

Vpád Boha do fenomenológie?

O možnostiach a hraniciach fenomenológie v rámci diskusie tzv. „teologického obratu“

JANA TRAJTELOVÁ

TRAJTELOVÁ, J.: God Invading Phenomenology? On the Possibilities and Limits of Phenomenology in the „Theological Turn“ Debate

The aim of the paper is to shed light on the still topical debate about the so called theological turn in phenomenology. The debate has been stirred up in the main by a critical article by Dominique Janicaud, in which he insisted that “phenomenology and theology makes two”. Phenomenology should adhere to its principles and not permit its being contaminated by theological assumptions. The paper gives an outline of the polemics, indicating its grounds and main arguments. It also shows the new possibilities opening up for phenomenology on the boundary of phenomenality in the works of the theological turn authors, such as Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion, Michel Henry, and Anthony J. Steinbock.

Keywords: The nature of phenomenology – Theology – Religious experience – The boundaries of phenomenality – Giving

„Čo je fenomenológia? Čoho je fenomenológia schopná? Je Boh, ktorý prevyšuje všetky naše sily a možnosti, jednou z možností fenomenológie? Je fenomenológia schopná zahrnúť transcenciu Boha na poli fenomenologickej imanencie, obsiahnuť toho, ktorý je už z definície nepochopiteľný a neobsiahnutelný? Alebo je to nemožné? A inak, je Boh, ktorému sú všetky veci možné, schopný manifestovať sám seba, schopný postaviť si stan na poli fenomenologickej imanencie, alebo sme už dopredu pripravení Bohu túto moc uprieť? Bol by vstup Boha do fenomenológie jej konečným previnením, výbuchom jej nároku na platnosť, násilím na jej filozofickej integrite? Alebo si samotná fenomenológia, akokoľvek paradoxne, vyžaduje tento prehršok, aby zostala pravdivá sama voči sebe?“¹

John D. Caputo

Koncom minulého storočia sa vo francúzskej fenomenológii rozprúdila vášnivá debata. Roku 1993 vyšiel kritický a polemický článok francúzskeho fenomeno-

¹ ([1], 67).

lóga Dominiqua Janicauda, ktorý bol priamou reakciou na tzv. „teologický obrat“ vo francúzskej fenomenológii. Základným motívom tohto článku je rázna pripomienka, že fenomenológia a teológia sú dve celkom rozdielne záležitosti.² Janicaud upozorňuje filozofickú verejnosť,³ že ich „miešanie“ nie je legitímne. Fenomenológia si má uchovať čistotu a nestrannosť svojho vedeckého prístupu, nemá byť doktrinársky zaťažovaná, ani sklzáť do metafyziky či mystiky. Má zostať verná svojim pôvodným princípom a východiskám. Vernosťou princípom fenomenológie sa však rovnako obhajujú tí autori, ktorých vo svojom príspevku Janicaud tak presvedčivo kritizuje, pričom nešetrí úsmevnou, majstrovsky trefnou iróniou. Zásadnú otázku nachádzajúcu sa v jadre celej polemiky formuluje Jean-François Courtine takto: „Ide v náboženskej skúsenosti o špecifickú formu fenomenality, vyjavovania sa či epifanického vyvstávania, ktorá môže ovplyvniť samotnú fenomenológiu, jej projekt, cieľ, jej fundamentálne pojmy, ba jej najvlastnejšie metódy?“ ([2], 122) Cieľom tohto príspevku je predstaviť filozofickú diskusiu o teologickom obrate v jej hlavných líniách a predostrieť s ňou súvisiace témy a základné argumenty. Naznačíme aj cesty, ktorými sa v poslednom období uberá fenomenológia otvorená náboženskej skúsenosti, a predovšetkým skôr ako jednoznačné odpovede predložíme mnohé aktuálne otázky, ktoré „obrat“ na poli súčasnej fenomenológie rozohral.

METODOLOGICKÉ ZÚČTOVANIE

Janicaud stavia hlavných pôvodcov fenomenologickej „katastrofy“ – Emmauela Levinasa, Jean-Luca Mariona a Michela Henryho – pred neviditeľný súd samotnej fenomenológie a vyčíta im zvrátenie fenomenologickej metódy s implicitným či explicitným cieľom náboženského vyústenia.⁴ Títo autori bývajú označovaní ako „druhá generácia“ francúzskych fenomenológov alebo ako „noví fenomenológovia“. Janicaud vyslovuje základnú pochybnosť, či ich tzv. „nová fenomenológia“ je ešte stále fenomenológiou. Otázku, čo je a čo nie je

² „Phenomenology and theology makes two“ ([7], 103).

³ Janicaud napísal svoj článok pôvodne ako správu (*constat, report*) na podnet International Institute of Philosophy, v ktorej predostiera súdobý stav kontinentálnej filozofie (JANICAUD, D.: *Rendre à nouveau raison?* In: KLIBANSKY, R. – PEARS, D. (eds.): *La philosophie en Europe*. Paris: Gillamard 1993, s. 156 – 193).

⁴ B. G. Prusak poznamenáva, že Janicaud nie je prvým, kto upozorňuje na nebezpečenstvo neligitimného používania fenomenológie pre tzv. „teologicko-politické“ závery. Už Husserlov žiak Jean Hering vo svojej štúdií *Phénoménologie et philosophie religieuse* (Strasbourg: Imprimerie Alsacienne 1925) kritizuje používanie fenomenologickej metódy – najmä u Schelera. Nestavia sa proti kritickému fenomenologickému skúmaniu náboženského fenoménu, ale proti vedomému a účelovému zneužívaniu a znásilňovaniu fenomenologickej metódy ([12], 4).

fenomenologické, sa snažia zodpovedať „noví fenomenológovia“ aj ich kritici na základe analýzy základných princípov fenomenológie – metodologickým vyjasnením jej možností a hraníc. Viac než kedykoľvek predtým sa do centra pozornosti dostávajú problémy redukcie, intersubjektivity, prirodzeného sveta a najmä otázka vzťahu medzi fenomenológiou a metafyzikou vôbec ([7], 24). Janicaud stavia pred čitateľa dva virtuálne tábory fenomenológov: „verných“ a „neverných“ základným metodologickým požiadavkám Husserlovej fenomenológie. Exemplárnym príkladom tých prvých je podľa neho fenomenológia J.-P. Sartra a M. Merleau-Pontyho. Je presvedčený, že aj keď sa títo autori „dopustili akéhokoľvek uvoľnenia vzhľadom na husserlovské metodologické predpisy, ostali prinajmenšom verní tejto fundamentálnej husserlovskej inšpirácii: podstatu intencionality treba hľadať prostredníctvom fenomenologickej redukcie vo fenomenálnej imanencii. Ak sa intencionálna transcendencia vyskytne, má byť uchopená tak, ako je daná sama osebe vo svete. Suspendovanie prirodzeného postoja nemá viesť k úletu do iného sveta alebo k znovunastoleniu absolútneho idealizmu, ale k prehĺbeniu transcendentálneho pohľadu tvárou v tvár skúsenosti a na ňu“ ([7], 35).

Hoci odklon od „čistej“ fenomenológie Janicaud pozoruje už u neskorého Heideggera ([7], 29), prvým významným príkladom fenomenologického heretika, ktorý naplno spustil lavínu metodologického uvoľnenia a výstrelkov na pôde francúzskej fenomenológie, je podľa neho Emmanuel Levinas so svojím dielom *Totalita a nekonečno*. Vyčíta mu, že fenomenológia mu zjavne slúži iba ako odrazový mostík na ceste k metafyzickej transcencencii ([7], 70). Takýto postup, ktorý je zneužitím fenomenologickej metódy, Janicaud považuje za nelegitímny, najmä ak berieme do úvahy pôvodné Husserlove snahy o fenomenológiu s charakteristikou vedeckosti. Spomeňme aspoň niektoré Janicaudove námietky voči autorovi, ktorého veľkosť vo filozofickom svete, čo sám zdôrazňuje, vôbec nespochybňuje.

Pozastavuje sa najskôr pri Levinasovom pojme *túžby*. Nebolo by na ňom nič fenomenologicky nevhodné, keby sa namiesto prirodzenej, fenomenologicky pozorovateľnej a opísateľnej ľudskej túžby a jej pohybov, neobjavila záhadná metafyzická túžba po Nekonečne, ktorá je „túžbou po zemi, v ktorej sme sa vôbec nenarodili... Túžba bez uspokojenia, ktorá práve mieni vzdialenie, inakosť a exterioritu Iného. Táto inakosť, neprimeraná ideí, má pre túžbu zmysel. Je mienená ako inakosť Druhého a inakosť Najvyššieho“ ([10], 20). Nevedno odkiaľ spolu s Levinasom vtrhol do fenomenológie Boh Zjavenia, a to bez vážnejšieho pozastavenia – nerešpektujúc nijaký fenomenologicky možný intencionálny horizont. Ďalším príkladne nezrozumiteľným miestom je podľa Janicauda Levinasova *Fenomenológia eróta*, ktorú situoval do väčšej časti nazvanej „Za hranicami tváre“ ([10], 223 – 256). Čuduje sa, ako vôbec možno fenomenologicky siahať

za to, čo je samo osebe už nedosiahnuteľné – teda Tvár, ktorá ďaleko prekračuje ideu Druhého vo mne. Po niekoľkých ukázkových citátoch (typicky „levinasovských“), ktoré Janicaud považuje v rámci fenomenológie za celkom nezmyselné – viac metaforicko-poetické než korektne fenomenologické –, si kladie otázku, čo z jeho konceptu ešte ostáva fenomenológiou. Poznomenáva, že mnohé riadky sú jednoducho *nemožné*. Pýta sa, čo je skutočne v hre: „Levinas nás informuje, že nesmieme očakávať eidos, reprezentáciu alebo obraz. A to je ono. Od hypostázy k hypostáze sme vedení k ‚Princípu‘“ ([7], 41) – završuje Janicaud. Celá Levinasova koncepcia sa dovoľáva teologických predpokladov, počíta a pracuje s biblickým Zjavením, a tým sa vo fenomenológii celkom suspenduje.⁵

Boli by sme k Levinasovi nespravodliví, ak by sme na tomto mieste nepripomenuli fakt, na ktorý taktne poukazuje aj Janicaud. Levinas sa hneď v úvode *Totality a nekonečna* o fenomenológii vyjadruje ako o *inšpirácii*, nie ako o jedinej, výlučnej a exaktnej metóde alebo ako o výhradnom poli svojho skúmania. Husserlovo meno je iba jedným z mnohých, ku ktorým sa priznáva ako k vplyvom, ktoré významne pôsobili na výraz jeho vlastného filozofického prístupu. Fenomenológia je preňho vhodná „filozofická metóda“, je „pochopením, vystavením do svetla“, ale ako vzápätí dodáva, zďaleka nie je tou „poslednou udalosťou bytia samého“ ([10], 15). I ona, podľa Levinasa, ostáva stále v područí ontológie a filozofii reprezentácie. V krátkom článku *Neintencionálne vedomie* z roku 1983 ([9], 105 – 113) uznáva, že je to nepochybne Husserl, kto stojí na počiatku jeho filozofickej tvorby. K formulácii vlastného konceptu mu významne dopomohli Husserlove analýzy vedomia, jeho intencionálnej štruktúry a reprezentácií, otázka imanencie a transcencie a „najmä idea horizontov zmyslu, ktoré sa stávajú stále nejasnejšími keď *myslenie (la pensée)* je absorbované *v tom, čo sa myslí (le pensé)*“ ([9], 105), a ktoré sa pohybuje (bez skutočného pohybu) v uzatvorenom kruhu imanencie vedomia. Odhliadnuc od všetkých konkrétnych husserlovských vplyvov, nesporným ostáva fakt, že fenomenológia u Levinasa, tak ako u ďalších zmienených autorov, významne a nenahraditeľne (spolu)formovala spôsob jedinečného filozofického videnia. Pre Janicauda tu však vzniká otázka, prečo má Levinas toľký záujem neustále zotrvať vo fenomenologickej línii, načo sa o jej autoritu potrebuje opierať a najmä, či dielo, ktoré čerpá *východiská a inšpirácie* z fenomenológie, je nevyhnutné nazývať fenomenologickým. Pýta sa, načo sa hrať na fenomenológiu, keď je hra jasná. Podľa jeho názoru je predsa mnoho iných legitímnych filozofických spôsobov ako prezentovať zjavne metafyzický koncept.

⁵ Okrem toho pripomína čitateľovi slávnu Derridovu kritiku Levinasovej koncepcie altruizmu, zvrchovanej nadvlády Druhého, z ktorej mu podľa neho paradoxne vznikol uzatvorený systém na spôsob totality, ktorú sa Levinas tak vášnivo snaží prelomiť [3].

Pristúpme stručne k ďalším obžalovaným. Radikálny Levinasov postoj voči nehybnému kruhu sebe si postačujúceho, do seba uzatvoreného myslenia nachádzame v pozmenenej forme v explicitne náboženskom uvažovaní Jean-Luca Mariona. Je evidentný najmä pri jeho snahe o prekonanie onto-teológie, dominantnej línie klasického západného filozofovania. Podobne ako Levinasa, aj jeho motivuje úsilie o ochranu nedotknuteľnosti tváre druhého – v tomto prípade radikálne druhého – tváre kresťanského Boha, ktorá, ako sa zdá, nadobudla v západnej teológii a metafyzike až príliš určité a určiteľné črty. Práve vo fenomenológii hľadá Marion nové (ne-onto-teologické) možnosti filozofického uvažovania o Bohu. Znalkyňa Marionovho diela, Robyn Hornerová nachádza v pozadí týchto snáh zároveň inklináciu k zakúšanému, ale neuchopiteľnému Bohu mystikov, k Bohu nad každým myslením a bytím, oslobodenému od vopred pripravených pojmov a konceptuálnych konštrukcií. Fenomenológia znamená pre Mariona vhodný *spôsob* filozofickej práce, keďže prístup k metafyzike sa zdá byť možný skrze samotnú fenomenalitu. Metafyzika sa ukazuje byť hraničnou a najvyššou možnosťou fenomenológie samej. Vyjadruje sa, že „... fenomenológia v skutočnosti metafyziku ani tak neprekonáva, ako otvára oficiálnu možnosť zanechať ju samu pre seba. Hranica medzi metafyzikou a fenomenológiou sa vinie vo vnútri fenomenológie – ako jej najvyššia možnosť“ a pokračuje, „ja sám som priľnul k fenomenologickej disciplíne práve preto, aby som hľadal spôsob, ktorý ju otvára a niekedy zatvára“ ([4], 109).

Janicaud pre Marionovu fenomenologickú orientáciu nemá veľké pochopenie. Podobne ako u Levinasa niektoré jeho pojmy a spôsoby obviňuje z nemožnosti a nezrozumiteľnosti – napríklad „*volanie*“ (čisté, absolútne, nepodmienené), „čistá danosť“, extrémna redukcia (speje za všetko mysliteľné), „fenomenológia daru“⁶ (niekedy zjednodušene chápaná ako fenomenologický prepis teologického pojmu milosť) a spomeňme aj neuchopiteľný charakter tzv. „saturovaného fenoménu“. Marion podľa neho dospieva k akejsi forme negatívnej či mysticizujúcej fenomenológie. Dodáva, že jeho koncept začína byť zrozumiteľný až s prihliadaním na náboženskú a biblickú skúsenosť. „Keď čítame ‚Počúvaj Izrael, Jahve je tvoj Boh, Jahve jediný‘ už viac nemáme pochybnosť o pôvode volania, ani zaslúbenej danosti“ ([7], 63). Janicaud oprávnené naznačuje, že daný text (a podobné texty) je zrozumiteľný veriacemu Židovi

⁶ Znáмым kritikom Marionovho pojmu *dar* je Jacques Derrida. Roku 1997 sa stretli pri filozofickom dueli na Villanovskej univerzite. Derrida obviňuje Mariona, že to, čo robí, už nie je fenomenológia, že pácha násilie na Husserlovom *princípe všetkých princípov*, že jeho *fenomenológia daru* je nemožná a vedie k apóriám a že má zmysel jedine na teologickom pozadí ([12], 5), ([4], 118 – 121).

a kresťanovi, nie však korektnému fenomenológovi na Janicaudov spôsob. Možno skonštatovať, že svojrázne kreácie „radikálnych fenomenológov“ teologického obratu sú zároveň pokusom o vytvorenie konkrétnej podoby „kresťanskej fenomenológie (*phénoménologie chrétienne*), ktorej vlastný fenomenologický zmysel sa však pre neveriaceho musí zrútiť v strede cesty...“ ([7], 67)

V podobnom duchu sa nesie aj krátka zmienka o fenomenológii J.-L. Chrétiena, o tzv. fenomenológii prislúbenia.⁷ Samotné toto slovo nezaprie svoje biblické korene. Janicaud vyjadruje údiv nad tým, že do pôvodne celkom prijateľných fenomenologických analýz nahoty hlasu a tela zavádza Chrétien odrazu vágny pojem neviditeľnej „duše“, akoby bol sám osebe evidentný. Pridáva dokonca zmienku o nádeji vo večný život. Podobné je to aj s dielom Michela Henryho, ktoré tvorí vyvrcholenie jeho kritiky. Henryho filozofia, sústredená okolo problému imanencie, sa Janicaudovi zjednodušene javí ako fenomenologický prepis mystickej náuky Majstra Eckharta a zároveň ako „fantastický metafyzický esencializmus“ ([7], 75). Nazýva ju dokonca „mystickou fenomenológiou“. Základné eckhartovské motívy sú neprehliadnuteľné: imanentnosť božského zjavenia voči duši, „imanencia, ktorá je taká intímna, že podstata duše sa spája s tou Božou...“ ([7], 76). Neviditeľná, nestvorená božská podstata determinuje podstatu imanencie a konštituuje ju. Janicaud nič nenamieta proti zaujímavej metafyzickej implikácii tejto mystickej náuky. Diví sa však, prečo Henry svoj koncept stále prezentuje ako fenomenologický. Autorom teologického obratu pripomína, že „fenomenológia nie je celá filozofia. Má svoje vlastné záujmy a sféru bádania, s rešpektovaním jej vlastných pravidiel...“ ([7], 86).

Cieľom Janicaudovho kritického príspevku nie je kritika sama. Sprevádza ju úsilie vrátiť sa na miesto, kde sa podľa neho fenomenológia dostala na scestie a navrhnuť inú, legitímnu cestu, ktorou by sa mala ďalej uberať ([7], 34). Svoju pozíciu formuluje jasne: „Fenomenológ je neutrálny v tom zmysle, že (on alebo ona) je otvorený voči veci samej, bez nijakých ďalších teleologických predsudkov, než je ideál racionálnej a vedeckej pravdy“ ([7], 48). Podporuje minimalistickú a pluralistickú koncepciu fenomenológie, pričom ju chápe ako „pluralizmus metód a prístupov“ ([12], 7), ktoré rešpektujú základné požiadavky fenomenológie: redukciu a eidetickú deskripciu. Apeluje na znovuobnovenie pôvodného ideálu fenomenológie – navrátením sa k vedeckosti a exaktnosti jej metódy. Janicaud v závere svojho článku reaguje na inú dôležitú námietku. Má jeho kritika teologického obratu za cieľ vyradiť z fenomenológie záujem o náboženskú proble-

⁷ Ukázkový príklad „fenomenologickej nezrozumiteľnosti“, ktorý okrem iného uvádza Janicaud: „Nahá duša je nahá ruka, nahý hlas, nahý tieň prislúbenia, ktorý nás vždy už obklopuje“ (cit. podľa [7], 69).

matiku a obnoviť ateistickú fenomenológiu na Sartrov spôsob? Odpovedá, že sama takáto otázka je zle postavená a že takéto podozrenie má jasný ideologický náboj, ktorý zásadne odmieta ([7], 99). Prízvukuje, že jeho kritika vonkoncom nie je namierená voči teológii ako takej ([7], 34). Ide mu jedine o vytýčenie metodologických hraníc fenomenológie, o znovunastolenie pôvodnej myšlienky fenomenologickej metódy, ktorá nemá slúžiť ako apologetický nástroj viery, ale má odmietať metafyzické špekulácie a zamerať sa na pozorné skúmanie skúsenosti v rámci hraníc fenomenality. Takto má byť schopná dialógu s pozitívnymi vedami a zároveň teológii ponechať jej autonómiu. Skrátka, „fenomenológia a teológia sú dve rozdielne záležitosti“ ([7], 103).

SPORY O POVAHU FENOMENOLÓGIE – DOKTRÍNA, METÓDA, INŠPIRÁCIA?

Kritici, ako aj zástancovia teologického obratu sa zvyknú dovolávať slávneho *princípu všetkých princípov* z *Ideí I.*, ktorý postuluje, že „... každý originárne dávajúci názor je zdrojom oprávnenia pre poznanie a že všetko, čo sa nám v ,intuícii‘ originárne ponúka (takpovediac vo svojej telesnej skutočnosti), treba brať jednoducho tak, ako sa to dáva, ale taktiež iba v medziach, v ktorých sa to tu dáva“ ([5], 56). Evidentné nahliadnutie na základe bezprostrednej skúsenosti legitimizuje nárok platnosti poznania. Možno však na základe tejto formulácie jednoznačne určiť čo a ako sa nám môže takto originárne ponúkať? Podľa zástancov novej fenomenológie odmietnuť náboženskému fenoménu právo javiť sa by znamenalo nerešpektovať základné princípy fenomenológie. V tomto zmysle skúsenosť teofánie môže spadať do jej zorného poľa – je možnou, i keď hraničnou skúsenosťou človeka. Na druhej strane sa žiada pripomenúť, že v § 58 *Ideí I.* nazvanom „Vyradenie transcencie boha“ sa zakladateľ fenomenológie na adresu božskej transcencie vyjadruje jednoznačne: „Toto ,absolútno‘ a ,transcendentno‘ podlieha prirodzene fenomenologickej redukcii. Má zostať vyradené z výskumného poľa, ktoré treba nanovo vytvoriť, pokiaľ má byť toto pole poľom čistého vedomia samého“ ([5], 118). Tento citát sa u mnohých fenomenológov teší veľkej obľube, rovnako ako dovolávanie sa váhy Husserlovej autority. Možno u zakladateľa fenomenológie nájsť uspokojujúcu odpoveď, rozsúdenie kauzy náboženský fenomén verzus fenomenológia?

Americký filozof Donn Welton konštatuje, že v súčasnosti jestvujú dva základné, komplementárne a v zásade kritické reakcie na Husserlovu fenomenológiu – analytická a dekonštruktivistická. Pri istej vedomej generalizácii obom vyčíta, že uniformne narábajú so štandardným (karteziánskym) Husserlovým obrazom, že vôbec nezohľadňujú jeho genetické analýzy a ignorujú nepublikované rukopisy ([19], 393 – 404). Nemožno si nevšimnúť, že práve kritika

„novej fenomenológie“ sa prikláňa k zmieneným štandardným interpretáciám Husserla. Naopak, obhajcovia teologického obratu sa dovolávajú Husserlových rukopisov a náčrtu genetickej fenomenológie, na základe ktorých je podľa nich možná aj nová, kompletnejšia recepcia celoživotného Husserlovho fenomenologického úsilia ([19], 8 – 9). Husserl v liste Natorpovi (1922) píše, že najväčšia časť jeho práce zostala zakliesnená v rukopisoch a dodáva, že všetko je stále „v stave rekryštalizácie“ ([19], 8). Ďalšia zmienka z jeho súkromnej korešpondencie podáva podobný obraz: „Skutočne, najrozsiahlejšia a ako vskutku verím aj najdôležitejšia časť mojej životnej práce stále leží v mojich rukopisoch, len sotva zvládnuteľných vzhľadom na ich rozsah“ ([19], 8). Zásadným je podľa Weltona aj fakt, že v skutočnosti nejde až tak o rozdiel medzi skorým (statickým) a neskorým (genetickým) obdobím Husserlovej tvorby – ako sa zvykne štandardne uvádzať. Obe línie myslenia sa podľa neho vyvíjajú viac-menej paralelne, keďže každú z tém genetických analýz z 20. rokov možno podľa neho v istej forme nachádzať už v skorších rukopisoch. Diskusia o význame genetickej perspektívy u Husserla je v kontexte teologického obratu ťažisková. Súčasný americký fenomenológ A. J. Steinbock zastáva názor, že na pôde fenomenológie je pre skúmanie náboženského/zjaveného fenoménu vhodná práve jej tzv. genetická a generatívna línia (na rozdiel od statickej).⁸ Rovnako debata o preceňovaní alebo podceňovaní významu nepublikovaných rukopisov je stále aktuálna. Dominique Janicaud nástočí na tom, že Boh musí ostať pre fenomenológiu hraničným pojmom a že „nepublikované rukopisy... sa nemôžu používať na podporu tvrdenia, že už uňho prišlo k teologickému obratu“ ([12], 14). Celkom opačný postoj zastáva Emmanuel Housset, ktorý dokonca tvrdí, že u neskorého Husserla (najmä v nepublikovaných rukopisoch) Boh zohráva pre subjekt zásadnú konštitutívnu úlohu.⁹ Pre mnohých fenomenológov Husserlov nárok redukcie a návratu „k veciam samým“ celkom prirodzene znamená aj „späť k pôvodnému vnímaniu“, „späť k vnútornej skúsenosti“ – teda aj ku skúsenosti náboženskej.¹⁰

⁸ ([16], 1 – 19). V knihe *Home and Beyond* Steinbock načrtáva koncept generatívnej fenomenológie, tzv. *non-foundational phenomenology*, ktorá nie je redukovaná a redukovateľná na egologickú subjektivitu (na rozdiel od karteziánskeho spôsobu statickej a dokonca v istom zmysle ešte aj genetickej fenomenológie) [14].

⁹ Ide o prácu HOUSSET, E.: *Personne et sujet selon Husserl* (Paris: Presses Universitaires de France 1997) ([12], 13).

¹⁰ ([20], 135). „Teologický obrat“ nie je vo fenomenológii až taký nový jav. Veď už zanedlho po vzniku fenomenológie sa objavuje tzv. freiburgský krúžok, ktorého členov spájalo spoločný záujem o súdobú filozofiu Husserla a Heideggera, rovnako ako náboženskú problematiku a teológiu. Patrili sem osobnosti ako filozof Max Müller, Bernhard Welte, básnik Reinhold Schneider a živé styky s ním udržiavali Fink, Lotz, Rahner a iní. Nemožno vynechať ani nenápadné, zato významné pôsobenie Husserlovej asistentky Edity

Odkazy filozofov dotýkajúce sa vlastného Husserlovho postoja k náboženstvu sú pochopiteľne veľmi rozpačité, nezriedka sa obmedzujú na zmienený § 58 z *Ideí I*. Preto mnohé, v zásade veľmi intímne vyjadrenia z jeho korešpondencie, často vzbudzujú prekvapenie. Pre našu tému môže byť zaujímavé, že v liste adresovanom Arnoldovi Metzgerovi z roku 1919 Husserl naznačuje vzťah medzi vlastnou náboženskou konverziou a jeho následnou filozofickou prácou.¹¹ V liste Diltheyovi zasa píše, že fenomenologická teória náboženstva „si vyžaduje, či skôr je z veľkej časti obratom k *vnútornému životu*“ ([20], 135). V centre fenomenologickej pozornosti nestojí doktrína a pravdy viery, ale práve bezprostredná *skúsenosť* s tajomstvom, ktoré sa necháva odhalovať *skrže pohyby vnútorného života*.

V tomto zmysle je zrejmé, že používanie fenomenologickej metódy autormi teologického obratu by bolo možné s určitou istotou označiť za nelegitímne vtedy, ak by sme chápali Husserlovu fenomenológiu ako znehýbnený kánon či doktrínu – pokiaľ by sa samozrejme dala jednoznačne stanoviť. Janicaudov ideál fenomenologickej metódy sa opiera predovšetkým o Husserlovu esej z roku 1911 *Filozofia ako prísna veda* a o podobu fenomenológie z *Ideí I*. (1913) ([12], 7). Janicaud si však rovnako dobre uvedomuje nemožnosť jednoznačného uchopenia fenomenologickej metódy – pokiaľ zohľadňujeme nehomogénny celok Husserlovo diela ([7], 87 – 96). Korene sporu o povahu fenomenológie, pôvod polemiky o jej možnostiach a hraniciach treba preto hľadať v nejednoznačnosti celoživotného fenomenologického diela samotného „Majstra“, ktoré zákonite dáva priestor mnohorakým interpretáciám, cestám a spôsobom uchopenia fenomenológie samotnej. To však vzhľadom na vývoj ďalšieho posthusserlovského myslenia, ako sa zdá, nebolo vôbec na škodu. Práve naopak. Nie je zanedbateľné, že mnohí veľkí myslitelia minulého aj tohto storočia začali svoju kariéru prácou o Husserlovej fenomenológii (Levinas, Merleau-Ponty, Ricoeur, Sartre, Derrida a iní) a fenomenológia ich naďalej sprevádzala – ako inšpirácia, východisko, zvolená metóda alebo ako ponúkajúca sa možnosť subtilnej vedeckej filozofickej práce. Paul Ricoeur vo svojich *Analýzach Husserlovej práce* hodnotí celú záležitosť fenomenológie v podobnom duchu: „Fenomenológia je rozsiahly projekt,

Steinovej. Pomocou fenomenologickej metódy sa začali nanovo skúmať klasické diela kresťanskej filozofie (najmä Tomáš Akvinský) i stredoveká nemecká mystika (porov. do slov Bernharda Caspera [18], 71 – 77).

¹¹ „Rozhodné vplyvy, ktoré ma viedli od matematiky k fenomenológii ako môjmu povolaniu, by mohli spočívať v prenikavých náboženských skúsenostiach a v celkových premenách. Iste, silný vplyv Nového Zákona na 23-ročného bol podnetom k objavovaniu cesty k Bohu a k pravému životu prostredníctvom prísneho filozofického bádania.“ (MCCORMICK, P. – ELLISTON, F. (eds.): *Husserl: Shorter Works*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press 1981, s. 360, cit. podľa [20], 134).

ktorého výraz sa neobmedzuje na jednu prácu alebo na nejakú špecifickú skupinu diel. Je menej doktrínou než metódou schopnou mnohých exemplifikácií, z ktorých Husserl využil len zopár,“ a dodáva, že za fenomenológiu treba považovať oboje – nehomogénnu zbierku Husserlovho diela a zároveň mnohoraké „herézy, ktoré z neho vyvstali“ ([13], 4).

SKÚSENOSŤ NA HRANICIACH (ZA HRANICAMI) FENOMENALITY?

Fenomenológia náboženského diania sa ukazuje ako možná vďaka rozšírenému chápaniu fundamentálneho pojmu *skúsenosť*. Spôsob, akým bol chápaný od Kanta v zmysle empirickej skúsenosti, je nedostatočný. Takéto porozumenie Kanta oprávňovalo hovoriť o „nemožnosti metafyziky“. Na nedostatočnosť tohto chápania skúsenosti upozorňuje už freiburgský fenomenológ a teológ Bernhard Welte. Skúsenosť definuje ako „bezprostrednú danosť zakúšaného. V skúsenosti sa zakúšané samo bezprostredne ukazuje tomu, kto skúsenosť činí“ ([18], 13). Daná bezprostrednosť zakúšaného môže mať rôzne stupne a modifikácie. „Môže byť napríklad úplne nepovšimnutá a zakrytá, možno dokonca zablokovaná a potlačená, a napriek tomu tu bezprostredne byť a ukazovať sa. A naopak môže takáto bezprostrednosť stáť v plnom svetle pozornosti a celkom od začiatku naplňať jej šírku. A samozrejme mnoho stupňov a obmien medzi tým“ ([18], 13). Súčasný americký fenomenológ Anthony J. Steinbock vo svojej fenomenológii mystiky rovnako kladie dôraz na rozšírený pojem skúsenosti. Je presvedčený, že fenomenológia disponuje legitímnymi možnosťami pre skúmanie *hraničných* fenoménov, medzi ktoré nepochybne patrí aj ľudská skúsenosť s božským. Prístup k nim je možný práve vzhľadom na ich *špecifický spôsob danosti*, ktorému prináleží *špecifický druh evidencie*. Jestvujú totiž „sféry skúsenosti a evidencie, ktoré sú omnoho širšie než tie, ktoré sa týkajú objektov“. V tejto súvislosti hovorí o možnosti vertikálnej danosti alebo *vertikality* ([16], 1 – 19). Do kategórie možnej vertikálnej skúsenosti radí skúsenosť so Zemou (transcendentný celok prírody), s inou osobou a s absolútnou Osobou – s Bohom. Steinbock prízvukuje, že tieto fenomény nie je možné uchopiť možnosťami statickej fenomenológie, ale v jej genetickej a generatívnej forme.¹²

¹² „Genetická fenomenológia bude skúmať nie vedomie, ale proces stávania sa tak, ako sa týka monadickej seba-temporalizácie, kontinuálneho procesu stávania sa v čase, „jednoty života“, ktorá má habituálne, sedimentované vlastníctvo minulosti a projekcie do budúcnosti“ ([15], 280). Steinbock navyše považuje za nevyhnutné doplniť genetický rozmer fenomenológie o jej generatívnu súčasť. Pojem *generativita* v sebe obsahuje viac než individuálnu „genézu“. Zahŕňa jednak temporálny *proces stávania sa* (samotný proces *generácie*), jednak má ešte širší záber – *generativita* znamená doslova *proces ponad*

Fenomenologické koncepcie, ktoré dokazujú možnosť hraničného myslenia fenomenality, majú v súčasnej fenomenológii už svoje pevné miesto. Viacerých sme sa tu dotkli okrajovo a informatívne, pre hlbšie analýzy by každá potrebovala samostatný rozsiahly priestor – to však nie je cieľom tohto článku. Na ilustráciu však priblížme koncepciu, bez ktorej by fenomenologické ohmatávanie hraničných fenoménov bolo dnes len ťažko predstaviteľné. Ukážkovým príkladom radikálneho myslenia súčasnej fenomenológie je podnetná a zároveň provokatívna koncepcia Jean-Luca Mariona, v ktorej formuluje hypotézu o *možnosti tzv. saturovaného fenoménu* – ktorá sa okamžite stala terčom hlasnej kritiky (Janicaud, Derrida).

Marion si v súvislostiach s paradoxným postavením náboženského fenoménu (nezobjektívizovateľného, a predsa *nie* neviditeľného, teda nemožného) kladie otázku, „od ktorého okamihu prestáva byť nemožné hovoriť o fenoméne a podľa akých kritérií fenomenality sa to deje?“ ([11], 380) Zo spomenutého Husserlovho *princípu všetkých princípov* ([5], 56) vyvodzuje, že fenomén vo fenomenológii pre svoje javenie nepotrebuje nijaké *iné* zdôvodnenie než seba – ukazuje sa na základe seba samého (na rozdiel od Kantovej podmienky dostatočného dôvodu). Na ospravedlnenie svojho javenia teda fenoménu vystačí tento princíp dostatočného nazerania – *originárneho nazerania, originárnej danosti*. „Jedine dávanie naznačuje, že fenomén jediným gestom zaistuje ako svoju viditeľnosť a patričné právo na ňu, tak svoje javenie a jeho dôvod“ ([11], 382). Marion sa pýta, či tento *princíp* platí absolútne, či zaistuje právo javiť sa skutočne všetkým možným fenoménom. *Princíp* totiž rovnako hovorí aj o *mediach* (*Schranken*), v ktorých *sa niečo dáva*, ktoré tu však Husserl podľa Mariona nijako nespresňuje ([11], 382). Zmienka o *mediach* jasne naznačuje, že fenomén nemôže byť daný nazeraniu dokonale – nesie v sebe určitú nedostatočnosť, negatívu – obmedzenie v rámci nejakého horizontu. Marion pokračuje v kritickej analýze *princípu* ešte ďalej: „každé nazeranie dáva to, čo sa javí iba tak, že sa to dáva... ,nám'... dávanie fenoménu zo seba samého pre určité Ja môže každým okamihom sklznúť ku konštitúcii fenoménu týmto Ja a na základe tohto Ja... I keď sa fenomén ukazuje zo seba samého, môže sa tak ukazovať iba potiaľ, že sa necháva priviesť späť k Ja, a teda redukovať sa naň“ ([11], 383). *Ja* je chtiac-nechtiac príjemcom, svedkom i sudcom daného javu. Zdá sa, že Husserlov *princíp všetkých princípov* síce zaistuje fenoménom dostatočný dôvod javenia z nich samých, sú však stále zásadne obmedzované hranicami horizontu a redukcie na *Ja*. Marion sa pokúša na tomto mieste Husserla prekročiť a umožniť tak myslieť fenomén *nepodmie-*

generácie (či *skrže generácie*) – teda zohľadňuje aj konkrétne historicko-sociálne dianie v špecifickej *geologickej pozícii* ([14], 3).

nený horizontom a *neredukovateľný* subjektivitou. Pýta sa na *možnosť* takého fenoménu: „Čo by sa v skutočnosti stalo s fenomenalitou, keby dochádzalo k absolútne nepodmienenému (bez obmedzení zo strany horizontu) a absolútne neredukovateľnému (na nejaké konštituujuce *Ja*) názorovému dávaniu? Nemožno uvažovať o určitom type fenoménu, ktorý by prevracal podmienku horizontu (tak, žeby ho prekračoval namiesto toho, aby sa doň vpisoval) i redukciu (tým, žeby *Ja* privádzal k sebe, namiesto toho, aby sa naň redukoval)?“ ([11], 384) Mohli by jestvovať špecifické fenomény, ktoré sú situované na hraniciach fenomenality (či ktoré sa azda svojím javením ohlasujú spoza týchto hraníc)? Práve v týchto intenciách sa podľa Mariona otvárajú nové možnosti fenomenológie náboženskej skúsenosti. Na viacerých miestach zdôrazňuje, že sa nechce sporiť o konkrétnej fakticite týchto fenoménov, ide mu však o pripustenie ich *možnosti* v rámci fenomenológie ([11], 384). Jej cieľom je predsa „oslobodiť možnosť javenia ako takého“ ([11], 383). „A vo fenomenológii je aj tá najnepatrnejšia možnosť záväzná“ ([11], 391). Takýto *možný nepodmienený* a *neredukovateľný* fenomén *par excellence* nazýva Marion nasýteným, *saturovaným fenoménom*. Prevracia naruby klasické chápanie fenomenality, ktorá sa zvykne vymedzovať nedostatočnosťou toho, čo ju sčasti umožňuje, teda nazerania, štandardne chápaného ako deficientného, nedokonalého, nikdy reálne nedosahujúceho ideál adekvácie – „veci a intelektu“, intencie a nazerania, noesis a noema. Marion oproti *obmedzenej možnosti fenomenality* kladie hypotézu o *absolútne možnej fenomenalite* ([11], 390). Možnosť saturovaného fenoménu zodpovedá možnosti fenoménu, v ktorom by nazretie ponúkalo omnoho, až neprimerane viac, než by akákoľvek intencia mohla kedy mieniť. Nadmieru *dávania* demonštruje na príklade estetickéj skúsenosti (konkrétne „estetickéj idey“ u Kanta), kedy nás, stojac pred umeleckým dielom, zaplaví nespracovateľný a neuchopiteľný názorový nadbytok (pojmovovo neobsiahnuteľný) ([11], 390 – 391). Pomocou štyroch Kantových rozvažovacích kategórií (kvantity, kvality, relácie a modaloty), presnejšie v kontrapozícii voči nim určuje Marion štyri charakteristiky saturovaného fenoménu – *nepredvídateľnosť*, *neznesiteľnosť*, *nepodmienenosť* a *neredukovateľnosť*. Čo do kvantity (extenzity) je charakterizovaný svojou bytostne nepredvídateľnou povahou, nemôže byť výsledkom „nijakého predvídateľného sčítania jeho parciálnych kvalít“ ([11], 392). Vo svojej neobmedzenosti vyvoláva údiv, ohromenie tým, že nás prepadá, vnucuje sa pohľadu (tamže). Ďalšou známkou saturovaného fenoménu (čo do kvality) je *oslepenie*, teda fakt, že ho náš pohľad nedokáže zniesť, vydržať jeho intenzitu. Z tohto dôvodu pôsobí na svojho prijímateľa paralyzujúco. Marion nám to takmer poeticky približuje: „Oslepenie je charakteristické pre to, čo pohľad nedokáže zniesť. Nedokázat zniesť však nie je totožné s nevidením; aby sme zakúsili neschopnosť znášať, treba totiž naj-

skôr vnímať, keď už nie vidieť. V skutočnosti ide o viditeľnosť, ktorú náš pohľad nedokáže vydržať; táto viditeľnosť sa zakúša ako neznesiteľná pre pohľad, lebo naň dolieha príliš ťažko; sláva viditeľného je príliš ťaživá, príliš ťaživá“ a vzápätí príkladom dodáva – na radosť svojich kritikov – v explicitne náboženských konotáciách, že „Ten, ktorého nik nemôže uzrieť bez toho, aby zomrel, oslepuje predovšetkým svojou svätosťou, i keď sa jeho príchod ohlasuje obyčajným závanom vetra“ ([11], 393). Možnostiam videnia nekladie hranice fenomén, ale takpovediac slabé či „oslepené oči“ ([11], 394). Saturovaný fenomén sa ako *absolútny* vymyká aj každej analógii s akýmkoľvek predmetom skúsenosti (čo do kategórie vzťahu) – nerešpektujúc princíp jednoty skúsenosti, celkom oslobodený od vzťahov k iným skúsenostiam (už videného, už zobjektivizovaného, pochopeného). Je celkom *nepodmienený*. A napokon, v termínoch modalít, je principiálne *neredukovateľný*. Kant postuluje, že možnosť veci závisí od toho, do akej miery súhlasí s formálnymi podmienkami skúsenosti. Tie však nevyhnutne ustanovuje samotný transcendentálny subjekt. Saturovaný fenomén aj túto tézu opäť celkom rozvracia. *Ja* stráca svoju určujúcu pozíciu a radikálne zakúša svoju trpnosť a neschopnosť konštitúcie. Naopak, poznáva sa ako konštituované týmto fenoménom, ktorému je neodvolateľne vystavené a ktorému priznáva „prednostné právo... vo vzťahu k sebe samému. Toto prevrátenie ho uvádza do zmätku, ono *Ja* je bytostne prekvapené pôvodnejšou udalosťou, ktorá ho odľučuje od seba samého“ ([11], 399). Tak sa *Ja* z udeľovateľa zmyslu, z tvorca pravdy, mení na *svedka*. Medzi saturované fenomény Marion radí *udalosť, idol, telesnosť, ikonu* (tvár) a fenomén, ktorý ich všetky zahŕňa – *zjavenie*.

Saturovaný fenomén sa dáva neuchopiteľným spôsobom pohľadu na samotných hraniciach, takmer sa zdá, až za hranicami fenomenality (vzhľadom na štandardné podmienky možnosti skúsenosti). Je skúsenosťou nemožnej skúsenosti. Javí sa ako „proti-skúsenosť“ – aj napriek podmienkam možnosti skúsenosti ([11], 399). „Nechávajúc sa viesť saturovaným fenoménom fenomenológia takto nachádza svoju poslednú možnosť: nielen možnosť, ktorá presahuje faktičnosť, ale možnosť, ktorá presahuje samotné podmienky možnosti, možnosť nepodmienej možnosti – inak povedané, možnosť nemožného, možnosť saturovaného fenoménu“ ([11], 400).

ZÁVER

Ešte skôr, než aj my vyslovíme záverečné slová za *možnosť* teologického obratu vo fenomenológii, zhrňme základné charakteristiky typické pre túto fenomenológiu.

V prvom rade je tu príznačné spochybnenie primátu *Ja*. Pozornosť je prenesená na analýzy jeho pasívnych stavov, afekciu, na neintencionálnu imanenciu (napr. autoafektivita u Henryho) alebo na obrátenú intencionalitu (ego „trpí“

intencionalitu, je subjektom pohľadu) a na samotné dávanie a danosť (Marion), ktoré nie sú redukovateľné na imanenciu konštituujúceho vedomia. V nových kontextoch sú nevyhnutne podrobené zásadnému kritickému prehodnocovaniu štandardne prijímané princípy fenomenológie a zmysel samotnej fenomenality, vrátane všetkých základných fenomenologických pojmov (fenomén, javenie, horizont, danosť a jej mody, subjektivita a inter-subjektivita). S vyššie zmieneným oslabením vedúcej pozície karteziánskeho subjektu súvisí aj nie zanedbateľný presun pozornosti od Ja k Druhému, k inému, cudziemu, k „reálnej transcendentii“ prístupnej iba v mode svojej pôvodnej neprístupnosti ([14], 244). Utekánie sa náboženských mysliteľov k fenomenológii možno vnímať aj ako prejav rozsiahlejšieho pohybu vo filozofickom myslení Boha vôbec, ako snahu uniknúť onto-teológii a stať sa serióznou súčasťou aktuálneho filozofického diskurzu. Myslitelia teologického obratu reprezentujú potrebu „ne-metafyzickej, presnejšie ne-onto-teologickej pozície pre obe: filozofiu aj teológiu“ ([17], 59).

Diskusia o postavení teologického obratu vo fenomenológii ostáva (a z podstaty veci nevyhnutne ostane) otvorená, rovnako ako aj otázka hraníc a možností fenomenológie a samotnej fenomenality. Janicaudova téza – fenomenológia a teológia sú dve rozdielne veci – sa stáva nepochybné varovaním pred samoúčelnou ideologizáciou fenomenológie a oprávneným upozornením, že účelové teologické vmiešavanie sa doktrín a onto-teologických postulátov do fenomenológie by mohlo znamenať dogmatické ustrnutie voľnosti toho plodného pohybu myslenia, ktoré si každé skutočné filozofovanie nesie ako svoje najcennejšie bohatstvo. Na druhej strane však nemožno pochybovať o tom, že náboženská skúsenosť je jedinečnou ľudskou *skúsenosťou*, ktorá ovplyvňuje individuálne i kolektívne dejiny človeka markantnejšie než akákoľvek iná skúsenosť. Náboženský fenomén stojí pred fenomenológiou (ktorej cieľom je predsa preskúmať široké pole novej ľudskej skúsenosti) ako *danosť* a právoplatne sa dožaduje jej pozornosti. Marion, Steinbock, Kosky a ďalší považujú náboženský fenomén za skutočnú výzvu pre fenomenológiu, vďaka ktorej je konfrontovaná so sebou samou, veď „viac než otázky fenomenológii kladie sa otázka o fenomenológii samej – o jej hraniciach a kritériách, ktoré používa na určenie fenomenality“ ([8], 113). Marion predstavuje náboženský fenomén ako kameň úrazu možnosti a rozsahu fenomenality, ako ten, ktorý „vyznačuje hranicu, na ktorej fenomén všeobecne už možný nie je. Náboženský fenomén teda kladie otázku všeobecnej možnosti fenoménu, a to omnoho viac než otázku všeobecnej možnosti náboženstva“ ([11], 379). Ako sme videli, aj ostré námietky voči prevracaniu a zneužívaniu fenomenologickej metódy strácajú pri širšom pohľade na mnohoročnosť interpretačných možností Husserlovej fenomenológie svoje hrany. Marion vyhlasuje argumentáciu na základe § 58 za nedostatočnú a na margo ironickej

kritiky dodáva, že v skutočnosti nezaráza možnosť, žeby Boh mal právo vpísať sa do fenomenality, ako skôr to, že niekto „by mohol byť tak tvrdohlavý“, že mu toto právo upiera ([4], 208).

Položme si na záver otázku, či namiesto zdôrazňovania nezmieriteľného rozporu oboch táborov a namiesto prirodzeného uspokojenia z vynesenia definitívneho rozsudku, by nebolo pravdivejšie zaujať skromnejší postoj – neopúšťať hranu kritického myslenia a zotrvať v možnostiach uvažovania o rozdielnom (hoci nekompatibilnom) *spôsobe videnia* skutočnosti, ktoré pramení z rozdielnosti skúseností. Pred Levinasom, Henrym či Marionom sa roztvára úplne *iný druh skúsenosti* s realitou ako v prípade Sartra a Merleau-Pontyho, pričom všetci si môžu rovnako zakladať na „vernosti“ svojej skúsenosti s istou formou *danosti*. Neplatí aj pre našu diskusiu, že „ako subjekt možných skúseností má každý človek svoje skúsenosti, svoje perspektívy, svoje vnemové súvislosti, svoju premenu platností, svoje korektúry a podobne, a každá skupina, ktorá je vo vzájomnom styku, má zasa svoje pospolité aspekty“, a to i napriek tomu, že „v nepretržitej platnosti zotráva jeden a ten istý svet, sčasti už prežitý a sčasti ako otvorený horizont možných skúseností všetkých ľudí“ ([6], 186)? Táto záverečná poznámka nemá relativizujúce ambície. Je skôr snahou aplikovať známu zásadu jediného možného prístupu k inakosti – prijatím jej pôvodnej neprístupnosti ([14], 244).

LITERATÚRA

- [1] CAPUTO, J.: The Hyperbolization of Phenomenology. In: HART, K. (ed.): *Counter-Experiences. Reading Jean-Luc Marion*. Indiana: University of Notre Dame Press 2007, s. 67 – 93.
- [2] COURTINE, J.-F.: Introduction: Phenomenology and Hermeneutics of Religion. In: CAPUTO, J. D. (ed.): *Phenomenology and the „Theological Turn“*. *The French Debate*. New York: Fordham University Press 2000, s. 121 – 126.
- [3] DERRIDA, J.: *Násilí a metafyzika*. Praha: Filosofia 2002.
- [4] HORNER, R.: *Jean-Luc Marion. A Theo-logical Introduction*. Aldershot: Ashgate 2005.
- [5] HUSSERL, E.: *Ideje k čiste fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: OIKOYMENH 2004.
- [6] HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia 1996.
- [7] JANICAUD, D.: The Theological Turn of French Phenomenology. In: CAPUTO, J. D. (ed.): *Phenomenology and the „Theological Turn“*. *The French Debate*. New York: Fordham University Press 2001, s. 16 – 103.

- [8] KOSKY, J.-L.: The Phenomenology of Religion: New Possibilities for Philosophy and for Religion (Translator's Preface). In: CAPUTO, J. D. (ed.): *Phenomenology and the „Theological Turn“. The French Debate*. New York: Fordham University Press 2001, s. 107 – 120.
- [9] LEVINAS, E.: Nonintentional Consciousness. In: *Entre nous*. London: Continuum 2006, s. 105 – 113.
- [10] LEVINAS, E.: *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH 1997.
- [11] MARION, J.-L.: Saturovaný fenomén. In: *Filozofia*, roč. 62, 2007, č. 5, s. 378 – 402.
- [12] PRUSAK, B. G.: *Translator's Introduction*. In: CAPUTO, J. D. (ed.): *Phenomenology and the „Theological Turn“. The French Debate*. New York: Fordham University Press 2001, s. 3 – 15.
- [13] RICOEUR, P.: *Husserl. An Analysis of His Phenomenology*. Evaston, Ill.: Northwestern University Press 2007.
- [14] STEINBOCK, A. J.: *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evaston, Ill.: Northwestern University Press 1996.
- [15] STEINBOCK, A. J.: Limit-phenomena and the Liminality of Experience. In: *Alter: Revue de Phénoménologie*, roč. 6, 1998, s. 275 – 296.
- [16] STEINBOCK, A. J.: *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience*. Bloomington: Indiana University Press 2007.
- [17] TRACY, D.: *Jean-Luc Marion. Phenomenology, Hermeneutics, Theology*. In: HART, K. (ed.): *Counter-Experiences. Reading Jean-Luc Marion*. Notre Dame. University of Notre Dame Press 2007, s. 57 – 65.
- [18] WELTE, B.: *Světlo z nicoty*. Praha: Zvon 1994.
- [19] WELTON, D.: *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press 2000.
- [20] WRIGHT, T. C.: Edith Stein: Prayer and Interiority. In: BENSON, B. – WIRZBA, N. (eds.): *The Phenomenology of Prayer*. New York: Fordham University Press 2005, s. 134 – 153.

Tento príspevok vznikol ako súčasť grantovej úlohy VEGA č. 1/0691/08.