

Ж.-Л. МАРИОН КАК ФЕНОМЕНОЛОГ И ИСТОРИК ФИЛОСОФИИ*

А.В. ЯСТРЕБЦЕВА

Настоящий философ – тот,
который любит Бога.
Августин

Феноменологический дискурс конца XX – начала XXI столетий отмечен деятельностью ряда выдающихся исследователей, позволяющей утверждать, что, вопреки расхожему мнению о «конце» философии с наступлением эпохи постмодерна, она продолжает свое существование, отвечая современным требованиям, предъявляемым, прежде всего, к так называемым «социально-гуманитарным наукам», – требованиям интердисциплинарности и интернационализации исследований. Значение феноменологического метода было определено еще Э. Гуссерлем в начале XXв., но актуальность его сохраняется и по сей день. В частности, это демонстрируют работы известного на Западе французского философа-феноменолога и теолога, профессора университета Париж-IV Сорбонна – Жана-Люка Мариона, к сожалению, мало кому известного в России, в том числе и в профессиональной философской среде.

В начале XX столетия в Сорбонне была инициирована дискуссия между П. Обенком и Ж. Брюншвигом вокруг вопроса «Является ли история философии философичной?». Она была вызвана не только институционализацией истории философии как университетской дисциплины, зачастую фрагментарной и хронологически непоследовательной, но и широко обсуждаемой в западной истории философии последних нескольких десятилетий идеей разведения первой схоластики с ее потрясающим созвездием ученых и философов, выработавших уникальный способ аргументации, и второй схоластики, для которой XVII столетие не столько отмечено творчеством Декарта и картезианцев, сколько является золотым веком скотизма, вызвавшего к жизни широкую дискуссию по вопросам онтологии. Практика истории философии показывает, что, как правило, под ней понимается история той или иной проблемы, постепенная, нередко многовековая разработка проблематики, которая затем трансформируется и вокруг которой формируется традиция. Особняком стоит «аналитическая философия», которая фактически отказалась от идеи «истории философии», размышляя о своей собственной истории, что, в конечном итоге, привело к кристаллизации пробле-

* Перевод статьи Мариона «Некоторые правила в истории философии» см. № 8.

мы определения взаимоотношения аналитико-континентальной философии с историей философии как таковой.

В конце XX столетия эта дискуссия была продолжена. Одним из ее промежуточных итогов в 1997 г. стал специальный выпуск французского журнала «Философские исследования» («*Etudes philosophiques*»), в котором был опубликован ряд статей известных современных авторов (в числе которых П. Анжель, А. де Либера, Ж.-Л. Марион и др.), посвященных истории философии как предмету особого научного и методологического интереса. В своей статье «Некоторые правила в истории философии» Марион размышляет об отношении современной философии к собственной истории, делая акцент не столько на самой истории философии, сколько на различиях в стилях философствования, сформировавшихся в ходе осмысления философских и культурных традиций прошлого.

В каждом роде деятельности, в частности, в труде историка философии, по мнению Мариона, действует ряд гласных и негласных правил, следование которым позволяет судить о квалификации и значении того или иного автора и исследователя для дальнейшего развития философского знания. Основные – это знание философской традиции, проведение демаркационной линии между историей философии и историей идей, создание и вписывание собственной концепции в общий историко-философский контекст. Именно этим и другим не менее важным правилам, забытым многими современными авторами, претендующими, тем не менее, на определенную философскую новизну и оригинальность, посвящена статья Мариона.

Несмотря на то, что нет в живых ни Э. Левинаса, ни П. Рикёра, ни Ж. Деррида, составляющих гордость и славу современной французской философии, она по-прежнему может претендовать на статус одной из наиболее влиятельных в современной мировой общественной мысли, благодаря научным школам и последователям этих крупных мыслителей. Следуя в своих научных изысканиях за Э. Левинасом и П. Рикёром, Ж.-Л. Марион постепенно стал одной из ключевых фигур во французской философии последних трех десятилетий, являясь видным представителем так называемого интеллектуального поколения 1980-х, к которому принадлежат не менее значимые и также пока мало кому известные в России современные авторы – Р. Браг, А. Рено, М. Гоше, П. Манен и др. Значение этого поколения обусловлено попыткой отдельных его представителей не только вывести философию и ее историю на качественно новый интеллектуальный уровень, но и создать новые эффективные научно-философские концепции, переосмыслив классические парадигмы.

Область научных и философских интересов Ж.-Л. Мариона чрезвычайно широка, но его основные работы затрагивают три ключевые области философии – ее историю (прежде всего, историю метафизики), феноменологию и теологию. Для Мариона как

историка философии предметом особого интереса является картезианство, где вопросы знания и веры плотно переплетены. Марион защитил две докторские диссертации на темы: «*Les Regulae ad directionem ingenii* Декарта. Эссе об аристотелевской тематике и топике некоторых концептов *Regulae*» и «Фундаментальное основание знания в учении Декарта». Переосмысление картезианских концептов и значение творчества самого Декарта для будущей философии является для французского мыслителя отправной точкой в осмыслении эволюции метафизических представлений. В свою очередь феноменология рассматривается им как не догматический метод описания феноменов и в особенности как попытка выявить неявные феномены, которые, тем не менее, могут быть подвергнуты рационализации. Именно феноменологический метод использует Марион для решения ряда теологических вопросов. С его именем связан так называемый теологический переворот во французской феноменологии 1980 – 1990-х годов (Д. Жанико). Христианская и иудейская теология в его работах предстают как основной «собеседник» философии и одновременно как ее неоспоримый горизонт, ибо она должна быть готова участвовать в разрешении «предельных» конфликтов, с которыми нередко сегодня приходится сталкиваться человеку.

Формирование научного интереса к творчеству Р. Декарта у Мариона осуществлялось под огромным влиянием его учителя – Ф. Алькие, а также Ж. Бофре, который был одним из первых во Франции исследователей, инициировавших в 1960 – 1970-х годах дискуссию о М. Хайдеггере и его онто-теологии. Три главные работы Мариона по философии Декарта: «О серой онтологии Декарта»¹, «О белой теологии Декарта»², «О метафизической призме Декарта»³, – способствовали возобновлению картезианских исследований во Франции и изменению принципиального подхода к изучению наследия французского мыслителя Нового времени. Так, Марион стремился выйти за пределы сугубо эпистемологического подхода к картезианству, вписывая творчество Декарта в историю метафизики. Классический подход к его изучению, по его мнению, заключается в том, что философия Декарта все время сравнивается с другими учениями и вписывается в общую историю идей лишь как один из ее важных моментов. Марион же попытался прочесть Декарта и изучить его теорию науки, основные принципы которой изложены в «Правилах для руководства ума», не абстрактно, а в отношении к тому, чему Декарт сам противопоставлял свою мысль, а именно – к онтологии Аристотеля. В работе «О белой теологии Декарта» Марион обратился к картезианскому тезису о «создании вечных истин», согласно которому элементарные логические истины, равно как и истины математические, абсолютно истины, но при условии, что они были созданы Богом. Декарт утверждал, что ни одна предельная истина конечного раз-

ума не может быть навязана бесконечности, которая его создала. Марион назвал эту позицию «белой теологией», следствием которой является то, что истина подчинена акту ее создания, из чего следует ее конечность. В признании истины конечной и состоит, по его мнению, главное удивительное открытие Декарта. Отсюда двойственная природа науки по Декарту, ибо наука создана чистой могущественной инстанцией, которая остается неузнанной, непознаваемой, при этом бесконечное есть условие возможности конечного во всех его формах.

В работе «О метафизической призме Декарта», размышляя о взаимоотношении веры и знания, Марион обнаруживает философскую взаимосвязь между Декартом и Хайдеггером. Для Хайдеггера всякая метафизика есть онто-теология, дискурс о бытии и фундаментальном основании одновременно. Марион задался вопросом о применимости этой теории к Декарту и сделал вывод, что если вера не нуждается в мысли о бытии, то с ее помощью онтология может быть «преодолена». Хайдеггеровская постановка вопроса о бытии объявляется им ограниченной, что дает основание для ее критики. Марион помещает Декарта в более широкий контекст истории метафизики, нежели это было сделано его предшественниками, став, в сущности, его историком, а не односторонним исследователем, стремящимся предложить лишь его новое прочтение. При этом он задался и социальной целью — перевернуть схемы общественного сознания и предложить выход из интеллектуального кризиса, затронувшего современную церковь. С этой точки зрения, в актуальном контексте интернационализации философии французская мысль сегодня, по мнению Мариона, вовсе не устарела, а, напротив, имеет реальные, практические перспективы дальнейшего успешного развития. Именно в этом контексте он и считает картезианство весьма эффективной философией, хотя и утверждает, что одним из важнейших препятствий на пути выработки новой христианской философии сегодня является то, что большинство философствующих христиан были и остаются антикартезианцами, тогда как самого себя Марион считает исключением.

Актуальность Декарта в наши дни, равно как и любого другого мыслителя, может быть обоснована тем, дает ли его философия ответы на актуальные сегодня вопросы. Марион утверждает, что и в новейшей философии существуют проблемы, постановка и разрешение которых возможны именно с помощью декартовского языка, тогда как другие могут быть поставлены и решены, например, в контексте кантовской, гегелевской, Марксовой или иной мысли. Так, надо признать, что без обращения к Декарту проблематично полно и адекватно ответить на многие вопросы современной научной теории, в том числе, об ограниченности самой науки. Например, как наука может быть достоверной, не будучи абсолютным знанием? Как человек, будучи субъектом

познания, может одновременно быть его объектом? Является ли производство технических средств первейшей необходимостью нашего существования в мире? Тот же Маркс, давая определение «технике», цитировал Декарта именно потому, что любой вопрос имеет дату своего рождения. А это означает, что многие новаторские идеи картезианства сегодня также не устаревают. Например, поставленный Декартом метафизический вопрос о дуализме «протяженной» и «мыслящей» субстанций. Так, вся современная медицина построена на дуализмах. Когда мы задаемся вопросом о состоянии нашего тела, испытываемых нами физических страданиях, болях, эмоциях, аффектах, удовольствиях и т.п., в определенном смысле мы вопрошаем себя и о связи между этими ощущениями с нашей мыслью. Но когда мы притупляем боль, скажем, с помощью анестезии, скальпеля или иными способами успокаиваем свои эмоции, то тело вновь становится лишь протяженным. Именно с этим связано убеждение Декарта в том, что человек представляет собой единство души и тела.

Логическим следствием углубляющихся сомнений в истинности метафизических учений стало ниспровержение метафизики во второй половине XIX столетия. Однако в противоположность многим идеологам и малозначимым для философии фигурам, ни один более или менее серьезный философ не делал скоропалительного вывода о конце самой философии, даже если метафизика себя изжила. Кризис фундаментальных оснований и самой идеи метафизического начала способствовал развитию феноменологии, которая во многом благодаря Э. Гуссерлю фактически с начала XX в. стала определять формирование новой ментальности и культурно-философской ситуации. Феноменологический метод был взят на вооружение и Марионом. Обратившись к философии св. Августина, он не раз подчеркивал интеллектуальную преемственность между философией средневекового автора и своей собственной, феноменологической. Именно Августин, по убеждению Мариона, впервые поставил важнейший для феноменологии вопрос о том, что есть *soi* (Я сам, Я, обладающее сознанием). Таким образом, актуальность философии Августина он видит в его попытке выхода за пределы метафизики. Этому вопросу Марион посвятил работу «Вместо себя самого. Подход Святого Августина»⁴. В своей книге он, прежде всего, обращает внимание на масштабы мышления знаменитого философа, которое до сих пор оказалось все еще не до конца оценено. Причину этого Марион видит, главным образом, в том, что наследие св. Августина, как и само его имя, оказались строго классифицированы, будучи практически безоговорочно вписаны в историю христианской теологии с элементами платонизма и неоплатонизма.

Несмотря на многочисленные комментарии к Августину, которые были даны Гуссерлем, Ясперсом, Витгенштейном, Арендт, Рикёром, Деррида и Лиотаром, Марион утверждает, что наиболее

значительные замечания к его идеям были сделаны Хайдеггером. Поэтому именно Хайдеггер – второй в книге Мариона по частоте цитирования после Августина. В этом отношении наиболее интересным, с точки зрения Мариона, является курс лекций, прочитанных Хайдеггером в 1920 – 1921 годах, до сих пор не переведенный на французский язык, тогда как эти лекции, по его мнению, превосходят все прочие тексты о средневековом философе. И все же, несмотря на то, что Марион многим обязан этим хайдеггеровским лекциям, он воспринял их весьма скептически. Подвергнув критике хайдеггеровскую онто-теологию, он обратился не столько к излюбленной для Хайдеггера теме бытия, сколько к сопутствующей ей теме любви, поскольку именно эта проблематика, по его мнению, позволяет глубже проникнуть в существо философского мирозерцания Августина, в котором неизменно присутствовали темы искушения, воли, времени и субъективного Я. Так, по убеждению Мариона, когда Хайдеггер клеймит номиналистскую концепцию бытия, доминировавшую в метафизической традиции в течение долгого времени, то делает он это для того, чтобы выработать принципиально иную аналитику бытия, разворачиваемую им, начиная с фундаментального *affectus Dasein*, или бытия заботы, которая есть неизменное свойство любви. И здесь феноменологическая методология оказалась как нельзя более кстати. Марион радикализирует мотив децентрализации *ego*, имевший место у Хайдеггера. У французского мыслителя *ego* выполняет второстепенную функцию потому, что оно происходит из *soi*, таящего в себе знание первоначального дара, имеющего божественную природу. Возникает вопрос, можно ли принять феноменологию без разума? Марион отвечает, что если разум без феноменологии слеп, то феноменология без разума остается пустой.

Марион указывает, что тенденция к децентрализации *ego* имела место в творчестве Августина, для которого человек всегда оставался наивысшей загадкой. Он следует средневековому автору *ad litteram*, ставя перед собой задачу вновь центрировать *ego* на том, что находится «на месте *soi*». «Я есть другой», *soi* воспринимает себя «как другого» (Рикёр) или принимает себя «за другого» (Левинас). Марион говорит о несостоятельности этих формул. Вослед Августина он повторяет, что хотя *ego* становится самим собой только с помощью другого⁵, это другое должно быть истолковано иначе, нежели в феноменологии «другого» Левинаса, Рикёра или в философии «различия» Деррида. Проблема «другого» рассматривается им в связи с переосмыслением концепта Бога, который мыслится им как «идол». Иначе говоря, всякая попытка зафиксировать Бога в качестве морального абсолюта, высшей ценности и т.п., в сущности, фиксирует лишь имя понятийного идола. Эта проблема стала центральной в работе Мариона «Идол и дистанция»⁶, где ставится вопрос о возможной близости к Богу.

Провозглашенная во второй половине XIX столетия Ф. Ницше «смерть Бога» рассматривается Марионом как смерть концепта, а не Бога как такового, как отказ от превосходства Бытия и верховенства «морального Бога», т.е. как отказ от определенного представления о нем. Марион рассматривает этот отказ как некое откровение, разводя вопрос о Боге и вопрос о бытии. В работах «Идол и дистанция» и «Бог без бытия»⁷ он как раз рассматривает возможность вывода вопроса о Боге за пределы проблемы бытия и метафизического идолопоклонничества. В конечном итоге, он выводит Бога и за пределы феноменологического опыта, поскольку Бог объявляется им предшествующим всякому Я или *Dasein*. Согласно Мариону, «смерть Бога» вовсе не ведет к концу христианского вероучения, а возрождает его, ибо Бог вновь является нам в эпоху тотального нигилизма, становясь объектом новой теологии.

Что касается *soi*, то эту философскую категорию Марион рассматривает через призму дара, который ему предшествует, поскольку все, что с ним происходит, в том числе и его собственное бытие, случается с ним как дар извне и как то, что дарует ему истину, себя, истинную свободу, место существования себя, без чего он был бы ничто. Таким образом, феноменология Мариона, основы которой изложены в его трилогии «Редукция и одаривание» («*Réduction et donation*», 1989), «Будучи данным» («*Etant donné*», 1997) и «Об избыточном» («*De Surcroît*», 2001), предстает как феноменология дарения, дара. Наконец, в одной из своих поздних работ «Эротический феномен» («*Le phénomène érotique*», 2003) французский философ пересмотрел вопрос о феноменальности, окончательно выведя за его пределы проблематику объективности (Гуссерль) и бытия (Хайдеггер). Такую феноменологию Марион обозначает как феноменологию «преданного» *ego*, вплетенного в канву бытия. Эта феноменология обогащена, благодаря Августину, «герменевтикой творения», подразумевающей не только то, что предшествует Я, но и то, что создано Богом как благо. Творение в этом контексте понимается не столько в сугубо метафизическом смысле, как творение бытия в его совокупности, сколько в более широком смысле, как творение, озаренное милостью божьей⁸. Вослед Августину, Марион утверждает, что все сотворенное несет на себе божественную благодать. При этом термин «метафизика», подчеркивает Марион, не использовался Августином, а потому он не делал различия между *metaphysica generalis* и *metaphysica specialis*. И хотя это дает некоторым исследователям Августина основание утверждать, что его философия носит не- или дометафизический характер, оно же не мешает другим рассматривать Августина как «постметафизического» автора.

Таким образом, Марион актуализирует проблематику взаимодействия между философией и теологией. В наиболее выраженном виде эта тема представлена в его работе «Видимое и данное в откровении»⁹. Точнее говоря, философ поставил перед собой задачу

установить определенное концептуальное соответствие между феноменологией дарения и христианским откровением. Сама идея этого проекта предстает «метафизически нейтральной»¹⁰, анализу подвергаются, прежде всего, феноменологические подходы и лишь затем теология. Так, некоторые феномены, «не поддающиеся объективации, а являющиеся некой интуитивной данностью»¹¹, Марион обозначает как «насыщенные феномены», среди которых выделяются исторические феномены откровения. Особенно примечательным является феномен Богоявления, при котором «увеличение интуиции ведет к парадоксу, когда невидимый взгляд меня пристально рассматривает и меня любит»¹². Здесь-то автор и говорит о возможности феноменологии религии.

Метафизической фигуре Бога как *causa sui* противопоставляется Бог феноменологический, «Бог философов и ученых»¹³. Марион избегает смешения феноменологии и теологии. «Насыщенный феномен бытия как некой данности» оказывается «схваченным» феноменологией лишь как возможность. В конечном итоге, она его достигает только косвенно, тогда как «истинный опыт данности» возвращает нас к теологии. Лучше бы сказать, что он возвращает к вере, тогда как сама феноменология обращается к откровению и потому нуждается в прояснении с помощью теологии. Вместе с тем, Марион четко показывает, что «бытие данностью» проистекает из теологии в большей степени, нежели из феноменологии.

Несмотря на тесное переплетение феноменологии и теологии, как отмечает Марион, во Франции первой половины XX в. даже столь разные авторы, как Маритен и Блондель, отвергали христианскую философию в целом, включая само ее обозначение. Однако были и иные мыслители, например, Жильсон, для которого в «христианской философии» христианское откровение играет роль «необходимого разуму вспомогательного механизма». Так, в работе «Томизм» Жильсон писал: «Если философ как таковой черпает истину лишь из источников одного разума, то философ-теолог получает истину из двух различных источников: разума и, поскольку он теолог, веры в истину, данную в божественном откровении, интерпретатором которой является Церковь»¹⁴. Философ разума изучает первопричины и перводвигатель, каковым является человеческий разум. Так истина становится объектом метафизики, как конечная цель разума. Но, согласно Евангелию, Бог есть истина, т.е. объектом метафизики является Бог, понимаемый как истина. В «Исходе» говорится, что Бог есть то, что есть, т.е. бытие. Средневековые трансцендентальности переходят одна в другую, Бог предстает и как истина, и как бытие в качестве объекта метафизики. Так, вслед Аристотелю, Фома Аквинский обозначал в качестве объекта первой философии «бытие как таковое».

По-прежнему актуальным является вопрос, может ли человеческий разум достичь божественной сущности собственными

силами? «Философы могут обосновать наглядно, что Бог существует, что он един и т.п. Однако совершенно очевидно также, что некоторые знания о божественной природе бесконечно превосходят мыслительные возможности человека»¹⁵. Если есть два различных источника знания, то как они соотносятся? «Вера в откровение не разрушает, в конце концов, рациональность нашего знания, напротив, она позволяет ему развиваться более полно; как в действительности благодать не разрушает природу, а обогащает, очищает и совершенствует ее, так и вера через свое влияние свыше на разум как таковой способствует развитию рациональной деятельности более плодотворного в этом отношении механизма»¹⁶. В этом пункте обнаруживается согласие между Жильсоном и Маритеном, ибо «разум в своих проявлениях неотделим от веры»¹⁷. Таким образом, философ неотделим от теолога: «Не существует христианского разума, но возможно христианское осуществление разума»¹⁸.

Жильсон видел в томизме блестящий пример христианской философии. Как показал в своем исследовании К. Трмонтан, эпоха Фомы Аквинского наступила после длительной истории развития «христианской философии»: «Содержание христианской философии есть, таким образом, совокупность рациональных истин, которые были открыты, изучены или просто сохранены благодаря помощи, оказанной разуму откровением»¹⁹.

Вослед Жильсону Марион убежден, что сама природа христианской философии заставляет ее исследователей сталкиваться с рядом герменевтических трудностей в определении взаимоотношений между философией и теологией. При этом «все эти трудности могут быть объединены в одну: смесь естественного и сверхъестественного, или откровения и философии, — что не предполагает разведения этих двух категорий. “Христианская философия” в равной степени компрометирует и теологию и философию, поскольку ее концепт, в итоге, оказывается противоречивым»²⁰. Разрешение этого парадокса могло бы быть найдено в эвристике милосердия, только с ее помощью можно изобрести такие концепты, как «личность» или «образ»²¹. Роль, приписываемая «христианской философии», состоит, таким образом, в открытии феноменов, основанных на милосердии, «поскольку его источником является откровение, но вместе с тем оно есть составная часть творения»²². Соотношение видимого и данного в откровении весьма сложно, а границы, отделяющие их друг от друга, нечетки. Коль скоро необходимо понять, что представляет собой человеческая форма милосердия, то в данном контексте, по убеждению Мариона, целесообразной является разработка христианской этики, которой он посвятил несколько своих поздних статей и эссе. Интерес к христианской этике во многом обуславливает практический характер исследований Мариона и позволяет ему разграничить в спекулятивном плане философию и фундаментальную теологию.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Marion J.-L.* Sur l'ontologie grise de Descartes. — Paris: VRIN, 1975.

² См.: *Marion J.-L.* Sur la théologie blanche de Descartes. — Paris: Quadrige/PUF, 1981; 2e éd., 1991.

³ См. там же.

⁴ См.: *Marion J.-L.* Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin. — Paris: PUF (Coll. «Épiméthée»), 2008.

⁵ Ibid. — P. 384.

⁶ См.: *Marion J.-L.* L'Idole et la distance. — Paris: Grasset, 1977.

⁷ См.: *Marion J.-L.* Dieu sans l'être. — Paris: Communio, 1982.

⁸ См.: *Marion J.-L.* Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin. — P. 322.

⁹ См.: *Marion J.-L.* Le visible et le révélé. — Paris: Éd. du Cerf (Coll. «Philosophie et théologie»), 2005.

¹⁰ Ibid. — P. 9.

¹¹ Ibid. — P. 73.

¹² Ibid. — P. 74.

¹³ Ibid. — P. 96.

¹⁴ *Gilson E.* Le thomisme. 2e éd. — Paris, 1922. — P. 22.

¹⁵ Ibid. — P. 25.

¹⁶ Ibid. — P. 28 — 29.

¹⁷ *Gilson E.* L'esprit de la philosophie médiévale. I. — Paris, 1932. — P. 12.

¹⁸ Ibid. — P. 13.

¹⁹ Ibid. — P. 36 — 37.

²⁰ Ibid. — P. 109.

²¹ Ibid. — P. 111.

²² Ibid. — P. 115.

Аннотация

Статья является введением в творчество малоизвестного в России выдающегося современного французского философа-феноменолога и теолога Жана-Люка Мариона, с именем которого связан «теологический поворот во французской феноменологии». Она предвещает публикацию перевода статьи Мариона «Некоторые правила в истории философии», поэтому акцент в ней сделан на историко-философских и теологических исследованиях французского мыслителя и на значении феноменологического метода для его философской рефлексии.

Ключевые слова:

история философии, феноменологический метод, теологический поворот, онто-теология, герменевтика, откровение.

Summary

This article is an introduction to the work of Jean-Luc Marion, a modern French phenomenologist and theologian little-known in Russia whose name is related to the «Theological turn in the French Phenomenology». The article anticipates the translation of Marion's «Some rules in the history of Philosophy», therefore it emphasizes his research in history of philosophy and theology and the significance of a phenomenological method for his philosophical reflection.

Keywords:

history of Philosophy, phenomenological method, onto-theology, theological turn, hermeneutics, revelation.