

## *Neofenomenologia* albo nowa fenomenologia francuska

### Neophenomenology or the new french phenomenology

RAFAŁ WILKOLEK

Collegium Voytylianum (Kraków)

ORCID: 0000-0001-6260-596X

**Abstract:** The article outlines the development of the philosophical movement known as the “theological turn of French phenomenology”. The first part describes the origins of this group of thinkers related to Dominique Janicaud’s “founding” accusations against the phenomenological works of Michel Henry, Jean-Luc Marion and Jean-Louis Chrétien, among others. The second part deals with the systematizing consciousness responses from both the authors of the so-called “turn”, as well as current comments by Janicaud and the French theological community. The third part of the article describes the reactions of philosophical historians outside of France, who have expanded the spectrum of views of the henceforth so-called “new phenomenology” to include its radicalized forms. The conclusion shows the possible application paths of the present systematization to the field of parallel phenomenological activity created by other authors who have not yet been recognized as forming the described movement of thought.

**Keywords:** theological turn, French phenomenology, neophenomenology

**Abstrakt:** Artykuł przedstawia rozwój ruchu filozoficznego znanego pod nazwą „zwrot teologiczny w fenomenologii francuskiej”. W pierwszej części zostały opisane początki tej grupy myślicieli związane z „założycielskimi” oskarżeniami Dominique’a Janicauda względem prac fenomenologicznych m.in. Michela Henry’ego, Jeana-Luca Mariona i Jeana-Louisa Chrétiena. W drugiej części zajmują się zarówno systematyzującymi świadomością odpowiedziami ze strony autorów tzw. zwrotu, jak i bieżącymi komentarzami Janicauda oraz francuskiego środowiska teologicznego.

Trzecia część artykułu zawiera reakcje historyków filozofii spoza Francji, którzy poszerzyli spektrum poglądów „nowej fenomenologii” o jej formy zradykalizowane. W zakończeniu zostały ukazane możliwe ścieżki zastosowania niniejszej systematyki na polu tworzonej równoległe działalności fenomenologicznej innych autorów, którzy nie byli jak dotąd rozpoznani jako tworzący opisywany ruch myślowy.

**Słowa kluczowe:** zwrot teologiczny, francuska fenomenologia, neofenomenologia

Fenomenologia – jako zrodzony w środowisku niemieckim ruch filozoficzny – przeżywa dzisiaj swój renesans we Francji. Jakkolwiek fenomenologicznym „rodowodem”<sup>1</sup> odznaczały się już dzieła Jeana-Paula Sartre’a i pierwsze dzieła Emmanuela Levinasa<sup>2</sup>, to wprowadzana od połowy XX wieku na grunt żywej wśród Francuzów kartezjańskiej idei „prymatu tego, co nieskończone nad tym, co skończone”<sup>3</sup>, poprzez otwarte odwołanie się do Transcendencji myśl fenomenologiczna weszła w ojczyźnie Kartezjusza w kolejny etap rozwoju w stosunku do swych Husserlowsko-Heideggerowskich korzeni. Na nowym podłożu i – początkowo pomimo braku pełnej tego świadomości<sup>4</sup> – z nowymi wyzwaniem<sup>5</sup> uprawiana jest przez „szeroki nurt”<sup>6</sup> tworzących w środowisku francuskim fenomenologów od ponad siedemdziesięciu lat. Jednak

<sup>1</sup> M. Jędraszewski, *W poszukiwaniu nowego humanizmu: J.-P. Sartre – E. Lévinas*, Kraków 1994, s. 11.

<sup>2</sup> Chodzi tu o dwa dzieła z lat 40. ubiegłego wieku: *De l’existence à l’existant* (1947) i *Le Temps et l’Autre* (1948).

<sup>3</sup> E. Falque, *Combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques*, Paris 2014, s. 146. Autor używa tu słowa *préemption*, które pochodzi z języka jurystycznego i oznacza dosłownie „pierwokup”. Prawo „pierwokupu tego, co nieskończone, przed tym, co skończone” jest cechą, którą według Falque’a należy uznać za „tak bardzo właściwą dla fenomenologii francuskiej”.

<sup>4</sup> Jean-Luc Marion w wywiadzie-rzecz udzielonym Danowi Arbibowi w 15 lat po pierwszej publikacji swojego w pełni fenomenologicznego dzieła (*Étant donné* z 1997 roku posiada podtytuł: *Essai d’une phénoménologie de la donation*) w sposób otwarty stwierdza: „Pracując głównie nad Heideggerem, uprawiałem fenomenologię przez wiele lat, nic o tym nie wiedząc. Zupełnie jak Pan Jourdain o tym, że mówi prozą”. J.-L. MARION, *La rigueur des choses*, Paris 2012, s. 119.

<sup>5</sup> Emmanuel Falque 8 lutego 2013 roku w ramach wykładu monograficznego „*Phénoménologies françaises*” (Instytut Katolicki w Paryżu, 2012/13) zdefiniował dwa wyzwania stawiane fenomenologii na gruncie francuskiego kartezjanizmu: 1) „wyjście z kantyzy” poprzez zerwanie z ideą fenomenalności immanentnej (i zastąpienie jej ideą naoczności nielimitowanej, czyli fenomenalności nieograniczającej fenomen do tego, co transcendentalne) oraz 2) „wyjście z heroizmu podmiotu” poprzez zerwanie z ideą konstytucji świata na bazie ego (i zastąpienie jej ideą tzw. intencjonalności odwrotnej, czyli konstytucji świata na bazie alter-ego).

<sup>6</sup> E. Falque, *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Paris 2004, s. 40. W pracy tej szeroki nurt francuskich fenomenologów związanych z ideą „pierwszeństwa tego, co nieskończone, wobec tego, co skończone” zakreślony jest „od Emmanuela Levinasa po Jeana-Luca Mariona czy Michela Henry’ego” (s. 40). W drugiej części swojego tryptyku metodologicznego (*Passer le Rubicon, Le Combat amoureux, Parcours d’embûches*) Falque poszerza listę filozofów uczestniczących we współtworzeniu nowego kształtu fenomenologii

otwarte stwierdzenie faktu i jasne zdefiniowanie nowego kształtu fenomenologii współczesnej tworzonej à la française związane jest z sekwencją różnego rodzaju i formatu publikacji w światowej literaturze filozoficznej dopiero na przestrzeni ostatnich lat trzydziestu.

## Zwrot teologiczny w fenomenologii francuskiej

Pozycją, która zapoczątkowała debatę metodologiczną na temat kondycji fenomenologii we Francji, było wydane przez Dominique'a Janicauda w 1991 roku krytyczne dzieło *Le tournant théologique de la phénoménologie française*<sup>7</sup>. Stawiając – bez względu na pierwotne zamiary – problem źródłowej nieortodoksyjności niektórych współczesnych fenomenologów francuskich (takich jak: Levinas, Henry, Chrétien, Marion) i będąc reakcją na ich twórczość naukową<sup>8</sup>, studium Janicaud wpisało wymienianych filozofów w ramy jednego nurtu myślowego charakteryzowanego nie w pełni adekwatnym – ale naówczas odkrywczym i odtąd funkcjonującym jako skuteczne hasło wywoławcze<sup>9</sup> – wyrażeniem „zwrot teologiczny fenomenologii francuskiej”. Miałby on polegać na obrazoburczym dla Janicauda, metodycznym odwoływaniu się w analizie zjawisk „do wymiaru absolutnego, teologicznego, [gdzie początkowo] Bóg nie jest nazwany, ale pojawiają się Jego atrybuty”<sup>10</sup>. Tę trans-

---

francuskiej o takie nazwiska, jak: Derrida, Merleau-Ponty, Chrétien, Lacoste, Romano. Zob. tenże, *Combat amoureux*, s. 9.

<sup>7</sup> D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas 1991 (wydanie drugie podaje za datę pierwszego wydania rok 1990). Korzystam tu ze zbiorczego wydania polemicznych dzieł Janicauda: Tenże, *La phénoménologie dans tous ses états. Le Tournant théologique de la phénoménologie française, suivi de La Phénoménologie éclatée*, Paris 2009.

<sup>8</sup> Jeśli za datę powstania *Le tournant théologique de la phénoménologie française* należałoby brać rok 1991, to impulsem bezpośrednim dla Janicauda byłby artykuł Michela Henry'ego: M. Henry, *Quatre principes de la phénoménologie*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 96/1 (1991), s. 3–26. Jeśli zaś *Le tournant théologique* powstałby w 1990 roku, to najbliższym czasowo źródłem inspiracji dla Janicaud byłoby *Réduction et donation*: J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (wydanie pierwsze: Paris 1989). O tym, że Janicaud nie napisał swojego dzieła w roku 1990 – pomimo tego, że o roku 1990 mówi on w pierwszych słowach *Wprowadzenia* do zbiorczego wydania swoich prac – świadczy choćby przypis 52 do czwartego rozdziału *Le tournant théologique*, z którego dowiadujemy się, że dla autora „tekstem czasowo najbliższym jest *Quatre principes de la phénoménologie*”. D. Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, s. 288.

<sup>9</sup> Oceniając paszkwil Janicauda i widząc jego ostatecznie chwalebne dla rozgłosu fenomenologii francuskiej następstwa, Marion stwierdza: „Niech będą dzięki za należyte skutki owej mylnej interpretacji”. J.-L. Marion, *La rigueur des choses*, s. 206.

<sup>10</sup> D. Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, s. 24. Z tego, jak wielkim „kamieniem obrazy” było sięganie po *theologicum*, zdaje sobie sprawę wydawca pamfletów Janicauda, nadając im zbiorczy tytuł *La phénoménologie dans tous ses états*. Ostatnie słowo tytułu to nawiązanie do Auguste'a Comte'a uznawanego przez Janicauda za autorytet wyznaczający standardy myślowe

formację fenomenologii we Francji Janicaud scharakteryzował w pięciu krokach, stosownie do pięciu rozdziałów swojego *opusculum*.

W pierwszym rozdziale *Le tournant théologique* przedstawiane są „kontury zwrotu” (s. 41–63). Zdaniem autora zarysy metamorfozy fenomenologicznej we Francji wiążą się z „wojną ideologiczną, konfliktem interpretacyjnym [czy też] grą «wpływow»”<sup>11</sup> poszczególnych środowisk filozoficznych. Te zjawiska społeczne, które pojawiły się na światowym rynku myśli, jakim stał się dwudziestowieczny Paryż, według autorskiej oceny Janicauda okazały się przyczyną tego, że przez trzydzieści lat od pierwszej recepcji Husserla i Heideggera na ziemi francuskiej dokonano podwójnego odejścia od pierwotnych założeń zbudowanego przez nich systemu: najpierw wdrażając procedurę „zerwania z fenomenalnością immanentną”<sup>12</sup>, a następnie przez szczególnego rodzaju „otwarcie na to, co niewidzialne, na Innego, jakąś czystą donację, na arcy-objawienie”<sup>13</sup>, czy też objawienie pierwotne, w którym to otwarciu „jest zawarte *in ovo* [...] przejście od fenomenologii do teologii”<sup>14</sup>.

Drugi rozdział, zatytułowany „Gwałtowny skręt” (s. 64–82), jest krytyką książki *Totalité et infini* autorstwa Emmanuela Levinasa. Dla Janicauda pozycja ta jest „pierwszym wielkim dziełem filozofii francuskiej, w którym ów zwrot teologiczny jest nie tylko wewnątrz fenomenologicznej inspiracji możliwy do rozpoznania, ale [jest w niej] wprost przyjmowany”<sup>15</sup>. Zastrzegając, że nie chodzi o „zarzucanie braku szacunku względem ortodoksji [...] [lub]

---

(zob. D. Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, s. 259), a konkretnie do jego teorii ewolucyjnego postępu wiedzy sformułowanej jako *La loi des trois états*. W *Zarysie prac naukowych koniecznych do reorganizacji społeczeństwa* z 1824 roku tak pisał on o prawie trzech etapów, które historycznie przemierzać miałyby wszelkie poznanie: „[...] Każda gałąź naszej wiedzy z konieczności podlega przechodzeniu kolejno przez trzy różne stany teoretyczne: stan teologiczny lub fikcyjny; stan metafizyczny lub abstrakcyjny; i wreszcie stan naukowy lub pozytywny”. („[...] Chaque branche de nos connaissances est nécessairement assujettie dans sa marche à passer successivement par trois états théoriques différents : l'état théologique ou fictif ; l'état métaphysique ou abstrait ; enfin, l'état scientifique ou positif”). A. Comte, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, Paris 2020, s. 75. Tłumacz wydania angielskiego stwierdzi, że Janicaud wprost zarzuca nowym francuskim fenomenologom „psucie przyszłości francuskiej filozofii przez wprowadzanie do fenomenologii boga – Boga biblijnego – który do niej nie przynależy”. B.G. Prusak, *Translator's Introduction*, w: D. Janicaud, J.-F. Courtine, J.-L. Chrétien, M. Henry, J.-L. Marion, P. Ricœur, *Phenomenology and the „Theological Turn”*. *The French Debate*, New York 2000, s. 4.

<sup>11</sup> D. Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, s. 41.

<sup>12</sup> Tamże, s. 42.

<sup>13</sup> Tamże. W swoim wprowadzeniu do tego dzieła Jean-Pierre Cometti charakteryzuje owo otwarcie bardziej systematycznie jako „otwarcie na to, co transcendentne, absolutne i pierwotne”, ale zgodnie z Janicaudem stwierdza, że „pieczętowało [ono] sojusz [fenomenologii] z zainteresowaniami typu teologicznego i religijnego”. J.-P. Cometti, *Le Tournant, avant et après*, w: D. Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, s. 11.

<sup>14</sup> D. Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, s. 50.

<sup>15</sup> Tamże, s. 65.

«ściślej obserwacji»<sup>16</sup>, autor *Le tournant théologique* stara się pokazać, że powołująca się na inspiracje fenomenologiczne levinasowska metoda nie jest już ani husserliańska, ani heideggerowska, stąd *Totalité et infini* może być nazywane fenomenologią jedynie w cudzysłowie<sup>17</sup>. Zdiagnozowane u Levinasa przez Janicauda zastąpienie „redukcji fenomenologicznej «objawieniem»”<sup>18</sup> powoduje to, że fenomenologia staje się jego zdaniem „zakładnikiem niechcącej wyjawić swojego imienia teologii”<sup>19</sup>, która w ambiwalentnej ocenie autora *Le tournant théologique* dokonuje „podwójnego ukrócenia”<sup>20</sup> i zarazem „otwartego przekroczenia”<sup>21</sup> internowanej filozofii. Ostatecznie krytyka w ramach drugiego rozdziału kończy się stwierdzeniem, że czym innym jest powoływanie się na jakieś inspiracje filozoficzne (*généalogie philosophique*), a czym innym stosowanie określonej metody (*légitimité méthodologique*) i „stąd [tych] dwóch porządków nie wolno mieszać”<sup>22</sup>.

Centralna część *Le tournant théologique* to prowadzona pod hasłem „Wi-  
raże” (s. 83–106) krytyka wymierzona głównie w Jeana-Luca Mariona. Pierwszy kontrargument tego rozdziału zasadza się na odrzuceniu zdiagnozowanej u Mariona historiofilozoficznej tezy o „erze «post-metafizycznej»”<sup>23</sup>. Janicaud stwierdza tu, że „relacja między fenomenologią i metafizyką jest bardziej otwarta i złożona”<sup>24</sup>, niż to w swojej książce przedstawiać ma autor *Réduction et donation*. Następnie trzeci rozdział przybiera formę krytyki Mariona za zbyt schematyczne, szkolne i niehistoryczne<sup>25</sup> przedstawienie trójstopniowego procesu radykalizacji redukcji fenomenologicznej (Husserl: konstytucja *ja* transcendentalnego; Heidegger: analityka *Dasein*; Marion: czysta donacja)<sup>26</sup>. Ostatni poziom radykalizacji okazuje się w ocenie Janicauda wprowadzeniem – na zasadzie „mimetyki metodologicznej”<sup>27</sup>, a nie prawdziwie krytycznego namysłu – jakiejś nowej „pseudo-redukcji”<sup>28</sup>, która zaczyna operować kategorią „fenomenów jeszcze niewidocznych”<sup>29</sup>. To tutaj Janicaud dostrze-  
ga dokonane „dziwnie ukradkiem przemieszczenie w stronę progresywizmu

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 71–72.

<sup>18</sup> Tamże, s. 73.

<sup>19</sup> Tamże, s. 74.

<sup>20</sup> Tamże, s. 80.

<sup>21</sup> Tamże, s. 81.

<sup>22</sup> Tamże, s. 82.

<sup>23</sup> Tamże, s. 86.

<sup>24</sup> Tamże, s. 91.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 92.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 91–92, 97.

<sup>27</sup> Tamże, s. 97.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Tamże, s. 100.

fenomenalności”<sup>30</sup>, które – obierając sobie za alibi postulowaną przez Heideggera „«fenomenologię niepojawiającego się»”<sup>31</sup>, a *de facto* wykonując swoisty „wiraż teologiczny”<sup>32</sup> – pozwala na stworzenie jakiejś nowej „fenomenologii negatywnej”<sup>33</sup> lub nawet „fenomenologii chrześcijańskiej”<sup>34</sup>.

Czwarty rozdział *Le tournant théologique* nosi tytuł „Niespodzianki immanencji” (s. 107–127) i skupia się na krytycznym przeglądzie myśli Michela Henry’ego. Kartkując w pierwszej mierze *L’essence de la manifestation*, Janicaud przypisuje jego autorowi główną rolę w „najbardziej baśniowej restauracji esencjalizmu”<sup>35</sup>. Zdumiewające dla Janicauda jest najpierw to, że Henry wprowadza ów domniemany esencjalizm w przestrzeń zrodzonej w łonie egzystencjalizmu fenomenologii, która – jako „odwrócona w swoje przeciwieństwo”<sup>36</sup> – zasadzać ma się odtąd na tym, iż „esencja manifestacji konstyuuje samą manifestację”<sup>37</sup>, a utrzymująca ramy doświadczenia fenomenologicznego „immanecja dotyczy fenomenalności [...] jedynie o tyle, o ile się do esencji manifestacji odnosi”<sup>38</sup>. Drugie zaskoczenie autora wynika z formy rzekomego esencjalizmu Henry’ego. Zdaniem Janicauda chodzić miałyby tu o *sui iuris* esencjalizm teologiczny: mając na uwadze to, że „immanecja nie determinuje [tu] już żadnego fenomenu”<sup>39</sup>, o jego kształcie ma decydować od tej chwili materia teologiczna, ponieważ – jak zauważy Janicaud – „teologia [...] jest bardziej ustrukturyzowana niż immanecja, z której się ona wyłania”<sup>40</sup>. W ostatniej odsłonie rozdziału czwartego, skupionej wokół podtytułu *Le nouveau discours de la méthode et ses paradoxes*, prezentowana jest argumentacja zawarta w *Phénoménologie matérielle* Henry’ego. Wstępnie zainteresowany nowym spojrzeniem na „sprzeczności i niejasności”<sup>41</sup> metodologiczne w pismach Husserla i Heideggera, Janicaud stwierdza jednak, że „zasada «nowej» fenomenologii pozostaje całkowicie nieudowodniona”<sup>42</sup>, i dokonuje końcowej krytycznej oceny wysiłków filozoficznych Henry’ego, charakteryzując je jako „[...] występowanie [*utilisation*] pod banderą i płaszczem metody fenomenologicznej po to, żeby odwrócić lub skompromitować

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Tamże, s. 101. Po francusku: „phénoménologie de l’inapparent”.

<sup>32</sup> Tamże, s. 106.

<sup>33</sup> Tamże, s. 100.

<sup>34</sup> Tamże, s. 104.

<sup>35</sup> Tamże, s. 112.

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> Tamże, s. 113.

<sup>38</sup> Tamże, s. 111.

<sup>39</sup> D. Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, s. 111.

<sup>40</sup> Tamże, s. 112.

<sup>41</sup> Tamże, s. 289, przyp. 52.

<sup>42</sup> Tamże.

rzeczywiste osiągnięcia, przekształcić precyzyjne, określone, objaśniające procedury w urzekające przyśpiewki [...] o patetycznej sakralności”<sup>43</sup>.

Rozdział piąty *Le tournant théologique* zatytułowany „Przeorientowanie” (s. 128–149) rozpoczyna się dłuższym wprowadzeniem, w którym Janicaud dystansuje się nieco od swojej wcześniejszej krytyki, pisząc wprost: „To, że los fenomenologii wymknął się zamiarom założyciela tego ruchu – nic w tym zadziwiającego czy skandalicznego”<sup>44</sup>. Najpierw szablonowo rysując przed czytelnikiem możliwe scenariusze rozwoju powstałego w środowisku niemieckim nurtu filozoficznego, Janicaud przytacza opinie na temat stanu fenomenologii tworzonej à la française, poczynawszy od tych najbardziej dramatycznych, posługujących się sformułowaniami „bankructwo, katastrofa, samobójczy subiektywizm, wydrążony mistycyzm”<sup>45</sup>. Sam z rezerwą odnosząc się do przyszłości fenomenologii i stwierdzając, że „ogranicz[a] się po prostu do tego, by ruch myślowy, który wreszcie okazał się tak bardzo płodny, nie został wprowadzony w rozpaczliwą sytuację”<sup>46</sup>, Janicaud podaje z kolei autorską definicję fenomenologii jako „powrotu do jawienia się fenomenów takich, jakie się dają”<sup>47</sup>. Na koniec, opisując sytuację historyczno-fenomenologiczną w kategoriach „skrzyżowania możliwości [...] ostatecznie nieunifikowalnych i z pewnością niesystematyzowalnych”<sup>48</sup>, konkluduje w sposób następujący: „[...] Różnica [ta jest] nie do pokonania: fenomenologia i teologia to dwie różne rzeczy”<sup>49</sup>.

Jak zauważył Emmanuel Falque, były dziekan Wydziału Filozoficznego Instytutu Katolickiego w Paryżu, wysiłki badawcze powzięte przez Dominique’a Janicauda w *Le tournant théologique de la phénoménologie française* okazały się o tyle doniosłe, że postawiły słuszne<sup>50</sup> pytanie, udzielając na nie jednak niewłaściwej odpowiedzi. Kwestia tego, na czym polega fenomenologia niepojawiającego się, wymusiła samoczynnie zainteresowanie kolejnym zagadnieniem związanym z koniecznością dziedziczenia po twórcach fenomenologii limitatywnej koncepcji fenomenu. Według Falque’a Husserl i Heidegger, poruszający się w kadrze niemieckiej kantowskiej estetyki transcendental-

<sup>43</sup> Tamże, s. 127.

<sup>44</sup> Tamże, s. 133.

<sup>45</sup> Tamże, s. 135.

<sup>46</sup> Tamże, s. 136.

<sup>47</sup> Tamże, s. 139.

<sup>48</sup> Tamże, s. 141.143.

<sup>49</sup> Tamże, s. 149.

<sup>50</sup> Patrząc z perspektywy czasu na żywotność tematyki teologicznego zwrotu we francuskiej fenomenologii, podobnego zdania jest amerykański tłumacz *La phénoménologie éclatée*, gdy pisze: „Jeśli ta sytuacja stale prowokuje dyskusję i debatę przez ponad już dekadę, to musi być [tak] dlatego, że Dominique Janicaud naprawdę dotknął czegoś istotnego”. Ch. Carbal, *Translator’s Preface*, w: D. Janicaud, *Phenomenology «Wide Open». After the French Debate*, New York 2005, s. xii.

nej, mówiąc o doświadczeniu fenomenologicznym, posługiwali się pojęciem naoczności poszerzonej, co prawda tylko o odniesienie do świata pozazmysłowego, ale nadal warunkowanej kategoriami czasu i przestrzeni. Fenomenologowie francuscy z kolei, jako spadkobiercy przyjmowanej za logicznie pierwszą kartezjańskiej idei Absolutu, nie byli już zdaniem Falque'a ograniczeni horyzontem fenomenu w ujęciu kantowskim i dlatego wykonali zabieg zerwania z fenomenalnością immanentną oraz heroizmem podmiotu jako konstytuanty rzeczywistości, co zostało odczytane jako nieuprawniony metodologicznie zwrot teologiczny w fenomenologii<sup>51</sup>.

Pierwsze publikowane odpowiedzi filozofów na prowokację Janicauda pojawiły się w 1992 roku wraz z pozycją *Phénoménologie et théologie*<sup>52</sup>. Będąc zasadniczo owocem zakończonych odpowiednim sympozjum – a trwającego wcześniej od dwóch lat – seminarium naukowego<sup>53</sup>, zbiór ten został uznany za nieoficjalny (*collusion*), ale symboliczny (*symboliquement*) odzew na pamflet Janicauda z racji na „wysoce wymowne zgromadzenie w jednym miejscu Michela Henry'ego, Paula Ricœura, Jeana-Luca Mariona i Jeana-Louisa Chrétiena”<sup>54</sup>. Jako że pozycja ta zamknęła przedstawiany aktualnie pierwszy etap metodologicznej dysputy na temat nowego kształtu francuskiej fenomenologii<sup>55</sup>, prezentacja głównych linii jej dyskursu metodologicznego, zawartego w wystąpieniach redaktora naukowego Jeana-François Courtine'a oraz filozofów Paula Ricœura i Jeana-Luca Mariona<sup>56</sup>, będzie ostatnim punktem rozważań niniejszego podrozdziału.

<sup>51</sup> E. Falque, wykład monograficzny *Phénoménologies françaises* (Instytut Katolicki w Paryżu, 2012/13).

<sup>52</sup> Zob. *Phénoménologie et théologie*, red. J.-F. Courtine, Paris 1992.

<sup>53</sup> Seminarium *Phénoménologie et herméneutique de la religion* odbywało się w latach 1990–1991 oraz 1991–1992 jako część programu badań prowadzonych przez Centre de Recherches Phénoménologique et Herméneutiques (Archives Husserl de Paris), których pracami w latach 1987–2009 kierował Jean-François Courtine. Sympozjum zbierające owoce tego seminarium odbyło się 15 maja 1992 roku również w École Normale Supérieure (Paris 5ème, 45 rue d'Ulm).

<sup>54</sup> J. Benoist, *Vingt ans de phénoménologie française*, w: C. Descamps, J. Benoist, É. Alliez, *Philosophie contemporaine en France*, Paris 1994, s. 47.

<sup>55</sup> Znamienne, że w literaturze amerykańskiej dzieło Janicauda (*Le tournant théologique de la phénoménologie française*) i odpowiedź na nie (*Phénoménologie et théologie*) zostały opublikowane pod jednym tytułem: D. Janicaud, J.-F. Courtine, J.-L. Chrétien, M. Henry, J.-L. Marion, P. Ricœur, *Phenomenology and the „Theological Turn”*. *The French Debate*, New York 2000.

<sup>56</sup> Jak pisze jeden z amerykańskich tłumaczy *Phénoménologie et théologie*: „W esejach Henry'ego i Mariona czytelnicy odkrywają krytyczne rewizje zasad fenomenologii i takiego rozumienia fenomenalności, dzięki któremu fenomeny religijne mogą się pojawiać w ścisłych ramach fenomenologii, w przeciwieństwie do esejów Ricœura i Chrétiena, w których czytelnicy znajdują, mogące być uznane za fenomenologiczne, opisy fenomenów religijnych (odpowiednio Pisma Świętego i modlitwy)”. J.L. Kosky, *Translator's Preface. The Phenomenology of Religion: New Possibilities for Philosophy and for Religion*, w: D. Janicaud, J.-F. Courtine, J.-L. Chrétien, M. Henry, J.-L. Marion, P. Ricœur, *Phenomenology and the „Theological Turn”*, s. 112.



We wprowadzeniu zatytułowanym „Présentation. Phénoménologie et herméneutique de la religion” (s. 7–14) Jean-François Courtine jako redaktor tomu wspomina najpierw o głównym celu, jaki obrali sobie naukowcy spotykający się przez dwa lata w kierowanym przez niego Centrum Badań Fenomenologicznych i Hermeneutycznych „Archiwa Husserla w Paryżu”, i stwierdza, że było nim przede wszystkim „doprowadzenie fenomenologii do jej granicy albo skonfrontowanie jej z fenomenami ograniczonymi”<sup>57</sup>. Następnie autor wprowadzenia do *Phénoménologie et théologie* raportuje, że gdy w konsekwencji takiego określenia podejmowanych zadań w polu poszukiwań pojawiły się odniesienia do fenomenów religijnych, postawiono sobie wtedy pytanie bardziej szczegółowe: „Czy w doświadczeniu religijnym występuje jakaś specyficzna forma fenomenalności, ukazywania się czy wyłonienia epifanicznego, która mogłaby wpłynąć na samą fenomenologię w tym, co należy do jej projektu, jej celowości, jej podstawowych pojęć, a nawet jej metod?”<sup>58</sup>. Na koniec wreszcie Courtine przedstawia dwie kwestie, które wymagały „doprecyzowania [...] [jako ukryte] w tle”<sup>59</sup> debaty. Pierwsza z nich dotyczyła tego, „do jakiego konkretnie doświadczenia [...] tego, co boskie”<sup>60</sup>, dyskusja się odnosiła. Druga koncentrowała się na udzieleniu odpowiedzi na pytanie o to, „w jakiej mierze filozofia religii [...] przejmuję pałeczkę od *theologia naturalis*”<sup>61</sup>. O ile zagadnienia poszerzenia fenomenologii oraz szczególnego rodzaju fenomenalności obecnej w doświadczeniu religijnym, a więc pierwsze dwa etapy namysłu na temat relacji fenomenologia-teologia, wymagają ogólnej afirmacji lub negacji, o tyle dwie ostatnie kwestie opisane przez Courtine’a odnoszą się do szczegółowych właściwości afirmowanej w religijnym poszerzeniu fenomenologii, przez co wprowadzenie do zbioru tekstów zatytułowanego *Phénoménologie et théologie* w sposób precyzyjny otwiera pole do dyskusji poszczególnym jego współautorom.

Pierwszym tekstem korpusu, rozpoczynającym debatę metodologiczną w *Phénoménologie et théologie*, jest esej Paula Ricœura pt. *Expérience et langage dans le discours religieux* (s. 15–39). Autor już na początku stwierdza, że uczucia i postawy religijne „rzeczywiście istnieją”<sup>62</sup>, wymieniając nadto myślicieli w przeszłości się nimi zajmujących (Schleiermacher, Barth, Bultmann, Tillich, Rosenzweig) i przyznając, że jest wyobrażalna fenomenologia

<sup>57</sup> J.-F. Courtine, *Présentation. Phénoménologie et herméneutique de la religion*, w: *Phénoménologie et théologie*, red. J.-F. Courtine, s. 8.

<sup>58</sup> Tamże, s. 9.

<sup>59</sup> Tamże, s. 11.

<sup>60</sup> Tamże.

<sup>61</sup> Tamże, s. 13.

<sup>62</sup> P. Ricœur, *Expérience et langage dans le discours religieux*, w: *Phénoménologie et théologie*, red. J.-F. Courtine, s. 15.

tego, „co można określić jako religijne”<sup>63</sup>. Jednocześnie Ricœur podnosi jednak „największą trudność”<sup>64</sup> związaną z tego typu fenomenalnością: kwestię „immediateści”<sup>65</sup>, czyli bezpośredniego dostępu do fenomenu religijnego w obliczu historycznych, kulturowych i szeroko rozumianych lingwistycznych „mediacji”<sup>66</sup>, będących koniecznym „progimem”<sup>67</sup> badań prowadzonych na polu postulowanej nauki. Taka sytuacja z kolei zdaniem Ricœura „skazuje”<sup>68</sup> fenomenologię religii na metodyczne przesunięcie w stronę konkretnej „hermeneutyki tekstualnej lub skrypturalnej”<sup>69</sup>, co pociąga za sobą trzy ograniczenia analityczne (brak „uniwersalności”<sup>70</sup>, konieczność stosowania procedury „przeniesienia analogizującego”<sup>71</sup> i nierealność „myśli o fenomenologii religii jako takiej”<sup>72</sup>) oraz nieodzowność analizy ograniczonej trzema zawierającymi się w sobie kolejno kołami hermeneutycznymi (Pismo Święte a Słowo jako jego „instancja fundująca”<sup>73</sup> i mająca je zarazem za „miejsce manifestacji”<sup>74</sup>; Pismo Święte a wspólnota je „interpretująca”<sup>75</sup> i z jego „uznania”<sup>76</sup> otrzymująca identyfikację; Pismo Święte a wierzący, przez którego jest ono „aktualizowane”<sup>77</sup> i dzięki któremu on „rozumie siebie”<sup>78</sup> w ramach „Wielkiego Kodu”<sup>79</sup>, pokazującego mu jego samego jak w „lustrze”<sup>80</sup>). W ostatniej odsłonie swojego eseju Ricœur podaje przykład „trzech różnych sposobów sprzężenia [na linii] Pismo Święte-Słowo”<sup>81</sup>, wykorzystując do tego biblijną triadę Prawo-Prorocy-Pisma, tworzącą „tożsamość”<sup>82</sup> judeochrześcijańską jako określoną i „historycznie wcieloną świadomość religijną”<sup>83</sup>.

Drugim i ostatnim metodologicznym tekstem *Phénoménologie et théologie* jest esej *Le phénomène saturé* (s. 79–128) autorstwa Jeana-Luca Mariona,

<sup>63</sup> Tamże, s. 17.

<sup>64</sup> Tamże, s. 18.

<sup>65</sup> Tamże.

<sup>66</sup> Tamże, s. 19.

<sup>67</sup> Tamże.

<sup>68</sup> Tamże.

<sup>69</sup> Tamże.

<sup>70</sup> Tamże, s. 20.

<sup>71</sup> Tamże.

<sup>72</sup> Tamże, s. 21.

<sup>73</sup> Tamże, s. 22.

<sup>74</sup> Tamże.

<sup>75</sup> Tamże.

<sup>76</sup> Tamże.

<sup>77</sup> Tamże, s. 24.

<sup>78</sup> Tamże.

<sup>79</sup> Tamże, s. 28.

<sup>80</sup> Tamże.

<sup>81</sup> Tamże, s. 29.

<sup>82</sup> Tamże, s. 37.

<sup>83</sup> Tamże.

wykorzystujący zaledwie anonsowaną we wcześniejszej jego twórczości filozoficznej kategorię<sup>84</sup> i podzielony na osiem części. W pierwszej jego odsłonie autor zajmuje się „nienależącą do fenomenów”<sup>85</sup> możliwością fenomenalności i stwierdza, że fenomen religijny jest z tego punktu widzenia „uprzywilejowany”<sup>86</sup>, gdyż nosi w sobie wyjątkowy atrybut, dzięki któremu – bez względu na to, czy ktoś go przyjmuje, czy nie – „stawia on kwestię w ogóle możliwości fenomenu”<sup>87</sup>. W drugim podrozdziale Marion snuje rozważania w perspektywie projektowanej fenomenologii religii i – skupiając się na analizie „zasady wszystkich zasad” oraz wymieniając jej antytetyczne, limitujące fenomenalność właściwości – przyjmuje hipotezę takiego fenomenu, który byłby „absolutnie nieuwarunkowany i absolutnie nieredukowalny”<sup>88</sup>. Trzecia część artykułu to namysł Mariona nad przyjmowaną w filozofii „powszechną definicją fenomenu [...] [wyprowadzaną] z metafizyki podług Kanta i z fenomenologii podług Husserla<sup>89</sup>”, która głosi, że w koniecznej dla fenomenów korelacji naoczność-intencja „jedynie naoczność dysponuje przywilejem dawania”<sup>90</sup>, choć niejednokrotnie bywa w tej funkcji „względem intencji wadliwa”<sup>91</sup>, co nie pozostaje bez wpływu na jawienie się fenomenów, które nie byłyby redukowalne do ograniczanej intencją „de-finicji”<sup>92</sup> naoczności. Wreszcie w czwartym podrozdziale Marion wysuwa jawnie „hipotezę [...] fenomenowi przesyconego naocznością [...], [tzn. takiego,] w którym naoczność dawałaby *więcej, a nawet niepomierne więcej*, niż [...] przewidywałaby to intencja”<sup>93</sup> i dla celów debaty na temat metody fenomenologicznej w ogóle zapowiada „opisanie cech fenomenu, który – inaczej niż większość fenomenów, ubogich w naoczność i określonych idealną adekwacją naoczności i intencji – charakteryzowałby się nadmiarem naoczności, a stąd donacji”<sup>94</sup>. Kolejne trzy podrozdziały są Marionowym opisem fenomenu przesyconego w oparciu o przekroczone przez niego kantowskie kategorie intelektu – „będzie on zatem co do wielkości nieujmowalny, co do jakości nie do zniesienia, co do relacji absolutny, co do modalności nieoglądalny”<sup>95</sup>. W ósmej i ostat-

<sup>84</sup> Po raz pierwszy pojęcie „fenomenu sycącego/przesyconego” pojawiło się u Mariona w tekście pt. *Phänomenologie und Offenbarung* z 1988 roku. Por. J.-L. Marion, *Note sur l'origine des textes*, w: Tenże, *Le visible et le révélé*, Paris 2010, s. 183.

<sup>85</sup> J.-L. Marion, *Le phénomène saturé*, w: *Phénoménologie et théologie*, red. J.-F. Courtine, s. 83.

<sup>86</sup> Tamże, s. 80.

<sup>87</sup> Tamże.

<sup>88</sup> Tamże, s. 89.

<sup>89</sup> Tamże, s. 90.

<sup>90</sup> Tamże, s. 97.

<sup>91</sup> Tamże, s. 93.

<sup>92</sup> Tamże, s. 101.

<sup>93</sup> Tamże, s. 102–103.

<sup>94</sup> Tamże, s. 105.

<sup>95</sup> Tamże, s. 106.

niej części eseju *Le phénomène saturé* Marion pokazuje czytelnikowi, że dwie pierwsze cechy fenomenu przesyconego (nieujmowalność i nieznoszalność) nie stoją w sprzeczności z „zasadą wszystkich zasad”, a także to, na ile na poziomie dwóch kolejnych (absolutności i nieoglądalności) koncept ten ją „przekracza”<sup>96</sup>, wyznaczając fenomenologii Husserla drogę do uwzględnienia „możliwości nieuwarunkowanej możliwości – inaczej mówiąc, możliwości niemożliwego”<sup>97</sup>. Na zakończenie, uwzględniając „zawartość wzrastającej naczynności”<sup>98</sup>, Marion podaje trójstopniową klasyfikację fenomenów na ubogie, powszechne i przesycone, spośród których ostatnie dzielą się jeszcze na „czyste wydarzenia historyczne”<sup>99</sup> oraz jawiące się całkowicie z siebie i na bazie siebie „objawienie”<sup>100</sup>.

### **Nowa świadomość metodologiczna**

Drugi etap, etap pogłębionej debaty nad stanem fenomenologii we Francji, związany był z dziesięcioleciem 1996–2006. Rozpoczęło się ono tuż po śmierci Emmanuela Levinasa (1906–1995), największego z oskarżonych przez Janicauda o zerwanie z pierwotnym nurtem fenomenologii. W trzech kolejnych latach po jego odejściu pozostali krytykownicy fenomenologowie – na zasadzie sukcesji pokoleniowej, przynagleni poczuciem większej odpowiedzialności – skonstruowali niezależnie od siebie, rok po roku, bardziej kompletne prezentacje swoich przeszłych intuicji. W 1996 roku Michel Henry pisze *C'est moi la vérité*<sup>101</sup>, aplikując do teologii „onto-fenomenologiczne tezy postawione ponad 30 lat wcześniej w *L'Essence de la manifestation*”<sup>102</sup> i tym samym przeciwstawiając sobie prawdę chrześcijańską i prawdę świata. Emblematyczne są zamieszczone tu następujące słowa zmarłego sześć lat później filozofa: „[...] To właśnie wtedy, gdy [...] prawda świata jest nieobecna, tylko wtedy może wypełnić się to, o co idzie: autoobjawienie się Boga – tzn. autofenomenalizacja czystej fenomenalności [...]”<sup>103</sup>. W roku 1997 Jean-Luc Marion publikuje z kolei książkę *Étant donné*<sup>104</sup>, w której można zauważyć początki procesu uświadamiania sobie wagi poruszanego wcześniej podejścia do tematu me-

<sup>96</sup> Tamże, s. 123.

<sup>97</sup> Tamże.

<sup>98</sup> Tamże, s. 126.

<sup>99</sup> Tamże.

<sup>100</sup> Tamże, s. 127.

<sup>101</sup> M. Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris 1996.

<sup>102</sup> E. Gabellieri, *Présentations d'ouvrages*. M. Henry, *C'est moi la vérité*, Paris, Seuil, 1996, „Revue des sciences religieuses” 73/1 (1999), s. 122.

<sup>103</sup> M. Henry, *C'est moi la vérité*, s. 39.

<sup>104</sup> J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997.

tody fenomenologicznej, „[...] pociąga[jącej] za sobą natychmiast podjęcie w nowych terminach kwestii dostępu do Innego”<sup>105</sup>. Już 24 czerwca tego roku, w *Réponses préliminaires* napisanych jako wstęp do *Étant donné*, znalazły się słowa: „Debata, jaką wzbudziła, ku naszej wielkiej radości, *Réduction et donation*, wraz z reakcjami pozytywnymi i negatywnymi, wyprowadziła nas z błędu, dowodząc, że wysunęliśmy tezy poważniejsze, niż to sobie początkowo wyobrażaliśmy”<sup>106</sup>. Wreszcie w 1998 roku Jean-Louis Chrétien redaguje *L’arche de la parole*<sup>107</sup>. Całe dzieło ma za cel odpowiedź na pytanie, „[...] jak i dlaczego nasze słowo [...] [jest] miejscem przyjmowania świata”<sup>108</sup>. Zdaniem Chrétiena, wypowiadając słowa, budujemy arkę Bożemu słowu, które przy stworzeniu świata obdarowało człowieka wszelkim bytem, ponieważ każde „[...] prawdziwe słowo jest wdzięcznością, wychwalaniem, tego rodzaju, że sensem języka staje się uwolnienie eucharystii obecnej w sercu każdego bytu [...]”<sup>109</sup>.

Fenomenologiczny tryptyk Henry’ego, Mariona i Chrétiena spotkał się z kolejnym polemicznym głosem ze strony Janicauda. Jeszcze w 1998 roku wydał on dziełko *La phénoménologie éclatée*<sup>110</sup>, w którym w niejednakowy sposób ocenił nowe wysiłki wymienionych filozofów. Henry został przedstawiony jako ten, który „przyjmuje «zwrot teologiczny», idąc jeszcze dalej w kierunku jakiejś fenomenologii chrześcijańskiej”<sup>111</sup>. Marion został opisany jako autor odrzucający ideę zwrotu teologicznego w fenomenologii francuskiej, ale czyniący to „w taki sposób, że pobieżny czytelnik mógłby z tego zapamiętać jedynie owo odrzucenie i odparcie przyznania słuszności krytycznym tezom zaprezentowanym w *Le tournant théologique*”<sup>112</sup>. Chrétien to zdaniem Janicauda jedyny z „nowych teologów”<sup>113</sup>, który ostatecznie wywiązał

<sup>105</sup> Tenże, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, Warszawa 2007, s. 385.

<sup>106</sup> Tamże, s. 3. Warta zauważenia jest również wygłoszona cztery lata później (28 kwietnia 2001 roku) w Boston University konferencja zatytułowana „The consciousness of the gift” – przedrukowana i przedrukowana następnie przez Wydawnictwo Minit – w której padły następujące słowa: „Dajemy, nie obliczając, bo dajemy najczęściej bez posiadania jasnej tego świadomości, [...] dajemy niemal mechanicznie, automatycznie, nie wiedząc o tym”. J.-L. Marion, *La raison du don*, „Philosophie” 78 (2003), s. 3.

<sup>107</sup> J.-L. Chrétien, *L’arche de la parole*, Paris 1998.

<sup>108</sup> Tamże, s. 11.

<sup>109</sup> E. Tourpe, *Comptes rendus. Ouvrages divers. J.-L. Chrétien, L’arche de la parole*, Paris, PUF, 1998, „Revue Philosophique de Louvain” 96/3 (1998), s. 554.

<sup>110</sup> D. Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, Paris 1998. Korzystam tu ze zbiorczego wydania polemicznych dzieł Janicauda: Tenże, *La phénoménologie dans tous ses états*. W języku polskim *La phénoménologie éclatée* można oddać jako „Fenomenologia rozerwana” lub „Eksplzja w fenomenologii”.

<sup>111</sup> Tamże, s. 160.

<sup>112</sup> Tamże, s. 162.

<sup>113</sup> Tamże, s. 143,155.

się z filozoficzno-teologicznych obietnic zapowiadanych w tytułach swoich dzieł<sup>114</sup>. Dokonując recenzji najnowszego dorobku intelektualnego Henry’ego, Mariona i Chrétiena i tym samym powtórnie – choć pod innowacyjnym szyldem – łącząc ich w jedną formację filozoficzną, kolejny metodologiczny pentaptyk, Janicaud *nolens volens* ukonstytuował debatę rozpoczętą przez *Le tournant théologique* i jako „nowy esej o wyrażanej na sposób francuski fenomenologii”<sup>115</sup> podniósł dalsze problemy piętrzące się w wyniku transformacji idei Husserla i Heideggera.

Nowa polemika Janicauda stała się dla krytykowanej grupy filozofów źródłem inspiracji najpierw na poziomie leksykalnym. Przykładem literalnego odniesienia do *La phénoménologie éclatée* było wydane w 2001 roku dzieło Jeana-Luca Mariona *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. W publikacji tej znalazł się wykład wygłoszony pierwotnie 29 stycznia 1999 roku w Salle des Actes (auli) Instytutu Katolickiego w Paryżu w ramach seansu akademickiego zorganizowanego przez Wydział Filozoficzny, w którym w kontekście koncepcji „nadmiaru” (*surcroît*) pojawiły się kilkakrotnie *expressis verbis* odniesienia do „eksplozowania” (*éclater*) fenomenalności w donacji: „Już od moich narodzin wybucha [*éclate*] w sposób nieodwracalny nadwyżka [*excès*] naoczności nad intencją [...]. Początek [...] daje się w nadmiarze [*surcroît*], determinując tym samym uposażenie wszystkiego tego, co w przyszłości będzie dane [...]. Widzialność tego, co dane, [...] wybucha [*éclate*], eksploduje [*explose*] i dokonuje swego rozkładu [*se décompose*] na kształt zarysów, pierwszych widoczności”<sup>116</sup>.

O ile tego typu odniesienia werbalne mogły się wydawać przypadkowe i dorażne, znakiem tego, że fenomenologowie krytykowanego „zwrotu teologicznego” poczuli się utwierdzeni i zjednoczeni przez Janicauda w swoim podejściu, było to, że w swojej twórczości filozoficznej w trzecim tysiącleciu zaczęli oni wreszcie w sposób całkowicie świadomy sięgać po źródła teologiczne. Świadectwem ugruntowanej świadomości metodologicznej stały się już same tytuły dzieł fenomenologicznych wymienianych filozofów, które z całą determinacją zbudowane zostały z terminów mających konotacje na wskroś teologiczne: Wcielenie, Słowo, miłość. W październiku 2000 roku Michel Henry pisze dzieło *Incarnation. Une philosophie de la chair*<sup>117</sup>. Jego trzecia i ostatnia część zatytułowana jest wprost „Fenomenologia Wcielenia – zbawienie w znaczeniu chrześcijańskim” (§§33–48)<sup>118</sup>. W roku 2002 Jean-

<sup>114</sup> Tamże, s. 294, przyp. 15.

<sup>115</sup> Tamże, s. 153.

<sup>116</sup> J.-L. Marion, *Du surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris 2010<sup>2</sup>, s. 54, 61.

<sup>117</sup> M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris 2000.

<sup>118</sup> Tamże, s. 239–360.

-Louis Chrétien wydaje książkę *Saint Augustin et les actes de parole*, w której stwierdza, że jego projekt to „fenomenologia słowa [...], poczynając od możliwości najbardziej powszechnie konstytutywnych każdego słowa, a sięgając aż do ich najwyższego wypełnienia w modlitwie i śpiewie” i że „ów namysł nad słowem zakorzeniony jest w teologii Słowa, [skoro] już sam Bóg jest Słowem”<sup>119</sup>. W 2003 roku Jean-Luc Marion publikuje studium *Le phénomène érotique. Six méditations*, w której w tonie naukowo-osobistym przyznaje, że miłość jest w zasadzie tematem właściwym teologii, skoro „ona, teologia, wie, o co w niej chodzi, a nawet wie nazbyt dobrze, by nie narzucać mi nieustannie interpretacji tak zapośredniczonej w Pasji, że anuluje ona moje własne pasje”<sup>120</sup>.

Nowa podejście metodologiczne w fenomenologii zostało zauważone w środowisku francuskich uczelni katolickich, dzięki czemu na przełomie wieków pojawiły się pierwsze próby systematyzacji prowadzonej od kilkunastu lat debaty, opracowane wysiłkiem zarówno filozofujących teologów, jak i teologizujących filozofów. Jednym ze znaczących projektów tego typu był LIPT (*Lien entre philosophie et théologie*), czyli seminarium naukowe gromadzące w latach 1996–2006 w Domu Zgromadzenia Księży Misjonarzy (95 rue de Sèvres, Paris 6ème) naukowców francuskich uczelni teologicznych i ostatecznie zakończone publikacją *Philosophie et théologie en dialogue*<sup>121</sup>. Na przestrzeni dziesięciu lat – a spotykano się dwa razy do roku (w październiku i marcu) – odbyło się 18 całoniedziowych dyskusji teologiczno-filozoficznych inspirowanych „pamfletem Dominique’a Janicauda *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (1991)”<sup>122</sup> i już w inauguracyjnym manifestie mających na celu przeprowadzenie „w łonie instytucji kościelnej prawdziwej debaty między fenomenologią a teologią”<sup>123</sup>. Poruszane w odnowionej perspektywie kwestie kenozy, wcielenia czy natchnienia potwierdziły, że „*Aliud Deus, aliud quae Dei*”<sup>124</sup> (Tertulian), a „teologia to już nie tylko sprawa zawodowych teologów, ale także [...] francuskich fenomenologów”<sup>125</sup>, co z duszpasterskiego i metodologicznego punktu widzenia stało się definitywnie „znakiem jakiejś nowej świadomości”<sup>126</sup>.

<sup>119</sup> J.-L. Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris 2002, s. 8.

<sup>120</sup> J.-L. Marion, *Le phénomène érotique. Six méditations*, Paris 2003, s. 9–10.

<sup>121</sup> *Philosophie et théologie en dialogue 1996-2006. LIPT. Une trace*, red. E. Falque, A. Zielinski, Paris 2005, s. 17.

<sup>122</sup> Y. Roullière, *De la genèse de LIPT à Aujourd’hui*, w: *Philosophie et théologie*, red. E. Falque, A. Zielinski, s. 15.

<sup>123</sup> Tamże, s. 16.

<sup>124</sup> J. Alexandre, J. de Gramont, *Remarques finales*, w: *Philosophie et théologie*, red. E. Falque, A. Zielinski, s. 190.

<sup>125</sup> Y. Roullière, „De la genèse de LIPT à Aujourd’hui”, s. 17–18.

<sup>126</sup> Tamże, s. 17.

Drugą teologiczno-filozoficzną pozycją, która w sposób systematyzujący ukazała „nowe horyzonty fenomenologii”, stał się wydany w 2002 roku kolejny tom książki Jeana Greischa *Le buisson ardent et les lumières de la raison*<sup>127</sup>, opracowujący współczesne paradygmaty w filozofii religii. Levinas, Chrétien, Lacoste, Marion, Henry i Janicaud przedstawieni zostali tu jako ci, którzy podjęli się „krytycznej analizy zasad założycielskich samej fenomenologii husserliańskiej”<sup>128</sup>. Skupiając się na „płodności tych poszukiwań względem fenomenologii religii”<sup>129</sup>, autor przekazał tu „osobistą interpretację co do wyzwania”<sup>130</sup>, jakie w ogóle stanęły przed osobami zaangażowanymi – świadomie lub nie – w spór o zwrot teologiczny w fenomenologii francuskiej. Po pierwsze, z podobnymi zarzutami, co protagoniści współczesnej „wymownej tendencji”<sup>131</sup> filozoficznej, zdaniem Greischa spotykali się już Max Scheler, gdy przystawał na stwierdzenie, że fenomenologia jest „dobra na wszystko”<sup>132</sup> i dlatego przydatna słuźalczo również kościelnej apologetyce, oraz Erich Przywara, gdy w krok za Schelerem pokazywał, że po „kartezjańsko-kantowskim skurczeniu”<sup>133</sup> metodologicznym fenomenologia pozwala rozumowi na nowo odnaleźć szeroką przestrzeń „katolickiej uniwersalności”<sup>134</sup>. Po drugie – nie wiedząc do końca, czy Janicuaudowi chodzi o kontestowanie teologii filozoficznej zbudowanej przy użyciu fenomenologii, czy też o skażenie fenomenologii teologią objawioną<sup>135</sup> – autor *Le buisson ardent* krytycznie odnosi się do zarzutów prezentowanych w *Le tournant théologique de la phénoménologie française* i *La phénoménologie éclatée* i stwierdza, że „[...] wszelkie horyzontalne poszerzenie pola poszukiwań fenomenologicznych jest [tu] mile widziane, podczas gdy każdorazowa próba oderwania się wertykalnego, [skutkuje] oskarżeniem o to, że fenomenologia eksploduje [*éclat[e]*]”<sup>136</sup>. Wreszcie, będąc zasadniczo przychylny „wąskiemu wirażowi”<sup>137</sup> francuskiej fenomenologii, Greisch podkreśla ostatecznie, że „wielogłoś [ukryty w] samym pojęciu fenomenologii”<sup>138</sup> zabezpiecza zwrot teologiczny przed koniecznością opowiedzenia się po stronie „projektu przygotowującego teren fenomenologicz-

<sup>127</sup> J. Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison*, vol. II: *Les approches phénoménologiques et analytiques*, Paris 2002, s. 241–372.

<sup>128</sup> Tamże, s. 241.

<sup>129</sup> Tamże, s. 242.

<sup>130</sup> Tamże.

<sup>131</sup> Tamże, s. 366.

<sup>132</sup> Tamże, s. 367.

<sup>133</sup> Tamże.

<sup>134</sup> Tamże.

<sup>135</sup> Por. tamże, s. 369.

<sup>136</sup> Tamże, s. 368–369.

<sup>137</sup> Tamże, s. 371.

<sup>138</sup> Tamże.



ny dla przyszłej teologii”<sup>139</sup>, zapowiedzianego przez Mariona w *Powszechnej encyklopedii filozoficznej* z 1989 roku.

## Radykalizacje fenomenologii

Trzecie, najświeższe i najdojrzalsze stadium namysłu historyczno-filozoficznego nad aktualnym stanem francuskiej fenomenologii początek swój znalazło w powstałym w kręgu Niemieckiego Towarzystwa Fenomenologicznego i wydanym w 2011 roku dziele *Neue Phänomenologie in Frankreich*<sup>140</sup>. Gondek i Tengelyi dokonali tu podziału nowej fenomenologii na trzy metodyczne „ścieżki” („*Wege*”)<sup>141</sup>. Pierwszą z nich jest ścieżka „religii postmetafizycznej” (*nachtmetaphysischen Religion*). Jej głównymi przedstawicielami są Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien oraz Nathalie Depraz, a inspiracją fenomenologia Emmanuela Levinasa, Michela Henry’ego i Paula Ricœura. Druga ścieżka znajduje wyraz w „bezreligijnej quasi-teologii” (*Quasi-Theologie ohne Religion*) Marca Richira, Renauda Barbarasa, Didiera Francka, Françoise Dastur oraz Éliane’y Escoubas, a nawiązuje do fenomenologii Maurice’a Merleau-Ponty’ego i Jacques’a Derridy. Trzecia ścieżka to „niemetafizyczny ateizm” (*nicht-metaphysischen Atheismus*) o niezlokalizowanej przez autorów dokładnej proveniencji, uprawiany dziś przez Jocelyna Benoist’a. Tytuł i debata, jaką ta – opisująca „renesans nurtu myślowego”<sup>142</sup>, ale wykraczająca daleko poza klucz „zwrotu teologicznego”<sup>143</sup> – szeroka i systematyczna synteza najnowszych zmian w fenomenologii wzbudziła we francuskim środowisku naukowym, pozwoliły na określenie zauważonych transformacji terminem „«nowa fenomenologia» lub krócej *neofenomenologia*” oraz na wyodrębnienie wspólnej im materialnej cechy, którą zdefiniowano jako „nowe filozoficzne przemysłenie (*réinvestissement*) tematów pierwotnie teologicznych”, nazywane również „sekularyzacją” lub „reaktualizacją” fenomenologiczną<sup>144</sup>.

Z punktu widzenia teologii istotny jest fakt zgodności wszystkich trzech kierunków nowej fenomenologii co do możliwości rozumienia tematów teologicznych bez odniesienia do tego, co dotychczas było dla nich wyjaśnieniem i bazą. Kierunek „religii postmetafizycznej” chce ukazywać tematy teologiczne

<sup>139</sup> Tamże, s. 370.

<sup>140</sup> H.-D. Gondek, L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin 2011.

<sup>141</sup> Tamże, s. 674–675.

<sup>142</sup> Tamże, s. 9, przyp. 1.

<sup>143</sup> Por. tamże, s. 11–15, 211–238, 318–387.

<sup>144</sup> Por. C. Sommer, *Transformations de la phénoménologie. À propos de Neue Phänomenologie in Frankreich*, par Hans-Dieter Gondek et László Tengelyi”, „Revue Sciences/Lettres” 1 (2013), s. 2–6.

bez odniesienia do metafizyki. Emblematycznym dla tej ścieżki dziełem jest Marionowe *Dieu sans l'être*<sup>145</sup>, w którym autor przestrzega przed metafizycznym uprzedmiotowieniem Boga. Drugi kierunek, którego przedstawicielem jest m.in. Didier Franck, stara się zrozumieć teologię bez odniesienia do religii. Owocem takiego spojrzenia jest książka *Heidegger et le christianisme*<sup>146</sup>, w której Franck pokazuje wprost, na ile chrześcijaństwo i teologia były przez Heideggera mylnie i nieadekwatnie rozumiane jako bastion i symbol kwestii bytu. Trzecia ścieżka „niemetafizycznego ateizmu” szuka sposobów interpretacji tematów teologicznych bez odniesienia do Boga, co wyraża się np. w redukcji mesjanizmu do idei określonej rewolucyjnej świadomości historycznej człowieka<sup>147</sup> czy też wyznawania prawd wiary do parasocjologicznego konformizmu, dostarczającego postprawdzie teoretycznych gwarancji<sup>148</sup>.

Obecnie refleksję nad współczesnym rozwojem fenomenologii francuskiej utrwała i standaryzuje wydany w ostatnich latach w największym na świecie oksfordzkim wydawnictwie uniwersyteckim dyptyk prac zbiorowych pod redakcją Dana Zahaviego: w 2012 roku opublikowano *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*<sup>149</sup>, a w 2018 roku *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*<sup>150</sup>. W tych dwóch mających szerokie podłoże i oddziaływanie naukowe podręcznikach podkreśla się, że przeprowadzane w ostatnich latach we Francji korygujące klasyków „próby radykalizacji fenomenologii”<sup>151</sup> mają znaczący wkład w jej rozwój, a odkryte dzięki nim „nowe typy i struktury manifestacji”<sup>152</sup> pozwalają na opis tej ostatniej z postaci fenomenologii hasłem „zwrot ku nadmiarowi”<sup>153</sup>, odwołującym się już nie do nieprecyzyjnego nazewnictwa Dominique’a Janicauda, lecz do filozoficznego dzieła Jeana-Luca Mariona<sup>154</sup>, głównego jej reprezentanta.

<sup>145</sup> Zob. J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris 2010<sup>2</sup>.

<sup>146</sup> Zob. D. Franck, *Heidegger et le christianisme*, Paris 2004.

<sup>147</sup> Zob. J. Benoist, F. Merlini, *Une histoire de l'avenir: Messianité et révolution*, Paris 2004.

<sup>148</sup> Zob. *Réalismes anciens et nouveaux*, red. J. Benoist, Paris 2018; M. Ferraris, *Fare la verità: proposta di una ermeneutica neorealista*, „Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio” 11/1 (2017), s. 187–199.

<sup>149</sup> *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, red. D. Zahavi, New York 2012.

<sup>150</sup> *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, red. tenże, New York 2018.

<sup>151</sup> Tenże, *Introduction*, w: *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, red. tenże, s. 3.

<sup>152</sup> Tamże.

<sup>153</sup> C. Gschwandtner, *Turn to Excess: The Development of Phenomenology in Late Twentieth Century French Thought*, w: *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, red. D. Zahavi, s. 445–466. Opracowanie niniejsze jest ostatnim z rozdziałów zawartych w Części II: „Figures”.

<sup>154</sup> Angielskie wydanie Marionowego *De surcroît* nosi tytuł *In Excess*.

## Zakończenie

Zarysowany rozwój fenomenologii francuskiej, wyróżniający trzy jego etapy – od pierwszych prześwitów przez autoświadomość aż po nowe formy otwarcia – jest z metodologicznego punktu widzenia praktycznym narzędziem systematyzacji fenomenologicznych prób, które pojawiły się na przestrzeni ostatniego półwiecza w innych częściach kontynentu europejskiego. Choć niejednokrotnie nawiązywały do źródeł francuskich, eseje te nie zawsze były prezentowane z całym zapleczem potencjalnych historycznych i metodologicznych odniesień. Niniejszy artykuł okaże się szczególnie użytecznym instrumentem w interpretacji dorobku tych, którzy posługiwali się conceptami Maxa Schelera, Emmanuela Levinasa, Paula Ricoeura – i to zarówno w sposób krytyczny, jak i pozytywny. Na stosowną systematyzację na polu polskiej teologizującej fenomenologii zasługuje nieodzownie zwłaszcza myśl Karola Wojtyły, którego „wkład w odnowę fenomenologii w XX wieku był równie przełomowy, co *Endliches und Ewiges Sein* Edyty Stein”<sup>155</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

- Benoist J., Merlini F., *Une histoire de l'avenir. Messianité et révolution*, Paris 2004.  
 Chrétien J.-L., *L'arche de la parole*, Paris 1998.  
 Chrétien J.-L., *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris 2002.  
 Comte A., *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, Paris 2020.  
 Descamps C., Benoist J., Alliez É., *Philosophie contemporaine en France*, Paris 1994.  
 Falque E., *Combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques*, Paris 2014.  
 Falque E., *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Paris 2004.  
 Ferraris M., *Fare la verità: proposta di una ermeneutica neorealista*, „Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio” 11/1 (2017), s. 187–199.  
 Franck D., *Heidegger et le christianisme*, Paris 2004.  
 Gabellieri E., *Présentations d'ouvrages. M. Henry, C'est moi la vérité*, Paris, Seuil, 1996, „Revue des sciences religieuses” 73/1 (1999), s. 121–124.  
 Gondek H.-D., Tengelyi L., *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin 2011.  
 Greisch J., *Le buisson ardent et les lumières de la raison*, vol. II: *Les approches phénoménologiques et analytiques*, Paris 2002.  
 Greisch J., *Le rapport entre la philosophie et la théologie*, „Философский журнал” 8/3 (2015), s. 169–175.  
 Henry M., *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris 1996.  
 Henry M., *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris 2000.  
 Henry M., *Quatre principes de la phénoménologie*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 96/1 (1991), s. 3–26.

<sup>155</sup> J. Greisch, *Le rapport entre la philosophie et la théologie*, „Философский журнал” 8/3 (2015), s. 173.

- Janicaud D., Courtine J.-F., Chrétien J.-L., Henry M., Marion J.-L., Ricœur P., *Phenomenology and the „Theological Turn”. The French Debate*, tłum. B.G. Prusak, New York 2000.
- Janicaud D., *La phénoménologie dans tous ses états. Le tournant théologique de la phénoménologie française, suivi de La Phénoménologie éclatée*, Paris 2009.
- Janicaud D., *La phénoménologie éclatée*, Paris 1998.
- Janicaud D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas 1991.
- Janicaud D., *Phenomenology «Wide Open». After the French Debate*, tłum. Ch. Carbal, New York 2005.
- Jędraszewski M., *W poszukiwaniu nowego humanizmu: J.-P. Sartre – E. Lévinas*, Kraków 1994.
- Marion J.-L., *Będqć danym. Esej z fenomenologii donacji*, tłum. W. Starzyński, Warszawa 2007.
- Marion J.-L., *Dieu sans l'être*, Paris 2010<sup>2</sup>.
- Marion J.-L., *Du surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris 2010<sup>2</sup>.
- Marion J.-L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997.
- Marion J.-L., *La raison du don*, „Philosophie” 78 (2003), s. 3–32.
- Marion J.-L., *La rigueur des choses*, Paris 2012.
- Marion J.-L., *Le phénomène érotique. Six méditations*, Paris 2003.
- Marion J.-L., *Le visible et le révélé*, Paris 2010.
- Marion J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris 1989.
- Phénoménologie et théologie*, red. J.-F. Courtine, Paris 1992.
- Philosophie et théologie en dialogue 1996-2006. LIPT. Une trace*, red. E. Falque, A. Zielinski, Paris 2005.
- Réalismes anciens et nouveaux*, red. J. Benoist, Paris 2018.
- Sommer C., *Transformations de la phénoménologie. À propos de Neue Phänomenologie in Frankreich, par Hans-Dieter Gondek et László Tengelyi*, „Revue Sciences/Lettres” 1 (2013), s. 2–9.
- The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, red. D. Zahavi, New York 2012.
- The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, red. D. Zahavi, New York 2018.
- Tourpe E., *Comptes rendus. Ouvrages divers. J.-L. Chrétien, L'arche de la parole, Paris, PUF, 1998*, „Revue Philosophique de Louvain” 96/3 (1998), s. 552–558.