

KS. ŁUKASZ KOSZAŁKA

Wydział Historyczny
Uniwersytet Gdański

Jean-Luc Mariona mówienie o Bogu: Idol i ikona*

Streszczenie: Artykuł odpowiada na pytanie o najbardziej istotne pojęcia dla fenomenologii Jean-Luc Mariona. Ten francuski filozof wskazuje na idola i ikonę jako właściwe odniesienia w mówieniu o Bogu. Przez analogię do sztuki wskazuje, że idol jest bałwochwalczym pojęciem «Boga», które skupia na sobie, zasłaniając Boga żywego – w tym umiejscawia swoje spojrzenie na ateizm, który staje się „śmiercią «śmierci Boga». Odpowiedzią Mariona staje się ikona jako usytuowanie ludzkiego patrzenia w nieskończonym i odkrywania jego głębi.

Słowa kluczowe: ateizm, *Bóg bez bycia*, dystans, idol, idolatria, ikona, Jean-Luc Marion, krytyka „śmierci Boga”

Współczesność zdecydowanie obfituje w różnego rodzaju sposoby poszukiwań i opisu rzeczywistości transcendentnej od fanatyzmu czy fundamentalizmu religijnego, poprzez obojętność, skończywszy na wrogości. Ateizm tym bardziej wskazuje na potrzebę dyskursu o Bogu, którego uprzywilejowanym miejscem jest filozofia. Jednak zaistniałe zamieszanie, związane przede wszystkim z długotrwałą krytyką metody klasycznej, domaga się nowego spojrzenia na kwestię Boga, a przede wszystkim ukazuje niedostateczność aktualnie używanego języka, który nie jest zrozumiały dla współczesnego człowieka¹. Szczególną płaszczyzną dla tego przedsięwzięcia na gruncie filozofii jest filozofia Boga i religii. Wśród niektórych poglądów można spotkać charakterystyczny podział. Zostają wyróżnione: teologia filozoficzna, filozofia religii oraz filozofia religijna².

Teologia filozoficzna jest dziedziną, która za swój cel przyjmuje refleksję nad bytem absolutnym w poszukiwaniu racjonalnego dojścia do jego istnienia i natury³. Ta płaszczyzna teologii ściśle wiąże się z domeną teizmu, a jednym z pierwszych przykładów tak pojętej teologii filozoficznej jest wspominane wcześniej poszukiwanie nieporuszonego Poruszyiciela w koncepcji arystotelesowskiej; można również

* Tekst ten pierwotnie stanowił część pracy magisterskiej, złożonej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

¹ M. Bała, *W poszukiwaniu nowej metafizyki – filozofia Boga J. L. Mariona*, „Studia Pelplińskie” 27 (1998), s. 181.

² Zob. J. Greisch, *La philosophie de la religion*, w: *Introduction à l'étude de la théologie*, Paris 1991, s. 245-251.

³ M. Bała, *W poszukiwaniu nowej metafizyki...* dz. cyt., s. 182.

wskazać na współczesnych twórców filozofii anglosaksońskiej: R. Swinburne'a i J. L. Mackiego⁴.

Filozofię religii od filozofii religijnej dzieli jeden aspekt – jest to podejście do systemów religijnych. O ile filozofia religii jest względem nich neutralna, to filozofia religijna już taką nie pozostaje. Religijna wersja filozofii przyjmuje za punkt odniesienia religię oraz zjawisko wiary podmiotu filozofującego⁵. Jednym ze współczesnych filozofów, którzy mieszczą się w nurcie filozofii religijnej, jest francuski fenomenolog Marion. Uprawia on bowiem filozofię, która jest ugruntowana na fenomenie wiary oraz korzysta z jej przesłanek⁶.

Z drugiej strony takie religijne podejście spotkało się z krytyką, którą najbardziej dobitnie wyraził Janicaud w krótkiej pracy o symptomatycznym tytule: *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Autor dostrzega, że cały ten „skręt”, „zwrot” (*l'embardeé, virage*) teologiczny został zapoczątkowany przez Heideggera i jego fenomenologię nieobecnego⁷. Jednocześnie za jednego z głównych odpowiedzialnych za ten ruch w myśleniu francuskim został uznany przez Janicauda Jean -Luc Marion, któremu poświęcono cały trzeci rozdział tej krytycznej rozprawy⁸.

W niniejszym tekście zostanie najpierw zaprezentowana postać i życiorys, wraz z charakterystycznym podziałem dorobku naukowego Mariona, a następnie zostanie ukazane charakterystyczne zestawienie idola i ikony, które stanowi jakby sedno rozważań na temat bytu. To rozróżnienie opisuje jednak dwa sposoby bycia bytów, a nie klasy bytów, ponieważ te same byty mogą w zależności od szeroko rozumianego kontekstu przechodzić z idola w ikonę i na odwrót⁹.

Szczególnym tematem, rozpatrywanym przez tego francuskiego fenomenologa, jest zjawisko ateizmu, które wiąże się bezpośrednio z ideą idola i stanowi jego efekt praktyczny. Temu zjawisku też zostanie poświęcony osobny passus, ważny dla uka-

⁴ Np. R. Swinburne, *Spójność teizmu*, Kraków 1995; J. L. Mackie, *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem i przeciw istnieniu Boga*, Warszawa 1997.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, s. 182-183; Marion broni również prawomocności terminu „filozofia chrześcijańska”, pisze, że nie ma ona charakteru hermeneutyki ideologicznej naturalnych danych dostępnych bez objawienia, ale proponuje racjonalność absolutnie nowych fenomenów naturalnych, które ona odkrywa, gdyż to objawienie je odkryło, jest więc „heurystyką miłości”; J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, Paryż 2005, s. 108.

⁷ D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas 1991, s. 17.

⁸ Zob. *Virages*, w: tenże, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, s. 39-54. Zagadnienie tego zwrotu doczekało się potężnego opracowania, por. J. Schrijvers, *Ontotheological Turnings? The Decentering of the Modern Subject in Recent French Phenomenology*, Albany 2011.

⁹ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 28, por. też J. Konarski, *Le Dieu amour délié de la pensée de l'Etre. Lectures de la phénoménologie de la donation chez Jean-Luc Marion*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 23/2 (2010), s. 82-83.

zania poszukiwań filozoficznych Mariona i ich obecności w całym dorobku naukowym.

1. „Marion – fenomenolog miłości większej niż bycie”¹⁰

Jean-Luc Marion, urodzony w 1946 roku, należy do młodszej generacji filozofów francuskich. Jest przedstawicielem uczniów wielkich myślicieli-teologów, takich jak Hans Urs von Balthasar, Jean Daniélou albo Henri de Lubac. Dzięki nim i ich twórczości w szczególny sposób wpisuje się on w środowisko współtworzące czasopismo „Communio”¹¹. Razem z nim tę społeczność tworzą Claude Bruaire, Rémy Brague, a także starszy pokoleniem Xavier Tilliette wraz z innymi¹². Gdy zaś szuka się inspiracji *stricto* filozoficznych, to należy wymienić Husserla, Heideggera, Lévinasa (a przez kontrast do Lévinasa – J. Derridę)¹³. Dzięki tak szerokim zainteresowaniom i inspiracjom, a także idąc odważnie za myślą von Balthasara, Marion zdobywa się na odwagę łączenia myślicieli robiących wrażenie bardzo odległych od siebie, takich jak: św. Paweł, Pseudo-Dionizy, Grzegorz z Nyssy i Maksym Wyznawca z Fryderykiem Nietzsche i Martinem Heideggerem. To bogactwo źródeł myśli pozwoliło Marionowi postulować nową filozofię Boga, która z jednej strony nie odrzuca konsekwencji „przewycięzania metafizyki” (*Überwindung, Verwindung*) wypływających z myśli Heideggera i pozostaje ciągle w zgodzie z myślą katolicką¹⁴.

Pierwotny zapis refleksji z dziedziny filozofii Boga Marion opublikował pod znaczącym tytułem *L'idole et la distance*, tłumacząc na język polski *Idol i dystans*¹⁵. W języku polskim to dzieło doczekało się jedynie krótkiego opracowania w „Przewodniku po literaturze filozoficznej XX wieku” pod redakcją B. Skargi¹⁶.

Szczególnym dopełnieniem myśli zawartej w tej książce jest dzieło *Dieu sans l'être*. Była to jedyna książka Mariona w całości przetłumaczona na język polski do 2007 r., kiedy zostało wydane *Będąc danym*. Celem tego dzieła było zapełnienie pewnej luki, która została wytworzona przez brak głębszego opisanie problematyki znaczenia pojęcia „ikony”, które należy do najbardziej kluczowych dla myśli tego francuskiego filozofa¹⁷. Właśnie pojęcia „idola” i „ikony” będą przede wszystkim

¹⁰ Tytuł został zaczerpnięty z przedmowy K. Tarnowskiego: *Jean-Luc Marion, fenomenolog miłości większej niż bycie*, w: J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 9.

¹¹ Tamże.

¹² Zob. tamże.

¹³ G. Leclerc, *Jean-Luc Marion: une philosophie de l'amour*, „Famille chrétienne” 1357 (2004), s. 42; L. Łysień, *Religia. Ateizm. Wiara. Problematyka filozofii Boga w XIX i XX wieku*, Kraków 2004, s. 289.

¹⁴ A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 13.

¹⁵ J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, Paryż 1977.

¹⁶ K. Tarnowski, *Jean-Luc Marion L'idole et la distance*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t.5, red. B. Skarga, Warszawa 1997, s. 269-277.

¹⁷ A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 16-17.

stanowiły treść poniższych rozważań, jako bardzo charakterystyczne i niezbędne dla zrozumienia myśli Mariona.

Na tym poziomie na wymienienie zasługują dwie najważniejsze dla polskich komentatorów pozycje¹⁸. Przede wszystkim chodzi o *Réduction et donation*, w której autor, czerpiąc z inspiracji i dorobku fenomenologii, koncentruje się bardziej na twórczości Husserla niż samego Heideggera. Jest to dzieło, w którym Marion w sposób bardziej całościowy i metodologicznie uporządkowany skupia się na filozofii fenomenologicznej. Drugą ważną pozycją jest *Etant donné*. To dzieło, które w pełni ukazuje oryginalność myśli Mariona.

2. Idol

Idol i ikona są dla Mariona nie tylko antagonizmami, ale bardziej należą do różnych i nierzadko konkurencyjnych momentów historycznych. Ale zawężenie tej przeciwstawności jedynie do polemiki między „sztuką pogańską” a „sztuką chrześcijańską” w istocie banalizuje jej istotę i znaczenie tego konfliktu. Jednak to, co łączy te dwa pojęcia, to fakt, że oba terminy w sposób pierwotny i nieuświadomiony odwołują się do rzeczywistości świata widzialnego i domeny szeroko pojętych obrazów¹⁹.

U francuskiego filozofa widać szczególnie pogłębioną refleksję nad rozumieniem sztuki, obrazów i w ogóle estetyki teoretycznej. Można tę myśl dostrzec w większości jego publikacji, m.in.: blask olbrzymiego posągu Ateny na Akropolu z samego początku *Boga bez bycia*, świątynie romańskie i ich właściwości sonoryczne w rozważaniach o anamorfozie w *Etant donné*, a także, dla przykładu, głębokie rozumienie znaczenia konturu dla sztuki rysowniczej zamieszczone w artykule poświęconym pamięci autora Tintina²⁰.

Wyraźne zainteresowanie płaszczyzną tego, co dostrzegalne, domaga się krótkiego zgłębienia właściwego Marionowi rozumienia świata widzialnego i rzeczywistości obrazu. Następnie zostanie zwrócona uwaga na zasięg i obecność idola jako sposobu bycia bytów.

2.1. Obraz a oryginał

Marion w swoim artykule zamieszczonym w czasopiśmie „Communio” (ten artykuł doczekał się następnie publikacji w zbiorze *La croisée du visible*²¹), a poświę-

¹⁸ J.-L. Marion, *Réduction et donation*, Paryż 1986; tenże, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paryż 1998, wyd. polskie: tenże, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tł. W. Starzyński, Kraków 2007.

¹⁹ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 27; por. K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005, s. 345.

²⁰ Zob. J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 30; tenże, *Będąc danym*, s. 148-149; A. Bonfand, J.-L. Marion, *Hergé – Tintin le terrible ou L'alphabet des richesses*, Paryż 1996; więcej odniesień w: N. Depraz, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation, par Jean-Luc Marion. Notes critiques*, „Revue de métaphysique et de morale” 2 (2000), s. 260-261.

²¹ J.-L. Marion, *L'aveugle à Siloé*, w: tenże, *La croisée du visible*, Paryż 191, s. 83-115.

conym obchodom tysiąc dwusetnej rocznicy Soboru Nicejskiego II, który był chrześcijańską refleksją nad miejscem obrazu w kulcie i dogmatyce, snuje rozważania nad relacją zachodzącą między obrazem a oryginałem tego przedstawienia.

Marion w rozbijającą szczerzy sposób wnioskuje z obserwacji zachowania współczesnego człowieka, że „obraz staje się (...) czymś więcej niż modą – jest po prostu światem. A świat staje się obrazem”²². Z drugiej strony należy zadać pytanie – dość banalne – czego odbiciem jest taki obraz, do jakiego oryginału odnosi. Odpowiedź zaś wskazuje na daleko idące konsekwencje w dziedzinie patrzenia na człowieka i jego świat. Obraz nie ma innego oryginału niż on sam i w pewien sposób autoryzuje własną samowystarczalność. W pewnym sensie taki sposób zaistnienia obrazu pozbawia go głębi, będącej pochodną zdolności do wywoływania rzeczywistości, do której się odnosi. Wektorem siły wywoławczej tego przedstawienia jest jej zależność od znaków podobieństwa z samym oryginałem²³.

To szczególne usytuowanie obrazu pozwala wyróżnić, idąc za Marionem, trzy rodzaje przemocy: przemoc zbrojna (wojna), przemoc słowna (ideologia) oraz przemoc „bałwochwalczego obrazu”. Jednak w tym ostatnim wypadku przemoc, mimo że również dotyczy płaszczyzny duszy, to jednak nie wyciska swojego złego działania na ciele bądź inteligencji, ale tyranizuje ludzkie pragnienia, spłycając je do „widzieć” i „być widzianym”²⁴.

To w konsekwencji zamyka na nie-widziane, powoduje niezauważanie nowych elementów, jak i pełne odrzucenie oryginału, zaś zafascynowanie obrazem i porzucanie oryginału jest samonapędzającą spiralą, która tworzy jedynie idola, czyli coś, co jest widziane i od czego – od momentu spostrzeżenia (*moment d’apercevoir*) – nie można już oderwać wzroku, który w pełni jest nasycany i zawłaszczany przez obraz²⁵.

Skoro więc obraz jako reprezentacja nie może zaprzeczyć sobie, to czy jest możliwe wyjście z impasu zaspokajania własnego *libido videndi*? Francuski pisarz odpowiada, że jest to możliwe pod jednym warunkiem: „nawrócić” spostrzeganie²⁶. Spostrzeżenie jednak domaga się wpierw właściwego przyjęcia, które jest pochodną znaczenia wyzwolonego przez twórcę (na przykład przez analogię z malarstwem, do którego to często odnosi się Marion). Jest to w najwyższym stopniu recepcja obrazu.

Już sam termin „recepcja” wskazuje na kontekst pragnień i swoistego sposobu posiadania. Termin ten pochodzi od łacińskiego *recipere*, co oznaczać może: „odebrać”, „wziąć w posiadanie”, „przyjąć”, zaś francuskie *recevoir* opisuje sytuację

²² J.-L. Marion, *Ślepy w Siloe. Czyli odniesienie obrazu do oryginału*, tł. L. Balter, „Communio” 2 (1990), s. 12; por. tenże, *Avertissement*, w: *La croisée du visible*, s. 7-8.

²³ S. Babolin, *Poddanie wyobraźni wychowaniu religijnemu*, tłum. S. Zarzycki, „Communio” 2 (1990), s. 74-75.

²⁴ Tamże, s. 18-19.

²⁵ Por. J.-L. Marion, *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés*, Paryż 2001, s. 73.

²⁶ Por. tenże, *De la „mort de Dieu” aux noms divins: l’itinéraire théologique de la métaphysique*, w: *L’Etre et Dieu*, red. D. Bourg, Paryż 1986, s. 114.

przyjęcia albo przyjmowania. W swojej fenomenologii Marion wykorzystuje te semantyczne uwarunkowania wykazując, że o obrazie można jednak mówić jedynie na płaszczyźnie spotkania z obrazem, widzenia i posiadania go²⁷.

Taka widzialność odnosi się do tego, co zostaje przedstawione do widzenia, bo „sposób widzenia decyduje o tym, co może być widoczne, albo raczej w sensie negatywnym, decyduje o tym, co (...) w żadnych okolicznościach nie może być dostrzeżone”²⁸. Dopiero każdorazowy sposób spoglądania rozstrzyga o fenomenalności bytów, to konkretne widzenie, *libido videndi*, decyduje o jakości fenomenu. Spojrzenie, które nasycone jest (*est saturé*) pragnieniem, wywołuje pojawienie się blasku idola; to podmiot jest źródłem jego pojawienia się. Zatem to, co zostaje „dane”, jest zawsze odpowiedzią na pragnienie, nawet mimo tego, że niejednokrotnie siła i intensywność przekraczają spodziewany efekt²⁹.

To nasycenie ukazuje, że patrzeć jest zatrzymywane i przepełnione tym, co widzialne. Właśnie „widzialne” olśniewa spojrzenie, które jeszcze nie było wypełnione tym blaskiem, jednocześnie narzucając mu jakość, którą przynosi. A skoro ofiarowuje się spojrzeniu jako jedyne widoczne, z braku kontekstu, pozostaje więc niewidzialnym zwierciadłem³⁰.

Ten niewidzialny ekran powstaje jako wektor intencji podstawowej – sięgnięcia poza to, co jest widzialne, i pewnego rodzaju wektor „zmęczenia” egzystencjalnego, które właśnie w tym, co widzialne i rozumiane znajduje swój kres – zamykając otwarcie horyzontu i zasłaniając to, co nie-widziane³¹.

Na pytanie o źródło tego, co jest zasłonięte czy tego, co nie-widziane, Marion odpowiada w *La Croisée du visible*. Wskazuje nie tyle na działalność twórcy obrazu, ale bardziej na wpływ: czasu, okoliczności, wydarzeń, które nadają cechy charakterystyczne temu przedstawieniu. Powodują, że dany obraz nabiera charakteru indywidualnego. Te czynniki nazywane są „ektypami” (*les ectypes*)³².

Jednak dla lepszego zrozumienia zależności między obrazem a idolem należy krótko doprecyzować, co oznacza w języku francuskiego filozofa termin „idol” i w jakim kontekście należy go umiejscawiać. Sięgając do jego źródłosłowu, Marion najpierw zatrzymuje się nad greckim *eidelon* (εἶδελον). Ten wyraz pochodzi od czasownika „widzieć coś, co jest widoczne”, który zakłada przepych widzialności przynosząc jednocześnie pewną wieloznaczność³³.

Przez fakt widoczności „to, co jest widoczne” nie podpada pod niebezpieczeństwo bycia iluzorycznym, a już sama płaszczyzna widzenia go wystarczy do pozna-

²⁷ U. Idziak, *Idol i ikona. Estetyczne aspekty fenomenologii Jeana-Luca Mariona*, „Logos i Ethos” 2 (2004), s. 46-47.

²⁸ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 29.

²⁹ U. Idziak, *Idol i ikona*, s. 47-48.

³⁰ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 32-33.

³¹ K. Tarnowski, *Jean-Luc Marion L'idole et la distance*, s. 269-270.

³² J.-L. Marion, *La croisée du visible*, s. 62.

³³ Por. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, tł. A. Liduchowska, Kraków 1996, s. 125.

nia. Zaś idol nie opisuje wszelkich bytów, jedynie te, które posiadają wartość znaku, *signum*, i przez to wskazują na określone możliwe sposoby myślenia o boskości³⁴.

2.2. Idol i ikona – historyczny rozwój pojęć

Eliade w *Encyklopedii religii* wspomina, że termin idol (ειδελων) można odnaleźć już w twórczości z czasów Homera. Nie posiada on jednak w tym czasie za-barwienia religijnego, określa on ducha, odbicie na wodnej tafli albo przedstawienie powstałe w myślach.³⁵ Kontekstu religijnego nabiera dopiero w wyniku próby przełożenia hebrajskich określeń na ówczesną grekę przez twórców greckiego tłumaczenia świętych pism żydowskich w ramach *Septuaginty*. W tym zastosowaniu ten termin zostaje nacechowany pejoratywnie (od względnie neutralnego „obraz” przez „próżność” i „nic” aż po mocne „ekskrement”). Podobnie negatywne ujęcie wobec tego określenia zastosowali twórcy odpowiedzialni za powstanie łacińskiego tłumaczenia, choć wspomnianą *Wulgata* (Wlg) posiada więcej odpowiadających słów: *idolum*, *simulacrum*, *similitudo* czy *vanitas*³⁶.

Kanon Nowego Testamentu przynosi nowe zjawisko, które w istotny sposób wzbogaca rodzinę znaczeniową pojęcia idol. W listach św. Pawła pojawiają się określenia idolatrii - adorowanie idoli (ειδολολατρία) i idolatra – nazwa tego, który adoruje idole (ειδολολατραι). Kontekst polemiki idolatrycznej jest obecny jedynie u pisarzy nurtu chrześcijańskiego, gdyż takiego rozumienia nie używali ani pisarze greccy, ani tłumacze *Septuaginty*, ani nawet nie można się go doszukać u wybitnego znawcy tematu – Filona z Aleksandrii, choć pozostaje on ważną postacią dla rozwoju rozumienia tego pojęcia. Od niego został przejęty w chrześcijaństwie sprzeciw wobec religii pogańskich, przede wszystkim wierzeń greckich i egipskich, które bezkrytycznie nadają cechy boskie żywiołom, elementom kosmosu, a także zwierzętom. A ta sytuacja odnosiła ówczesnych do kluczowych passusów Starego Testamentu zakazujących wykonywania przedstawień Boga i sporządzania wizerunków Boga (w LXX – ειδελων, a w Wulgacie *similitudo*)³⁷.

Drugie istotne pojęcie - „ikona”, wywodzi się z greckiego εικων, które wskazuje na kontekst przedstawień malarskich bądź mozaikowych osadzonych w odniesieniu do rzeczywistości duchowej – a można je przetłumaczyć jako: „obraz”, „wizerunek”, „widziadło”, „wzór”³⁸. Ten termin jako *terminus technicus* wskazuje na oznaczenie obrazu, posągu, wytworu działalności artystycznej, ale posiadający specyficzną głębię.

Bardzo ważne jest użycie w *Septuagincie* εικων w Księdze Rodzaju, gdzie za-

³⁴ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 28-31.

³⁵ *The encyclopedia of religion*, t. VII, red M. Eliade, New York 1986, s. 73; por. M.-J. Baudinet-Mondzain, *Idole [rel]*, w: *Encyclopédie philosophique universelle. Les notion philosophiques. Dictionnaire*, t.1, red. S. Auroux, Paryż 1990, s. 1221-1222.

³⁶ A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 24.

³⁷ Tamże, s. 24-26.

³⁸ Zob. *Dictionnaire critique de théologie*, red. J.-Y. Lacoste, Paryż 1998, s. 553.

równy Adam jest „na obraz Boga”, jak też jego syn – Set – posiada to podobieństwo w sobie, ukazując przez to przechodniość tego Bożego wizerunku. Jednak najbardziej kluczowym momentem biblijnym dla tego pojęcia jest List do Kolosan, punkt wyjścia dla większości teologicznych rozważań z dziedziny ikony. Mówi on o Chrystusie, który jest „obrazem (εικων, *imago*) Boga niewidzialnego” (Kol 1,15).

Rozważania nad istotą znaczenia powyższego stwierdzenia z listu św. Pawła są współcześnie obecne między innymi w pracy wiedeńskiego kardynała Schönborna. Twierdzi on, że można na poziomie filologicznym, wbrew ugruntowanej tradycji, rozumieć w sposób węższy zakaz wykonywania przedstawień Boga i ograniczyć go tylko do wyobrażeń w postaci istot żyjących. Tłumaczenie greckie podaje dla oznaczenia tego przepisu wyrażenie *εικων*, zaś łacińskie używa już *similitudo*, które jest najczęściej w grece wyrażane jako *ειδελων*³⁹. Ta uwaga podkreśla, że użycie obu terminów nie jest jednoznaczne i ich znaczenia oraz tłumaczenia nie zawsze pokrywają się, co pogłębia trudność w ich stosowaniu od czasów pierwotnych⁴⁰.

W następnych epokach trudności te nie zostały usunięte, a wręcz nastąpiło powiększenie się skali przemieszania obu pojęć. „Idol” staje się ważnym i często stosowanym określeniem w pisarstwie wczesnochrześcijańskim, używanym przede wszystkim dla apologii przed wpływami wierzeń pogańskich. Choć ze strony pogańskiej dochodziły podobne zarzuty, choćby sformułowane w ujęciu Celsusa, że chrześcijanie popadają w idolatrię poprzez „cześć bożkowi [Chrystusowi], który już może nawet nie jest widmem [*ειδελων*], tylko trupem”⁴¹. Cytowane dzieło Orygenesza również wskazuje na odrzucenie przez chrześcijański nurt filozoficzny platońskiego określenia idola jako nieodpowiadającego koncepcji obrazu Boga w człowieku. Późniejsze spory z przełomu VIII i IX wieku dotyczące kultu obrazów mają swoje źródło właśnie w tej koncepcji Orygenesza – jedynie ludzka dusza (pod warunkiem, że jest cnotliwa) może się stać obrazem Boga, zaś nauka o idolu w kręgu chrześcijańskim dojrzewa w twórczości pisarzy łacińskich takich jak Tertulian, a przede wszystkim św. Augustyn. Używa on terminów: *idolum* i *similacrum*, które uważa za synonimy. Doktor z Hippony zauważa, że idole to nie tylko to, co jest ludzkim tworem (i może służyć demonowi za ciało – typowa dla Augustyna koncepcja demonologiczna idola), ale także to, co może zajmować miejsce Boga w sercu człowieka⁴².

Szczególny czas dla kształtowania znaczeń obu terminów to okres sporów o cześć obrazów w wiekach VIII i IX. Jest to czas, kiedy kult ikon opiera się na argumentacji teologicznej, ale też wzbudza potężne emocje. Z jednej strony stoją ci, którzy uważają, że te obrazy powstają w cudowny sposób, z drugiej ci, którzy uważają to za bluźnierstwo i idolatrię. Dla historii jest to moment, kiedy jednoznacznie oba pojęcia są sobie przeciwstawiane. Dopiero podczas wspomnianego wcześniej Soboru Nicejskiego II został położony kres tym sporom. W ramach postanowień zawarto

³⁹ C. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, Poznań 2001, s. 162.

⁴⁰ A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 25.

⁴¹ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986, 7,36.

⁴² Por. A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 26-29.

stwierdzenie, że ikona posiada wartość obrazu złączonego z pierwowzorem, przez co cześć oddawana samemu obrazowi w rzeczywistości jest skierowana ku temu, co obraz przedstawia, co w bardzo jednoznaczny sposób ujął św. Bazyli (cytowany w orzeczeniu Soboru), że „cześć obrazu przechodzi na prototyp”⁴³.

W czasach współczesnych ważny wkład dotyczący idola i ikony ma przede wszystkim F. Bacon, który mówi o idolach – złudzeniach, które ograniczają ludzkie myślenie, a także Nietzsche, który stosuje pojęcie *Götze*, bożyszcze. Do filozofów używających tych pojęć, prócz niejednokrotnie wspomnianego Mariona, należy Ricœur, który oddziela *signe du sacré* (znak świętości) od *objet sacré* (święty obiekt), a idola łączy z sytuacją zawężenia znaku w obiekt. Jednak to przede wszystkim filozofia Nietzschego jest źródłem inspiracji dla Mariona. Popularność tego prądu intelektualnego zbiega się z głębokim zainteresowaniem zjawiskiem ikony na zachodzie Europy, zwłaszcza we Francji⁴⁴.

3. Ateizm

Jak zostało to zauważone we wcześniejszych rozważaniach, każda epoka posiada idole. To przedstawienie wyraża za każdym razem zwierciadło boskości, stworzone przez samego człowieka, jednak z czasem ulega dezaktualizacji. Śmierć tych wyobrażeń jest nieodzowna. Podobna sytuacja ma miejsce w odniesieniu do wizji Boga. „Śmierć Boga” osiąga tylko tego, co człowiek umieszcza pod tym pojęciem, gdyż to właśnie człowiek jest jego autorem.

Trzeba zaznaczyć, że nakładając na rzeczywistość Absolutu antropologiczne kategorie myślenia, należy być przygotowanym na możliwość upadku tej stworzonej idei Boga. Nie można także przyjąć nieskończonej boskości pojęcia idola, ani też twierdzenia o jego pełni – to wskazywałoby na zjawisko idolatrii, która zostanie omówiona w pierwszej kolejności. Z tym problemem łączy się zagadnienie ateizmu. Jest to problem o bardzo szerokim zakresie, dlatego też domaga się zdefiniowania i zaklasyfikowania. Po dokonaniu usystematyzowania tej wiedzy ważne jest odniesienie do terminu, który współcześnie utożsamia się jednoznacznie z tematyką ateistyczną, a który jest jednocześnie przedmiotem pogłębionej refleksji Mariona, mianowicie – „śmierć Boga”.

3.1. Idolatria i idol boskości

Odnosząc się do terminologii św. Pawła, należy przywołać dwa określenia. Idolatra to osoba, która dopuszcza się adoracji idoli. Pascal mówi o takich osobach: *païens adoreurs de bêtes*, czyli poganie (niewierni) czczący bestie, idole, głupstwa⁴⁵. Drugi termin dotyczy zjawiska idolatrii, czyli czci oddawanej idolom przez

⁴³ Za: C. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, s. 209-211, gdyż odpowiadający tekst wypowiedzi soboru z *Breviarium fidei* jest skrócony o istotną część.

⁴⁴ A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 33.

⁴⁵ B. Pascal, *Pensée*, bmw 1660, nr 609, za: J.-L. Dumas, *Idolâtrie*, w: *Encyclopédie philosophique*

wspominanych idolatrów. U Blondela można dostrzec refleksję na temat nowoczesnej idolatrii, która wyraża własną potrzebę doskonałości i perfekcji; również ojczyzna czy nauka mogą stać się przedmiotem adoracji⁴⁶. Staje się to w efekcie idolatrią bez sprecyzowanych, ostro zaznaczonych idoli (*l'idolâtrie sans idoles apparentes*)⁴⁷.

Również Marion w swoich rozważaniach dotyczących idola i ikony wskazuje na niebezpieczeństwo idolatryczności⁴⁸. Człowiek w swoim myśleniu pojęciowym próbuje zamknąć, unieruchomić wartość absolutną. Ta próba jednak znajduje swój finał w zawężeniu transcendentnej rzeczywistości do możliwości ludzkiego rozumu i jego zdolności uchwycenia treści (*capacitas*). Marion zauważa: „Gdy myśl filozoficzna wypowiada pojęcie tego, co nazywa „Bogiem”, to takie pojęcie funkcjonuje jak idol – pozwala się ono dostrzec. (...) Myśl krzepnie i pojawia się bałwochwalcze pojęcie «Boga», w którym bardziej niż myśl osądza siebie samą”⁴⁹.

W tym miejscu pada fundamentalne stwierdzenie dotyczące idola boskości, który staje się jakby zwierciadłem przysłaniającym właściwe „spojrzenie” w kierunku Absolutu. W uzasadniony sposób zjawisko idolatryczności jest bardzo bliskie temu, co fenomenologia religii nazywa hierofanią, gdyż w niej także jest mowa o zamianowaniu świętości w widzialnej postaci. Dla religii pierwotnych mogły to być takie zjawiska jak drzewa, skały czy ciała niebieskie⁵⁰.

Marion już na początku *Dieu sans l'Etre* wyróżnia dwie płaszczyzny ujmowania manifestacji dostrzegania i doszukiwania się świętości (bo nie chodzi tu o rozumienie „świętości samej w sobie”). Pierwotnym rozumieniem jest idol „estetyczny”. W książce jest wspominany przykład posągu Ateny czy drewniane wyobrażenie Apollina⁵¹. Mogą one być ujmowane jako przejaw obecności Boga. Tak ten fenomen rozumiał także Eliade⁵². Drugi rodzaj idola, nie mniej istotny, to idol pojęciowy. Marion podaje: „gdy myśl (...) wypowiada pojęcie tego, co nazywa «Bogiem», to takie pojęcie funkcjonuje dokładnie jak idol”⁵³.

Francuski filozof wskazuje w tym miejscu na najważniejsze przykłady tych pojęciowych idoli „Boga”. Wśród nich istotne miejsce zajmuje pojęcie boskości jako *causa sui*, która to refleksja jest wskazaniem Heideggera⁵⁴. Chodzi tu przede wszystkim o klasyczne *ipsum esse*, które jest wynikiem myślenia o pierwotności poznaw-

universelle, s. 1221.

⁴⁶ Por. J.-L. Dumas, *Idolâtrie*, s. 1221.

⁴⁷ M. Blondel, *L'action*, Paryż 1893, s. 305, za: J.-L. Dumas, *Idolâtrie*, s. 1221.

⁴⁸ Por. K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne*, s. 19-25.

⁴⁹ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 38.

⁵⁰ M. Rusecki, *Hierofania*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VI, red. J. Walkusz i inni., Lublin 1993, s. 848-849.

⁵¹ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 30, zob. także słowa P. Claudela z *Cinq grandes odes*, do których odnosi się na tym miejscu Marion.

⁵² Zob. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 29-35; por. G. von der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1978, s. 87-120.

⁵³ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 38.

⁵⁴ Por. M. Heidegger, *Identité et différence*, w: *Question I*, s. 306, za: J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 38.

czej bytu – tym, co człowiek poznaje jako pierwsze, jest byt. Takie zhierarchizowanie porządku wskazuje według Mariona na absolutyzację antropologicznie uwarunkowanej perspektywy poznawczej i w efekcie – poddanie Boga człowiekowi⁵⁵.

Jako kolejne przykłady idoli boskości francuski fenomenolog podaje Boga moralności Kanta, który mówi o „założeniu moralnego stwórcy świata”⁵⁶. Redukuje on cały dyskurs o Bogu do rozważania dotyczącego moralności. Píše on jednoznacznie, że „nie zależy nam jednak na tym, aby wiedzieć, czym jest Bóg sam w sobie (znać Jego naturę), lecz czym jest dla nas jako istota moralna.”⁵⁷

Także ten sam sposób określania Boga znajduje się w wersji radykalnej u Fichtego, wprost utożsamiającego Boga z porządkiem moralnym i do tego porządku ograniczającego Absolut, który jest jednocześnie w tej wersji jedynym możliwym wyobrażeniem⁵⁸. W ten sam lub podobny sposób wypowiada się wielu współczesnych myślicieli i filozofów, jest to dość powszechny, aczkolwiek dramatyczny sposób odnoszenia człowieka do Boga.

Podobne określenie jest udziałem filozofii Feuerbacha, który wskazuje na dominującą rolę doskonałości moralnej w opisie rzeczywistości absolutnej⁵⁹. Marion zauważa jednak prawdziwość innego stwierdzenia tego niemieckiego filozofa. Ten myśliciel, doszukując się źródła dla tak rozumianych idoli, dostrzega je w człowieku mówiąc, że „sam człowiek jest prawzorem swojego idola”⁶⁰.

Te wszystkie sposoby mówienia stają się jednak pojęciowymi idolami Boga. Aby mogło być możliwe wyzwolenie od bałwochwalczej refleksji o Absolutcie, wyzwalające jednocześnie „Boga” z cudzysłowu, według autora *Będąc danym* trzeba doprowadzić do przeniesienia tej refleksji na płaszczyznę poza-metafizyczną (która jest odpowiedzialna za „uwikłanie” Boga w idolatryczność⁶¹), także poza problem Heideggerowskiego Bycia, które staje się jakby zrobieniem kroku w tył w unikaniu ontologicznego mówienia o Bogu, jak twierdzi Marion⁶².

Jednocześnie taka głęboka krytyka metafizyki, łączonej z myślą św. Tomasza, wzbudziła krytyczne reakcje. Oskarżono Mariona o nieznamość filozofii tomistycznej, co następnie sprawiło, że wycofał się on z tak radykalnej oceny, mimo

⁵⁵ L. Łysień, *Religia. Ateizm. Wiara*, s. 293.

⁵⁶ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tł. J. Gałęcki, Warszawa 1984, s. 186-187.

⁵⁷ Tenże, *Religia w obrębie samego rozumu*, tł. A. Bobko, Kraków 1993, s. 173.

⁵⁸ Por. „Taki żywy i rzeczywisty porządek moralny jest właśnie Bogiem; nie potrzebujemy i nie możemy wyobrazić sobie żadnego innego Boga”, J. G. Fichte, *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, w: *Fichtes Werke*, t. III, s. 130, za: L. Łysień, *Religia. Ateizm. Wiara*, s. 294.

⁵⁹ Por. M. Bała, *W poszukiwaniu nowej metafizyki...*, s. 170-171.

⁶⁰ L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tł. A. Landmann, Warszawa 1959, s. 106-107; zob. też: J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 38-39; por. M. Jędraszewski, *W obronie transcendencji Najwyższego. Emmanuel Lévinas i Jean-Luc Mariona mówienie o Bogu*, w: *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, s. 77-78.

⁶¹ Zob. J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 60-66.

⁶² Tamże, s. 79; por. M. Bała, *Religia w perspektywie daru. Propozycja J. L. Mariona*, „Studia z Filozofii Boga, Religii i Człowieka”, 3 (2005), s. 331-332.

że ciężko jednoznacznie przypisywać mu stwierdzenie idolatryczności u Tomasza⁶³.

Równocześnie odkładanie rozwiązania ponownego podjęcia kwestii „problemu” Boga sprowadza się w konsekwencji do afirmacji idola i ponownego zanegowania „prawdziwego Boga”, należy więc „opuścić” Boga, aby odzyskać odpowiedni punkt wyjścia – jednocześnie rozważyć niebezpieczeństwa już w źródle, czyli zwrócić uwagę na mitologię (rozumianą jako wielobóstwo), a w efekcie na śmierć bogów⁶⁴.

Refleksja dotycząca rzeczywistości absolutnej, która jest warunkowana przez ludzki dyskurs, jak zostało to zauważone wcześniej, staje się idolem. Jednak odnalezienie Boga prawdziwego łączy się nierozdzielnie z myśleniem o Nim, jako „nie dającym się pomyśleć” i jednocześnie wzywa do odkrycia dystansu i dążenia do przekraczania go⁶⁵.

3.2. Ateizm – fenomen współczesności

Wychodząc od najbardziej ogólnego określenia tytułowego terminu, pod pojęciem „ateizm” (grec. α – oznacza przeczenie, a Θεος – Boga) rozumie się „doktrynę lub egzystencjalną postawę człowieka wyrażającą negację Boga”⁶⁶. Choć bardziej precyzyjnie ujmując tę kwestię, problem istnienia Boga jest kluczowy dla wszelkiej dyskusji wokół teizmu, ateizmu czy innych postaw⁶⁷.

W cytowanym tekście Woleńskiego termin ten zostaje podzielony na trzy węższe zagadnienia. Wyróżniono ateizm asertywny, który neguje realność Boga; wersję agnostyczną – przeczącą możliwości jednoznacznego rozwiązania tego problemu; zaś trzecim wyróżnionym jest ateizm semiotyczny, który odrzuca sensowność poszukiwań filozoficznych dotyczących Absolutu⁶⁸.

W filozofii Mariona fundamentalnym założeniem jest potrzeba głębszej refleksji dotyczącej faktu ateizmu. Wcześniejsze paragrafy niniejszego tekstu ukazały, jak szerokie i powszechne jest to zjawisko, zarówno na płaszczyźnie intelektualnej, jak i w sferze praktycznej. A co istotne, francuski filozof zauważa, że to zjawisko nie skupia się jedynie w pryzmacie filozofii, ale w sposób konieczny domaga się spojrzenia teologicznego, o czym w sposób szczególny napisał w artykule na temat przejścia od „śmierci Boga” do imion Bożych (w odniesieniu do dzieła Pseudo-Dionizego Areopagity)⁶⁹.

Jednocześnie zauważa on charakterystyczną trudność epistemologiczną wyni-

⁶³ Por. A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 88-89; M. Bała, *Religia w perspektywie daru*, s. 333.

⁶⁴ G. Mainberger, *Jusqu'ou va la philosophie dans le problème de Dieu?*, w: *Procès de l'objectivité de Dieu. Les présupposés philosophiques de la crise de l'objectivité de Dieu*, red. C. Geffré, Paryż 1969, s. 134-135.

⁶⁵ Por. L. Łysień, *Religia. Ateizm. Wiara*, s. 295.

⁶⁶ W. Granat, *Ateizm*, w: *Encyklopedia Katolicka*, s. 1030.

⁶⁷ J. Woleński, *Granice niewiary*, Kraków 2004, s. 102.

⁶⁸ Tamże; gdy chodzi o źródła współczesnego ateizmu, to są podane w pracach: Z. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, dz. cyt., s. 460-467; M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, tł. A. Turowiczowa, Paryż 1980.

⁶⁹ J.-L. Marion, *De la «mort de Dieu» aux noms divins*, s. 103.

kającą z „podwójnej” płaszczyzny rozpatrywania tej kwestii. I, jak zaznacza Marion, nie może chodzić o teologiczne udowadnianie błędności filozofii. Jednocześnie wskazuje na naprawę „sytuacji teologicznej metafizyki”⁷⁰.

W rozważaniach o ateizmie punktem dojścia staje się zjawisko mówiące o „śmierci «śmierci Boga»”. Rozpatrzenie źródeł tej kwestii prowadzi paryskiego fenomenologa do fundamentalnego rozróżnienia ateizmu pojęciowego (*l'athéisme conceptuel*) i ateizmu dogmatycznego, totalnego (*l'athéisme dogmatique, universel*). Sedno efektów tych przemyśleń to w konsekwencji przejście od *via negativa* z jej „imionami Bożymi” do nieredukowalności ateizmu „spirytualnego”, intelektualnego do postawy miłości⁷¹.

Dużo uwagi poświęca Marion kluczowemu rozróżnieniu na ateizm pojęciowy i uniwersalny. Są one dla niego propozycją pozytywnego ustosunkowania do systemów, które podnoszą kwestię Boga, głosząc Jego śmierć. Marionowska krytyka „śmierci Boga” pozwala równocześnie dostrzec konkretne intuicje filozoficzne, popołnione przez kontestatorów, godne podkreślenia jako pozytywne ukierunkowanie w myśleniu.

Najpierw filozof rozpatruje odrzucenie Boga przez Marksa, następnie podejmuje dyskusję z uznawanym za najbardziej obrazoburczego kontestatora religijności, za jakiego uchodzi F. Nietzsche, także myśl Heideggera znajduje swoje należne miejsce⁷². Dlatego trzeba zauważyć, w czym paryski profesor dostrzega błąd wymienionych filozofów.

3.3. Krytyka pojęcia „śmierci Boga”

Pierwszą, podaną przez Mariona teorią filozoficzną, która głosi pogląd o „śmierci Boga”, jest filozofia Marksa. Poglądy tego myśliciela na temat Boga można krótko ująć w stwierdzeniu, że człowiek „im bardziej oddaje się Bogu, (...) oddaje Mu cześć, tym mniej jest obecny w sobie, pozbawia się czegoś istotnego”⁷³. Według Marksa człowiek zostaje przez ten proces poddany alienacji, przestaje być sobą, ale dzieje się to na podstawie wartości wymiany (*valeur d'échange*), a dzieło Chrystusa porównuje do funkcji zamiennej pieniądza (towar za pieniądze, usługa za pieniądze)⁷⁴. Ale skutek jest ten sam: człowiek coraz bardziej przestaje być sobą.

Marion stawia w swoim artykule pytanie, czy takie ujęcie Boga należy przyjąć za aksjomat, czy można przyjąć je bez jakiejkolwiek wątpliwości. Wskazuje on na podstawie źródeł tradycji chrześcijańskiej (św. Augustyna, św. Bernarda czy Wil-

⁷⁰ „(...) nous ne cherchons pas à réfuter théologiquement la philosophie, mais (...) à repérer la situation théologique de la métaphysique.”; J.-L. Marion, *De la «mort de Dieu» aux noms divins*, s. 104.

⁷¹ Tamże, s. 126.

⁷² Por. tamże, s. 104-112.

⁷³ M. Bała, *W poszukiwaniu nowej metafizyki...*, s. 169.

⁷⁴ J.-L. Marion, *De la «mort de Dieu» aux noms divins*, s. 104-105; w tym miejscu Marion odnosi się bezpośrednio do słów Marksa z 1844 r., a także w pewien sposób do problematyki podjętej przez Feuerbacha w: *Das Wesen des Christentums*.

helma de Saint Thierry), że człowiek dopiero w odnajduje się w Bogu. Marion zarzuca więc Marksowi, że ten ograniczył się do bardzo jaskrawej definicji Boga: Bóg to podmiot, który zawłaszcza człowieka⁷⁵. I precyzuje, że bez tego jednoznacznego określenia cała koncepcja marksistowska jest niezrozumiała i ograniczona.

Właśnie ta ograniczoność myśli Marksa i jej konsekwencje pozwalają Marionowi na fundamentalne stwierdzenie, które jest jednocześnie kluczem jego odniesienia do ateizmu. Z powodu tej „regionalności” odniesienie do Boga powoduje również zawężenie odpowiadającego mu ateizmu. Na tyle ateizm staje się pełny, na ile szerokie pojęcie Boga posiada. Rygoryzm tej negacji Absolutu pozostaje w mocy tylko względem operatywnego pojęcia Boga⁷⁶.

Z tej podstawowej zasady Marion wysnuwa konkretne wnioski. Przede wszystkim zauważa niekompletność ateizmu regionalnego (pojęciowego), a także konsekwentną niepełność zbioru takich ateizmów. Wskazuje również, że taki ateizm jest wart tyle, ile jest warte zawierające „Boga” pojęcie; a ponieważ takie pojęcie „Boga” uzyskuje pozwalającą nim operować ścisłość jedynie, gdy pozostaje ograniczone, należy stwierdzić, że ateizm pojęciowy może zapewnić sobie dokładność, siłę przekonywania i rzeczowość dowodów tylko dzięki swej wycinkowości⁷⁷.

Jeszcze dokładniej widoczna jest ta ograniczona relacja w filozofii Feuerbacha, który wskazuje na doskonałość moralną Boga, jednocześnie do niej zawężając samego Boga. A takie odniesienie wyraża więcej na temat tworzącego samo pojęcie niż o określonej rzeczywistości⁷⁸.

Drugą konsekwencją jest nieunikniona „śmierć «śmierci Boga»”. To pozwala jednocześnie przyjaźnie spojrzeć na zjawisko ateizmu, które jednocześnie pozwala w pewien sposób „oczyszczać” odniesienie do Boga ze wszystkiego, co raczej zaciemnia obraz (a właściwie, w kontekście wcześniejszych rozważań, źródło dla tego obrazu) rzeczywistości Absolutu. W tym miejscu francuski filozof zauważa głębokie podobieństwo do myśli Areopagity i jego rozważań odnośnie do „imion Bożych”. Droga apofatyczna wydaje mu się dobrą płaszczyzną do interpretacji ateizmu (pojęciowego), który stał się jakby nową wersją procesu mistycznego na płaszczyźnie filozoficznej⁷⁹.

Z kolei trzecią konsekwencją tej sytuacji jest fakt, który rozwinął się poprzez właściwy Marionowi sposób mówienia o Bogu, w ramach terminów: „idol” i „ikona”. Staje się to ostrzeżeniem, że „w niektórych wypadkach nie mniej bluźnierstwa jest w dowodzie na istnienie Boga, co w ateizmie pojęciowym”⁸⁰. Zagrożenie, które

⁷⁵ J.-L. Marion, *De la «mort de Dieu» aux noms divins*, s. 106; por. M. Bała, *W poszukiwaniu nowej metafizyki...*, s. 169.

⁷⁶ Por. J.-L. Marion, *De la «mort de Dieu» aux noms divins*, s. 106.

⁷⁷ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 55.

⁷⁸ M. Bała, *W poszukiwaniu nowej metafizyki...*, s. 170-171.

⁷⁹ J.-L. Marion, *De la «mort de Dieu» aux noms divins*, s. 107-109; por. M. Bała, *W poszukiwaniu nowej metafizyki...*, s. 172-173.

⁸⁰ J.-L. Marion, *De la «mort de Dieu» aux noms divins*, s. 108; w oryginale: „il n'y a, en certains cas, pas moins de blasphème dans une preuve de l'existence de Dieu que dans un athéisme conceptuel”.

wynika z ograniczonego mówienia o Bogu jest idolatrią pojęciową (*l'idolâtrie conceptuelle*)⁸¹. Choć mimo tego, że idole pełnią ważną funkcję – przybliżają to, co boskie, a wręcz czynią to względnie dyspozycyjnym – to wikłają boskość w denaturację, „denaturuje ją” (*le dénature*)⁸². To odwołanie do denaturacji można zapewne rozumieć komplementarnie: jako analogię do zmieniania boskości w kontekście ściśnięcia się białka, ale także jako de-naturacji, odbierania, okradania z natury. A jedyną odpowiedzią jest „odwrócenie spojrzenia”, czyli zwrócenie się w stronę ikony, która w paradoksalny sposób ukazuje „Niewyraźalne” jako „niewyraźalne”⁸³.

4. Ikona

Renesansem ikony i czasem pogłębiania rozumienia sensu tego szczególnego przedstawienia okazała się współczesność, zwłaszcza XX wiek. Ten trend wiąże się między innymi z liczną diasporą prawosławną, która zaistniała na zachodzie Europy, szczególnie we Francji. W ten klimat zainteresowania myślą prawosławną, skoncentrowaną wokół ikony, włącza się również Marion, który bardzo szeroko zaczyna rozumieć ikonę oraz nadaje jej szczególny sens⁸⁴.

Dla wielu myślicieli fascynacja ikoną wynika z jej granicznego umiejscowienia, gdzieś między „Biblią i tekstami Ojców Kościoła, rysunkiem i kolorem, historią i teologią”⁸⁵. W ten sposób tworzy pewien szczególny wymiar świata, istnieje na przecięciu światów, gdzie jedne łączy, niektóre zaś dzieli. Ikona powstaje w wyniku pisania, można ją nazwać „namalowanym słowem”, „dogmatem w kolorach”. Należy do niej podchodzić jak do tekstu – jeśli można mówić, że ikona jest na-pisana, to nie będzie nieprawdziwe wezwanie do od-czytania jej treści⁸⁶. Tradycja wschodnia mówi wręcz o sakramentalności ikony, która niczym Ewangelie, uobecnia ją w przedstawieniu, a nie przez słowa pisane⁸⁷.

Ikona jest przedmiotem szerokich analiz także jako zjawisko semiotyczne. Ważne miejsce w tych analizach zajmuje do dziś refleksja Uspienskiego. Wskazuje on, że ikonę można rozpatrywać jako swoisty znak albo też jako tekst wyrażony w pewnym języku. W ujęciu logicznym zachodzi odniesienie do teologicznego znaczenia ikony, to znaczy do tego, co jest źródłem czci oddawanej ikonie. Ta część odnosi się do formy czy treści w niej zawartej, czy obu równocześnie: znaczenia i znaku,

⁸¹ Tamże, 100; zob. M. Bała, *W poszukiwaniu nowej metafizyki...*, s. 173.

⁸² J.L. Marion, *L'idole et la distance*, s. 24.

⁸³ Por. J.-L. Marion, *De la „mort de Dieu” aux noms divins*, dz. cyt., s.114; M. Jędraszewski, *Ikona i twarz Drugiego Jean-Luc Mariona i Emmanuela Lévinasa drogi ku Nieskończonemu*, „Filozofia dialogu”, 1 (2003), s. 36-37.

⁸⁴ A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 33.

⁸⁵ M. Bielawski, *Blask ikon*, Kraków 2005, s. 7.

⁸⁶ Tamże, s. 8-9.

⁸⁷ M. Quenot, *L'icône*, Paryż 1991, s. 103.

symbolu i rzeczywistości symbolizowanej⁸⁸.

4.1. Ikona w ujęciu religijnym

Niejednokrotnie przywoływany termin ikony jest w dzisiejszych czasach niepodważalnie i jednoznacznie łączony z domeną religijną. Na tej płaszczyźnie zwykło się ikonę uznawać za bezpostaciową (równocześnie uznając bóstwo za nieprzedstawialne), a także do uznania faktu przyjęcia przez Boga ludzkiego obrazu⁸⁹.

Bułgakow podkreśla również antytetyczny, a nie apofatyczny charakter wypowiedzi biblijnych, mówiących o możliwości poznania Boga. Klasycznym zaś argumentem stają się cytowane zarówno przez zwolenników, jak i przeciwników kultu ikony, słowa „Boga nikt nigdy nie widział”, z Ewangelii według św. Jana (1,18). Cały problem z rozumieniem tego fragmentu dotyczy wycinkowego ujęcia. Właściwie należy go odczytywać w kontekście następującego po nim zdania, które stanowi dla niego antytezę. Chodzi więc o słowa: „Boga nikt nigdy nie widział. Jednorodzony Syn, który jest w łonie Ojca, o Nim nauczył”. W tym momencie łatwo dostrzec wzajemne powiązanie tych przeciwstawnych tez. Z jednej strony Bóg jest niewidzialny, a z drugiej Bóg jest objawiony przez Syna. Podobne antynomie, choć mniej wyraźnie i dobitnie, dostrzec można w 1 J 4,12 i w Rz 1,20⁹⁰.

Kiedy czyta się orzeczenie soborowe z 787 r., na pierwszy plan wysuwają się jednak argumenty z Tradycji Kościoła. Inne wytoczone argumenty to stwierdzenia głęboko chrystologiczne. Najpierw, że tylko Chrystus wyzwala do ciemności bałwochwalstwa, a po wtóre, że ikony Chrystusa nie da się sprowadzić do jakiegokolwiek idola⁹¹, gdyż okazywana jest cześć przedstawionej osobie.

Prostota wypowiedzi soboru stanowi sama w sobie tylko klucz do rozwiązania trudnej argumentacji ikonoklastów. Dopiero praca nad dialektyką chrystologiczną Nicefora czy Teodora Studyty stworzyła najważniejsze osiągnięcia teologii ikony⁹², które pozostają aktualne do czasów współczesnych. Jakkolwiek nie można w kontekście mówienia o niej zatracić różnicy natur pomiędzy obrazem a Pierwowzorem, gdyż ikona nosi imię Pierwowzoru, lecz nie zawiera w sobie jego natury – jak podkreśla VII sobór⁹³.

W konsekwencji ikona, z jednej strony traktowana jako efekt przedrenesanso-

⁸⁸ *Prolegomena do tematu „Semiotyka ikony”*. Rozmowa z Borysem Uspienskim, „Znak” 12 (1976), s. 1603-1604; zob. też bardzo ciekawe opracowanie dotyczące ikonologii i ikoniczności, A. Efał, *Iconology and Iconicity. Towards an Iconic History of Figures Between Erwin Panofsky and Jean-Luc Marion*, „Naharaim” 2/1 (2008), s. 90-95.

⁸⁹ S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony*, Bydgoszcz 2002, s. 27.

⁹⁰ Tamże, s. 36-37.

⁹¹ C. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, s. 211-213; por. L. Uspienski, *Teologia ikony*, Poznań 1993, s. 121-122.

⁹² Zob. więcej szczegółów w temacie kształtowania się podstaw teologii ikony: C. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, s. 217-248.

⁹³ P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, s. 124.

wej estetyki⁹⁴, a z drugiej jako sakramentale Bożej obecności, nie jest także tożsama z obrazem o tematyce religijnej. Taki obraz, nie będący ikoną, umiejscawia się w trójkącie relacji twórca – dzieło – odbiorca, zaś sakramentalny charakter ikony rozбивa tę trójkątność i wskazuje na jej niezależność zarówno od twórcy, jak i odbiorcy. W rzeczywistość ikony zostaje jakby włączona transcendencja, która jest miejscem teofanii i wzywa do uwielbienia i modlitwy⁹⁵.

W tym momencie niezbędna jest refleksja o wymiarze symbolicznym ikony. Symbol, jako kategoria językowa, to znak odsyłający do innego systemu znaczeń. Symbol jest rodzajem kodu, który „daje do myślenia”. To wezwanie do rozważań stawia przed pytaniem o dopełnienie ikony, o to, co stanowi tę rzeczywistość, która nadaje jej sens i znaczenie. Jest nią na pewno „piękno samego Boga, (...) i [ikona] jest symbolem Jego obecności pod postacią kolorów i form”, ale istnieje równocześnie poza przestrzenią estetyki, a tylko w rzeczywistości wiary⁹⁶. W związku z tym nie mówi się, że ikona przedstawia, ale objawia i jest obecnością i wspólnotą⁹⁷.

4.2. Miejsce ikony w filozofii Mariona

Marion, czerpiąc z obfitej treści ikony, czyni ikonę jednym z filarów swojej filozofii. Mimo, że porusza się ona w przestrzeni tych samych określeń co idol, różni się od niego w sposób jednoznaczny, gdyż, gdy chodzi o intencjonalność spojrzenia w odniesieniu do ikony, fundamentem nie jest już spojrzenie adoratora – „w ikonie spojrzenie człowieka ginie w niewidzianym spojrzeniu, które zwraca ku niemu widzialną twarz”⁹⁸. Ikonę różni więc od idola to, że oddziałuje ona na patrzącego, pomagając się od niego „zanegowania siebie”, a wręcz nawrócenia⁹⁹.

W ujęciu Mariona ikona jednak nie sprowadza się tylko do ikony-obrazu. Jest to w pierwotnym sensie *la parence* - „podobnienie”, które dopiero starając się dotrzeć do rzeczy samej, staje się „u-podobnieniem” - *ad-parence*¹⁰⁰. Przywołuje on ikonę po raz pierwszy, cytując *Iliadę* Homera w odniesieniu do spostrzeżenia Priama, który dostrzega coś właściwego bogom, co przejawia się w Achillesie. Oczywiście jest, że stary król Troi nie chciał dostrzec boga w Achillesie, skoro heros wcześniej zabił jego syna. Jednak nie może oderwać od niego wzroku, dziwiąc się

⁹⁴ Zob. *Prolegomena do tematu „Semiotyka ikony”*, s. 1611.

⁹⁵ P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, s. 121-122; L. Uspienski, *Teologia ikony*, s. 131-133; por. „teofania negatywna” u Mariona: K. Tarnowski, *Jean-Luc Marion. L'idole et la distance*, s. 270.

⁹⁶ M. Bielawski, *Oblicza ikony*, Kraków 2006, s. 163-165, por. L. Uspienski, *Teologia ikony*, s. 129-130; więcej o estetyce Mariona: P. Fritz, *Black Holes and Revelations: Michel Henry and Jean-Luc Marion on the Aesthetics of the Invisible*, „Modern Theology” 25/3 (2009), s. 425-427.

⁹⁷ H. Paprocki, *Problem ikony*, w: S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony*, s. 134.

⁹⁸ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 43; por. szczegółowe treści fundamentalnego rozróżnienia na „widzialne” i „niewidzialne”: M. Henry, *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Paryż 2004, s. 165-166.

⁹⁹ A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 38.

¹⁰⁰ Zob. G. Chantaine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paryż 1968, s. 354, za: J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 39, przyp. 14.

równocześnie niemal boskiemu obliczu przeciwnika¹⁰¹.

4.3. Widzialne i niewidzialne a ikona

W następnej kolejności Marion prezentuje różnicę pomiędzy idolem a ikoną na podstawie medytacji nad fragmentem z Listu do Kolosan (o „obrazie [ikonie] Boga niewidzialnego” – Kol 1,15). Píše bardzo prosto, że jeśli treść obecna pozostanie niewidzialna bądź stanie się po prostu widzialna, staje się ona równa idolowi: „(...) wynika zatem, że niewidzialne, nawet gdy jest obecne w ikonie, pozostaje niewidzialne; nie dlatego niewidzialne, że pomijane w zamierzeniach (...), ale dlatego, że chodzi o uczynienie widzialnym niewidzialnego jako takiego – jako niedostępnego spojrzeniu twarzą w twarz.”¹⁰²

Można zatem przyznać, że ikona nie pokazuje niczego oraz że raczej poucza spojrzenie i wzywa je do przekraczania samego siebie, nasycania się niewidzialnym. Ten szczególny fenomen daje się tylko na tyle, na ile adorator jest w stanie nasycać się niewidzialnym i objawia się, o ile dojdzie do poddania się jego prawom¹⁰³.

Podkreśla to w *Croisée du visible*, pisząc, że niewidzialność wypełniająca widzialne domaga się inności od własnego niewidzialnego spojrzenia „sycącego się” ikoną. Niewidzialność jest przyjmowana, a nie tworzona¹⁰⁴. W tym kontekście portret Innego to rozpoznanie, przed którym pada się na kolana, twarz staje się „fenomenem nasyconym”, ale pozostaje ciągle idolem¹⁰⁵. Zaś przeciwnie ikona to spojrzenie miłosne, które domaga się oddania wszystkiego, o czym Marion pisze w komentarzu do logionu o bogatym młodzieńcu¹⁰⁶.

Jednocześnie u Mariona można dostrzec ciekawe medytacje nad dwoma obrazami Caravaggia: *Powołanie świętego Mateusza* i *Nawrócenie świętego Pawła*. We wnioskach filozof wskazuje, że wezwanie Niewidzialnego i Jego „obecność” widziane w tylko jednej rzeczywistości – w odpowiedzi Mateusza, to jest właśnie tajemnicą ikony¹⁰⁷, a w kontekście światła oślepiającego św. Pawła wskazuje, że „tam widzialne obejmuje również widza, jest on bardziej widziany przez światło niż je widzi”¹⁰⁸. I dopiero w poszukiwaniach źródła światła, które zawsze powoduje ośle-

¹⁰¹ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 39; U. Idziak, *Idol i ikona*, s. 58.

¹⁰² J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 40.

¹⁰³ U. Idziak, *Idol i ikona*, s. 59.

¹⁰⁴ J.-L. Marion, *La croisée du visible*, s. 92.

¹⁰⁵ U. Idziak, *Idol i ikona*, s. 61; por. analiza fenomenu nasyczonego po polsku: W. Starzyński, *Systematyka fenomenu nasyczonego w „Będąc danym” J.-L. Mariona*, „Logos i Ethos” 2 (2004), s. 18-43.

¹⁰⁶ Zob. J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 292.

¹⁰⁷ J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 340-342, por. U. Idziak, *Idol i ikona*, s. 62.

¹⁰⁸ J.-L. Marion, *De surcroît*, s. 77: „Le visible n'écrase pas (...), mais enserme aussi le spectateur; vu par la lumière plus qu'il ne la voit.”

pienie swoim blaskiem, wywołuje otwarcie na niewidzialność¹⁰⁹.

4.4. Ikona a pojęcie. Dystans

W odniesieniu do często przywoływanej płaszczyzny antynomii widzialności oraz niewidzialności i jej głębi Marion odwołuje się do napięcia istniejącego między ikoną a pojęciem¹¹⁰. Istotne w tym rozważaniu jest nawiązanie do kartezjańskiej *idea Dei* traktowanej jako *idea infiniti*¹¹¹, w nieskończoności której paryski fenomenolog dostrzega duże podobieństwo do prób połączenia idei ikony i pojęcia. Łączy je intencja i to intencja niewidzialnego, które „zbliza się w widzialnym” i odsyła „od widzialnego ku niewidzialnemu”¹¹².

To przenikanie się dwu płaszczyzn, obecnych w cytowanym fragmencie z dzieła „Bóg bez bycia”, otrzymuje jeszcze jaśniejszy wyraz kolejnym dziele Mariona, pod symptomatycznym tytułem: *La croisée du visible* – „skrzyżowanie widzialnego”. Autor używa tam imiesłowu *in-vu*, który najlepiej przetłumaczyć jako nie-widziane. Właśnie obecność w obrazie tego tajemniczego elementu powoduje przyciąganie wzroku. Zadaje on sobie pytanie o pochodzenie tego nie-widzianego. Nie należy ono do porządku wychodzącego z działalności artysty, pod tym względem jest on od niego „uwolniony”. Każdy obraz nabiera szczególnych cech, które Marion nazywa ektypami (*les ectypes*), mają one źródło w upływającym czasie, działaniach, które miały wpływ na „wyraz” obrazu – tworząc swoiste „linie papilarne”, tylko jemu właściwe¹¹³.

Pytając się o odniesienie ikony do pojęcia, Marion wskazuje na łączność pomiędzy nią samą a dystansem, który z kolei ukazuje paradoksalną zależność, że w miarę rośnięcia rozmaitości przekazu wzrasta jego jedność i odwrotnie¹¹⁴. Podsumowując, te dwie rzeczywistości wewnętrznie spójne (ikona i dystans), według Mariona otwierają się wzajemnie na siebie, ukazując trzy zależności:

- pojęcie lub zespół pojęć można utożsamić z ikoną, o ile „podkreślają (...) rozmaitość (...) widzialnego jak i jego jedność”, nadając im rosnącą wartość. Wiedza absolutna należy więc do przestrzeni idola;
- teologicznie ikona odsyła od widzialnej twarzy do intencji wpatrzonej w twarze patrzących (por. odsyłanie przez Chrystusa do Ojca);
- idolatria, redukując boskość do krzepnącego spojrzenia, tworzy jedynie rzeczy-

¹⁰⁹ U. Idziak, *Idol i ikona*, s. 62-63.

¹¹⁰ Zob. J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 46-48.

¹¹¹ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii...*, tł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, t.1, s. 432 i nn; por. rozważania na temat pragnienia „nieskończoności” w odniesieniu do „nieokreśloności” w: A. Vergote, *Désir de l'indefini ou désir indefini*, w: tenże, *Interpretation du langage religieux*, Paryż 1974, s. 135-159; K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne*, s. 143-149.

¹¹² J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 47.

¹¹³ A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 45.

¹¹⁴ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 47.

wistość „bogopodobną”¹¹⁵.

Należy więc ikonie przypisać cechę pozbawiania równowagi ludzkiego wzroku i sytuowania spojrzenia w nieskończonym (*infini*) i odkrywania jego głębi – w przeciwieństwie do idola, który, jak było to nie raz zapisane, też powoduje zachwianie równowagi, ale na korzyść ludzkiego spojrzenia – w nim utrzymując środek ciężkości i oddając tylko cudze światło¹¹⁶.

Ikona posiada szczególną wartość właśnie dlatego, że nie narusza jej nieszczęście obojętności, gdyż nie potrzebuje ona do spełniania swojej funkcji niczego innego niż ona sama. To sprawia, że otwarta jest na cierpliwe czekanie i wzywanie do „przyjęcia jej wyrzeczenia”¹¹⁷.

W refleksji Mariona idol i ikona są fundamentalnymi pojęciami, które opisują możliwe sposoby odnoszenia do Boga. Równocześnie ukazują pewne itinerarium dochodzenia do tych pojęć, od zainteresowania koncepcją kartezjańską i klasyczną poprzez ukazanie niebezpieczeństwa tworzenia idoli i popadnięcia w idolatrię w tych modelach aż do otwarcia się na ikonę, która pozostaje niewyczerpana i wciąż odsyła dalej niż ona sama.

Myśl Mariona nie jest pustą zonglerką nowo ukształtowanymi pojęciami, ale próbą udoskonalenia języka, który i tak nie jest w stanie wyrazić Boga. Poszukuje on języka, który bardziej doprowadza człowieka szukającego Absolutu do odkrycia potrzeby doświadczenia Go w miłosnym darze z siebie, do czego doprowadza refleksja nad treścią wypowiedzi francuskiego filozofa o filozofii donacji.

Dzięki głębokiej analizie wcześniejszych systemów udaje się Marionowi wpierw zauważyć wielkie niebezpieczeństwo idolatrii już na poziomie samych pojęć, a dzięki temu dostrzega on możliwość przewyciężenia jej poprzez ukierunkowanie ikonizacji i otwierającą funkcję ikony. Po wtóre, ten wysiłek, który ciągle pozostaje na płaszczyźnie filozofii, ma gruntowne znaczenie dla ubogacenia teorii obrazu i odniesienia widoczne–niewidoczne, co czyni Mariona inspirującym filozofem Boga i religii.

Literatura

- Bała, M., *Religia w perspektywie daru. Propozycja J. L. Mariona*, „Studia z Filozofii Boga, Religii i Człowieka” 3 (2005), s. 329-339.
- Bała, M., *W poszukiwaniu nowej metafizyki – filozofia Boga J. L. Mariona*, „Studia Pelplińskie” (1998), s. 167-183.
- Idziak, U., *Idol i ikona. Estetyczne aspekty fenomenologii Jeana-Luca Mariona*, „Logos i Ethos” 2 (2004), s. 45-63.
- Janicaud, D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas 1991.
- Jędraszewski, M., *Ikona i twarz Drugiego Jean-Luc Mariona i Emmanuela Lévinasa drogi ku Nieskończonemu*, „Filozofia Dialogu” 1 (2003), s. 29-46.

¹¹⁵ Podział za: tamże, s. 47-48; określenie dotyczące „bogopodobności” („dieux-dits”) jest zaczerpnięte od R. Char, *Contre une maison sèche*, w: *Le Nu perdu*, Paryż 1978, s. 125.

¹¹⁶ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 48.

¹¹⁷ Tamże.

- Marion, J.-L., *De la „mort de Dieu” aux noms divins: l’itinéraire théologique de la métaphysique*, w: *L’être et Dieu*, red. D. Bourg, Paris 1986, s. 103-130.
- Marion, J.-L., *Bóg bez bycia*, tł. M. Frankiewicz, Kraków 1996.
- Marion, J.-L., *Będąc danym. Esej fenomenologii donacji*, tł. W. Starzyński, Kraków 2007.
- Marion, J.-L., *Le visible et le révélé*, Paris 2005.
- Nawrocki, A., *Jean-Luc Marion. Nowe drogi w fenomenologii*, Warszawa 2002.
- Tarnowski, K., *Jean-Luc Marion L’idole et la distance*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 5, red. B. Skarga, Warszawa 1997, s. 269-277.
- Tarnowski, K., *Jean-Luc Marion, fenomenolog miłości większej niż bycie*, w: Marion J.-L., *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996, s. 268-277.
- Tarnowski, K., *Jean-Luc Marion: teologia w horyzoncie daru*, w: tenże, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 235-259.
- Tarnowski, K., *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005.

Jean-Luc Marion Talking about God: Idol and Icon

Summary: This article answers the question about the most important concepts for the phenomenology of Jean-Luc Marion. The French philosopher, points to the idol and icon, as appropriate references in speaking about God. By analogy to the art, he indicates that the idol is idolatrous concept of “God”, which focuses on itself, covering the living God – in that he places the specific perspective on atheism, which becomes the “death of “death of God “. The right answer of Marion becomes an icon, as the location of a human looking at the infinite and explore its depths.

Keywords: atheism, criticism of the “death of God”, *God without being*, distance, icon, idol, idolatry, Jean-Luc Marion.