

---

# Govor o Bogu i radikalizacija fenomenologije u Michela Henryja

Ante Vučković, Split

UDK: 1 Henry, M.  
165.62  
Izvorni znanstveni rad

## Sažetak

*Autor, polazeći od promišljanja što se događa s pomakom naglaska s govora o Bogu, neodvojivim od zapadne misli, na govor o govoru, dakle, na promjene govora o Bogu tijekom zapadne povijesti, najprije kratko iznosi neke od važnijih misaonih pristupa Bogu. Anselmo Canterburyjski i dokaz Božje opstojnosti u iskustvu mišljenja, Descartes i ideja beskonačnog u mišljenju koje se obvezalo na metodički ateizam, Kant i Bog kao postulat praktičnog uma nakon nemogućnosti nekoga dokaza Božje opstojnosti, Heidegger i prednost šutnje kada je riječ o Bogu, Levinas i traženje izlaza iz alternative Boga živih i boga filozofa.*

*Ovaj panoramski prikaz služi približavanju govoru o Bogu u zadnjim djelima Michela Henryja u kojima se bavi kršćanstvom i njegovim temeljnim temama: istinom i tijelom. O Bogu valja govoriti ne više u redu mišljenja, nego u redu života, jer se Bog u kršćanstvu ne objavljuje kao biće koje treba misliti, nego kao Život. Kao fenomenolog M. Henry radikalizira fenomenologiju i dopušta da tekstovi Novoga zavjeta, nadasve Ivanovo evanđelje, postave u pitanje shvaćanje pojavljivanja i onog što se pojavljuje. Pojavljivanje svijeta, obilježeno stavljanjem na vani svega što se pojavljuje, indiferentnošću prema svemu što se pojavljuje i nemoći stavljanja u bitak onog što se pojavljuje pokazuje se i u obilježjima ljudske riječi, riječi svijeta. Pojavljivanje Života ne poznaje takve podjele. Život se ne razlikuje od onog što objavljuje. On se samoobjavljuje. Nije ravnodušan, nego patičan. Ne stvara, nego rađa.*

*U ovakvom načinu govora o Bogu prepoznaje se suglasje koje se može susresti u različitim sustavima zapadnog mišljenja, u Anselma, Wittgensteina ili Weil, primjerice, ono, naime, suglasje po kojemu razumijevanje ovisi o načinu života.*

Ključne riječi: *Bog, dokaz, život, istina, riječ.*

Naslov simpozija *Govor o Bogu jučer i danas* sugerira nekoliko stvari. Najprije govor. Sama nakana da se govori o govoru pretpostavlja odmak od objekta o kojem je riječ i očekuje usmjerenje pozornosti na govor, na jezik. Naslućuje se kako jezik nije nevažan u odnosu na objekt. I uistinu nije dovoljno samo da se sama stvar pokaže. Valja je i opisati.<sup>1</sup> S jedne strane važno je znati kako je "govor artikulacija razumijevanja" kako riječi "dorastaju značenjima" kako to veli Heidegger,<sup>2</sup> a s druge, kako je Bog o kojemu bi u govoru trebalo biti riječi i neshvatljiv i neizreciv.

Premještanje naglaska s govora o Bogu na govor o govoru o Bogu upućuje i na šutnju o Bogu. Kada se prestane govoriti o Bogu, još uvijek je moguće govoriti o govoru. Kao da je lakše govoriti o govoru o Bogu negoli o Bogu samom.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Fenomenologija je filozofski pravac, filozofija sama, koja počiva na jednoj formuli koju je oblikovao Husserl: "Zu den Sachen selbst!", "K samim stvarima!" Ovom je formulom Husserl želio pokrenuti okamenjenu istraživačku tradiciju, akademsku filozofiju koja se gubila zaokupljenošću predajom. Husserl je privukao mnoge mlade talente koji su ubrzo stvorili cijeli fenomenološki pokret. Fenomenologija je nadasve "disciplina pozornosti" (Hans Blumenberg), filozofija koja ide k samim stvarima i opisuje fenomene onako kako se pokazuju i u granicama unutar kojih se pokazuju.

<sup>2</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, <sup>16</sup>1986., str. 161.

<sup>3</sup> Pri čemu je, naravno, moguće povijest ljudskoga govora o Bogu zamijeniti Bogom samim. Karen Armstrong je, primjerice, najprije izgubila vjeru, ili preciznije, najprije postala svjesna kako joj je malo pomalo nestalo svega što je smatrala vjerom, kako je "Bog postao predalekim da bi bio realnim", onda je na koncu ostao samo interes za religiju. Naravno, autorica zna da ne piše povijest Boga, nego samo "povijest poimanja Boga od muškaraca i žena, počevši od Abrahama do naših dana", a ipak u naslovu sugerira da je riječ o povijesti Boga. Ovakav govor o Bogu pretpostavlja nevjeru. Vidi: *Povijest Boga*, Prosvjeta, Zagreb, 1998., str. 7 i 9.

Govor o Bogu, teologija, živi iz nutarnje potrebe za razumijevanjem vjerovanoga. No, govor o govoru o Bogu ne pretpostavlja vjeru. Govor o govoru može zaboraviti Boga. Štoviše, on može izrasti iz zaborava na Boga. Moguće je tako misliti kako množenje govora o Bogu nastaje tamo gdje je s obzora nestalo Boga.<sup>4</sup> Tako bi govor o govoru mogao skrivati nestanak vjere u Boga.

Moglo bi se dogoditi da se govor o govoru ponaša poput govora koji obilazi oko traume gubitka. O gubitku šuti, a umnoženi govor skriva gubitak. Ovako bi se iskonska nakana govora, da otkriva i opisuje raskriveno, pretvorila u svoju suprotnost.

Matej u svom Evandjelju bilježi: *Tà iz obilja srca usta govore!* (Mt 12, 34). Znači li to kako bi govor o različitim načinima govora o Bogu tijekom zapadne povijesti, kako to sugerira naslov simpozija, izlazio iz srca koje je puno riječi, ali siromašno Bogom? Ovoj Matejevoj rečenici prethodi druga: *Leglo gujinje! Kako možete govoriti dobro kad ste opak?* (Mt 12, 34). Opakost i dobrota srca odlučuju u načinu govora. Slično sugerira i Heidegger. "Govor je jednako izvoran s temeljnom emotivnošću i razumijevanjem."<sup>5</sup> Temeljno emotivno stanje reflektira kako opakost tako i dobrotu srca. Razumijevanje nije odvojivo od temeljne nakane srca.

Wittgenstein je znao isto. U jednoj bilješci piše: "Čitam. 'Nitko ne može Isusa nazvati Gospodinom, osim u Duhu Svetome.' - I to je točno: ja ga ne mogu nazvati Gospodinom; jer meni to uopće ništa ne kaže. Mogao bih ga nazvati uzorom, čak i Bogom – ili zapravo: mogu razumjeti ako ga se tako naziva; ali riječ Gospodin ne mogu izgovoriti smisleno. *Jer ja ne vjerujem*

---

<sup>4</sup> Nietzsche pušta da o smrti i nestanku boga govori ludak. Na taj način, u istome trenutku dok govori o brisanju obzora koji se poistovjećuje s bogom, pokazuje da nestankom boga ne prestaje govor o njemu, što znači da govor o bogu ne pretpostavlja vjeru u njegovo postojanje, kao i to da nestanak boga ne ostavlja čovjeka i njegovo shvaćanje samog sebe bez posljedica. Usp. Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, III, str. 125., Kritische Studienausgabe, Giorgio Colli und Mazzino Montinari, dtv, München, <sup>2</sup>1988.

<sup>5</sup> *Sein und Zeit*, str. 161.

da će on doći suditi me; jer mi *to* ništa ne kaže. A to bi mi moglo nešto reći samo, kada bih živio *sasvim* drukčije.”<sup>6</sup>

Život, način života, srce, temeljna emotivnost, stav, vjera ili nevjera nisu ni u kom slučaju neutralni. Oni odlučuju o tom kako ću razumijevati i kako ću razumljeno izricati, o tom što tražim i o tom kako o traženom govorim.

Fenomenologija, zasigurno jedna od najvažnijih filozofskih struja suvremene filozofije, posebni je način stava i govora. Fenomenologija u svojim najvažnijim predstavnicima pokazuje nagnuće radikaliziranja. Ono je usmjereno otkriću temeljnih datosti, štoviše, samom davanju, sebedarju fenomena. Ovu je radikalizaciju moguće pratiti unutar Heideggerova mišljenja na tragu fenomenalnosti *Es gibt*, u Levinasovom prvenstvu etike pred ontologijom, nadasve u mišljenju *drugoga* koji *istoga* svodi na pasivnost, u dekonstrukcionizmu kod Derridae kao i kod J. L. Mariona i njegovim analizama zova i danosti.<sup>7</sup>

Mišljenje da je fenomenologiju potrebno radikalizirati, štoviše srušiti i preokrenuti, zastupa Michel Henry. Njegova temeljna kritika Husserlove i Heideggerove fenomenologije sastoji se u prigovoru kako fenomenologija u njihovim nacrtima ne poznaje drugo doli pojavljivanje svijeta. Na mjesto fenomenologije koja se zaustavlja samo na pojavljivanju u svijetu valja doći fenomenologija života. Posljedice te radikalizacije pokazat će se i u govoru o Bogu.

Henry je od početka svojeg filozofiranja pokazivao malo zanimanja za filozofiju koja se bavi stvarima i njihovom spoznajom. Njegov put išao je u drugom smjeru. Filozofija života ime je za njegov misaoni put koji je od istraživanja o fenome-

---

<sup>6</sup> Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, br. 495, Werkausgabe, sv. 8, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984.

<sup>7</sup> Vidi: Rolf Kühn, *Radikalisierte Phänomenologie*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2003. Posebnu, i zasigurno jednu od najizazovnijih radikalizacija fenomenologije donosi Jean-Luc Marion, unutar svoje trilogije s naslovima: *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, puf, Paris, 1980.; *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, puf, Paris, 1997.; *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, puf, Paris, 2001.

nologiji kao trudu oko biti pojavljivanja, preko studija o Marxu, nastanku psihoanalize, o odnosu života i kulture, o umjetnosti dospio do zadnje velike teme kojom se bavio pred kraj života, do kršćanstva.<sup>8</sup>

Prije nego osluhnemo Henryjev govor o Bogu sažet ćemo kratko nekoliko važnih misaonih pristupa Bogu u povijesti zapadne misli. To bi nam trebalo olakšati razumijevanje i vrednovanje Henryjeva mišljenja i govora o Bogu.

#### ANSELMO I BOŽJA OPSTOJNOST U ISKUSTVU MIŠLJENJA

Mišljenje sv. Anselma može lako djelovati kao misaoni trik. Njegovo mišljenje nije dokaz Božje opstojnosti o kojem je moguće imati iskustvenu potvrdu. Njegovo je mišljenje bez predmeta. Iskustvo mišljenja samoga.

Anselmo svoje mišljenje počinje pozivom na mir, u nutrinu, odvajanjem od svega, u vrijeme odvojeno za Boga, u oslobođenje od svega drugoga kako bi bio slobodan za Boga.<sup>9</sup> Nije riječ samo o pozivu u više sabranosti. Poziv poziva na put u mišljenje koje u samome sebi može postati sigurno da Bog jest. Sâmo mišljenje u samome sebi. Mišljenje bez ičega drugoga. Čisto mišljenje. Jasnoća mišljenja. No, jasnoća o kojoj Anselmo govori i na koju poziva, jasnoća u koju uvodi jest rezultat dugog stanja borbe. Anselmov biograf Eadmer izvješćuje: "Ova

---

<sup>8</sup> Michel Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris, 1996., *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris, 2000., *Paroles du Christ*, Seuil, Paris, 2002.

<sup>9</sup> "Hajde sada, čovječuljče, pobjegni malčice od svojih briga, sakrij se na trenutak od svojih burnih misli. Odbaci sada jade koji te tište i odgodi svoje naporene poslove. Oslobodi poneki djelić vremena za Boga i počivaj djelić vremena u njemu. Uđi u sobu duha svoga, isključi sve osim Boga i onoga što ti pomaže da ga tražiš, i zatvori vrata te ga potraži." Anselmo Canterburyjski, *Proslogion*, u: *Quod vere sit Deus*. Svezak prvi, Demetra, Zagreb, 1997., str. 251. Anselmo traži čisti duh, oslobođene emocije, odmorno tijelo, slobodno vrijeme i samoću kao pretpostavke traženja Boga. Riječ je, naravno, o pozivu na meditaciju, onako kako će to još uvijek tražiti i Descartes na početku svojih meditacija.

mu misao nije dopuštala spavati, jesti, piti i, ono što ga je još više pritiskalo, smetala mu je pobožnosti ujutro i inače. Mislio je kako su takve misli vjerojatno vražja napast i trudio se izbaciti ih sasvim iz svoga duha. Ali što je žarče to želio to su ga više spopadale. I jedne noći dok je bio budan, dogodilo se: Božja je milost obasjala njegovo srce i predmet njegova istraživanja ležao je pred njegovim umom i cijela je njegova nutrina bila ispunjena nemjerljivim usklikima radosti.”<sup>10</sup>

Središnji živac mišljenja o Bogu jest da “nitko tko razumije što Bog jest ne može misliti da Bog ne postoji. (...) Bog je, naime, ono od čega se veće ne može misliti. Tko to dobro razumije, svakako razumije i to da ono postoji na takav način da čak ni u mislima ne može ne postojati. Tko, dakle, razumije da Bog na takav način postoji, ne može ga misliti kao nepostojećeg.”<sup>11</sup> To je razlog zašto samo bezumnik može reći da Boga nema. Budući da ne razumije ono što sâm govori, bezumnik je.

No, misao o Bogu kojeg ne mogu misliti kao nepostojećeg ukoliko dobro razumijem što znači Bog, nije samo formalna misao. Ona je kao misao razuma prazna. Njezino se značenje može mjeriti samo ako postoji mišljenje koje se ne oslanja na unaprijed dane pojmove niti na iskustvo, samo ako postoji mišljenje koje je u činu mišljenja kod zbilje koju misli.

Anselmo nemogućnost mišljenja da misli neopstojnost Božju prevodi kao nemogućnost da Bog ne postoji. Mišljenje koje Boga može misliti samo kao postojećeg, samo je rezultat opstojnosti Božje, opstojnosti bića koje ne može ne postojati jer je kao biće nužno.

Anselmo ne misli Boga kao najviše biće. Kada bi Bog bio najviše biće, onda ne bi bilo nemoguće misliti njegovu neopstojnost. Stoga Bog za Anselma nije samo “ono od čega se veće ne može misliti” nego je “nešto veće od svega onoga što se može misliti.”<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Navod preuzet od: Karl Jaspers, *Die grossen Philosophen*, Serie Piper, München-Zürich, <sup>6</sup>1988., str. 733.

<sup>11</sup> *Proslogion*, str. 259.

<sup>12</sup> *Isto*, str. 273.

Boga valja misliti kao nužno biće i u istome dahu znati kako je Boga nemoguće misliti. Mislim li Boga, ne mogu ga misliti kao nepostojećega. Mislim li ga, znam da je nužan. Misao ga može misliti samo kao nužno biće. Ali upravo kao nužno biće Bog nije dostupan mom umu. U odnosu na moj um Bog je nemjerljiv. Mišljenje koje misli jedinstvo bitka i mišljenja, jedinstvo zbilje i mišljenja na ovaj je način stavljeno pred nemogućnost da misli onoga koga ne može misliti kao nepostojećeg. Najdublji uvid mišljenja u Božju opstojnost povezan je s nemoću istog mišljenja da obuhvati ono što misli. Nepochuljana sigurnost da Bog jest vezana je neodvojivo uz nemoć da ga mislim. Mišljenje mi daje najjasniji uvid u Božju opstojnost i u isto vrijeme pokazuje svoju vlastitu nemoć da misli i mišlju obuhvati Boga. Na vrhuncu mišljenja iskustvo nemoći mišljenja. Zaštita od oholosti? Otkrićem najviše svjetlosti otkrivamo kako sve što vidimo, vidimo zahvaljujući njoj, ali nju samu u isto vrijeme ne vidimo. Razlika mišljenja Boga i mišljenja koje misli neki drugi objekt jest u tome što kipar, primjerice, može misliti kip pa ga tek nakon mišljenja načiniti, uvesti u zbilju, a mišljenje Boga ne može proizvesti Boga. Misao, kada misli Boga, postaje sigurna u njegovu opstojnost. Bog se daje mišljenju koje ga misli, ali mišljenje ne može obuhvatiti Boga. Bog ne ovisi o mišljenju. Mišljenje, međutim, kada misli Boga, ima najdublje iskustvo mišljenja samoga.

Anselmo svoje mišljenje ne iznosi kao mišljenje o nekoj stvari. On ne govori o Bogu. On govori Bogu. Anselmo moli. No, Anselmo zna da nije dovoljno ući u nutrinu. "Stremio sam u Boga – a sudario se sa samim sobom."<sup>13</sup> Stoga je cijeli *Proslogion* ispunjen molitvom, riječju upućenom Bogu.

Na početku veli: Ja, naime, ne nastojim razumjeti da bih vjerovao, nego vjerujem da bih razumio. Jer vjerujem i ovo: ako ne budem vjerovao, neću ni razumjeti."<sup>14</sup> Na koncu iznošenja argumenta, međutim, veli: "Hvala ti, dobri Gospode, hvala ti što si mi ono što si ranije podario da vjerujem, sada pro-

---

<sup>13</sup> Isto, str. 253.

<sup>14</sup> Isto, str. 255.

svijetlio da razumijem tako da, čak i kada bih želio ne vjerovati da postojiš, ne bih mogao a da to ne uvidim.”<sup>15</sup>

Molitva na početku i na koncu argumenta nema u sebi ničega specifično kršćanskoga. Argument koji iznosi nije neki argument preuzet iz objave.<sup>16</sup> Molitva filozofskim rječnikom izriče stanje čovjeka pred Transcendencijom. Molitva i mišljenje stapaju se u jedno. Molitva filozofskim jezikom izriče stapanje mišljenja i bitka onoga koji misli.

Anselmo misli Boga neovisno o objavi. Opisuje samostojnost mišljenja. Sigurnost Božje opstojnosti ne dolazi iz objave. Oslanja se samo na iskustvo mišljenja. No, njegovo mišljenje nije samodostatno. On na svom vrhuncu otkriva svoju vlastitu nemoć. Mišljenje koje misli Boga, otkriva svoju pasivnost i nemoć. Rezultat mišljenja Boga nije samo sigurnost da on jest. Rezultat je i otkriće naravi mišljenja koje misli Boga. Pasivnost i nemoć.

#### DESCARTES I METODIČKI ATEIZAM

Na početku moderne, ali ne i na koncu metafizike, *Metafizičkim meditacijama* Descartes se ne odriče govora o Bogu. Naprotiv. No, Descartes o Bogu želi govoriti jezikom koji će biti čist od teološkog, vjerskog rječnika. “Uvijek bijah mnijenja da su dva pitanja – ono o Bogu i ono o duši – glavna od onih koje bi

---

<sup>15</sup> Isto, str. 259.

<sup>16</sup> Anselmo u Predgovoru *Monologionu* sam govori kako je na nagovor braće pristao na pisanje o biti božanstva, ali i na zadanu formu pisanja po kojoj je potrebno da se ništa “ne oslanja u uvjeravanju na autoritet Pisma, već neka se sve ono što se u pojedinim ispitivanjima postavi kao cilj, iznese jasnim stilom, svakidašnjim argumentima i jednostavnom raspravom te se sažeto prikaže nužnost razloga i otvoreno izade na vidjelo jasnoća istine.” Anselmo Canterburyjski, *Monologion*. nav. dj., str. 81. O cijelom argumentu i njegovom neposrednom kontekstu vidi: Stjepan Kušar, *Biblijski bezumnik u Anselmovu argumentu. Prilog izvornom razumijevanju Prosligiona*, u: Ljepota istine. Zbornik u čast p. Miljenka Belića SJ u povodu 75. obljetnice života, ur. Marijan Steiner SJ, Filozofski niz, Zagreb, 1996., str. 81-101.



više valjalo dokazivati filozofijom negoli bogoslovljem.”<sup>17</sup> Razum je univerzalniji od teologije. Nekom tko ne sudjeluje u teološkom razumu, o Bogu se ne bi smjelo govoriti služeći se teologijom, nego radije filozofijom, mišljenjem.

Ovako Descartes teološkom fakultetu u Sorbonni predstavlja svoje meditacije. Da bi o Bogu mogao govoriti razumljivim jezikom, jezikom koji dopire do nekog tko je izvan teološkog razuma, Descartes treba metodički ne vjerovati. Potreban mu je metodički ateizam kako bi o Bogu mogao govoriti razumski. Ateizam u jeziku i u metodi mišljenja pretpostavka je razumskoga govora o Bogu.

Usprkos metodičkom ateizmu Bog kod Descartesa ostaje na vrhuncu mišljenja. Ili, rečeno drukčije, Bog je zadnji temelj. Istina, rečenica koja izriče krajnju minimalnu sigurnost, rečenica u koju se ne može ni u kom slučaju sumnjati, ne spominje Boga. Glasi, kako je poznato, *Cogito, ergo sum*. Mislim, dakle, jesam. No, odmah pošto je pronašao tu sigurnost, Descartes se upućuje u traženje temelja ovom temelju. Svijest koja se činila zadnjim temeljem, postat će samo čuvarem temelja. Čovjek neće biti zadnji temelj. On će samo držati to mjesto.<sup>18</sup>

Put do nepoljuljane sigurnosti u jedino u što se ne može dvojiti, u to, naime, da jesam dok mislim, put je rasta dvojbe. Od dvojbe u osjetila preko dvojbe u mišljenje, dvojbe koja je stvorila čudnu i nefilozofsku figuru zloduha koja zamračuje pogled na sve što jest i ne uspijeva jedino da ja ne budem dok mislim, Descartes je dospio do cogita koji odolijeva svim dvojabama u ovoj minimalnoj sigurnosti. Niti zloduh koji bi imao svu moć da me prevari, ne može poljuljati sigurnost da jesam ako mislim.

No, nakon otkrića temelja u koji se ne može sumnjati, Descartes želi “upoznati bolje sama sebe i više se približiti sebi. Ja sam stvar što misli, to jest: koja dvoji, tvrdi, niječe, malo stva-

---

<sup>17</sup> René Descartes, *Metafizičke meditacije*, preveo Tomislav Ladan, Demetra, Zagreb, 1993., str. 2.

<sup>18</sup> Usp. Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, puf, Quadrige, Paris, 1991., str. 22.

ri razumije, mnoge ne poznaje, koja hoće, neće, koja zamišlja i osjeća".<sup>19</sup> Sada se Descartes još jednom vraća na temeljni uvid u nemogućnost da ga se prevari da jest dok misli i otkriva kako je dopustio da bi Boga moglo ne biti ili da bi Bog mogao biti obmanjivač. Drugim riječima, zloduh bi se mogao prikazati kao Bog ili bi se Bog mogao prikazati kao zloduh. Stoga je potrebno što hitnije raspraviti može li Bog obmanjivati. No, prije nego to mogne odgovoriti valja znati da li Bog uopće jest.

Descartes sada otkriva da je ego koji se odupro dvojbi i vidio samog sebe kao zadnji temelj, u svojoj biti slabi, ne jaki, nepovijesni, izolirani ego koji nije u stanju biti uzrokom onoga što on sâm u sebi nosi. Ego u sebi samom pronalazi ideju beskonačnoga. Ideja je nedvojbeno u njemu. I nedvojbeno je također i to da je ideja Beskonačnoga veća od konačnoga, da u ideji beskonačnoga ima više bitka negoli u ideji konačnoga. Ego čija se konačnost pokazuje u svemu što jest, nije mogao roditi ideju beskonačnoga? Odakle ideja beskonačnoga u konačnom egu? Bog sâm konačnoj svijesti ega daje ideju beskonačnog. Ideja beskonačnog na sebi nosi trag svojega podrijetla. Urođena je. Dana egu. Nije njegov proizvod. Darovana mu je.

Descartes će na koncu biti sigurniji da Bog jest nego li da on postoji, budući da "je više stvarnosti u beskonačnoj nego u konačnoj sućnosti, pa je stoga u meni nekako prvotnija predodžba o beskonačnom negoli o konačnom, to jest: o Bogu negoli o meni samom. Jer, kojim bih drugim načinom razumio da dvojim, da želim, to jest: da mi štogod manjka i da nisam sasvim savršen, da u meni ne postoji nikakva zamisao savršenijeg bića, iz usporedbe s kojom spoznajem svoje nedostatke?"<sup>20</sup>

Svijest koja se oslanja samo na sebe kada misli, svjesno i metodički ateistička svijest koja sigurnost svojega postojanja nalazi svojim mišljenjem samo u sebi samom, na koncu je sigurnija u Boga negoli u sebe.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Isto, str. 66.

<sup>20</sup> Isto, str. 88-89.

<sup>21</sup> Naravno, ovakav je ishod Descartesova mišljenja bio kratkoga daha. Upravo će sigurnost Božje opstojnosti, osigurana sigurnošću *cogita*, dovesti do nestanka sigurnosti u Božju opstojnost. Vidi o ovom razvoju misli:

KANT I BOG KAO POSTULAT PRAKTIČNOG UMA

Kant, čini se, nije poznavao izvorni tekst Anselmova *Pro-slogiona*. Poznavao je samo denaturirani dokaz Božje opstojnosti i odbacio ga. No, s Anselmom je suglasan barem u jednome. U tom, naime, da ima samo jedan argument za Božju opstojnost.

Kant sve moguće dokaze svodi na tri, a onda ova tri svodi na jedan, na onaj koji se pripisuje Anselmu, a koji od Kanta nosi naslov ontologijski dokaz Božje opstojnosti.

U *Kritici čistog uma* Kant je raspravio o svim mogućim teoretskim dokazima Božje opstojnosti. Time je otvorio put za postulat Božje opstojnosti praktičnog uma. Postoje tri moguća dokaza Božje opstojnosti. Prvi je ontologijski. On Božju opstojnost izvodi iz pojma Boga kao beskonačnog bića. Drugi je kozmologijski. Ovaj sva postojeća bića svodi na zadnji uzrok. Treći je fizikoteologijski. On Božju opstojnost izvodi iz čudesne uređenosti u prirodi.

Prvi dokaz ne uspijeva jer iz pojma jedne stvari nikada ne slijedi njezina egzistencija. Za drugi veli kako je niz uzroka ili konačan ili beskonačan. Ako je beskonačan, nikada ne stižemo do zadnjeg uzroka. Ako je konačan, onda zadnji uzrok opet valja zamisliti kao biće čija opstojnost dolazi iz njega samoga, dakle iz njegovog pojma. Tako se kozmologijski dokaz pokazuje kao prikriveni ontologijski dokaz. O trećemu Kant primjećuje kako red u prirodi i nije baš tako savršen, a da bi nas taj red vodio u zaključak o savršenom biću kao njegovu uzroku, a s druge strane bi ga se svakako moglo svesti na božanski uzrok. Tako smo stigli do drugoga, kozmologijskog dokaza, a onda preko njega opet istim putem do ontologijskog.

Kant opaža kako se u svim dokazima na koncu događa ono što se čini u denaturiranom ontologijskom dokazu. Zaključuje se iz pojma na opstojnost. To je, međutim, prema Kantu, nedopustivo. Postojanje nije stvarni predikat.<sup>22</sup> Pojam neke stvari

---

Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, ©1992., str. 146-167.

<sup>22</sup> "Sein ist offenbar kein reales Predikat." *Kritik der reinen Vernunft*, 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main, str. 533.

obuhvaća sve stvarne predikate te stvari. Postojanje, međutim, niti što dodaje niti što oduzima već postojećim predikatima. Kako mogu biti siguran u postojanje nečega? Da je riječ o nekom predmetu osjetila, mogao bih ukazati na iskustvo. Iskustvo bi mišljenju dalo jedno moguće iskustvo. Želimo li, međutim, postojanje misliti čistom kategorijom, ne možemo pokazati nikakvo obilježje koje bi razlikovalo postojanje od mogućnosti.

Mi nikada ne bismo zamijenili nikakav pojam stvari sa samom stvari. Kada je, međutim, riječ o objektu čistog mišljenja, ne postoji nikakvo sredstvo koje bi nam omogućilo da pokažemo njegovo postojanje. Nema proturječja ako ga mislimo kao nepostojećega.<sup>23</sup> Opstojnost, egzistencija ne pripada predikatima pojma, nego odnosu stvari prema našem postojanju u kontekstu našeg iskustva. "Sto zbiljskih talara nema ništa više od sto mogućih talara... Ali u mom posjedu ima više u sto zbiljskih nego što ih ima u njihovu pojmu."<sup>24</sup> Kant odbacuje mogućnost da unutar mišljenja budemo sigurni u opstojnost neke stvari. Mišljenje treba nadopunu ukoliko želi dobiti predmetno značenje.

Kant postavlja isto pitanje kao i Anselmo: Kako mogu biti siguran da Bog jest? Anselmo odgovor traži unutar mišljenja koje transcendirira sve što može misliti, a Kant postulira Božju opstojnost unutar moralnog djelovanja. I budući da se sigurnost Božjeg postojanja ne može temeljiti na predmetnom dokazu razuma, Kant ne kaže da je sigurno da Bog postoji, nego da je on siguran.

Za Kanta u misaonom susretu sa zakonom koji valja slijediti ima više od samog zakona. To više je božansko. Za Anselma u mišljenju onoga iznad čega nešto više ne može biti mišljeno leži više od misli. To više je Bog.

---

<sup>23</sup> "Bog je svemoguć; to je nužni sud. Svemoć se ne može ukloniti, ukoliko postavljate božanstvo, to jest beskonačno biće koje je identično sa svojim pojmom. Kažete li, međutim: Bog ne postoji, tada nije dana ni svemoć niti ikakav drugi predikat; jer oni su svi dokinuti zajedno sa subjektom te se u ovoj misli ne pokazuje ni najmanje proturječje." *Isto*, str. 531.

<sup>24</sup> *Isto*, str. 534.

Bog nije posjed neutralnog znanja. On je prisutan u umu koji vjeruje. Anselmu je sigurnost moguća samo uz čistoću srca koja je pretpostavka da se istinski može misliti.

I Kantu i Anselmu je mišljenje unutar kojega su sigurni da Bog jest, događaj. No, prenesemo li tu sigurnost u racionalno pojednostavljenje, sigurnost Božje opstojnosti blijedi.

Budući da se i Kant i Anselmo kreću u istoj dubini mišljenja, Kant nije mogao prihvatiti Anselmov dokaz u denaturiranom obliku u kakvom ga je poznavao.

#### HEIDEGGER I ŠUTNJA O BOGU

Heidegger, na koncu metafizike, koncu koji je tu, ali još nije dovršen, misli kako je o Bogu bolje šutjeti. Što se krije iza šutnje o Bogu?

Ontologija je znanost koja se bavi bitkom i bićem. Ontologija je drugo ime za metafiziku. Neovisno o svom imenu ontologija je od svoga početka u grčkoj misli bila i ontologija i teologija.<sup>25</sup> Heidegger se poziva na svoje pristupno predavanje *Što je metafizika?* u kojemu je metafizika shvaćena "kao pitanje o biću kao takvom i u cjelini. Sveukupnost te cjeline jest jedinstvo bića, koje kao proizvođači temelj sve sjedinjuje. Za onoga tko zna čitati, to znači: Metafizika je onto-teo-logija."<sup>26</sup> Na ovome mjestu Heidegger piše rečenicu koja je zbog čestog navođenja izgubila okus konteksta u kojem je napisana: "Tko je teologiju, kako onu kršćanske vjere tako i onu filozofije, iskusio iz odgovarajućih izvora, taj danas više cijeni to, da u području mišljenja o Bogu šuti."<sup>27</sup>

Zašto šutnja? Heideggeru je onto-teološko obilježje metafizike postalo upitnim. Razlog nije u ateizmu. On leži dublje. Heidegger govori o iskustvu mišljenja. Iskustvo mišljenja

---

<sup>25</sup> M. Heidegger, *Onto-teo-loški ustroj metafizike*, u: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naprijed, Zagreb, 1996., str. 306.

<sup>26</sup> *Isto.*

<sup>27</sup> *Isto.*

onto-teo-logije otkrilo je kako u svom srcu još nije mišljeno jedinstvo biti metafizike. Mišljenje je naišlo na nemišljeno, na još nemišljeno jedinstvo. Šutnja o Bogu izvire iz misaonog iskustva kako jedinstvo metafizike nije mišljeno. Metafizika je u svojoj srži podijeljena na ontologiju i teologiju. Jedinstvo metafizike još nije mišljeno, ali se kao takvo već pokazalo. Nemišljena bit metafizike je, međutim, najdostojnija mišljenja.

Pozivajući se na pridodani uvod u predavanje *Što je metafizika?*,<sup>28</sup> Heidegger pojašnjava kako metafizika nije teologija stoga što je ontologija. Metafizika je teologija stoga što Bog dolazi u filozofiju. Tako se pitanje oštri: Kako Bog dolazi u filozofiju? Ne samo u novovjeku, nego u filozofiju inače?

Heideggeru ovo pitanje još nije dovoljno osvijetljeno stoga što bi najprije trebalo pojasniti kamo to Bog stiže. Što je to filozofija? Pritom valja filozofiju promatrati drukčije od povijesnog pretraživanja onog što spada u njezinu povijest. Povijesno, naime, posvuda nailazimo da je Bog već došao u filozofiju. "Uzmemo li, međutim, da je filozofija kao mišljenje slobodno, iz sebe same izvršeno sebeupuštanje u biće kao takvo, onda Bog može dospjeti u filozofiju samo utoliko ukoliko filozofija iz sebe same, po svojoj biti, zahtijeva i određuje da Bog i kako Bog u nju dolazi. Pitanje: Kako Bog dolazi u filozofiju? svodi se zato na pitanje: Odakle potječe ustroj bitstva metafizike? Prihvatiti tako postavljeno pitanje, znači, pak, izvršiti korak unatrag."<sup>29</sup>

Korak unatrag jest korak radikalizacije fenomenologije. Heidegger dolazi iz blizine s Husserlom. U *Bitku i vremenu* fenomenologija je shvaćena kao metoda mišljenja.<sup>30</sup> Korak unatrag je korak iz zaborava bitka, korak prevladavanja metafizike i u isto vrijeme ulazak u novo mišljenje. Korak unatrag želi misliti nemišljeno koje leži u početku, u predpočetku.

Tako se korak unatrag pokazuje kao volja za povratkom u temelj. U isto vrijeme mišljenje koje unaprijed određuje da i kako Bog dolazi u filozofiju također je mišljenje koje želi apso-

---

<sup>28</sup> I uvod pod naslovom Povratak u temelj metafizike i samo predavanje *Što je metafizika?*, u: M. Heidegger, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, str. 83-125.

<sup>29</sup> *Onto-teo-loški ustroj metafizike*, str. 307.

<sup>30</sup> Vidi § 7.

lutni temelj. Ta volja za temeljem zajednička je i Descartesu i Heideggeru. Filozofija je mišljenje koje određuje uvjete i pojavljivanju i načinu pojavljivanja.

Fenomenologija je deskriptivna filozofija. Ona ne postavlja temelje. Ona ih opisuje. Kod Heideggera, međutim, kada je riječ o Bogu, filozofija ne opisuje nego postavlja uvjete dolasku i pojavljivanju Boga. Bog u filozofiju može dospjeti samo pod uvjetima koje postavlja filozofija. Dolasku Boga u filozofiju pretходи filozofija.

Kakav je to Bog? Heidegger pravi razliku između Boga metafizike i Boga vjere.

*Causa sui* primjereno je ime za Boga u filozofiji. Pred Bogom, mišljenim kao *Causa sui*, međutim, čovjek ne može ni moliti niti mu žrtvovati. Pred *Causa sui* čovjek ne može pasti na koljena iz strahopoštovanja niti pred ovim Bogom može svirati i plesati.<sup>31</sup> Heidegger postulira da je bezbožno mišljenje koje se odriče Boga kao *Causa sui* vjerojatno bliže božanskom Bogu.<sup>32</sup> Bog metafizike je neki nebožanski bog, a bezbožno mišljenje, oslobođeno vjere i nadasve oslobođeno onto-teo-logike "je slobodnije za nj".<sup>33</sup>

Šutnja o Bogu rezultat je mišljenja koje se zaputilo izvan metafizike shvaćene kao onto-teo-logije, mišljenja koje je otkrilo potrebu koraka unatrag, ali mišljenja koje još nije stiglo u sâm početak.

#### LEVINASOVA ALTERNATIVA ALTERNATIVI BOGA FILOZOFA I BOGA VJERE

Od svojega početka kršćanstvo poznaje razliku Boga živih i boga filozofa.<sup>34</sup> S jedne strane stoji tvrdnja o ludosti mudro-

---

<sup>31</sup> *Onto-teo-loški ustroj metafizike*, str. 317.

<sup>32</sup> *Isto*.

<sup>33</sup> *Isto*.

<sup>34</sup> Za širi kontekst Levinasova govora o Bogu upućujemo na naš prethodni rad, *Etički govor o Bogu u Emmanuelu Levinasa*, u: *Ljepota istine*, nav. dj., str. 218-231.

sti svijeta o kojoj govori apostol Pavao (1 Kor 1,20) i na koju se poziva Heidegger u kontekstu radikalne razlike teologije i filozofije, s istodobnim izazovom teologiji da ono što joj je misliti, misli iz sebe same bez priziva na filozofiju koju tako temeljni tekst kao što je Pavlov ionako smatra ludošću.<sup>35</sup> S druge, pak, stoji Bog živih, Bog Abrahamov, Izakov i Jakovljevi, razlikovnije koje se obično pripisuje Pascalu zbog poznatog zapisa skrivenog u odjeći, a koje je, kako to Levinas voli naglasiti,<sup>36</sup> prvi izrekao Jehouda Halevi.

Bog filozofa nije Bog vjere. Među njima postoji nepremostiva razlika. Ona se proteže od početka kršćanstva pa sve do postmetafizičkog vremena. Postoji li izlaz iz ove alternative Boga živih i boga filozofa? Može li se o Bogu govoriti unutar filozofije, a da to ne bude unutar ontologije, dakle unutar pitanja Božje opstojnosti ili neopstojnosti i da taj govor istodobno filozofija ne svrsta pod iracionalno, pod mnijenje ili vjeru? Takav pokušaj zahtijeva sučeljavanje s cijelom filozofijom i njezinom povišeću. Zahtijeva napor izlaska iz Grčke. E. Levinasa se izlaže riziku. Pokušava govoriti drukčije o Bogu, o Bogu koji ne bi bio "zaražen bitkom".<sup>37</sup>

Levinasu je stoga potrebno pronaći izlaz iz ontologije. Ontologija je Boga vezala uz problem opstojnosti, a onda i uz problem smisla. Levinasu je, osim toga, potrebno i iskustvo koje razbija intencionalnost svijesti. U 3. meditaciji Descartesovih *Metafizičkih meditacija* nalazi ideju beskonačnog. Ideja beskonačnog Descartesu služi kao dokaz Božje opstojnosti i ujedno je kao ideja nužna da bi se mogao shvatiti i sâm subjekt koji sumnja.

Bog o kojem govori Descartes je Bog filozofa. Levinas preuzima ideju o bogu filozofa, ali namjerava izići iz podjele na boga filozofa i Boga živih.

---

<sup>35</sup> "Da li bi se kršćanska teologija još jednom odlučila da uzme ozbiljno riječ apostolovu i s njom u skladu filozofiju kao ludost?" Martin Heidegger, *Što je metafizika?*, u: Kraj filozofije i zadaća mišljenja, str. 97.

<sup>36</sup> E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, J. Vrin, Paris, 2019., str. 95.

<sup>37</sup> E. Levinas, *Autrement qu' être ou au-delà de l'essence*, biblio essais, Martinus Nijhoff, 1974., str. 10.



Levinas ne namjerava dokazivati Božju opstojnost. Štoviše, on je uvjeren kako je prijeko potrebno da se Bog ne može dokazati. Ideja beskonačnog ne dokazuje Božju opstojnost. Ona postavlja u pitanje temeljne postavke zapadne filozofije: intencionalnost svijesti i autonomiju subjekta.

Dok je Descartes idejom o Bogu nastojao utemeljiti i uspostaviti sigurnost subjekta na kojem filozofija može dalje graditi, Levinas, naprotiv, u istoj ideji vidi depotenciranje subjekta. Kako? Ideja beskonačnog nije kao druge ideje. Ona je iznimka. Subjekt koji misli, *cogito*, *noesis* misli uvijek po svojoj mjeri. Ideja, *cogitatio*, *noema* uvijek je po mjeri mišljenja koje je misli. Ideja beskonačnog, međutim, nadilazi granice mišljenja. Preljeva se preko granica subjekta koji misli. *Cogito* je ne može obuhvatiti. Ideja je beskonačnog veća od onoga koji je misli. Mišljenje misli više nego što može misliti. U manjem se nalazi više. Kakve su posljedice ove ideje iznimke?

Budući da svijest više ne može obuhvatiti svoj predmet, intencionalnost svijesti više ne funkcionira. Nalazi se u pasivnom stanju. Trpi ideju beskonačnog. Nije u stanju spoznati beskonačno. *Cogito* nije primjeren *cogitatumu*. Beskonačno izmiče tematizaciji. Intencionalnost se svijesti pokazuje u svom drugom svjetlu. Svijest ima ideju s kojom više ne može moći. "Ideja se beskonačnog sastoji u znanju nespoznatljivog jamčeći mu ipak njegov status nespoznatljivog."<sup>38</sup>

Ideja beskonačnog i Beskonačno se ne poistovjećuju. Bog i ideja Boga nisu ista stvar. Bog, istina, dolazi u ideju, ali ideja Boga nije Bog. "Beskonačno nije korelat ideje beskonačnog."<sup>39</sup>

Mišljena na ovaj način, ideja beskonačnog ne vodi nas k Bogu. Još manje dokazuje Božju opstojnost. Pa ipak, ova je ideja filozofski važna. Ona, naime, postavlja u pitanje istovjetnost mišljenja i bitka. Ako ideja beskonačnog prelazi granice mogućnosti mišljenja, onda za filozofiju postaje važno pitanje može li se smisao svesti samo na smisao bitka. Nije li smisao u filozo-

---

<sup>38</sup> E. Levinas, *Transcendance et hauteur*, u: Cahier de l'Herne, Emmanuel Levinas, biblio essais, 1991., str. 59.

<sup>39</sup> Isto. str. 59.

fiji već sužavanje smisla?<sup>40</sup> Je li opravdano tvrditi kako je svaki izlaz iz bitka nužno odlazak u iracionalno ili u vjeru i njezinu nekontroliranost? Može li se pronaći smisao koji se više ne bi izricao terminima bitka i bića, smisao koji prethodi bitku i ide iznad njega?<sup>41</sup>

Filozofija ovim pitanjem ne dobiva novi pojam o Bogu. Idejom beskonačnog ona sama je dovedena u pitanje. Uloge su, dakle, izmijenjene. Sada uvjete po kojima Bog može ući u filozofiju i po kojima može imati smisla ne određuje filozofija, kako je to mislio Heidegger, nego je naprotiv sama filozofija dovedena u pitanje idejom beskonačnog koja je vezana uz Boga. Odvojiti Boga od onto-teo-logije, znači prije svega pozabaviti se pojmom smisla na drukčiji način nego što je to činila ontoteologija.<sup>42</sup>

Subjekt koji misli ideju beskonačnog je oslabljeni subjekt. Doveden je u pasivno stanje. On više ne može moći, jer Beskonačno nadilazi ideju beskonačnog. Levinas tu pasivnost naziva pasivnošću stvorenoga. Ideja beskonačnog u nama otkriva, s druge strane, kako Beskonačno nije nezainteresirano prema konačnom. Ono se približava konačnom.

Nepoistovjećivanje Beskonačnog s idejom beskonačnog u nama označuje odnos podvojenosti (*séparation*). To je odnos s bićem koje u odnosu zadržava svoju potpunu odvojenost i izvanjskost u odnosu na onoga tko misli.<sup>43</sup> Ideja beskonačnog onemogućuje konstruiranje bilo kakvog totaliteta. Nakon što je beskonačno prisutno u nama preko ideje koju imamo o njemu i nakon što se ideatum te ideje udaljava od ideje same, više nije moguće misliti bitak kao Jedan-Sve. Umjesto ontologije potrebna nam je metafizika.

Metafizika je, međutim, premda je često poistovjećena s ontologijom, pojam kojim Levinas nastoji pokazati mogućnost filozofije da se odnosi prema Beskonačnom. Metafizika se, pre-

---

<sup>40</sup> Usp. *De Dieu qui vient à l'idée*, str. 96.

<sup>41</sup> Usp. *isto*.

<sup>42</sup> Usp. E. Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, biblio essais, 1993., str. 144.

<sup>43</sup> Usp. *Totalitet i beskonačno. Ogled o izvanjskosti*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1976., str. 37-38.

ma Levinasu, sastoji u transcendiranju, odlasku iznad fizičkog svijeta, u žudnji za potpuno drukčijim i apsolutno drugim. Za Levinasa metafizika znači mogućnost izlaska iz totaliteta bitka. Filozofija je postala sustavno uništavanje transcencije upravo stoga što je transcenciju smjestila unutar bitka te se tako zatvorila u Jedno-Sve sveobuhvatno koje od Parmenida do Heideggera ovladava filozofijom. Metafizika je nemogućnost totaliziranja, nemogućnost koja nije nedovoljna sposobnost subjekta, nego nužni rezultat beskonačnosti drugoga. Metafizika je mjesto u kojem biće odvojeno od Beskonačnog ipak stoji u odnosu s njime. U metafizici biće je u odnosu s onim što ne može obuhvatiti, što ne može s-hvatiti.

Ideja beskonačnog u nama, odvojena od svoga ideatuma, zahtijeva odvojeno biće. Ta se formalna struktura konstituira u konkretnosti kao etički odnos. Relaciju između ovostranog bitka i transcendentnog bitka, koja nipošto ne vodi zajedništvu pojma, kao ni totalitetu - relaciju bez relacije - nazivamo religijom.<sup>44</sup> Levinas odbija analogiju bića koja završava totalitetom bitka, a naziva religijom odnos Istog i Drugog, usprkos nemogućnosti totaliteta koji bi ih obuhvatio.

Odnos s beskonačnim se ne događa u nekom izvanzemaljskom ili samo zamišljenom mjestu. On se događa u konkretnom susretu licem u lice s Drugim, u neposrednom susretu Istoga i Drugoga. Sve što se može reći o Bogu, polazi od ljudskih odnosa, a ne obratno. Bog je za Levinasa nedopustiva apstrakcija koja se ne može definirati. Moguć je jedino obratni put: o Bogu se može nešto reći samo u terminima odnosa prema Drugom.<sup>45</sup>

## MICHEL HENRY I BOG KAO ŽIVOT

Još od svojega ranog susreta s Martinom Heideggerom, neposredno nakon II. svjetskog rata, i sudjelovanja u dugom filozofskom razgovoru s još nekim francuskim filozofima, Hen-

---

<sup>44</sup> *Totalitet i beskonačno*, str. 65.

<sup>45</sup> Usp. *Transcendance et hauteur*, str. 70-71.

ry se udaljavao od fenomenologije izvanjskosti.<sup>46</sup> Produbljeno čitanje Bitka i vremena otvaralo mu je oči za temeljni nedostatak svake intelektualističke filozofije, odsutnost svijesti o životu onakvom kakvog ga svatko neposredno kuša.<sup>47</sup> Ovaj temeljni uvid u život vodit će njegove analize i neće ga napustiti sve do konca misaonog puta. On će se, naravno, reflektirati i u njegovu pristupu kršćanstvu i govoru o Bogu.

Kršćanstvo želi spasenje čovjeka. Spasenje se sastoji u pronalasku života. Život koji može donijeti spasenje jest apsolutni Život koji ne prestaje radati. Čovjek je, međutim, izgubljen u svijetu. Brine se za mnogo. Brine se oko stvari i brine se za sebe preko brige za stvari.

Kako je u životu moguće pronaći apsolutni život i živjeti od njega? Život je, misli Henry, moguće pronaći samo u životu. Za njega to znači kako se život ne može pronaći u svijetu i istini svijeta. Isto tako, život nije u spoznaji. Kršćanstvo ima svoju istinu i, naravno, ima svoj pojam istine, ali kršćanstvo nema odgovarajuće pojmove za svoju najvišu istinu. Razlog je u tom što istina kršćanstva ne spada u red mišljenja.<sup>48</sup>

Tradicionalna je filozofija u mudrosti vidjela put do sreće. Mudrost se pak stječe znanjem i spoznajom. Taj put vodi u blaženstvo koje ima različita imena u različitim sustavima mišljenja. No, takvo stanje nema nikakva odnosa s blaženstvima iz Govora na gori.

---

<sup>46</sup> Bio je zajedno s Jeanom Beaufretom i Henrijem Biraudom. "Za vrijeme od tri sata, sjedeći na rustikalnim stolicama, slušali su Heideggera koji je na njemačkom odgovarao na njihova pitanja, pojašnjavajući polagano, fiksirajući svakoga svojim malim, živim očima kako bi bio siguran da su svi razumjeli. Bio je to impresivni spektakl, govorio je Michel, izvan vremena, visoke inteligencije." Anne Henry, *Vivre avec Michel Henry*, u: Michel Henry, *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Beauchesne, Paris, 2004., str. 248.

<sup>47</sup> Henry je brzo zauzeo odmak od Heideggerova mišljenja. Glavni razlog je zasigurno u tom što je smatrao kako se Heidegger kreće u izvanjskosti, nadalje svojim shvaćanjem čovjeka kao bitka-u-svijetu, dok je on tragao za fenomenologijom koja će moći osvijetliti nevidljivo, nutrinu, život.

<sup>48</sup> Usp. *Incarnation. Une philosophie de la chair*, str. 16.

Spasenje o kojem govori kršćanstvo ne spada u red spoznaje i znanja. Spasenje nije svijest neke stvari, nije osvješćivanje koje može osloboditi, nije rast i napredak spoznaje. Put do spasenja kako ga shvaća kršćanstvo diskvalificira ono što je Zapad imenovao riječima humanitas, mišljenje, spoznaja, znanje ili, jednom riječju, razum. Put do Boga nije put mišljenja. Odatle će biti jasno kako će Henry svaki pokušaj misaonog dokazivanja Božje opstojnosti smatrati apsurdnim.

Za Henryja su dokazi Božje opstojnosti veliki znak slabosti tradicionalne religiozne filozofije. Osim toga, oni stvaraju razornu pomutnju između realne mogućnosti uspona do Boga i prethodne odluke da se to dogodi racionalnim putem. Premješajući uspon do Boga - pitanje koje je važno i nezaobilazno - na razumsko područje, sâm uspon je izgubio svaki smisao.

#### NEMOĆ RACIONALNOG USPONA K BOGU

Prvi koji je pitanje o Bogu premjestio na područje razuma bio je po Henryju Anselmo. Odnos s Bogom se od afektivnog jedinstva s božanskim životom pretvorio u posredovani racionalni postupak te je na taj način denaturirao pitanje Boga.<sup>49</sup> Tako je pitanje spasenja pojedinca izgurnuto i na njegovo je mjesto postavljena spekulacija o Božjoj opstojnosti. Taj put koji je započeo Anselmo završava s Kantom. Kant je konačno dovršio takav odnos prema Bogu, ali on sam nije znao pokazati nekakav drugi odnos koji bi čovjeka mogao dovesti do njegove biti.

Anselmo ne počinje voljom za dokazivanjem. Njegova početna potreba je pronalaženje Boga. Na samom početku on je obasjan ključnom intuicijom. Nalazi se tamo gdje je i Bog i Bog je tamo gdje je on. "Gospode, ako nisi ovdje, gdje da te odsutnoga tražim?"<sup>50</sup> Anselmo dobro vidi da je Bog tu i da ga ne bi mogao tražiti kada ne bi s njim nastavao isto boravište. No, onda se

---

<sup>49</sup> Usp. *C'est moi la vérité*, str. 194.

<sup>50</sup> *Proslogion*, str. 251.

naglo pojavljuje pitanje koje ga vodi na stranputicu: "Ako si pak posvuda, zašto te prisutnoga ne vidim?"<sup>51</sup> Umjesto da osvijetli taj ključni paradoks kršćanstva, to, naime, da je Bog tu, a da nije vidljiv, to što Bog može biti, a da ga čovjek ne vidi, Anselmo se prebrzo poziva na Sveto pismo i veli: "Ali ti sigurno nastavaš nedostupnu svjetlost."<sup>52</sup> Svjetlo u kojem Bog prebiva je nedostupno. Na taj je način uspon do Boga već uništen. Nakon takve tvrdnje sasvim je logično da Proslogion nastavlja s jadikovkama koje dolaze iz egzila čovjeka odvojenoga od svoga Boga. To stanje je tako teško da čovjek više ni ne zna kako bi tražio Boga pa ga mora moliti da ga on sam nauči tražiti.<sup>53</sup>

Početak drugog poglavlja vjera potiče razum da se otvori Bogu. "Dakle, Gospode, koji daješ uvid u vjeru, daj meni da razumijem, ukoliko znaš da je korisno, to da jesi onako kako mi to vjerujemo te da jesi ono što vjerujemo."<sup>54</sup> Vjera potiče inteligenciju i odmah napušta teren koji zauzima razum. "A mi svakako vjerujemo da si ti nešto od čega se ništa veće ne može misliti."<sup>55</sup> Vjerujemo, to ovdje, veli Henry, ne znači vjeru, nego: mislim da, sudim da, smatram da je Bog biće od kojega se neko veće biće ne može misliti. I Bog se sada sveo samo na to. Nema više riječi o objavi Božjoj koja objavljuje Boga, objavi danoj bićima sposobnima prihvatiti je, bićima koja su konsubstancijalna ovoj samo-objavi Boga, objavi Života živim bićima. Nema više riječi o vjeri. Uspon Bogu sveo se na razumski pojam, na ono što će se od tada nazivati Anselmovim dokazom Božje opstojnosti.

Slijed dokaza je jednostavan. Najprije se predstavlja pojam Boga kao najvišeg bića. Potom se utvrđuje razlika istog pojma u zbilji i u umu. Tvrdi se kako zbilja ima više bitka od uma. Time se pojam Boga u umu diskvalificira i čini proturječnim. Potom

---

<sup>51</sup> *Isto.*

<sup>52</sup> *Isto.*

<sup>53</sup> "Nauči me da te tražim, i pruži se onom tko te traži; jer niti te mogu tražiti, ako me ti ne poučiš, niti te mogu pronaći, ako se ti ne pružiš." *Proslogion*, str. 255.

<sup>54</sup> *Isto.*

<sup>55</sup> *Isto.*

se ustvrđuje kako to najviše biće postoji na nužan način. Time se dolazi i do zaključka kako takvo biće ne postoji samo u umu (in intellectu), nego, dosljedno samom pojmu, mora postojati i u zbilji (in re).

Svede li se uspon k Bogu na dokaz njegove opstojnosti, u njegovom temelju leži proturječje. Općenito dokazati neku stvar znači svesti je pod određenu sumu uvjeta kojima treba udovoljiti. Svi uvjeti zajedno tvore dokaz. Na takav način sam dokaz je već od početka veći od same stvari koja treba udovoljiti dokazu. Dokaz je tako uzdignut na razinu suda koji prosuđuje stvar o kojoj je riječ. Dokaz je sud. Sud prosuđuje stvar koja je u pitanju. Pokazuje da li zadovoljava zadanim uvjetima. U slučaju dokaza Božje opstojnosti začuđuje to što je Bog postavljen pred moć koja je veća od njega. Moć dokaza je veća od Boga kojega dokaz treba dokazati. Ovakva postavka u suprotnosti je s idejom Anselmova dokaza. Ideja koja nosi cijeli dokaz, ideja po kojoj je Bog biće iznad kojeg neko drugo više biće ne može biti mišljeno, stavljena je pred dokaz koji je viši od same ideje. Dokaz je viši od dokazanoga. Dokaz Božje opstojnosti je iznad Boga. Bog se mora podvrći zahtjevima dokaza, zahtjevima uma koji dokazuje.

Henry, međutim, smatra kako ovdje ne leži najveći problem s Anselmovim dokazom. On leži na fenomenološkom polju.<sup>56</sup>

Dokazati znači pokazati, učiniti vidljivim. Ono što se treba pokazati u pokazivanju, treba biti viđeno tako da se u to više ne može racionalno sumnjati. Tako je moguće učiniti vidljivim da su  $2+3=5$  ili "mislim, dakle jesam". Svaka racionalna istina počiva na nekoj sličnoj očitosti. Vidjeti ovdje znači iznijeti sadržaj misli priznanju nekog intelekta. Kada bi se Boga moglo dokazati na takav način, ta bi istina bila racionalna i svaki bi je razumski čovjek trebao potvrditi. U tom bi slučaju postojala mogućnost racionalne teologije i ona bi bila znanost sa svim obilježjima znanosti. Napredovala bi s vremenom onako kako napreduje svako racionalno znanje.

---

<sup>56</sup> Usp. *C'est moi la vérité*, str. 196.

No, koji je smisao dokaza Božje opstojnosti? U trenutku kada se u odnos prema Bogu u igru uvedu razumski zahtjevi koji se odnose na svaku spoznaju, događa se cijeli niz rušilačkih pomutnji. Najprije brkamo pojavljivanje s onim što se pojavljuje. Što se pojavljuje?  $2+3=5$ . Ili "mislim, dakle jesam". Kako se pojavljuje? U očitosti. U nekom pokazivanju. Izvan nas, u istini svijeta. Tražiti dokaz Božje opstojnosti, znači pozvati Boga na sud svijeta, izvrći ga obvezi da se pojavi na način pojavljivanja koji pripada svijetu, da se pojavi kao ekstaza, kao izvanjskost, na isti način kako se pokazuju ideje i stvari. Primjenjujemo na Boga kriterij istine koji prethodi njegovom pojavljivanju. Ako Bog pretendira na opstojnost ili na istinu, mora se podvrgnuti kriterijima istine i pojavljivanja koje postavlja svijet.

Michel Henry razlikuje kriterije pojavljivanja koje zahtijeva svijet, od kriterija pojavljivanja po kojima se događa objava.

#### ISTINA SVIJETA I ISTINA KRŠĆANSTVA

Pri pokušaju da Boga podredimo kriterijima pojavljivanja svijeta pokazuju se dva apsurdna. Prvi je taj da je Bog stran svojoj vlastitoj objavi. Bog bi se tako, ako bi se htio objaviti, našao pred zahtjevom da odgovori drugim kriterijima. Henry, za razliku od pojavljivanja svojstvenome svijetu u kojem je pojavljivanje različito od stvari koja se pojavljuje, u objavi vidi da Bog, kada se objavljuje, ne objavljuje nešto drugo, nego objavljuje samog sebe. Božja objava je objava Boga. Pojavljivanje se ne razlikuje od onog koji se pojavljuje. Drugi apsurd je propisivanje Bogu da se, ako se objavljuje, objavi u obzoru svijeta, da se njegova objava dogodi vani. To proturječe ne poznaje izvorni način fenomenalizacije apsolutnog Života koji tvori bit Boga.

Nema veće besmislice unutar racionalnog mišljenja od volje da se Bogu propiše kriterij očitosti te ga se tako učini temom strogog znanja ili, u protivnom, da ga se odbaci u ništavilo.

Istina svijeta i istina kršćanstva se razlikuju. XVII. stoljeće je vrijeme velikog preokreta u filozofiji. Na mjesto naivnog pogleda na stvari događa se preokret u kojem se ozbiljno uzima



svijest i način na koji se stvari pojavljuju u svijesti. Stvari se pokazuju u svijesti. Stvari su u svom srcu fenomen. Fenomeni svijesti su predodžbe. Svijest, subjekt koji misli, ima predodžbe, stavlja stvari ispred sebe kao svoj objekt, kao ono što stoji ispred (njem. *Gegen-stand*, hrv. pred-met). Ono što je postavljeno pred oči, ono što svijest predočuje je očito, istinito. Predmet je postavljen na van, ispred. To van je svijet. Svijet nije zbir objekata i stvari. Svijet je obzor unutar kojega se pokazuje sve što jest. Sve što se pokazuje, jest fenomen.

Svijet je isto što i svijest. Sve što jest, sve što se pokazuje, pokazuje se u obzoru svijeta i pokazuje se kao istinito. Valja pri tom razlikovati istinito i istinu samu. Sve što se pokazuje, svaki fenomen je istinito, a samo pokazivanje, sam dolazak u svjetlo, čin pokazivanja u obzoru svijeta je istina. Istina svijeta. Fenomenološka istina.

Istinâ ima mnogo.<sup>57</sup> Ima kontingentnih i nužnih istina. Kontingentne su a posteriori, nužne a priori. No, i jedne i druge istine nazivamo istim imenom. Što je to istinito? Istinito je ono što se pokazuje. Istina rečenice upućuje nas na prethodnu istinu, na istinu koja se tiče stanja stvari. Pojavljivanje, pokazivanje stvari je istinito prije rečenice koja govori o stvarima koje se pokazuju. Istina se tako podvaja na rečeničnu istinu i istinu pojavljivanja. No, to nije sve. Istina se podvaja i u samom pojavljivanju. Razlikujemo pojavljivanje u sebi samom od onoga što se pojavljuje. Pojavljuju se mnoge stvari. Sve one se razlikuju od pojavljivanja samoga. Pojavljivanje, pokazivanje je neutralno, indiferentno. Pojavljivanje, budući da apstrahira od stvari koja se pojavljuje, spada u bit istine.

Čisto pojavljivanje, pokazivanje, objavljivanje, objava je bit istine.<sup>58</sup> Sve što se pokazuje istinito je samo u drugotnom smislu. Tako svaka istina koja se odnosi na stvari, na bića, svaka ontička istina odmah upućuje na prethodnu istinu, na fenome-

---

<sup>57</sup> O odnosu kršćanstva i istine vidi početak *C'est moi la vérité*, str. 7 i slj.

<sup>58</sup> Heidegger je govorio o otkrivanju bića u cjelini koje se temelji na slobodi. "Bit se istine otkriva kao sloboda." *O biti istine*, u: Kraj filozofije i zadaća mišljenja, str. 140.

nološku istinu, istinu pojavljivanja. Tako nam se nameće pitanje u čemu se sastoji pokazivanje, pojavljivanje.

Ono što se pojavljuje, jest fenomen. *Phainesthai* znači pokazati se dolazeći na svjetlo, pojaviti se. Svjetlo u kojem se pojavljuju fenomeni je svjetlo svijeta. Svjetlo svijeta pripada svijetu. Nije svjetlo koje osvjetljuje svijet, nego je svjetlo vlastito svijetu. Svijet nije zbir bića. Svijet je obzor svjetla u kojem se bića pojavljuju kao fenomeni. Ono što jest jest istinito. Istinito je stoga što se pojavljuje. Pokazuje se u svjetlu koje je samo pojavljivanje, čisto pokazivanje. Bitak svega što jest, jest istina, a istina je čisto pokazivanje.

Pokazivanje je istina, a ono što se pokazuje je istinito, fenomen. Istina svijeta je indiferentna prema svemu što je istinito, prema svemu što se pokazuje. Ravnodušnost istine svijeta prema svemu što se pokazuje prvo je obilježje istine svijeta. U obzoru svijeta se tako može pokazati lice djeteta i masakr, povijesna istina ili ljudska laž. Što god da jest pokazuje se unutar obzora svijeta koji je ravnodušan prema svemu što se pokazuje. Drugo obilježje istine svijeta jest što se istinitim priznaje samo i jedino ono što se pokazuje u njoj samoj, u istini svijeta.

Ni svijet ni svijest nisu gotovi niti egzistiraju prije samih stvari. I svijet i svijest su aktivno transcendiranje koje projicira obzor iznad bića, obzor u kojem se pokazuju sva bića. Svijet nije. Svijet se događa. Ni svijest nije. Svijest je samo odnos prema onom što se pokazuje. Svijest je intencionalna. Ne postoji prije da bi naknadno ušla u odnos sa stvarima. Bitno je intencionalna, svijest nečega.

Tako se istina svijeta predstavlja kao samo-produciranje ovoga "van" kao obzora vidljivosti. Istina svijeta sve što se pokazuje stavlja "vani", ovladava stvarima koje se pokazuju, ali ih izolira i od njih samih. Sama stvar koja se pokazuje stavljena je izvan sebe same, ogoljena od same sebe, od svoje biti. Ono što ona jest u pojavljivanju u istini svijeta postaje prikaz, pojava, privid. Tako dolazak stvari u pojavljivanje, ulazak u istinu svijeta, stvarima oduzima njihov bitak i od stvari čini pojave. Henry tako u samom pojavljivanju već vidi ništenje ili smrtnost, prolaznost. Istina svijeta je zakon pojavljivanja stvari. Stvari u pojavljivanju ne daju sebe, nego sliku onoga što jesu.

Što je istina kršćanstva? Istina se kršćanstva u svojoj biti razlikuje od istine svijeta. Istina svijeta je prolazna, prema Apostolovoj riječi: "prolazi obličje ovoga svijeta" (1 Kor 7,31).

Za razliku od istine svijeta, istina kršćanstva je apsolutna. To je najprije samo gola tvrdnja. No, dočim razumijemo kako Henry pod istinom kršćanstva ne misli ništa što se pokazuje, nego pojavljivanje samo, postaje nam jasnije kako kršćanstvo ni na koji način nije dohvatljivo unutar obzora svijeta, kao istina svijeta. Istina kršćanstva stoji nasuprot temeljnoj istini svijeta, pojavljivanju samom, a ne nasuprot nekoj pojedinačnoj, ontičkoj istini, nasuprot nečem što bi bilo istinito u primjerice povijesnom, društvenom ili psihološkom smislu.

Dok istina svijeta sve što se pojavljuje smješta "van" i dok je istinito različito od istine same, dok se istina svijeta u sebi dijeli, dotle se istina kršćanstva pokazuje nepodijeljenom. Nema podvojenosti između pojavljivanja i onog što se pojavljuje, gledanja i onog što se vidi. Kršćanstvo je od svog početka nesvodivo na istinu svijeta. Naravno, to je vidljivo i u odbacivanju kršćanstva unutar svijeta, u svođenju kršćanstva na privatnost ili na praznovjerje. No, kršćanstvo je objava objave. Samoobjava. Objava koja objavljuje samu sebe.

Bog se objavljuje. Bog je čista objava koja objavljuje samog sebe. Objava Boga je njegova samoobjava.

Gdje je ova objava Boga vidljiva? Nigdje. I to stoga što je sve vidljivo odmah prisiljeno da se pojavi u svijetu, u obzoru, u istini svijeta. Samo u svijetu je moguće vidjeti. Ono što nije svedivo na svijet i istinu svijeta u svijetu, nije ni vidljivo. Henry se oslanja na Ivanovo evanđelje u kojem nalazi rečenice: "Ne molim za svijet." (17,9). "Moje kraljevstvo nije od ovoga svijeta." (18,36). "Ja nisam od ovoga svijeta" (17,14).

Ako se objava ne vidi, kako je moguće doći u dodir s njom? Kako je moguće misliti je? Mišljenje je samo jedan način našega odnosa prema svijetu. Mišljenje je uvijek mišljenje nečega što mišljenje predočuje. Svaki oblik spoznaje, znanja, znanstvene metode uvijek teži postignuću očitosti, dakle gledanja.

Kršćanstvo je nesvodivo na mišljenje. I to je jedna od glavnih tema kršćanstva. Kršćanstvo od početka, *a priori*, mišlje-

nju oduzima mogućnost uspona do božanske objave. Uspon do Boga se ne daje ni mišljenjem, ni spoznajom, ni znanjem. Svi ovi oblici spadaju pod istinu svijeta. Uspon do Boga moguć je samo na jednome mjestu. Tamo gdje se Bog objavljuje na način koji je njemu vlastit. Da bismo došli do Boga, ne nedostaje nam mišljenje. Naprotiv. Samo kad ono stane, kada stane istina svijeta, kada više nije prisutna istina svijeta, moguća je čista fenomenalnost koja nije od ovoga svijeta.

Gdje se to događa? U Životu. Život se samoobjavljuje. Život nije nešto što uz ostale kvalitete ima i moć objaviti se. Život je sam čin samoobjave. Gdje god postoji život, postoji i samoobjava života. To nas vodi u temeljnu jednadžbu kršćanstva: Bog je Život. On je bit života ili bit Života je Bog.

#### LJUDSKA RIJEČ I RIJEČ ŽIVOTA

Ljudska se riječ temelji na jeziku. Jezik je sastavljen od termina koji se odnose na stvari. Termini su kao sredstva koja daju ime nečemu što je već na raspolaganju. Termini tako na simboličan način upravljaju, manipuliraju stvarima. Instrumentalnost termina ima svoj fenomenološki temelj. Sam termin se mora pokazati. Podjednako se treba pojaviti i sama stvar. Termin može imenovati stvar samo ako je u stanju dovesti je na vidjelo. Preciznije rečeno, ono što termin daje vidjeti, nije sama stvar, nego skup obilježja, predikata koje pripisuje stvari.

Svratimo li pozornost na samo pojavljivanje, opažamo kako sve što se pojavljuje dolazi na vidjelo u svijetu. U svijetu se pojavljuju stvari, u svijetu se pojavljuje zbir predikata, u svijetu se pojavljuju termini. Ljudska se riječ sa svim svojim elementima pojavljuje u svijetu. Riječ koja se pojavljuje u svijetu, je riječ svijeta. "Ljudska riječ govori pokazujući u svijetu."<sup>59</sup> Ona govori na način da čini vidljivim. To može samo unutar obzora vidljivosti, na "vani". Ono što riječ imenuje pojavljuje se u svi-

---

<sup>59</sup> *C'est moi la vérité*, str. 273.

jetu, na vani. Takvo pojavljivanje je irealno davanje onog što riječ imenuje.

Da bi pokazao način kako ljudska riječ govori i pokazuje, Henry se služi stihovima G. Trakla koje je Heidegger komentirao. Riječ je o prvoj kitici pjesme naslovljene *Zimska večer*. Tekst glasi:

*Wenn der Schnee ans Fenster fällt,  
Lang die Abendglocke läutet,  
Vielen ist der Tisch bereitet  
Und das Haus ist wohlbestellt.*<sup>60</sup>

Heidegger s ovom pjesmom postupa sasvim drukčije od M. Henryja. Navodi je cijelu, navodi različite verzije koje su dovele do konačnog oblika, komentira je cijelu.

Henry ne navodi cijelu pjesmu. Uzima u obzir samo prvu kiticu. Ne zaustavlja se na poeziji kao takvoj. Uzima ovu pjesmu jer ju je Heidegger svojim komentarom u *Unterwegs zur Sprache*<sup>61</sup> učinio prepoznatljivom. Henry se ne zaustavlja ni na čemu drugom osim na načinu kako jezik stvari čini vidljivima.

Ono što pjesnik u svojoj pjesmi imenuje, dolazi u prisutnost. Pokazuje se našem duhu. Imenovani snijeg i prozor, zvono i odzvon, stol i kuća se pokazuju. No, ove imenovane stvari svejedno nisu tu među stvarima. Tu su, ali na način odsutnosti. Tu su i pojavljuju se stoga što ih imenuje pjesnička riječ, ali usprkos tom što se pojavljuju, nisu tu. Ovdje leži zagonetka pjesničke riječi. Pjesnička riječ pokazuje stvar, predaje je u postojanje i u isto vrijeme stvar ne postoji na zbiljski način. Riječ stvari daruje bitak i povlači ga, pokazuje stvar, ali kao nepostojeću. Dotud Henry prati Heideggerov komentar Traklove poezije.

---

<sup>60</sup> "Dok na prozor tiho sniježi / Dugo zvoni večernji zvon, / Mnogima je stol prostrt / I kuća je lijepo uređena." Pjesmu je na hrvatski preveo Gustav Krklec. Usp. *Antologija svjetske lirike*, Naprijed, Zagreb, 1965., str. 650. Prijevod pjesme preuzimamo iz prijevoda Josipa Brkića Heideggerova teksta *Die Sprache*, u: M. Heidegger, *Jezik*, u: Kraj filozofije i zadaća mišljenja, str. 326.

<sup>61</sup> *Isto*, str. 319-341.

No, Henry sada na istom primjeru pokazuje kako ljudska riječ ono što imenuje daje u pseudoprisutnosti. Svaka stvar koju ljudska riječ pokazuje, postoji zahvaljujući riječi i u isto vrijeme rečena stvar ne postoji na zbiljski način. Kažem li da je "pas najbolji čovjekov prijatelj", to još uvijek ne znači da postoji neki realni pas i neki realni čovjek. O čemu se radi? Riječ je o radikalnoj nemoći ljudske riječi. Ljudska je riječ nemoćna staviti u bitak ono što kao riječ imenuje. Ta nemoć ljudske riječi samo je jedan slučaj nemoći staroga zakona da proizvede djelovanje koje propisuje. Ljudska riječ govori na način nemoći da u bitak unese ono o čemu govori. Ona sve o čemu govori stavlja izvana, u izvanjskost svijeta. Stavlja stvari izvan njih samih. Lišava ih njihovih zbiljskih obilježja i ostavlja ih u praznoj pojavnosti bez bitka.

Pitanje koje se nameće Henryju, jest kako je moguće da nas riječ koja od stvari ostavlja samo praznu pojavnost uvede u odnos sa Životom koji nije od svijeta. Ovdje je potrebna druga riječ. Riječ koja nije od svijeta. Nasuprot svijetu stoje temeljne intuicije kršćanstva. One izazivaju riječ svijeta da posreduje bilo kakvu, pa i najneznatniju česticu života.

"Druga Riječ, Riječ Božja, to je Život."<sup>62</sup> Život je riječ ako je, kao i svaka druga riječ, sasvim fenomenološka. Pokazuje. Čini vidljivim. U tom je Božja Riječ slična ljudskoj riječi. Pokazuje onako kako pokazuje i ljudska riječ. No, ovdje se Božja Riječ ujedno i radikalno razlikuje od ljudske riječi. Kako Božja Riječ objavljuje? Što govori? Božja Riječ objavljuje i govori ukoliko je Život. Božja je Riječ Riječ Života, Logos Života. "Život govori, objavljuje jer je u svojoj biti izvorna objava, samo-objava, ona što objavljuje sebe samu budući i nije drugo doli činjenica objavlivanja sebe samog."<sup>63</sup>

Kako život objavljuje? U boli i radosti življenja. U fenomenalnosti patosa. Što objavljuje u patičkoj fenomenalnosti? Sebe samoga. Život objavljuje samog sebe i ništa više. Ljudska riječ,

---

<sup>62</sup> *C'est moi la vérité*, str. 275.

<sup>63</sup> *Isto*, str. 275-276.

riječ svijeta govori o drugome, a ne o sebi,<sup>64</sup> o drugome koje je, kada je imenovano, bačeno izvan sebe, ogoljeno od svoje supstance, svedeno na sliku, na izvanjsko pojavljivanje. "Riječ Života objavljuje Život, daje Život."<sup>65</sup>

Riječi se obično pripisuje moć, neka vrsta moći. U svom najvišem obliku pripisuje joj se ontološka moć, moć stvaranja, postavljanja u bitak. Čin imenovanja imao bi sposobnost stvaranja. Ontološka sposobnost riječi da stvara rezervirana je za Boga. To bi bila Božja svemoć, svemoć Božje riječi. Dovoljno je da Bog kaže pa da stvari budu. Kada se Božja svemoć shvati na ovaj način, Bog vrlo brzo dobije suparnike. Moderni se umjetnik hvali da je stvaralac, da stvara djelo koje je bogatije, novije od svega stvorenoga. Umjetnik se stavlja u odnos suparništva s Bogom te želi stvoriti bolje od Boga samoga. Slično je i s piscem. On svojim riječima stvara svjetove koji su do njega bili nepoznati i nepostojeći.

Analogija između Božjeg i umjetničkog stvaralačkog čina postala je općim mjestom. No, pretpostavka ovakve analogije jest da je riječ svijeta model svake riječi, da se i Božja Riječ ponaša na način kako to čini ljudska riječ koja imenuje stvari i postavlja ih "vani". Ljudska riječ nema snage dati bitak imenovanim stvarima. Pokuša li se riječi pripisati snaga koju ona nema, riječ zadobiva magijska obilježja. Magija se sastoji u izgovaranju riječi kojima se pripisuje moć postavljanja u zbilju onoga što riječi po sebi nisu u stanju proizvesti.<sup>66</sup>

Kako to da je riječ svijeta koja nema moć postavljati u bitak ono što imenuje uzeta kao paradigma riječi koja treba opisati stvaranje? To se dogodilo po nečem što riječ svijeta doi-

---

<sup>64</sup> To da ljudska riječ govori o svemu i svačemu, ali ne i o sebi samoj, pokazao je vrlo jasno i snažno Heidegger svojim traganjem za govorom jezika. "Jezik govori." Tekst o jeziku koji smo naveli počinje tvrdnjom da čovjek govori. Ta početna tvrdnja brzo se preokreće u tvrdnju da govori jezik, a ne čovjek. *Jezik*, u: Kraj filozofije i zadaća mišljenja, str. 323. Nadalje, govor jezika je zov, a u zovu boravi bit jezika. "Jezik govori kao odzvon tišine." *Isto*, str. 338.

<sup>65</sup> *C'est moi la vérité*, str. 276.

<sup>66</sup> Usp. *isto*, str. 277.

sta ima i može. Riječ svijeta uistinu ima moć pokazati stvari o kojima govori. Naravno, koliko stvari već postoje. No, ljudska riječ u svom imenovanju i postavljanju stvari na vani ne može biti model Božje Riječi.

Kršćanstvo intuicijom riječi Života razbija sve pretpostavke vezane uz ljudsku riječ. Preokreće sve odnose koji se strukturiraju oko riječi: odnos riječi s onim o čemu ona govori, odnos s onim tko je sluša. Riječ Života ne podnosi nikakav odnos prema stvarima svijeta niti sa svijetom samim. Ona ne pojašnjava svijet. Riječ Života ne stvara na način kako to zamišlja ideja stvaranja. Riječ Života ne stvara objekte. Ona ne proizvodi stvari ni iz čega. Djelovanje Božje Riječi ne može se opisati takvim akcijama. Riječ Života ne proizvodi. Riječ života rađa.

Rađanje nije stvaranje. U rađanju ono što je rođeno ostaje unutar moći koja ga rađa. Za razliku od ljudske riječi koja stvari stavlja izvan sebe, rađanje ne napušta rođeno. Riječ Života nije samo rađanje. Ona je i samorađanje. "Ona je samorađanje života ukoliko je samoobjava života."<sup>67</sup>

Riječ Života ne govori samo u početku u samorađanju Logosa i njegovoj konsupstancijaciji s Ocem. Riječ Života govori posvuda gdje su živa bića. Ona živima govori njihov život. A budući da je ta riječ ljubav, samoobjava apsolutnog Života u užitku i ljubavi sebe samoga, ono što govori živima, jest njezina ljubav.

Na taj se način pokazuje razlika ljudske riječi i Riječi Života.

Ljudska riječ ili riječ svijeta ima ista obilježja kao i pojavljivanje u svijetu. Sve što se u svijetu pojavljuje različito je od nas. Izvanjsko. Svi objekti u svijetu kao i sve što jezik može imenovati drukčije je od nas. Riječ svijeta sve stavlja van.

Sve što se pojavljuje u obzoru svijeta, samom je svijetu indiferentno. Obzor pojavnosti obilježen je zastrašujućom neutralnosti. Na isti se način pojavljuje genocid i ljubav. Pojavljuju

---

<sup>67</sup> Isto, str. 278.



se kao činjenice, a sve činjenice su jednake, jednakovrijedne. Na isti način i riječ svijeta je sasvim ravnodušna prema onom što imenuje, prema onom o čemu govori.

Treće obilježje svijeta jest njegova nemoć da u bitak stavi ono što pokazuje. Svijet ne može staviti u opstojnost ono što se u njemu pokazuje. Svijet i nije doli prazni obzor bez sadržaja. Svijet ni u čemu ne odlučuje o onom što se pokazuje. On samo čini vidljivim ono što se pojavljuje. Na isti način riječ svijeta koja imenuje stvari, nema moći pozvati u postojanje stvari koje imenuje.

Henry opaža kako je u svemu ovom najteža činjenica što cijela kultura vjeruje kako postoji samo ljudska riječ. Druga riječ, originalnija i bitnija od riječi svijeta, na ovaj je način sasvim zamračena.

Henry se poziva na Isusove riječi kojima ljude uči kako nisu od ovoga svijeta, kako se ne mogu razumjeti polazeći samo od ovoga svijeta. Naravno, ovdje se osjeća najveća moguća opreka fenomenologiji M. Heideggera koji je, analizirajući tubitak, kao princip analize uzeo polazak od tubitka samoga i sustavno izbjegavao bilo kakvo drugo polazište osim tubitka shvaćenoga kao biti-u-svijetu.

Naravno, čovjek je biće u svijetu i čovjek živi u vidljivoj svijetu. No, za Henryja je to samo djelomični pogled. Čovjek je u svojoj biti, u svojoj istinskoj zbilji, ono što Bog vidi u tajnosti. To se otkriva iza Isusove volje da svjetsku genealogiju zamijeni božanskom genealogijom. Po njoj je čovjek rođen u životu, u jedinom životu koji postoji, u Božjem životu. Čovjek je dijete Božje.

Kao što se pojavljivanje Života razlikuje od svega što se pojavljuje u obzoru svijeta, tako se i Božja riječ razlikuje od ljudske riječi. Riječ i život valja vidjeti iz njihova odnosa.

---

<sup>68</sup> M. Henry se uvijek iznova vraća na stav François Jacoba po kome "se više ne istražuje život u laboratorijima" i koji nastavlja s tvrdnjom: "Procesi koji se odvijaju u živim bićima na mikroskopskoj razini molekula ni u čemu se ne razlikuju od onih koje analiziraju fizika i kemija u nepokretnim sustavima." François Jacob, *La Logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Gallimard, Paris, 1970., str. 320.

Život nije stvar. Život nije neko biće. Život nije vrsta. Život nije zbir specifičnih "bioloških" fenomena.<sup>68</sup> Život koji kušamo, naš život je u sebi objava u kojoj je ono što objavljuje i ono što se objavljuje isto, te se ta objava naziva samoobjavom. Živjeti znači kušati samog sebe (*s'éprouver soi-même*), objaviti se sebi.

U kršćanstvu se rađa drugi Logos. Ne više grčki logos kao svjetlo svijeta, nego kao Logos koji je objava, i to ne objava vidljivosti svijeta, nego objava života, samo-objava Života.

Govoriti o riječi života, više ne znači imati neku teoriju, nego je riječ o neporecivom iskustvu. Bol, primjerice. Bol kuša samu sebe. Samo bol nam dopušta spoznati bol. Bol govori jedino samom sobom i govori o samoj sebi. Sve što bol kaže, je njezina bol. Bol boli.

Ta posebnost riječi života koja je jedno s onim što kaže, ne ograničava se samo na bol. Ona se odnosi na sve što se tiče života. Sve životno, svaka riječ života pokazuje se na isti način. Radost i žalost, strah i očaj, neutažena žudnja i osjećaj ispunjenosti. Sve što spada u samoobjavu života, samopojavljivanje.

Riječ Života razlikuje se od riječi svijeta. Riječ svijeta govori o sadržaju koji joj je izvanjski i koji ona nije u stanju stvoriti. Nemoć postavljanja u bitak stvari koju imenuje, otkriva, međutim, drugu moć riječi svijeta. Moć laži. Riječ svijeta može lagati. Može reći krivo svjedočanstvo. Stoga će zakon tražiti da bude više svjedoka i stoga će izricati kako jedno svjedočanstvo nije svjedočanstvo.

Lažna moć riječi svijeta vidi se po tome što jedna te ista riječ može imenovati više stvari ili pak više riječi može imenovati jednu te istu stvar.

Riječ Života razlikuje se od riječi svijeta. Riječ Života je Riječ istine. Riječ svijeta ima moć hipokrizije. Može potvrditi ono što nije i nijekati ono što jest. Može proklinjati i može blagoslivljati. Riječ Života ne može lagati. Ona je uvijek riječ istine. Tako je bol uvijek istinita. Naravno, moguće je da netko kaže da ga boli dok ne osjeća nikakvu bol. No, to nije riječ Života koja govori, nego riječ svijeta. Riječ svijeta može govoriti o boli i lagati. Riječ svijeta je izvanjska onom o čemu govori. No, riječ boli je drukčija. Bol govori u boli i bolju. Bol je jedno s onim što

govori. Bol u boli svjedoči o sebi samoj. Boli ne treba drugoga svjedoka. Bol je apsolutna istina u svojoj boli. Bol je riječ istine.

No, njezina istina ne dolazi iz nje same. Ona dolazi iz života koji se samo-objavljuje. Mogućnost riječi boli dolazi iz riječi Života. Život govori u radosti i boli, u strahu i očaju. Tako se pokazuje odnos Istine i Života. Život je istina jer se objavljuje samom sebi. Samo-objava Života temelj je svake istine.

### ZAVRŠNE MISLI

Michel Henry ne traži je li kršćanstvo istinito. On nije apologet koji brani kršćanstvo i pokazuje njegovu istinitost u odnosu na druge istine svijeta. Henry traži što kršćanstvo smatra istinom. O Bogu ne govori filozofskim rječnikom. Pušta da ono što kršćanstvo ima reći, uđe u mišljenje i filozofski jezik. Na mjesto govora o Bogu dolazi trud mišljenja da misli Božji govor. Henry se trudi da iz života razumije Život. Za to mu je potreban korak iz reda mišljenja u red života. Život govori u boli i radosti, tijelu i utjelovljenju.

Mišljenje koje se zadnjih godina njegova života sabralo oko osvjetljenja fenomena Života onako kako ga opisuju tekstovi Novoga zavjeta, rezultat je pogođenosti tim tekstovima. Ovi mu tekstovi, među kojima je Ivanovo evanđelje na prvome mjestu, otvaraju perspektive koje su do tada bile zatvorene.

Jezik. Osim ljudske riječi, riječi svijeta, postoji Božja Riječ. Božja Riječ nije samo drukčija od ljudske riječi. Ona baca drukčije svjetlo na ljudsku riječ.

Istina. Ne postoji samo istina svijeta niti postoje samo različite vrste istina. Postoji i uznemirujuća rečenica koju Ivan stavlja Isusu u usta: "Ja sam istina!" (Iv 14,6).

Tijelo. Ne postoji samo ljudsko tijelo nego postoji i utjelovljenje Riječi. I ono na drastičan način razbija uigrane predodžbe u zapadnom svijetu o kršćanstvu i tijelu.

Čovjek. Čovjek nije samo razumsko biće. On je najprije živo biće. Nije samo razumska životinja. On je biće koje osjeća, koje osjeća primjerice bol, biće koje se raduje, plače.

U svim navedenim temama Henry ne govori jednostavno o razlici koja se najavljuje, nego svaka od tema ulazi u drukčije svjetlo kada se stavi u odnos s onim što kršćanstvo misli.

Henry ne misli kako je potrebno naći drukčiji govor o Bogu. On misli drukčije. Njemu Božji govor, kada ga se uzme dovoljno ozbiljno, mijenja naše shvaćanje fenomena vezanih uz čovjeka.<sup>69</sup>

Na taj se način pokazuje nešto važno. Anselmo govori iz vjere. Kad govori o Bogu, najprije moli. Najprije se obraća Bogu, a tek potom govori o Bogu. Henry ne moli. Barem ne u svojim filozofskim tekstovima. Ne obraća se Bogu. No, on ne govori o Bogu neutralnim jezikom. On govori o Kristu i svoj fenomenološki govor mjeri Kristovim riječima. Umjesto izravnog govora o Bogu, Henry pušta da sve o čemu govori izlazi iz onog što on smatra temeljnim kršćanskim intuicijama. Anselmo moli, ali njegova molitva koja prati govor o Bogu nema ništa specifično kršćansko. Ni Anselmov argument o Bogu nema ništa specifično kršćansko. Štoviše, Anselmo svjesno traži govor koji se neće vezati uz kršćanstvo. Henry osluškuje što to kršćanstvo govori o fenomenima koji se susreću u svijetu i na koji način se mijenja njihovo shvaćanje kada se kršćanstvu dopusti da počiva na intuicijama koje se mogu pokazati istinitima unutar fenomenologije. Anselmo priznaje da vjeruje i traži da razumije ono što vjeruje. Neupitna mu je vjera. Razumijevanje je krhko. Henry ne traži da razumije ono što vjeruje. On traži da iz tekstova Novog zavjeta, tekstova kojima pristupa iz filozofije, ali s otvorenosću da ti tekstovi sadrže barem izazov filozofiji, razumije sve drugo.<sup>70</sup> Kod Anselma razum osvjetljuje vjeru. Kod

---

<sup>69</sup> Henry u jednom razgovoru izravno veli kako je svoj rad počeo unutar filozofije, počevši od fenomenologije, a ne od kršćanstva. Kada se susreo s problemom intersubjektivnosti, još uvijek neriješenim problemom na kojem su se slomili mnogi filozofski pokušaji, sjetio se Pavlova teksta o mističnom tijelu. To je bio povratak na čitanje cijeloga Novoga zavjeta. Tada je otkrio kako u dnu kršćanstva, "a da na nikakav način nisam htio svesti kršćanstvo na neku filozofiju, ono sadrži filozofske pretpostavke, čak filozofske teze koje spadaju u fenomenologiju života". Usp. Michel Henry, *Auto-donación. Entretiens et conférences*, Beauchesne, Paris, 2004., str. 164.

<sup>70</sup> "Svom sam ogledu dao naslov *Ja sam istina*. Ta je Kristova riječ revolucionarna. I doista, istina je za znanstvenike neosobna. A evo ovdje

Henryja ono što kršćanstvo smatra istinom osvjetljuje razum. Tako Henry ne mora govoriti o svojoj vjeri niti se treba pozivati na nju. On stoji na poziciji da želi razumjeti što samo kršćanstvo smatra istinom i kako se iz te perspektive razumije ono što razum inače misli.

Kod Anselma se neupitna vjera pretvara u govor o Bogu koji je u odnosu na kršćanstvo sasvim indiferentan. Kod Henryja se upitnost fenomenologije susreće s postavljenošću u pitanje koje proizlazi iz Riječi Božje u Novom zavjetu.

Je li riječ o teologiji? Henry ne polazi od istinitosti objave onako kako to čini teologija koja se oslanja na datost objave koju nastoji osvjetliti svjetlom uma. On riskira filozofsko čitanje kršćanstva polazeći iz fenomenologije. Henryju je važno da mu objava daje pravo misliti kako se sve što se tiče života objavljuje na sličan način. Henry ne traži da razumom osvjetli ono što vjeruje. Naprotiv. On iz fenomenologije susreće kršćanstvo da bi potom svjetlom onoga što nalazi u Novom zavjetu osvjetlio ono što fenomenologija ostavlja u nejasnom.<sup>71</sup>

O čemu je riječ? Prije nego odgovor na pitanja njemu je Novi zavjet najneobičniji tekst koji postavlja u pitanje temeljne postavke fenomenologije. Riječ je o udivljenosti koja je dugo stajala pred činjenicom života i njezinom neshvaćenošću unutar filozofije. Filozofska udivljenost nije nestala nakon susreta s Novim zavjetom. Samo je porasla. I ništa od onoga što mu je dotadašnji rad dao nije izgubljeno. Ništa nije nestalo. Sve je samo ušlo u novo svjetlo. Trag tog bljeska su dvije sjajne studije o kršćanstvu te još jedan tekst drukčijeg karaktera s istim sadržajem, tekst što ga je ispravio na bolesničkoj, smrtnoj postelji a koji nosi naslov Kristove riječi. Taj se tekst približava svom kraju prizivom na religiozno iskustvo i njegovu nemjerljivost.

---

netko se usuđuje reći da je on istina. To se čini uznemirujućim." Michel Henry, *Auto-donation. Entretiens et conférences*, str. 164-165.

<sup>71</sup> "Ja sam dakle riskirao filozofsko čitanje kršćanstva polazeći od fenomenologije, ali čitanje koje u njemu, umjesto pristupa odozgo, priznaje na neki način istinu, jer se u kršćanstvu, i na izravan način, u prvom versu Ivanova evanđelja kaže da je Bog Život." Michel Henry, *Auto-donation. Entretiens et conférences*, str. 164.

“Ovdje je trenutak da se vratimo na dokaz koji, unutar neprestane rasprave s farizejima, pismoznancima i vjerskim predstojnicima, Krist daje o svom božanstvu, o identitetu njegove Riječi s Božjom – identitetu koji ga opisuje kao Riječ. Iznenadjući dokaz jer, između svih izjava kojima Krist progresivno otkriva tko je on, ovo je jedini put kada se obraća čovjeku kao onom koji može kušati i eksperimentirati u sebi istinu Kristove riječi o njemu samome. Neobičan je uistinu ovaj tekst. ‘Ako tko hoće vršiti volju njegovu, prepoznat će da li je taj nauk od Boga ili ja sam od sebe govorim’ (Iv 7,17). Ono što se u ovoj bitnoj rečenici definira jest fenomen religioznog iskustva, neupitni fenomen svakoga kome je on podaren. I ovo se iskustvo događa uvijek kada, slušajući Riječ i prepuštajući se njoj, čovjek čini volju Božju. Tako, u činu milosrđa, zaboravljajući samoga sebe i ostavljajući u sebi prostor za ispunjenje te volje, on više nije ništa doli ona. Kada je dakle njegov čin postao volja Očeva, onaj koji je ispunja kuša izvanredno proširenje srca oslobođenog svake konačnosti i bremena ljudskog egoizma; on zna da Riječ čiji paradoksalni nauk slijedi ne dolazi od čovjeka, nego od Boga. Tako u sebi kuša istinu Kristova obećanja: ‘Ako ostanete u mojoj riječi, uistinu, moji ste učenici; upoznat ćete istinu i istina će vas osloboditi’ (Iv 8,31-32). Vjersko iskustvo, potresno iskustvo slobode daruje se samo onom koji sluša Riječ. Slušati Riječ, međutim, zar to ne pretpostavlja čisto srce, oslobođeno zla – traumatizma laži u koje zlo uvijek svaku stvar?”<sup>72</sup>

Tako nas Henry riječima s kraja Kristovih riječi vraća na početak i neočekivano suglasje s Wittgensteinom i Novim zavjetom, suglasje oko tog kako ima riječi koje se razumiju samo ako drukčije živim. Nije li to druga strana onog istog temeljnog suglasja što ga dijele vjernici i nevjernici, kršćani i nekršćani, onog, naime, da se vjera, odnos prema onom koga nazivamo Bogom ne mjeri onim što se i kako se o njemu govori, nego načinom na koji se živi?<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> *Paroles du Christ*, str. 153.

<sup>73</sup> “Ne po načinu na koji čovjek govori o Bogu, nego po načinu na koji govori o zemaljskim stvarima, najbolje možemo razabrati je li njegova duša boravila u vatri Božje ljubavi. Tu nije moguće nikakvo prerusavanje. Postoje lažna

## Speaking about God and radicalisation of phenomenology with Michel Henry

### *Summary*

Starting from the idea of what happens if the emphasis from speaking about God, which is an inseparable part of western philosophy, shifts to speaking about the language, i.e. about the changes in the way of speaking about God during the western history, the author first briefly presents some of the major philosophical approaches to God. Anselmo of Canterbury and the evidence of God's existence in the experience of thoughts, Descartes and the idea of the Infinite in a philosophy committed to methodological atheism, Kant and God as a postulate of practical mind after impossibility of some evidence of God's existence, Heidegger and the advantage of silence when talking about God, Levinas and looking for a way out from the alternative of God of the living and god of philosophers.

This panoramic review serves to come closer to speaking about God in the latest works of Michel Henry in which he is dealing with Christianity and its basic topics: truth and body. God should be no longer discussed in terms of thoughts, but in terms of life, since God does not reveal himself in Christianity as a being that has to be thought, but he reveals like Life itself. As a phenomenologist M. Henry radicalises phenomenology and allows the New Testament texts, John's Gospel above all, to raise a question on understanding the occurrence and what occurs. The occurrence of the world, characterised by bringing

---

oponašanja ljubavi Božje, ali ne i pretvorbe što je ona izvodi u duši, jer o toj pretvorbi možemo imati nekakva pojma samo ako smo sami kroz nju prošli. Isto tako, dokaz da dijete zna dijeljenje nije da ono izgovori pravilo dijeljenja; nego da učini dijeljenje. Ako mi izgovori pravilo, ne znam shvaća li ga. Ako mu zadam nekoliko težih dijeljenja, i ono mi da točne ishode, ne treba od njega tražiti da izloži pravilo. Nevažno mi je da li je ono za to sposobno, pa čak ni to zna li naziv te radnje. Znam da shvaća. (...) Vjera jednog suca ne javlja se u njegovu stavu u crkvi, nego u njegovu stavu na sudu." Simone Weil, *Nadnaravna spoznaja*, Naklada Ljevak, Zagreb, 2000., str. 73-74.

out all that occurs, the indifference to all that occurs and inability to put into being the phenomenon that occurs, reflects also in the features of human word, the word of the world. The occurrence of Life does not recognise such divisions. Life does not differ from what it reveals. It is self-revealing. It is not indifferent, but it is pathic. It does not create, but gives birth.

Such a way of speaking about God reveals a consonance that can be recognised in various systems of western philosophy, for example in Anselmo, Wittgenstein or Weil, the consonance which shows that understanding depends on the way of life.

Key words: God, evidence, life, truth, word.