



Wuthering Heights (7).
Fot. Izabella Sariusz-Skapska.

MAREK DRWIĘGA
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Filozofii

O nowej fenomenologii we Francji

Tytuł mojego artykułu wymaga wyjaśnienia. Nawiązuje on do książki *Neue Phänomenologie in Frankreich* autorstwa Hansa-Dietera Gondka i Laszlo Tengelyiego, która ukazała się w 2011 roku w Niemczech. Przedstawiając nową fenomenologię, będę się odwoływał do tej pracy. Warto dodać, że autorzy tej książki sami odwoływali się do tytułu pracy Bernharda Waldenfelsa *Phänomenologie in Frankreich* z pierwszej połowy lat osiemdziesiątych XX wieku. Zresztą w języku polskim istnieje książka o podobnym tytule: jest to wybór tekstów pod redakcją Jacka Migasińskiego i Iwony Lorenc, zatytułowany *Fenomenologia francuska*. *Nota bene* polski tytuł jest najbardziej precyzyjny, ponieważ prezentuje autorów francuskojęzycznych należących do nowej fenomenologii, wśród których są nie tylko Francuzi. Chodzi tu zatem o wyjaśnienie i rozwinięcie określenia „nowa” w nazwie „nowa fenomenologia we Francji” czy precyzyjniej „nowa fenomenologia francuska” oraz o próbę podania wybranych cech charakterystycznych dla tej nowej formacji. Od razu trzeba dodać, że chodzi tu o wybrane cechy, ponieważ podanie wszystkich byłoby niezwykle trudne, jest to bowiem złożona i bogata formacja.

Można zatem zapytać: w jakim sensie jest to nowa fenomenologia i w jaki sposób odnosi się ona jako historyczna formacja do fenomenologii w ogóle? Co stanowi o jej specyfice i kiedy można zauważyć moment jej wyłonienia się na gruncie języka francuskiego? Wreszcie, kto reprezentuje tę nową formację i czy jest to jedna fenomenologia czy raczej lepiej byłoby mówić o nowych fenomenologiach?

Jeśli przyjąć za Paulem Ricoeurem z jego książki *A l'école de la phénoménologie*, że „fenomenologia w szerokim sensie to suma dzieła Husserla i herezji od niego się wywodzących”, to z tej perspektywy rzecz ujmując, cała grupa myślicieli z XX i XXI wieku z łatwością daje się tutaj umieścić. Wszyscy bowiem odwołują się do Husserla, a szerzej: do pary Husserl–Heidegger i, dokonując rozwinięcia niektórych wątków, tworzą własną postać fenomenologii. Jednakże w obrębie tych szerokich ram można spróbować przyjąć bardziej precyzyjne kryteria. Jednym z nich jest kryterium chronologiczne. Przy jego pomocy można określić moment pojawienia się nowej fenomenologii francuskiej. Można tytułem hipotezy przyjąć, że w określonej i zróżnicowanej postaci nowa fenomenologia daje o sobie znać na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku, ale jednocześnie – co trzeba dodać i podkreślić za Jean-Luc Marionem z jego tekstu *Un moment français de la phénoménologie* – moment francuski fenomenologii wskazuje na wspólne punkty, stanowiące nieprzerwaną sukcesję biegnącą od Emmanuela Lévinasa z lat trzydziestych XX wieku do Paula Ricoeura, Michela Henry’ego i Jacques’a Derridy, raz jeszcze Lévinasa aż po aktualną generację nowych fenomenologów.

Wypada zaznaczyć, że nieprzerwana sukcesja, o której mówi Marion, łączyła się z presją, krytyką czy ogólniej oddziaływaniem innych szkół myślenia. Szczególnie wyraźnie można to było dostrzec w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku, kiedy miała miejsce zmiana paradygmatów myślenia i dominować zaczęły strukturalizm i poststrukturalizm. Te i inne czynniki, jak na przykład rola psychoanalizy, miały wpływ na rozwój i kształtowanie się fenomenologii we Francji. Przyjmijmy więc, że nowa fenomenologia zaczyna proces kształtowania się od lat sześćdziesiątych. Właśnie fenomenologia aktualnej generacji francuskich myślicieli została określona przez Gondeka i Tengelyiego oraz innych idących ich śladem mianem „nowej fenomenologii francuskiej”.

Dlaczego nosi nazwę „nowej” fenomenologii? Fenomenologia jest określana jako „nowa”, ponieważ podlega „istotnej i systematycznej transformacji” w stosunku do jej poprzedników, to znaczy Edmunda Husserla, jako jej założyciela, Martina Heideggera, a także pierwszych fenomenologów francuskich Jean-Paul Sartre’a i Maurice’a Merleau-Ponty’ego.

Główna teza, wokół której skupia się książka Gondeka i Tengelyiego i którą w określeniu badanej przez nas formacji przyjmuje się jako punkt odniesienia, mówi, że nowa postać fenomenologii we wszystkich jej wersjach łączy się ze zmianą paradygmatu, z modyfikacją pojmowania pojęcia fenomenu, który odtąd rozumie się jako wydarzenie (niem. *Ereignis*, fr. *Événement*). Jeśli pojęcie fenomenu podlegało przez całe stulecie licznym modyfikacjom, to trzeba zaproponować, jak to określa Ch. Sommer, minimalną definicję, która byłaby akceptowalna przez wszystkich fenomenologów: fenomen jest *Sinngebilde*, *une formation de sens*, wytworem sensu, formacją sensu. Jak wiemy Husserl w *Ideach I* w paragrafie 55 zauważył: „wszystkie realne jednostki są «jednostkami sensu» [*Einheiten des Sinnes*], to znaczy są dane jako takie po dokonaniu redukcji fenomenologicznej”. Dodaje on także, że „te jednostki zakładają nadającą sens świadomość [*sinngebendes Bewusstsein*] (...), która ze swej strony jest absolutna”.

Otóż reprezentanci „nowej fenomenologii”, podobnie jak przed nimi niektórzy uczniowie Husserla, tacy jak: Martin Heidegger, Roman Ingarden czy Jan Patočka, kwestionują ten idealistyczny zwrot Husserla, gdzie łączy się redukcję fenomenologiczną oraz formację sensu powstałe po jej dokonaniu z przeżyciami intencjonalnymi czy precyzyjniej: z aktami czystej świadomości. Chcą oni badać fenomeny w taki sposób, aby ominąć donację sensu określoną przez świadomość i jej struktury związane z korelacją noetyczno-noematyczną. Z tego dążenia wyrasta zmiana paradygmatu rozumienia fenomenu oraz praktyki fenomenologów, a wraz z tym stosunkowo wcześniej tzw. „trzecia postać fenomenologii”. Ta trzecia postać fenomenologii we Francji odłącza się od „fenomenologii egzystencjalnej” Jean-Paul Sartre’a z *Bytu i nicości* (1943) i od wczesnego Maurice’a Merleau-Ponty’ego z *Fenomenologii percepcji* (1945) i pojawia się w rozproszony sposób, ale niemalże równocześnie na początku lat sześćdziesiątych XX wieku wraz z publikacjami takich dzieł jak: *Widzialne i niewidzialne* (1964), *Oko i umysł* (1964) późnego Merleau-Ponty’ego, *Symbolika zła* (1960), *O interpretacji. Esej o Freudzie* (1965) Paula Ricoeura, *Istotą manifestacji* (1963) Michela Henry’ego oraz *Całością i nieskończonością* (1961) Emmanuela Lévinasa. Wszyscy wymienieni

autorzy „trzeciej postaci fenomenologii” darzą szczególnym zainteresowaniem fenomeny, w których *Sinngebung*, nadanie sensu przeciwstawia się świadomości intencjonalnej. Wskazują oni bowiem nie na świadomość jako źródło sensu, lecz na „sens spontaniczny”, „nieświadome”, „symbol”, „afektywność” czy „twarz”. Jak to słusznie zauważa jeden z komentatorów, pisząc o transformacjach fenomenologii: żeby badać te zagadnienia, trzecia postać fenomenologii francuskiej

przechodzi między Husserlem a Heideggerem, przybliżając się do fenomenów przeciwstawnych lub występujących *à rebours* wobec świadomości intencjonalnej, udzielając głosu fenomenom z obszaru „inaczej niż bycie”. Nowa fenomenologia zamierza eksplorować terytoria, być może wskazane przez Husserla i Heideggera, ale przez nich pozostawione i zignorowane.

Tutaj pojawia się bardzo ciekawa i godna uwagi cecha „nowej fenomenologii”, a mianowicie specyficzny, dwuznaczny stosunek, jaki przyjmują francuscy fenomenologowie wobec różnicy między Husserlem a Heideggerem. Na przykład Heidegger służy za podstawę do krytyki husserlowskiego ja transcendentalnego oraz dostarcza choćby Marionowi narzędzia do lektury onto-theo-logicznej historii filozofii, z drugiej strony jednak powrót do Husserla da się wyraźnie zauważyć na początku lat osiemdziesiątych XX wieku, kiedy to ukazuje się np. książka Didier Francka *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl* czy też tekst Mariona *La percée et l'élargissement. Contribution à l'interprétation des Recherches Logiques de Husserl* – zamieszczony później jako pierwszy rozdział w książce Mariona *Réduction et donation*. Trzeba dodać, że ten powrót do Husserla jest po to, by rozwiązać niektóre problemy pozostawione w zawieszeniu czy jedynie naszkicowane w analityce egzystencjalnej Heideggera, a dotyczące na przykład kwestii ciała, seksualności, życia, innego itd.

Warto przy okazji zauważyć, że postać Heideggera nie jest jednoznaczna dla francuskich filozofów, którzy przynależą do „nowej fenomenologii”. W dziele Gondka i Tengelyiego widać to wyraźnie, ale można rzecz jasna odwoływać się także nie tylko do tej książki. Z jednej strony, nawiązując do tekstu Jocelyna Benoist *Sur l'état présent de la*

phénoménologie, mówi się, że „nowa fenomenologia” jest pod znacznym wpływem Heideggera i można ją nawet określić jako post- lub neoheideggeryzm zmieszany z heterodoksyjnym Husserlem. Co należy dodać, jest to w mniejszym stopniu Heidegger z *Sein und Zeit* (1927) jako punkt odniesienia, co Heidegger z *Zeit und Sein* (1962), który wypracował kilka kluczowych pojęć, do czego nawiązuje nowa fenomenologia, takich jak: dar, wezwanie, *es gibt*, wycofanie się, *Ereignis* itd. Jednakże jakkolwiek byłby duży, to ten wpływ Heideggera nie jest wszechobecny w nowej fenomenologii. Na przykład, biorąc pod uwagę takich myślicieli, jak Henry, a szczególnie Marion, wypada powiedzieć, że związek z Heideggerem jest silny, lecz krytyczny. Oznacza to, że Marion wykorzystuje analizy Heideggera dotyczące onto-teologii szczególnie w krytyce historii metafizyki, ale jednocześnie wyraźnie wychodzi poza heideggerowską perspektywę, którą wyznacza pojęcie bycia i jego dzieje.

O ile stanowisko Mariona wobec Heideggera jest zniuansowane, o tyle w przypadku takich autorów nowej fenomenologii, jak: Marc Richir, Renaud Barbaras czy Jocelyn Benoist można śmiało mówić o zerwaniu. Wśród tej nowej generacji, a w szczególności tych autorów, którzy pozostają pod mocnym wpływem Husserla, da się zauważyć wyraźnie krytyczne nastawienie, które najlepiej oddaje stwierdzenie jednego z nich, a mianowicie Marca Richira. W tekście *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations* (2000) pisze on, że nowa generacja „obudziła się z heideggerowskiej hipnozy”. Przy okazji o tym, jak bardzo francuska filozofia pozostawała w XX wieku pod wpływem Heideggera, można się przekonać, czytając książkę, a właściwie dwa tomy zawierające tekst i rozmowy, które wydał Dominique Janicaud *Heidegger en France* (2001).

Obecna generacja fenomenologów francuskich radykalizuje i w sposób systematyczny przepracowuje wyłomy, przejścia, czy, by raz jeszcze przywołać określenia Ricoeura, herezje starszego pokolenia fenomenologów i w ten sposób przechodzi ponad określonymi sposobami rozumienia Husserla i Heideggera. Cały ten złożony proces pociąga za sobą – o czym już wspominałem – przekształcenie podstawowych pojęć fenomenologii, w tym samego pojęcia fenomenu. Rozumienie fenomenu wykracza poza husserlowską przedmiotowość i jako nieprzedmiotowy wychodzi poza intencjonalny horyzont. Wykracza

także poza heideggerowską bytowość i sytuuje się poza byciem. Ten nadmiar właściwy nie-przedmiotowemu wymiarowi fenomenowi nie była w stanie poddać właściwej tematyзації ani ontologia egzystencjalno-analityczna, ani fenomenologia transcendentálna. Z kolei – jak podkreślają Gondek i Tengelyi – cechą charakterystyczną nowej fenomenologii jest to, że wyznacza ona sobie za zadanie ujęcie w fenomenie, w sercu fenomenowi właśnie tego nie-przedmiotowego nadmiaru (*ungegenständlicher Überschuss*), w wyniku czego podstawowe elementy działań fenomenologicznych – związanych z takimi pojęciami, jak: opis, intencjonalność, eidetyka, redukcja czy konstytucja – zaczynają różnić się za sprawą wariacji od husserlowskiej postaci fenomenologii, podobnie jak i od jej odmiany sartréowskiej czy też wersji fenomenologii związanej z osobą Merleau-Ponty'ego. Mówiąc inaczej, w nowej fenomenologii niekiedy wykracza się poza lub rozumie w inny sposób te podstawowe działania i pojęcia fenomenologiczne.

Weźmy przykład: nowa fenomenologia przekracza horyzont intencjonalności. Być może najlepiej dostrzec to można, biorąc za punkt odniesienia filozofię Michela Henry. W jego przekonaniu właściwym miejscem ukazywania się fenomenowi jest immanencja, nie transcendencia, i żeby właściwie opisać różne modalności fenomenowi życia, trzeba dokonać radykalnej krytyki fenomenologii intencjonalnej. Więcej, ten ruch przekraczania intencjonalności dociera poza horyzont wszelkich horyzontów intencjonalnych, a więc świat. Nie mamy już do czynienia nie tylko z fenomenologią intencjonalną, lecz także z fenomenologią świata czy tego wszystkiego, co może i ukazuje się w jego horyzoncie. W konsekwencji, jak to w sposób krytyczny ujął Dominique Janicaud, posługując się terminem *das Unscheinbare*, pochodzącym od późnego Heideggera, mamy do czynienia z fenomenologią tego, co się nie ukazuje, z „fenomenologią tego, co niewidoczne” (*phénoménologie de l'inapparent*). Trzeba tutaj zauważyć, że pojęcie, o którym mówimy, podobnie zresztą, jak i inne określenie Janicaud, to jest „zwrot teologiczny fenomenologii francuskiej”, miały znaczenie krytyczne. Janicaud bowiem w imię określonej koncepcji fenomenologii – później uzyskała ona nazwę „minimalistycznej” lub „oszczędnej” – przeciwstawił się temu, co dostrzegł i rozumiał jako wypaczenie pierwotnego

rozumienia fenomenologii. Stąd pochodzą określenia pierwotnie mające podwójne znaczenie ironiczne i krytyczne, czyli „zwrot teologiczny” oraz „fenomenologia tego, co się nie ukazuje”. Paradoksalnie jednak te pojęcia w przypadku części nowych fenomenologów straciły swoje negatywne, ironiczne i krytyczne znaczenie, przyjmując, przynajmniej dla niektórych, sens pozytywny. Można zatem powiedzieć, że systematyczne przekształcenie sposobu rozumienia pojęcia fenomenu i konsekwencje z tego wynikające dla pojmowania fenomenologii w ogóle wskazuje na to, co stanowi nowość w tej postaci fenomenologii, która została określona jako fenomenologia tego, co się nie ukazuje, tego, co niewidoczne.

W książce Gondka i Tengelyiego bardzo wyraźnie ten proces widać, kiedy przyjrzeć się bliżej takim autorom, jak Michel Henry, Jean-Luc Marion i Marc Richir. Miało to zresztą wpływ na debatę skupioną wokół trzech osi tematycznych. Po pierwsze, chodzi o debatę dotyczącą fenomenologii jako filozofii pierwszej. W tej dyskusji wyraźne miejsce zaznaczył Marion, widząc fenomenologię jako filozofię pierwszą. Po drugie, rzecz dotyczy projektu antropologii filozoficznej, powstającego w oparciu o relację między fenomenologią a psychoanalizą. We Francji dyskusja między tymi dwoma kierunkami sięga okresu międzywojennego, a wśród współczesnych autorów dała o sobie znać w twórczości takich autorów, jak: Paul Ricoeur, Michel Henry, Marc Richir. Wreszcie, po trzecie, chodzi o granicę między fenomenologią a teologią. Tutaj ważne miejsce – co należy podkreślić – w bogatej i zróżnicowanej dyskusji zajmują: Marc Richir, który podejmował w ciekawy sposób tematy teologii politycznej, Michel Henry, który wraz z fenomenologią życia podejmował w nowy sposób interpretację tradycji chrześcijańskiej, oraz Jean-Luc Marion, który nawiązując do tradycji wczesnych Ojców Kościoła, toczy spory z onto-teologią. Wymienione wątki są niezwykle obszerne i wymagałyby osobnej, szczegółowej analizy.

Jak to już kilkakrotnie zaznaczyłem, nazwa „nowa fenomenologia” odnosi się do wielu współczesnych fenomenologów francuskich, którzy mimo że znacznie różnią się od siebie, to jednak przyjmują jako wspólny fundament sposób pojmowania fenomenu. Z łatwością można wskazać na przeciwstawne sobie stanowiska. Takimi ekstremalnymi

biegunami mogą być stanowiska na przykład Mariona i Richira zgodnie z opozycją, którą zarysował kolejny raz Janicaud, tym razem w rozmowie z 2002 roku poświęconej *Fenomenologiom francuskim*. Warto zauważyć, że w tytule rozmowy występuje określenie „fenomenologie” w liczbie mnogiej. Sam Janicaud nawiązał zresztą w tej rozmowie do swojej wcześniejszej pracy o teologicznym zwrocie. Zgodnie z tym ujęciem, abstrahując już od przytoczonej rozmowy, mamy do czynienia z dwiema rodzinami fenomenologicznymi: fenomenologiczną rodziną Mariona oraz jej przeciwieństwem, które uosabia Richir. Zajmują one dwa różne stanowiska w stosunku do dziedzictwa poprzedzających ich generacji. Po stronie Mariona mamy do czynienia z podejściem integrującym, które odwołuje się oprócz Husserla i Heideggera także do Ricoeura, Lévinasa, Henry’ego czy Derridy. Można się o tym przekonać, biorąc do ręki książkę z 2015 roku *Figures de phénoménologie*. Z kolei w przypadku Marca Richira napotykamy inne podejście. Jest ono polemiczne czy różnicujące. Podkreśla się w nim autonomię.

Ponadto, kiedy zestawiamy ze sobą dwóch wymienionych fenomenologów, z łatwością dostrzegamy dwie różne zasady fenomenologiczne, które leżą u podstaw ich podejścia. Z jednej strony Marion, mówiący w pierwszym paragrafie *Będąc danym*, że ostateczną zasadą fenomenologii jest „im więcej redukcji, tym więcej donacji”, z drugiej – Richir deklarujący w *Intentionalité et intersubjectivité*: „im więcej redukcji, tym mniej donacji”. Dla Jean-Luc Mariona, ale także dla Michela Henry’ego i Jean-Louis Chrétiena, to, co dane, jest dane samo z siebie zgodnie z auto-donacją, jaka pojawia się przed wszelką donacją sensu świadomości. Z kolei dla Richira, który kwestionuje tę zasadę, fenomenologia odrzuca to, co pozytywnie dane, pokazując, w jaki sposób, to, co dane, jest wynikiem wcześniejszego *Sinnstiftung*, osadzenia, ustanowienia sensu „jakiejś symbolicznej instytucji”, czego genezę trzeba pokazać. W tym miejscu nie tylko Richir, ale również Janicaud, Barbaras czy Benoist dostrzegają krytyczną funkcję fenomenologii. Trzeba jednak natychmiast dodać, że geneza sensu nie łączy się z jakąś transcendentálną konstytucją. Sens rozumie się jako wydarzenie, który w sposób spontaniczny uchwytuje świadomość. W obydwu przypadkach fenomen tworzy się, ma miejsce fenomenalizacja

czy też, mówiąc jeszcze inaczej, fenomen się wyłania przeciw wszelkiej donacji sensu świadomości intencjonalnej i albo zawiera on „efekt sensu” kontr-intencjonalny, jak u Mariona, albo pojawia się jako nie-intencjonalna formacja sensu, jako sens, który się tworzy (*sens se faisant*), jak u Richira. Ostatecznie jednak obydwie przeciwstawne zasady łączą się w definicji fenomenu jako *Sinnereignis/ événement de sens*, wydarzeniu sensu, który jest dany. I właśnie wydarzeniowy charakter tego, co dane, pozwala na ujednoczenie obszaru „nowej fenomenologii francuskiej”.

W charakterystyce nowej fenomenologii oprócz definicji fenomenu jako wydarzenia sensu trzeba, jak sądzę, podkreślić jeszcze jeden element. Wiąże się on z określeniem, którego użył Dominique Janicaud na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku. Otóż, jak pamiętamy, Janicaud w swojej polemicznej książce użył określenia „zwrot teologiczny fenomenologii francuskiej”. Zainicjował tym samym kontrowersje, w wyniku których pojawiły się linie podziału. W swojej argumentacji Janicaud określił jako nieuprawnione fenomenologiczne praktyki takich między innymi autorów, jak: Henry, Marion czy Lévinas, zarzucając im wykraczanie poza fenomen bezpośrednio dany. Ta „tendencja ku transcendencji”, „szaleństwo granicy” i „eksces” – twierdził – zapoczątkowały „zwrot teologiczny” fenomenologii francuskiej, którą w jego przekonaniu charakteryzuje zignorowanie zasady „metodologicznego ateizmu”, zalecanego przez Husserla w paragrafie 58 *Idei*. Trzeba przypomnieć, że Husserl opatrzył ten paragraf tytułem *Wyłączenie transcendencji, jakim jest Bóg* i pisał tam między innymi: „Na ten «absolut» i «transcendens» rozciągamy naturalnie fenomenologiczną redukcję. Winien on zostać wykluczony z tego pola badania, które mamy od nowa stworzyć, o tyle, o ile ma ono być polem samej czystej świadomości”.

Patrząc z pewnego dystansu na określenie „zwrot teologiczny w fenomenologii francuskiej”, niektórzy uważają, że to zbyt restrykcyjne określenie. Do podobnego zresztą wniosku doszli Gondek i Tengelyi, wskazując na ciągłą obecność „teologicznych tematów” u nowych fenomenologów, a nawet zauważyli oni, że w nowej fenomenologii francuskiej, która funkcjonuje po „śmierci Boga”, następuje pojawienie się

i zainteresowanie filozofii tematyką pierwotnie teologiczną. Można mówić o sekularyzacji czy precyzyjniej ufilozoficznieniu tematów pierwotnie teologicznych, o czym mają świadczyć nie tylko takie pojęcia, jak: dar, wezwanie, wydarzenie itd., obecne u Mariona, Henry'ego, Chrétiena czy nawet u późnego Derridy, ale także pojęcia: żywe ciało, życie, pragnienie, które pojawiają się u takich myślicieli, jak Richir i Barbaras.

W oparciu o ową fenomenologiczną „sekularyzację” można wytyczyć trzy możliwe drogi nowej fenomenologii francuskiej.

Pierwsza z nich to droga, którą najpierw szli Emmanuel Lévinas, Michel Henry i Paul Ricoeur, a obecnie idą nią Jean-Luis Chrétien oraz Jean-Luc Marion oraz Natalie Depraz. Drogę tę Gondek i Tengelyi określają drogą „religii post-metafizycznej”. Na tej drodze przykładowo Marion, dokonując krytyki onto-teologii i tego, co zwykło się określać metafizyką obecności, rozwija nową i ciekawą postać fenomenologię religii. Choć – co trzeba w tym miejscu dodać – on sam woli mówić o zastosowaniu radykalnej fenomenologii czy fenomenologii donacji do obszaru określanego jako teologia mistyczna. Wyróżnia przy tym nowe odmiany fenomenów, wśród których czołowe miejsce zajmuje tzw. fenomen przesycony.

Druga jest drogą wytyczoną przez późnego Heideggera i Merleau-Ponty'ego z okresu *Widzialne i niewidzialne*. Szli nią Derrida i Richir, a teraz przemierza ją Barbaras. Jest to droga nazywana „quasi-teologią bez religii”. Na tej drodze znajdują się także Didier Franck, Françoise Dastur i Eliane Escoubas. Sądzę, że w tym drugim punkcie nazwa, jaką posłużyli się Gondek i Tengelyi, jest nieco myląca, a przynajmniej jest tak w przypadku Renaud Barbaras'a. Wydaje się, że właściwszym określeniem, które odpowiada naturze poszukiwań prowadzonych przez Barbaras'a, byłoby raczej nazwanie ich „metafizyką bez religii”.

Wreszcie, trzecią drogę przemierza Jocelyn Benoist, a jest nią droga „nie-metafizycznego ateizmu”. Bada się na niej granice fenomenalności i intencjonalności, wskazując także na możliwość wyjścia z obszaru, gdzie ulokowała się nowa fenomenologia.

W związku z tym na koniec tego przeglądu trzeba powiedzieć jeszcze jedną rzecz. Zgrupowanie nowej fenomenologii – jak chcą jedni – lub nowych fenomenologii – jak chcą inni – wokół pojęcia

fenomenowi jako wydarzenia pozwala – i to mimo licznych różnic – mówić o jednolitej formacji. Co warto podkreślić i co sugerują komentatorzy, z opinią których można się zgodzić, ten paradygmat również funkcjonuje, kiedy wystawi się go na możliwe przecięcia z innymi podejściami, a nawet szkołami myślenia w obrębie współczesnej filozofii francuskiej w ogóle. Chodzi tu w szczególności o dwie szkoły: hermeneutyczną i analityczną, a także o otwarcie fenomenologów na tradycyjne badania, sięgające historii filozofii.

Trzeba od razu powiedzieć, że takie przenikanie się istniało i istnieje. Obecnie jeśli mowa o hermeneutyce, to wskazać można takich filozofów jak: Jean Grondin, autor *Hermeneutycznego zwrotu fenomenologii*, oraz Jean Greisch, który opublikował między innymi książkę o *Hermeneutycznym cogito*. Cechą charakterystyczną takiego podejścia jest przekonanie mówiące, że fenomenologia jest hermeneutyczna. Oznacza to połączenie ze sobą tradycji wywodzącej się od Husserla z tradycją współczesnej hermeneutyki filozoficznej, rozwiniętej w XX/XXI wieku przez Gadamera i Ricoeura. Ten ostatni w swoim programowym artykule opublikowanym w *Du texte à l'action* z 1986 roku pod tytułem *Fenomenologia i hermeneutyka. Wychodząc od Husserla...* w sposób systematyczny przedstawił wzajemne relacje między fenomenologią a hermeneutyką, wskazując na wspólny obydwu dyscyplinom element, jakim jest przyjęcie jako centralnego odniesienia do sensu. Dostęp do sensu uzyskujemy poprzez redukcję, ale jednocześnie to, co przedjęzykowe i dane w fenomenie – by być zrozumianym, przyswajającym i komunikowanym – musi zostać przeniesione w język. W tym połączeniu pojawiają się też często przeciwstawiane sobie dwa elementy: naoczność i interpretacja.

W przypadku fenomenologii hermeneutycznej naoczność współwystępuje z wyjaśnianiem, z interpretacją, która zawsze jej towarzyszy, więcej, to, co dane w naoczności, domaga się interpretowania. Pozostaje jednak kwestią otwartą, czy sam Ricoeur, szczególnie w późnym okresie swojej twórczości, i współcześni hermeneutyczni fenomenologowie, by tak rzec, są wystarczająco fenomenologiczni. Mówiąc inaczej, miejsce wyznaczone przez fenomenologiczną część operacji poznawczych coraz bardziej zostają przysłonięte odwołaniami do

historycznych, kontekstowych sposobów pojmowania jakiegoś fenomenu, tak, że wszystko w konsekwencji przyjmuje postać językowej i kulturowej interpretacji.

Po przeciwnej stronie wobec hermeneutycznego pojmowania fenomenologii, w dwóch przed momentem przywołanych przeze mnie wersjach Grondina i Greischa, sytuje się stanowisko, które reprezentuje Claude Romano, autor *W sercu rozumu, fenomenologia*. W tej liczącej ponad tysiąc stron książce autor przedstawia złożone relacje między fenomenologią a filozofią analityczną. Jedną z centralnych tez, jakich broni Romano, mówi, że elementem, wokół którego można umieścić dążenia fenomenologów i filozofów analitycznych, są nie tylko pytania dotyczące statusu doświadczenia jako takiego, kwestie odnoszące się do języka i znaczeń, ale coś, co sprawia, że uzyskują one jedność. Tym czymś zaś jest problematyka rozumu czy, szerzej rzecz ujmując, rozumu szeroko pojmowanego, jak np. racjonalności, logiki, logosu:

Fenomenologia – twierdzi Romano – nie wymyśliła idei filozofii de-skryptywnej, nie da się on zredukować do nowego kartezjanizmu, nie urzeczywistnia się z konieczności jako myślenie bycia, nie wyczerpuje się ona także w odnowionej charakterystyce świata, podmiotu czy doświadczenia. Tym, co przede wszystkim usiłuje wypracować, jest *nowy obraz rozumu*.

Trzeba tutaj dodać, że Claude Romano nie jest jedynym autorem z grona nowej fenomenologii, który bada podobne problemy. Można tu także wymienić wspomnianego już kilkakrotnie Jocelyna Benoist.

Z powyższych rozważań można wysunąć wniosek, że nowa fenomenologia francuska tworzy złożoną i bogatą formację. Jest ona oryginalnym i różnorodnym zjawiskiem, wciąż się rozwijającym. Nie chodzi w nim o odnowienie fenomenologii, lecz o twórcze rozwinięcie wielu wątków obecnych lub jedynie zaznaczonych we wcześniejszych generacjach fenomenologów. Pozwala ona także na podjęcie nowych i oryginalnych zagadnień.

ABSTRACT

In the paper *On a New Phenomenology in France* the author would like to draw reader's attention to the new philosophical movement developed in French-speaking countries. It is the matter of fact that authors like E. Levinas, P. Ricoeur, M. Henry, J. Derrida, J.-L. Marion, M. Richir, R. Barbaras and others created a new, original philosophical formation. The author would like to focus on some elements which are characteristic for this new phenomenology e.g. understanding a phenomenon as an event, and discuss them in both historical and analytical way.

MAREK DRWIĘGA, filozof, tłumacz, profesor w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kierownik Zakładu Etyki. Jego zainteresowania skupiają się na filozofii człowieka, etyce i filozofii współczesnej. Ostatnio wydał m.in. *Człowiek między dobrem a złem. Studia z etyki współczesnej* (2009, 2012), *Kim jest człowiek? Studia z filozofii człowieka* (2013).

