel Henry, 241.
 44. Michel Henry, 270.
 45. Michel Henry, 254. Ker prihod življenja v mesu definira stvarjenje človeka v njegovem transcendentalnem rojstvu, se v tem vzpostavlja so-naravnost med božjim in našim bistvom, tako kot potrjuje Irenej: “*ker po svoji naravi pripadamo Bogu*”. Michel Henry, 331-332.
 46. Vprašanje telesa po Henryu ostaja zelo relativno. Daleč od tega, da bi se odtegnilo predpostavkam, ki določajo grško pojmovanje pojava, interpretacija telesa z vidika videnosti v svetu utrjuje novo pojmovanje transcendentalnega telesa – učlovečenega subjekta, ki čuti z vsemi čuti in nas odpira svetu. Michel Henry, 170.
 47. Michel Henry, 159, 172. Gre za čuteče in ne več zgolj čuteno telo, dajajoče in ne več dano telo, telo-subjekt, ki je postavljeno naproti telesu-predmetu, katerega pogoj je. Michel Henry, 159. Gre za telo, ki ni več predmet izkušnje, ampak njegovo načelo. Michel Henry, 160-161.
 48. Michel Henry, 167-168.
 49. Michel Henry, 192.
 50. Michel Henry, 168-169.
 51. Vse meso prihaja od Besede. Michel Henry, 331. Naše končno meso je tako lahko kraj rešitve kot tudi greha. Michel Henry, 333.
 52. Michel Henry, 280.
 53. Michel Henry, 254.
 54. Michel Henry, 243.
 55. Povsem različno od grškega Logosa je Beseda življenja transcendentalni fenomenološki pogoj

vsega mesa, ki je dokončen in radikalen. Samo v slednjem je vsako živo meso darovano v svoji patični samo-impresivnosti: v Pra-trpljivosti, v kateri se življenje in njegova Beseda večno ljubita. Krščanska Beseda je morala priti v mesu. Samo v Pra-patosu svoje Pra-trpljivosti se je mogla združiti s tem, kar je v svoji samo-impresivnosti meso v pravem pomenu besede. To je glavni razlog, zaradi katerega meso in njegove fenomenološke lastnosti najdejo svojo dokončno možnost v Pra-trpljivosti Besede. Fenomenologija mesa nas vztrajno vodi k fenomenologiji Učlovečenja. Michel Henry, 365-366.

56. Samo povezanost vsakega mesa s Pra-trpljivostjo Pra-mesa absolutnega življenja omogoča razmišljanje o možnosti, ki ga ima meso, da postane kraj pogube ali rešitve. Michel Henry, 318.
57. Beseda s tem, ko je postala meso, ljudem prinaša odrešenje. S privzetjem mesa, kot je njihovo, in z istovetenjem z njimi jim omogoča, da se poistovetijo z njim, da postanejo Božji (Dieu) kot on. Michel Henry, 239.
58. Samo-razodetje življenja je njegovo samo-opravičenje. Če je življenje brez "zakaja", ... je to zaradi samega dejstva izkušanja samega sebe, sreče tega izkušanja, ki je v veseliti se sebe in ki pravi, da je dobro. ... Takšna je fenomenološka zakoreninjenost radikalnih predlogov Mojstra Eckharta: *"Ne glede, kako trdo je življenje, kljub temu želimo živeti... življenje v samem sebi je tako zaželeno, da si ga želimo zaradi njega samega."* Michel Henry, 320-321.
59. Michel Henry, 374.
60. Po Henryu je teza gnoze premagana v luči cogitatio mesa (*cogitatio charnelle*). Michel Henry, 194, 246. Henry zato gnoze kot take ne

pojmuje slabšalno, ampak to označitev, tako kot Irenej, pripisuje le lažni gnozi. Henryevo razumevanje gnoze je sledeče: Janezova Pra-razumnost, v kateri se izkuša vsak Jaz v edinem prvorojenem Sinu, v katerem absolutno življenje izkuša samo sebe in se sebe veseli – mar ne bi morali te razumnosti, ki prihaja pred "zunaj sebe" sveta, pred vsako razumnostjo, ki jo vidi v njem, pred vsako obliko vedenja in znanosti, pred tem, kar smo vedno označevali kot *"spoznanje"*, *"gnoza"* – morali imenovati pra-gnoza? ... Uvideti moramo, da je pra-gnoza krščanstvo. Michel Henry, 372. Gl. tudi Michel Henry, 332-333.

61. Pra-razumnost vodi Besedo in človeka, da bi ju združila v Kristusu. Pra-razumnost je samorazodetje absolutnega življenja. Michel Henry, 338.
62. Michel Henry, 374. Paradoks življenja je v tem, da nam samo Pra-razumnost omogoča razumeti, kar je v nas najpreprostejšega, najbolj prvotnega, vsakdanjega, skromnega, in kar se nas s pomočjo Pra-razumnosti, iz katere izviramo, dotika v srčiki našega bitja. V srčiki našega bitja: kjer vsako živo bitje prihaja v življenje, kjer ga življenje daje njemu samemu v Pra-razumnosti njegove absolutne samo-podaritve – v našem transcendentalnem rojstvu, v katerem smo Božji Otroci. Michel Henry, 364.
63. Naše meso v sebi nosi temeljno resnico razodetja (*manifestation*), in to razodetje ni pojav sveta. V svoji patični samo-impresivnosti, v svojem mesu, darovanemu sebi v Pra-trpljivosti absolutnega življenja, ... v svojem patosu je Pra-razodetje življenja, Paruzija absolutnega. V Globini njegove Noči je naše meso Bog. Michel Henry, 373.
64. Michel Henry, 374.