

WOJCIECH STARZYŃSKI
(Warszawa)

DROGI FENOMENOLOGII DONACJI JEAN-LUC MARIONA: REDUKCJA, INTENCJA, OBRAZ, DAR

Zadaniem niniejszego studium będzie prześledzenie i opisanie dwóch kluczowych etapów rozwinięcia fenomenologii donacji w ujęciu J.-L. Marion. Po wstępnym wykazaniu fundamentalnego dla fenomenologii znaczenia pojęcia donacji (*Gegebenheit*) u Husserla, a także po dokonaniu krytyki jego ograniczeń związanych z nastawieniem transcendentálnym twórcy fenomenologii, kolejnym krokiem autora *Będąc danym* jest zarysowanie własnego stanowiska. Marion wskazuje u Husserla na trzy zasadnicze etapy formowania się fenomenologii: powrotu do pola immanencji świadomości, sprawowania redukcji i zastosowania zasady intencjonalności. Na analogicznej drodze, Marion przechodzi do sformułowania własnej fenomenologicznej procedury mającej wydać fenomen dany w jego czystości, a zatem bez dodatkowych zbędnych, zewnętrznych lub zawężających go określeń: „dostęp do fenomenu jako danego wymagałby więc sprowadzenia zredukowanego przeżycia świadomości do takiego intencjonalnego jawienia się, którego nie określałoby już nic poza donacją w ten sposób, że fenomen ukazałby się tylko i wyłącznie jako dany bez żadnej nie-danej pozostałości”¹.

Sfera fenomenów czystych

W pierwszym kroku Marion proponuje analizę opartą na swoistych redukcjach regresywnych mających na celu „utrafienie” fenomenowi jako takiego, czy lepiej, dotarcie do jego „sobości”. Wątpliwość, jaką wysunęliśmy w ramach analiz

¹ Jean Luc Marion, *Będąc danym*, przeł. W. Starzyński, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 49.

porównawczych z fenomenologią Husserla² zgłaszała, że Marion używając pojęcia donacji w bardzo ogólnym i dość abstrakcyjnym znaczeniu może sprawiać wrażenie filozofa spekulatywnego wychodzącego poza ramy fenomenologii. Tym razem jednak, fenomenolog wykładając specyfikę fenomenu danego odwołuje się do konkretnego przykładu, dokonując jednocześnie pierwszego, ściśle fenomenologicznego opisu. Chodzi zatem o obraz, obraz konkretny, choć zarazem możliwy. Marion używa tu typowego dla fenomenologii modusu wyobrazeniowego dla uniwersalnego „odmalowania” proponowanego fenomenu: „Będziemy się zatem trzymać obrazu, fenomenowi jednocześnie znaczącego i trywialnego; co więcej, jest to zwykły, czy nawet przeciętny obraz: zwróćmy nasze spojrzenie na typową scenę rodzajową, która przykładowo rozgrywa się w wiejskiej chacie. Widzimy służącą przy oknie, dwa zwierzęta i mężczyznę na zewnątrz, na stole warzywa i dziczyzna, a także: »naczynie pełne mleka, koszyk pełen kwiatów«; wszystko to oddane w żywych kolorach zgodnie z dość złożoną grą prześwitu; pierwszy plan skąpany w ciepłym i wszechobecnym świetle zachodu; całość określilibyśmy jako dzieło holenderskie z końca XVII wieku, które wyszło z pracowni drugorzędnego mistrza, jako pracę bez wątplenia zdolnego w imitacji ucznia. Krótko mówiąc, praca udana, pociągająca, a jednak ograniczona. Spojrzenie zwraca się na nią z przyjemnością, lecz bez fascynacji – nic więcej prócz kolejnego obrazu antykwarycznego. Tym samym nasze pytanie przedstawia się następująco: jaki fenomen jest mi w ten sposób dany, albo raczej, w czym to, co się jawi wywodzi się od donacji, sprowadzając się do czegoś danego?”³.

Należy zauważyć, że pomimo konkretności i indywidualności przywołanego przykładu pozostajemy w ogólniejszej sferze dzieł sztuki. Dlaczego dzieła sztuki mają nam w sposób uprzywilejowany ukazać specyfikę „donacji” fenomenowi? Ponieważ, zdaniem Mariona, liczy się w ich postrzeganiu „czysta”, bo odrywająca uwagę od bytowości czy przedmiotowości, widzialność i to właśnie do osiągnięcia i wyodrębnienia owej charakterystycznej dla obrazu widzialności zmierza w swej analizie autor. Trzeba jednak podkreślić, że głównym celem filozofa nie jest tu wcale rozpoznanie fenomenowi obrazu jako takiego, a zatem regionalna analiza estetyczna, lecz możliwość rozszerzenia właściwości obrazu na inne fenomeny, czy nawet na wszelki fenomen. Fenomen obrazu ma okazać się paradygmatycznym przykładem takiego zespołu aktów-przeżyć świadomości, który utrafi w intencjonalny korelat czystego fenomenowi jako danego.

Na czym miałyby polegać czystość charakteru dawania się fenomenowi zwanego donacją? Taką postać Marion osiągnie poprzez postępującą, „regresywną” reduk-

² Por. W. Starzyński, *Czy Husserl był fenomenologiem donacji?*, w: *Pięknie myśleć. Księga jubileuszowa na siedemdziesiąte urodziny Profesora Karola Tarnowskiego*, Kraków 2007, s. 200.

³ *Będąc danym*, s. 51.

cję fenomenologiczną, której zadaniem będzie wyodrębnienie sfer nie należących w sposób istotny do fenomenu rozumianego w perspektywie jego bycia danym. Zauważmy, że o ile u Husserla w idei redukcji, na etapie *epoche*, chodziło o negatywne wyodrębnienie tego, co transcendentne względem fenomenu, odrzucenie tego zewnętrzne, nieprzynależne świadomości, o tyle u Mariona sytuujemy się od razu niejako po stronie intencjonalnego korelatu z którego należy wyodrębnić to, co jest z nim niewątpliwie związane, ale nie w sposób konieczny, gdy rozpatrujemy jego „donację”.

Po pierwsze, obraz nie jest w swej istocie utrzymującym się w istnieniu przedmiotem. „Modyfikacja czegoś istotnego z jego przedmiotowego istnienia (*substance d'objet*) jest bardzo łatwa: może dokonać się ona poprzez usunięcie lub zmianę ramy, zdemontowanie płótna i przybicie go do innego obramowania, następnie poprzez ponowne pokrycie pigmentem w celu przeniesienia z jednego materiału na drugi; wreszcie zgodzimy się, że dokładna praca renowacyjna mogłaby zastąpić same te pigmenty punkt po punkcie”⁴. Można stwierdzić, że to sam obraz w swej narzucającej się fenomenalności abstrahuje, dokonuje redukcji od swego okazjonalnego utrzymywania się w istnieniu jako rzeczy. Choć jako przedmiot materialny prawom bytowym podlega, to jednocześnie wymyka się im zachowując swą fenomenalność w możliwości swego materialnego zniszczenia, konieczności renowacji itd. Dla Mariona również fakt reprodukowania dzieł sztuki świadczyłby o ich nie dającym się określić pod względem miejsca położeniu w przestrzeni świata przedmiotowego. To położenie w zasadzie może ulec dowolnemu zwielokrotnieniu, choć zarazem rozmaite modusy jawienia się obrazu mogą być dla niego korzystniejsze od innych (np. możliwość obejrzenia dzieła oryginalnego, dobrej reprodukcji względem samego odtwarzania z pamięci). Przekroczenie subsystemy jest tym jaśniejsze w przypadku dzieła muzycznego, którego położenia nie da się zupełnie ustalić.

Po drugie, obraz nie jest tym, czym można się posługiwać, z czego można korzystać, co można używać. Choć widzenie obrazu łączy się z pewnym aktem, ma charakter pragmatyczny, to jednak radykalnie różni się od pragmatyki narzędzi. Obrazem nie posługujemy się, chcemy go widzieć i ewentualnie w procesie wyłonienia widzimy go „we własnej osobie”. Czy jednak możliwe jest użytecznościowe potraktowanie obrazu, a zatem jawienie się go stosownie do jego charakteru poręcznego narzędzia? Marion wskazuje na trzy sytuacje. Pierwsza z nich, odpowiednia choćby dla wyjaśnienia fenomenów kultury masowej, powierzałaby obrazowi jedynie wąski cel osiągnięcia przyjemności, czy wręcz rozkoszy (niekoniecznie estetycznej). Obraz czy inne dzieło sztuki miałoby się podobać tylko po to, by wywołać określone z góry, oczekiwane emocje. O ile je uruchomi i wywoła, udowodni

⁴ Tamże, s. 51.

swą użyteczność. Byłaby to korzyść apriorycznie zakreślona przez podmiotowość, nakładająca określone wymogi na widziany przedmiot. Drugim, znacznie bardziej trywialnym potraktowaniem obrazu jako przedmiotu użytkowego jest sytuacja, w której obraz jawi się przedstawiając swą wartość handlową, prezentując swą możliwość wejścia w struktury wymiany ekonomicznej. W świadomości sprzedającego obrazu (czy ogólniej dzieła sztuki) pojawia się możliwa wartość danego przedmiotu i niewątpliwie może stać się on w pewnym stopniu ich znawcą nawet jeśli (albo głównie dlatego) niczego (w znaczeniu dającego się fenomenu) w nich nie widzi. Im lepszy sprzedawca, tym lepiej będzie się posługiwać przedmiotami sprzedaży. Trzecią możliwością przywołaną przez Mariona jest sytuacja krytyka sztuki, którego celem jest umieszczenie dzieła w pewnym horyzoncie innych dzieł, teorii, szkół, stylów itp. W tym przypadku krytyk odwołuje się do „rzekomo teoretycznych, formalnych, naukowych standardów”⁵. Trzy sytuacje konkretnie i efektywnie ujawniają obraz w pewnym określonym horyzoncie, ale nie „dają” go w jego postaci fundamentalnej. W kontekście krytyki obrazu jako subsystemy Marion przywołuje przykład sztuki *ready-made*. Ponownie chodzi o taką sytuację, w której bytowość czy użyteczność zostaje od fenomenu oderwana niejako już po jego stronie, z jego inicjatywy. Przykład dzieła sztuki posługującego się przedmiotem użytkowym doskonale uwidacznia właśnie nieteoretyczne, ale pragmatyczne wzięcie w nawias pierwotnej użyteczności (bidet, butelka itp.). Odtąd to dzieło, choć nosi wciąż znamię swego przeszłego statusu fenomenalnego, jednocześnie aktywnie je przekreśla otwierając możliwość jawienia się w obrębie „czystej” widzialności, a zatem w polu dającego się fenomenu pozostawiającego poza sobą horyzont bytu czy przedmiotu użytkowego. Dla zrozumienia owego pragmatycznego „przekreślenia” dodatkowo pomocna Marionowi okazuje się przywołana w tym kontekście Heideggerowska analiza fenomenu narzędziowego. Do jego specyfiki, według autora *Sein und Zeit*, należy to, że w ramach używania narzędzia jego widzialność zostaje każdorazowo zniesiona. W pragmatyce narzędziowej nie oglądamy narzędzi: póki działają, służą nam jedynie do osiągnięcia określonego celu. Dopiero gdy przedmiot przestaje być użyteczny (np. psuje się), nagle daje się zobaczyć, choć oczywiście nie będzie to raczej widzialność typu dzieła sztuki.

W oparciu o powyższe dwie redukcje⁶ docieramy zatem do właściwego sensu obrazu: „Obraz jawi się zawsze jako samoodnoszące się do siebie, nieruchome i absolutne centrum, jednym słowem, w sensie fenomenologicznym nie rusza się nawet

⁵ Tamże, s. 53.

⁶ Marion proponuje jeszcze redukcję trzecią odrywającą fenomen od jego bytowości. Naszym zdaniem sprowadza się ona do pierwszej będąc właściwie bardziej szczegółową dyskusją z Heideggerem na temat fenomenologicznej autonomii dzieła sztuki. Ponieważ taka autonomia została już stwierdzona po redukcji drugiej „od użyteczności”, to wydaje się, że przywołanie dodatkowego argumentów nie jest tu już konieczne.

w przypadku gdy jest czymś ruchomym, ponieważ żadna możliwa do uprzedmiotowienia czy nadania charakteru pojęciowego celowość zewnętrzna nie jest w stanie przenieść go poza niego samego: utrzymując się dokładnie w granicach swojego miejsca, wymaga od oglądającego i toleruje już tylko długie spojrzenie na spokoj całego jego obszaru”⁷.

Ów sens spełniający się w ścisłym zespoleniu podmiotowości z obrazem polega na zrodzeniu się swoistej czasowości i przestrzeni („spokój miejsca”). Kolejne analizy rozwijają tę charakterystykę. Dzieło sztuki, w tym obraz posiada ramy – filozof ma tu na myśli powiązany z obrazem komunikat wymagający od widza uznania w nim uprzywilejowanego fragmentu jawiącego się świata, w którym dopiero owo dzieło może się podmiotowi ujawnić jako dane. Owe ramy jako „instancja eksterytorialności”⁸ odcinają dzieło od jego kontekstu przedmiotowego czy bytowego wyznaczając pewną odrębną całość, swoisty świat. Sobość fenomenu staje się jawna przekraczając wymienione sfery, ustalając własne warunki widzialności. Można zatem powiedzieć, że obraz wykraczając poza byt, poza świat rzeczy, staje się w swym jawieniu się czymś irrealnym. Po wyłączeniu sfer nie należących do istoty obrazu pozostaje pytanie o to, co daje obraz jako taki, gdy zawiesza swoją bytowość czy przedmiotowość? Mając w pamięci, że Marion w obrazie poszukuje charakterystyki fenomenu w ogóle, nie dziwi to, że autor *Będąc danym* dąży do wyodrębnienia w obrazie momentu jego „dawania się”: obraz „daje się”, co oznacza, że się narzuca, nakłada na widza reguły jego widzenia, inaczej mówiąc, wywołuje swój „efekt”. Nawiązując do medytacji nad sztuką Baudelaire’a, Cezanne’a. czy Kandinskiego, Marion ustala w kontekście „dającego się” obrazu, fenomenologiczne prawo „efektu” w jego różnych dopełniających się momentach tworzących strukturę oddających wspomniane już zespolenie obrazu i pochodnej względem niego podmiotowości. „Efekt musi być tu oczywiście zrozumiany w całej jego wieloznaczności: efekt jako wstrząs, który wywołuje coś widzialnego, efekt jako emocja, która ogarnia oglądającego, a także efekt jako nieopisywalna kombinacja tonów i linii, która nieredukowalnie indywidualizuje spektakl. Złożoność przenikających się efektów potwierdza to, że sens – efekt sensu – narzuca się autonomiczny i niesprowadzalny, wyznaczając własne zasoby z których to, co widzialne wyłania się jakby z samego siebie”⁹. Efekt jest zatem rysem pozytywnie ujmowalnej zjawiskowości fenomenowi, która nadaje mu indywidualność. Każde dzieło sztuki niezależnie od swej konstytucji bytowo-przedmiotowej i możliwości umieszczenia w rozmaitych sieciach znaczeniowych jest w stanie wywołać indywidualnie

⁷ Tamże, s. 55.

⁸ Tamże, s. 55.

⁹ Tamże, s. 62.

rozpoznawalny „efekt”. Powracając do rozpoczynającego analizę namalowanego w wyobraźni obrazu „nie są to ani obramowane płótno ani wiejskie przedmioty ani nawet organizacja barw i kształtów – widzę – bez cienia zawahania – ochrowe i rude rozlewanie się światła o zachodzie słońca, które pochłania całą scenę; samo to oświetlenie nie działa na mnie jako jakiś fakt z dziedziny barw; albo raczej ten barwny fakt działa na mnie tylko w ten sposób, że ulegam pewnemu przeżyciu (*passion*); w terminach Kandinskiego ulegam pasji złoconej ochry – namiętności, którą przeżywa dusza poruszona głębokim spokojem świata, ocalonego i ochronionego ostatnim krwawym obliczem słońca. Widzieć ten obraz tak, by nie pomylić go z żadnym innym sprowadza się do widzenia go zredukowanym do jego efektu. Efekt spokoju określa najwyższą widzialność tego obrazu – jego zredukowaną fenomenalność. Poza bytowością, subsystemacją, czy użytecznością jego fenomenalność redukuje się do efektu – nasyconego ochrem spokoju”¹⁰.

Na pierwszym etapie własnego określenia donacji, Marion modyfikuje podstawowe pojęcie fenomenologicznej redukcji, *implicite* nawiązując do Husserlowskiej koncepcji aktu fundującego i aktów ufundowanych. W tym świetle droga redukcji fenomenologicznej byłaby dla Mariona procesem radykalnej separacji od aktów fundujących. O ile Husserl usiłował zawsze uchwycić ciągłość kolejnych aktów, o tyle Marion zdaje się być pochłonięty jedynie końcowym przejawieniem, stanowiącym najwyższą możliwość danego fenomenu, w której on się spełnia. Jednocześnie początkowa inicjatywa podmiotu w widzeniu fenomenu jako bytu czy przedmiotu osłabia się oddając pole pewnej całkowicie autonomicznej i niezależnej tendencji zwanej czystym widzeniem fenomenu. Ponieważ w powyższej analizie chodziło nie tylko o dostarczenie opisu fenomenu obrazu, ale przede wszystkim o wyniesienie go do rangi paradygmatu dla innych fenomenów, to konieczne jest prześledzenie przebiegu tej uniwersalizacji. Czy należy rozumieć, że każdy fenomen miałby jawić się w taki sam sposób jak dzieło sztuki? Zwracając się do już przeprowadzonych analiz można stwierdzić, że fenomenalność przedmiotu użytkowego radykalnie różni się od fenomenalności dzieła sztuki. Czy zatem celem Mariona jest wyznaczenie pewnej nowej fenomenologii regionalnej, czy też określenie fenomenu w ogóle? Wydaje się, że obydwa zadania są ważne, bowiem wyodrębnienie pozabytowej i pozaprzedmiotowej sfery fenomenów „danych” ma stanowić najbardziej odpowiedni wzorzec fenomenalności donacji wszelkiego fenomenu: to bowiem z jego punktu widzenia i w świetle jego logiki należałoby badać wszystkie inne fenomeny jako pochodne. Skądinąd, spotykamy tu nawiązanie do nakreślonej przez Husserla problematyki stopniowości *Gegebenheit*. O ile dla twórcy fenomenologii, najwyższym stopniem bycia danym fenomenu była jego pełnia oczywistości powiązana ze stopniem intencjonalnego wypełnienia, o tyle dla

¹⁰ Tamże, s. 63–64.

Mariona jest nią pełnia inicjatywy należąca do jawiącego się fenomenowi obejmującego i ogarniającego sobą jego odbiorcę; stąd należałoby mówić w tym przypadku raczej o nad-oczywistości wywołanej ukazaniem się fenomenowi. O ile fenomeny Husserla łączyły się ze sobą w „donacyjne” struktury, o tyle (przynajmniej na tym etapie analiz), fenomen w ujęciu Mariona wyznacza granice swojej irrealności wyprowadzając podmiotowość ze stanu poznawczej równowagi, „uderzając” go swą wyjątkowością.

Kolejnym ważnym momentem teoretycznym fenomenologii Mariona jest określenie redukcji mianem spontanicznej. Oznacza to z jednej strony, że w procesie dochodzenia do „czystej” widzialności fenomenowi, ten siłą specyficznie narzucającego się własnego sensu samoczynnie redukuje się do swej „sobości”, a zatem specyficznej istoty, abstrahując od swej bytowości czy przedmiotowości. Z drugiej zaś strony, spontaniczność redukcji – co stanowiłoby odwołanie do fenomenologii Husserla, czy nawet Descartesa – dokonywałaby się i weryfikowała do pewnego stopnia w praktyce przedrefleksyjnej. Podobnie jak w ujmowaniu wosku, który jawi się jako tożsamy w różnych stanach skupienia (spontaniczna synteza Descartesa), jak w ujmowaniu barwy ogólnej w przedmiocie szczegółowym (Husserl), tak Marion przywołuje zwykle, banalne doświadczenie piękna estetycznego. Redukcja fenomenologiczna nie jest zatem wyspecjalizowaną procedurą metodyczną, lecz jej kłopot polegałby jedynie na właściwym uchwyceniu tego, co spontanicznie spełniane w pewnym doświadczeniu. Musimy również zauważyć ważne przemieszczenie dokonane w sferze podmiotowej: podmiotowość staje się właściwie receptorem fenomenowi, czyli czegoś innego, odrębnego, do niej niesprowadzalnego, co ukazuje się (najczęściej) w intencjonalnym korelacie. Będzie to jednak intencjonalność różniąca się od prostego nakierowania się świadomości na jakiś przedmiot, ale raczej kontr-intencjonalność zważywszy na odwrotny kierunek realizowanej i wypełnianej intencji. Podmiotowość staje się bowiem tylko i aż świadkiem rozbłyśnięcia fenomenowi na planie widzialności, będąc tym samym przez niego zmodyfikowana i wzbogacona. W zaproponowanym modelu wszelkiego fenomenowi dostrzegamy podstawowe rysy szczegółowego pojęcia fenomenowi, który Marion nazwie w swej terminologii fenomenem przesyconym. Dopiero w jego perspektywie wtórny cel zdefiniowania wszelkiej fenomenalności będzie mógł zostać zrealizowany.

Czy zatem zarys „dającego się” fenomenowi w ogóle można uznać za wystarczający? Odpowiedź jest negatywna, bowiem filozof opisując jako wzorcowy pewien szczegółowy fenomen w żaden sposób nie pokazał możliwości jego uniwersalizacji. Marion rozszerzając skromną jak dotąd, ograniczoną do dzieł sztuki sferę fenomenów czystych, tworzy jednak pewne wstępne wyliczenie innych fenomenów, które być może nie dysponują takim stopniem bezpośredniej widzialności, ale w nie mniejszy sposób dokonują spontanicznej redukcji, wpisując się i potwierdzając

obszar „czystej donacji”. Pierwszym z nich, byłby w nawiązaniu do *Idei II* Husserla „fenomen uduchowiony”, którego przykładem jest książka: „aby zobaczyć książkę jako książkę, a zatem aby ją uchwycić jako mającą zostać przeczytaną, muszę ją widzieć nie jako rzecz (co zrobią zarówno bibliofil, jak też niepiśmienny w niewiele różniący od siebie sposób), lecz jako sens”¹¹. A zatem sens takiego fenomenu, jak podkreśliliśmy już powyżej, okaże się wystarczający do określenia swego statusu poprzez dokonanie spontanicznej redukcji względem bytowości, przedmiotowości itd. Kolejnymi przykładami fenomenów czystych redukujących się samorzutnie w sposób względnie oczywisty do ogólnie pojętej donacji są dla Marion określone wyrażenia językowe umieszczone w polach semantycznych, które już z racji ich językowego charakteru abstrahują od swej rzeczywistości rzeczowej, czy bytowej. „Jednak liczne inne fenomeny dają się także same z siebie jako fenomeny pozbawione przedmiotu *par excellence* – dać czas, dać życie, dać słowo – albo pozbawione bytowości – dać śmierć, pokój, sens itd. –, gdyż sam ich desygnat implikuje już spontaniczną redukcję wszystkiego tego, co mogłoby zaciemnić czystą fenomenalną daną; z definicji nie dają one niczego, żadnego przedmiotu, żadnego bytu; i z tego właśnie powodu dają one oczywiście o wiele więcej, jasno i gruntownie, tak, że nic nie opiera się działaniu redukcji, nie zaciemnia czystego efektu donacji do którego sprowadzają się bez reszty”¹². Wychodząc od specyfiki obrazu Marion pokazał spontaniczną drogę redukcyjną zmierzającą do wyodrębnienia indywidualnego sensu fenomenu jako danego, następnie pokazał wstępnie, że owa prawidłowość nie ogranicza się do sfery estetycznej wyznaczając prowizorycznie kierunek dalszych analiz fenomenologii ogólnej, czy pierwszej zdolnej do opisanego i objęcia fenomenu jako takiego.

Negacja donacji czy donacja negacji?

Kolejnym krokiem, jaki Marion stawia w celu rozszerzenia obszaru fenomenologicznych badań przy jednoczesnym uściśleniu specyfiki czystych fenomenów jako danych jest rozważenie problemu negacji lub negatywności. Może się pozornie wydawać, że negacja ze względu na swój negatywny charakter nie daje się pozytywnie określić. Czy zatem prawdą byłoby, że negacja sama z siebie wyklucza swą fenomenalną przynależność? Rozwiązania kwestii można poszukiwać inspirując się klasykami fenomenologii, już bowiem Husserl postawił fenomeno-

¹¹ Tamże, s. 57–58.

¹² Tamże, s. 65.

logiczny problem nonsensu czy absurdu, a Heidegger pozytywnie opisywał sam fenomen nicości. Jak pokazaliśmy to w naszym badaniu dotyczącym pojęcia donacji (*Gegebenheit*) u Husserla¹³, sytuacja absurdu mieści się w obrębie fenomenologii tego, co dane. U podłoża absurdu znajdują się określone wyrażenia, intencje znaczeniowe, które następnie pozytywnie ukazują niemożliwość ich wypełnienia. Wyrażenie „okrągły czworobok” wyraża dążącą do wypełnienia intencję, która „rozbija się” doznając rozczarowania. Nicość przejawienia ukazuje się od strony aktów zupełnie pozytywnie.

Z kolei doświadczenie nicości zostaje u Heideggera opisane na podstawie specyfiki fenomenu trwogi w jego odróżnieniu od fenomenu lęku. Przytoczmy odpowiedni fragment *Bycia i czasu*: „Interpretacja lęku jako położenia pokazała, że „przed czym” lęku jest zawsze pewnym bytem wewnątrz świata, zbliżającym się z określonej strony w sferze bliskości – bytem szkodliwym, który jednakowoż może nie nadejść”¹⁴. Przeżywanie lęku celuje intencjonalnie w pewien określony przedmiot, wewnątrzświatowy byt, w którym widzimy (słusznie lub nie) realne zagrożenie. Czym zatem wyróżnia się trwoga? „»Przed czym« trwogi jest zupełnie nieokreślone. (...) Nic spośród tego, co w obrębie świata poręczne i obecne, nie funkcjonuje jako coś, czego trwoga by się trwożyła. (...) Coś zagrażającego jest *nigdzie* – tak charakteryzujemy »przed czym« trwogi. (...) W »przed czym« trwogi staje się jawne owo »jest niczym i nigdzie« (...) Gdy trwoga ustępuje, w mowie potocznej zwykle powiada się: »to właściwie nic nie było«. Takie sformułowanie w istocie utrafia ontycznie w to, *czym to było*”¹⁵. Z pomocą Heideggera dostrzegamy fenomen, który samorzutnie abstrahuje od świata rzeczy, pozytywnie ukazując *nic*. Doświadczenie nicości jako przeżycie weryfikuje się w zwykłym doświadczeniu potocznym. Mamy zatem do czynienia z kolejnym przykładem redukcji spontanicznej, w której charakter fenomenalności wyznacza sferę pozabytową, pozaprzedmiotową. Fenomen nicości, absurdu (nonsensu, sprzeczności itd.) doskonale mieści się w sferze czystych fenomenów danych.

Jeszcze ciekawiej wygląda problem kolejnego fenomenu negatywnego, a mianowicie śmierci. Wydaje się bowiem z pozoru, że zgodnie z paradoksem Epikura „śmierć wcale nas nie dotyczy, bo gdy my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a gdy tylko śmierć się pojawi, wtedy nas już nie ma”¹⁶. Heidegger ustala przeciwnie: „Śmierć pojmujemy egzystencjalnie jako (...) możliwość *niemożliwości*

¹³ Art. cyt., patrz przypis 2.

¹⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 263.

¹⁵ Tamże, s. 264–265.

¹⁶ Epikur, *List Epikura do Menikeusa*, w: tenże, *Listy, maksymy i sentencje*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 2003, s. 82; cyt. w: J. L. Marion, *Będąc danym*, wyd. cyt., s. 71.

egzystencji”¹⁷. A zatem pod względem fenomenologicznym śmierć przeżywa się czysto pozytywnie w postaci doznawania, przeżywania jej możliwości, modyfikuje ona nasz modus bycia do postaci bycia-ku-śmierci. Znaczący to po prostu, że wszelkie działania podejmujemy w jej horyzoncie mając świadomość jej nieustającej możliwości. Dostrzegamy zatem, że fenomen pozornie negatywny ma wręcz wszechobejmujący i bezwzględny charakter, znajdując zarazem pełną weryfikację w zwykłym doświadczeniu. Stąd zdaniem Marion, temat śmierci jest tak inspirujący zarówno dla poetów, jak też dla życia codziennego: „wszelki codzienny patos śmierci – trwogi, lęki, terapie, unikanie – nie żywi się rzeczywistą śmiercią, lecz jej nieujmowalną możliwością, wielokształtną, zniwalającą, przyciągającą”¹⁸. Nicość nie świadczy zatem o nicości donacji, lecz o donacji nicości – tym samym dziedzina fenomenów czystych została wzbogacona o szczególny krąg fenomenów negatywnych.

Fenomen dany czy darowany?

Jak dotąd pojęcie donacji (*Gegebenheit*) w swym znaczeniu fenomenologicznym było wyprowadzane z analiz opartych głównie na autorytecie Husserla, który to jednak wywodził je od „słabego” znaczenia opisując jakąś „daną” i pewną ujmującą ją, oglądającą ją, czy nakierowującą się na nią podmiotowość. Marion podejmuje myśl twórcy fenomenologii, ale jego zamiarem jest taka jej modyfikacja, która oddałaby „mocne” znaczenie donacji fenomenowi, jako struktury wydającej fenomen, a zatem wpisującą go nie tyle w neutralne i obojętne „dane” obiektywne, co raczej w logikę daru jako pewnego procesu i wydarzenia. Jedną z pierwszych wątpliwości skierowanych przeciw tak rozumianemu, fenomenologicznemu pojęciu donacji był zarzut sformułowany przez P. Ricoeura, głoszący nieuprawomocnione korzystanie z wieloznaczności tego terminu powiązanego w różne, niesprowadzalne do siebie sieci znaczeniowe¹⁹. Marion z kolei traktuje wieloznaczność podstawowego terminu jako wieloznaczność faktyczną, swego rodzaju źródłową fenomen zdający sprawę z fundamentalnego problemu. Można zatem pokusić się

¹⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 430.

¹⁸ J. L. Marion, *Będąc danym*, wyd. cyt., s. 73.

¹⁹ Ricoeur sformułował ów zarzut w trakcie odbywającej się w 1994 roku w Centre Sèvres debaty wokół *Réduction et donation*. Kwestia ta została pierwotnie postawiona anonimowo w: »Question de la rédaction«, *Revue de la métaphysique et de morale*, 1991/1, s. 65. Marion odpowiada tamże (s. 65, 68), a następnie powraca do pytania w *Będąc danym*, s. 4, przypis 8; s. 76, przypis 121.

o stwierdzenie, że celem tej wersji fenomenologii jest dokonanie przejścia, czy wykazanie ciągłości pewnej drogi wychodzącej od znaczenia (i całej towarzyszącej mu sieci znaczeniowej) donacji „słabej” o charakterze teoriopoznawczym (husserlowska „prezentacja”), a zmierzającej do donacji „mocnej” pojmowanej jako szczególnie proces posługujący się logiką daru. Niewątpliwie omawiane przez nas powyżej analizy zarysowywały już owo znaczenie „mocne”, dokonywały tego jedynie odnosząc się do opisów odwołujących się bardziej do tradycyjnego znaczenia „słabego”. Zresztą sama ewolucja fenomenologii od Husserla do Heideggera potwierdzałyby modyfikację znaczenia tego, co dane jako przedmiotu fenomenologii. Marionowi chodzi jednak o coś więcej. Pomimo zarysowania pewnej autonomicznej spójności nowego typu fenomenalności tego, co dane, Marion poddaje swą myśl ryzykownej próbie wykazania, że dotychczas opisana fenomenalność donacji nie tylko daje możliwość nowego sposobu zdefiniowania fenomenu, ale że postępuje ona istotowo zgodnie z logiką szczególnego fenomenu, jakim jest dar, który tym samym miałby stać się kolejnym po obrazie, uprzywilejowanym *exemplum* donacji. Analizy Mariona dotyczące daru prześledzimy tylko i wyłącznie w kontekście uprawomocnienia fenomenologii donacji, jak również mając na względzie sposób prowadzenia fenomenologicznej analizy. Czy fenomen daru wymaga oddzielnych, szczególnie dostosowanych do niego operacji fenomenologicznych, czy wystarczające są te już zarysowane, czyli przede wszystkim redukcja spontaniczna od bytowości i przedmiotowości?

Dla autora *Będąc danym* problem wykracza poza sam dar jako taki, który należy ująć w szerszej strukturze, bowiem jego pojawienie się uzależnione jest zawsze od obydwu stron relacji darowania: dawcy i obdarowanego. Stąd zdaniem francuskiego fenomenologa każdy z terminów wymaga przeprowadzenia oddzielnej redukcji fenomenologicznej, przy czym znaczące jest to, że tym razem redukcja ta ma wyłączyć znaczenie daru – wedle Mariona – ugruntowane w „nastawieniu naturalnym”, a chodzi w tym wypadku o jego postać ontyczną, która nieuchronnie wpisywałaby go w obręb wymiany ekonomicznej. Dostrzegamy zatem nawrót do typowych strategii redukcyjnych pierwszej fenomenologii, jednak samo wyjściowe stwierdzenie budzi spore wątpliwości. Czy można zestawić pewność nastawienia naturalnego dotyczącą istnienia rzeczy transcendentnych w świecie (Husserl) z transcendentnym wymiarem daru w jego ekonomicznym rozumieniu (Marion)? Czy w nastawieniu naturalnym nie byłoby już w jakiś sposób obecne przekonanie o odrębności logiki ekonomicznej wymiany i logiki daru? Czy nie w oparciu o takie przekonanie należałoby poszukiwać jego fenomenologicznego sensu? Niezależnie od odpowiedzi na powyższe pytania, redukcja zmierza jednak od początku do wykluczenia rozumienia daru jako pewnej bytowej transcendencji, którą dałoby się opisać w metafizycznych terminach przyczyny i skutku. Co ważne, Marion nie tylko usiłuje oddać ciągłość znaczeniową

fenomenologicznej donacji i daru, ale liczy, że opisanie całej struktury zarysuje nowe rozwiązanie problemu intersubiektywności właśnie dzięki pojawiającym się w tym szczególnym przypadku dwóch stron relacji. Chodzi zatem o „odczytanie fenomenalności donacji, obierając za nią przewodnią dar, pojęty jako fenomen uprzywilejowany”²⁰.

Pierwszy etap analizy stanowi „wzięcie w nawias obdarowanego”²¹. Trzy konkretne przykłady stanowią kolejną postać redukcji spontanicznej, znajdującej swe bezpośrednie odzwierciedlenie empiryczne.

Po pierwsze, samorzutne „wzięcie w nawias” obdarowanego występuje w sytuacji przekazania daru organizacjom humanitarnym pod warunkiem pozostania dawcy w pełnej anonimowości. Tych, których w taki sposób obdarowujemy nie widzimy i oni zresztą także nie będą nas widzieć. Nawet jeśli niewidzialny odbiorca daru zostaje skojarzony z „odbiorcą *nierzeczywistym*: jakaś zbulwersowana i bulwersująca twarz, starannie jednak wybrana tak, aby pozostać urzekającą: twarz chorego, zagłodzonego, trędowatego, itd.; ten obdarowany w żaden sposób nie odwzajemni daru”²². Przywołana sytuacja ukazuje nam prostą możliwość oderwania pojęcia daru od zawartej w nim naturalnie konieczności zwrotu zadłużenia, co stanowi w tym momencie uchwycenie jego *eidosu* i możliwość zastosowania w szerszym obszarze: „Paradoks polega więc na tym, że dar wymaga odbiorcy, który przyjmuje, ale bez możliwości odwdzięczenia się. Sytuacja ta należy do istoty donacji: należy zawsze dawać przynajmniej *tak jakby* obdarowany miał nigdy tego daru nie odwzajemnić, jak gdyby w ogóle w nim nie uczestniczył, wyjąwszy moment samej donacji, wyjąwszy czynność wchłonięcia daru, która zatwierdza (poświęca) go jako dar darowany. Krótko mówiąc, dar staje się możliwy tylko wtedy, gdy spełniony jest formalny warunek wzięcia obdarowanego w nawias”²³. Z formalnego punktu widzenia, który nas tu interesuje trzeba zauważyć, że jest to właściwie redukcja eidetyczna ukazująca oczywistość istoty daru jako takiego, przy czym dar w pełni anonimowy służy tylko jako przypadek pomocniczy i wprowadzający, który ułatwia pomyślenie istoty daru wcale nie stanowiąc jego najwyższej postaci.

Po drugie, wzięcie w nawias obdarowanego dokonuje się w przypadku, w którym obdarowany przybiera postać wroga. Nieprzyjaciel z definicji nie oddaje daru, nie wchodzi w logikę zadłużenia, a w ten sposób jak gdyby dar umożliwia, rzucając światło na jego istotę. Ta swoista weryfikacja intencji dawcy koresponduje

²⁰ J. L. Marion, *Będąc danym*, wyd. cyt., s. 93.

²¹ Tytuł par. 9 *Będąc danym*, wyd. cyt., s. 107–118.

²² Tamże, s. 109.

²³ Tamże, s. 108.

zdaniem autora *Będąc danym* z treścią nauczania ewangelicznego otwierającego pierwotnie ten wymiar fenomenu daru w języku religijnym: „Jeśli pożyczek udzielacie tym, od których spodziewacie się zwrotu, jakaż za to dla was wdzięczność? I grzesznicy grzesznikom pożyczają, żeby tyleż samo otrzymać. Wy natomiast miłujcie waszych nieprzyjaciół, czyńcie dobrze i pożyczajcie, niczego się za to nie spodziewając”²⁴.

Po trzecie, redukcja dokonuje się faktycznie i spontanicznie w bardziej współczesnej figurze niewdzięcznika (*l'ingrat*). Stosuje on w ramach swej postawy logikę możliwie pełnej autonomiczności i samowystarczalności wyrażającej się życiowym hasłem „nie jestem nikomu nic winien”, które to zostaje utożsamione przez filozofa z metafizyczną zasadą tożsamości $Ja = Ja$. W takiej sytuacji, dar pomimo faktycznego wydania, z lęku przed powstaniem zadłużenia, nie zostaje przyjęty, a zatem nie inicjuje logiki wymiany potwierdzając w ten sposób możliwość dokonania *epoche* odbiorcy. „Niewdzięcznik nie jest pierwotnie zdefiniowany przez swoje negatywne nastawienie lub przez niemożność odpłacenia dobrem za dobro, lecz przez niezdolność, niecierpliwość, irytację względem samego otrzymywania. Nie odmawia on jedynie uregulowania zaciągniętego długu (co pozostawałoby w sferze wymiany), ale neguje sam fakt jego zaciągnięcia – odmawia przyjęcia do wiadomości tego, że jest mu proponowany dar. Cierpi na samą myśl, że jakiś dar mógłby go dotyczyć, przydarzyć mu się”²⁵.

W jakim sensie przywołane powyżej sytuacje mieszczą się w polu fenomenologii, czy nawet są rezultatem redukcji fenomenologicznej? Pomimo ich ewidentnego psychologicznego, teologicznego, czy socjologicznego kontekstu Marion zarysowuje fenomen daru ujawniający się ostatecznie w immanencji przeżyć dawcy, w których spontanicznie wzięte w nawias zostaje istnienie odbiorcy daru, gdyż albo odbiorca nie jest znany, nie istnieje albo daru nie przyjmuje. Podstawową wątpliwością, jaka nasuwa się przy takim postępowaniu jest możliwość dokonania na podstawie podanych przypadków uogólnienia do daru jako takiego. Nawet jeśli dzięki powyższym opisom ukazuje się pewna logika daru, to nie ukazuje się nam konkretnie, jakim dar jest w swojej pełni. Wydaje się bowiem, że powinniśmy szukać owej pełni w pozytywnej sytuacji intersubiektywnej, która przez koncepcję redukcji zostaje w pewien sposób zaprzeczona. Opis daru sprowadzonego do przeżyć immanencji jednostkowej świadomości sytuuje go w kręgu tradycyjnych problemów fenomenologicznego przekroczenia solipsyzmu. Czy bowiem intencjonalne ukazanie się dawcy odbiorcy daru znosi dar czy też umożliwia go? Oto kluczowa aporia pojawiająca się przy okazji tej analizy. Sam Marion zdaje sobie

²⁴ Łk 6, 34–35, BT ; cyt. za J. L. Marion, *Będąc danym*, wyd. cyt., s. 111.

²⁵ J. L. Marion, *Będąc danym*, wyd. cyt., s. 113.

sprawę z niebezpieczeństwa zagubienia daru jako takiego w sytuacji opisywania go tylko na przykładach niepełnych, „redukcyjnych”. Kłopot z uniwersalizacją daru ma oddalić ukazanie go w teologicznym wymiarze eschatologicznym nadającym przywilej swoistej nieświadomości istnienia odbiorcy daru. W sytuacji Sądu Ostatecznego „odezwie się Król do tych po prawej stronie: Pójdźcie, błogosławieni Ojca mego, weźcie w posiadanie królestwo, przygotowane wam od założenia świata! Bo byłem głodny, a daliście Mi jeść; byłem spragniony, a daliście Mi pić; byłem przybyszem, a przyjęliście Mnie; byłem nagi, a przyodzialiście Mnie; byłem chory, a odwiedziliście Mnie; byłem w więzieniu, a przyszedliście do Mnie. Wówczas zapytają sprawiedliwi: Panie, kiedy widzieliśmy Cię głodnym i nakarmiliśmy Ciebie? spragnionym i daliśmy Ci pić? Kiedy widzieliśmy Cię przybyszem i przyjęliśmy Cię? lub nagim i przyodzialiśmy Cię? Kiedy widzieliśmy Cię chorym lub w więzieniu i przyszedliście do Ciebie? A Król im odpowie: Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili”²⁶.

Uniwersalną właściwością daru miałyby być zatem tym razem nie tyle sytuacja odmowy jego przyjęcia, co pełna nieświadomość dającego, że chodzi o dar za który należy się odpłata. Względem takiej tezy pojawiają się wątpliwości natury fenomenologicznej: jeżeli dar charakteryzuje się nieświadomością dającego, czyli brakiem odpowiednich przeżyć, to czyż nie przestaje on być miejscem fenomenalizacji daru? Trudno zgodzić się by szczególnie zmieniał sytuację fakt jego opóźnionego rozpoznania, gdyż ma ono miejsce w eschatologii, a zatem wyklucza się ze zwykłego doświadczenia. Problem możemy sformułować następująco: z jednej strony musimy wziąć w nawias obdarowanego jako nieuchronnie wprowadzającego nas w logikę wymiany ekonomicznej, z drugiej można mieć duże wątpliwości czy bez Innego jako takiego mamy jeszcze coś wspólnego z darem.

Drugi etap analiz stanowi „wzięcie w nawias dawcy”. Ponownie wychodzimy od sytuacji empirycznych, w których dawca zostaje samorzutnie „zredukowany”. Pierwszy przykład ma charakter najbardziej dosłownej z możliwych redukcji: w przypadku dziedziczenia dawca już nie żyje. Osoba dziedzicząca nie ma zatem możliwości odwdzięczenia się. Powstaje jednak zasadne pytanie czy taka sytuacja wchodzi w zakres pojęcia daru? A może pytanie należałoby odwrócić: jeśli w dziedziczeniu poszukiwać faktycznej sytuacji daru, to chyba pod warunkiem uznania, że mimo śmierci dawcy, a zatem niemożliwości pojawienia się go na sposób obecności w świecie fizycznym, stanowi on wciąż pewien określony korelat intencjonalny modyfikujący przeżycia świadomości obdarowanego? Czyżby zatem w tym przypadku sytuacja ontyczna miałyby górować nad sensem, czego przecież

²⁶ Mt 25, 35–39, przekł. BT; J. L. Marion, *Będąc danym*, wyd. cyt., s. 115.

fenomenolog starał się uniknąć za wszelką cenę? Albo czy do uznania dziedzictwa jako daru, potrzeba koniecznie śmierci dawcy, czy ów dar nie spełniałby się znacznie wcześniej, gdy dochodzi do sytuacji intersubiektywności?

W drugim przykładzie zarysowana zostaje sytuacja *nieświadomości*, tym razem chodzi o dawcę, który w akcie dawania jest nieświadom siebie, a zatem w języku fenomenologii Marion, redukuje, „bierze w nawias” sam siebie. „Gdy prawdziwie daje, gdy daje bez miary, lub gdy (zgodnie z potocznym wyrażeniem) daje „wszystko, co może”, nigdy nie wie co tak naprawdę robi. Dawca wie oczywiście co robi w tej mierze, w jakiej doświadcza swej sobości, sam siebie afektując (*auto-affectio*); jednak ta bezpośrednia samoświadomość ignoruje jeszcze efekt, jaki wywoła on na możliwym obdarowanym”²⁷. Dając zgodnie z istotą daru, wypełniony zdecydowaniem się na niego, dawca pozostawałby zatem w nieświadomości czy to, co daje coś da (w sensie wywołanego efektu), czy będzie właściwie odebrane zgodnie z intencją dawcy. Należy przy tym podkreślić, że nie tyle dawca sam siebie redukuje, bo jak zauważa Marion, w samopobudzeniu, które jest zarazem samodoznawaniem jesteśmy sobie obecni w sposób pozbawiony zapośredniczeń, ile redukuje siebie jako podmiot-stronę wymiany ekonomicznej, z kolei to właśnie dokonywanie ocen opłacalności daru („efekt publiczny lub prywatny”) przekreśla jego wydarzenie się u samych jego podstaw. Czy zatem należałoby wysnuć wniosek, że w dawaniu (siebie) fenomenologicznie nie ujawnia się druga strona odbiorcy pozostając zredukowana? Czy zawsze oczekiwanie potwierdzenia przyjęcia daru wykluczać będzie dar „autentyczny” wpisując się już w obszar ekonomii? W tym właśnie ierunku zmierza filozof wywołując kolejne konkretne przykłady pełniące funkcję tymczasowego paradygmatu: „Sportowiec, artysta lub kochanek; każdy z nich na swój sposób daje rozkosz różnemu od siebie odbiorcy: osiągnięcie wyniku i zwycięstwo, estetyczne doznanie, czy erotyczne upojenie. Jednak za każdym razem nie wie nic o rozkoszy, jaką dał; wie on ewentualnie – a to już wiele i najczęściej ktoś musi mu to powiedzieć, potwierdzić czy nawet okłamać – czy, kiedy i do jakiego stopnia to on jej dostarcza; nigdy jednak nie pozna natury, głębi, a przede wszystkim smaku tej rozkoszy – co oni zrozumieli, czego się dowiedzieli, co usłyszeli, co ona odczuła – ściśle mówiąc, on tego nie wie i nigdy się o tym nie dowie”²⁸. Trzy wybrane postaci łączy sytuacja aktu dawania siebie Innemu będącego zarazem samodoznawaniem, co byłoby pewnym pozytywnym opisem fenomenu daru od strony dawcy. Jeśli potraktować samodoznawanie, a zatem oddanie się dawaniu jako niezależne, odrębne i niesprowadzalne do ewentualnych, wcześniejszych decyzji opartych na wymianie (przykładowo w nawiązaniu do pierwszej figury dawcy,

²⁷ Tamże, s. 121.

²⁸ Tamże, s. 122.

sportowiec trenujący dla zdobycia korzyści materialnych w samym akcie swego wyczynu „dawania z siebie wszystkiego” abstrahowałby od wymiernych korzyści, a zatem wymiany), wtedy osiągnęlibyśmy poszukiwane przez nas treści przy zachowaniu swoistej intersubiektywności. Swoistej, gdyż Marion podkreśla tu nieredukowalny odstęp dawcy i obdarowanego ogarniętych własnymi, nie dającymi się przekazać przeżyciami. Tu jednak francuski fenomenolog skupia się na momencie ogarniętych przeżyciami rozkoszy obdarowanych z których to darów dawca nie może już skorzystać właśnie ze względu na ów odstęp. Czy jednak we wszystkich wymienionych przypadkach i nawet przyjmując fakt pewnej niesprowadzalności indywidualnych przeżyć dawcy i obdarowanego nie możnaby mówić o możliwości powstania pewnej wspólnoty przeżyć dawcy i obdarowanego, czy choćby samych obdarowanych? Czy byłaby nie do pomyslenia sytuacja spontanicznego przeżycia radości płynącej z sukcesu sportowego udzielająca się zarówno zawodnikowi (czy zawodnikom) i ich kibicom? Czy z kolei artysta nie poszukuje takiej sytuacji, w której wytworzone przez niego dzieło zostaje zrozumiane, i czy owo „rozumienie” nie polegałoby właśnie na zawiązaniu się takiej intersubiektywnej wspólnoty samoodczuwania? I wreszcie przykład relacji erotycznej: czy nie należałoby przyjąć, że jej spełnieniem byłoby raczej obecne w przeżyciach wzajemne „upojenie”, a nie jedynie jednostronne, asymetryczne doprowadzenie do fenomenalnego przesylenia przeżyć jednej ze stron. Fakt nieświadomości, czy braku dostępu do wymiernych skutków dawania nie oznacza bowiem, że dając skutki te są nam obojętne, lub zupełnie niedostępne poznawczo, i że chodzi tu tylko i wyłącznie o przeżycie samodoznania w dawaniu (a dokładniej czym innym byłoby samodoznanie indywidualne od samodoznania zbiorowego). Takie rozumienie fenomenu daru oznaczałoby dla fenomenologii opartej na takim paradygmacie pozbycie się problemu intersubiektywności, a pozostanie na poziomie solipsyzmu.

Przybliżając pojęcie nieświadomości dawcy, Marion odwołuje się także do tekstu ewangelicznego o jałmużnie: „Kiedy zaś ty dajesz jałmużnę, niech nie wie lewa twoja ręka, co czyni prawa, aby twoja jałmużna pozostała w ukryciu”²⁹. Dawanie w tym wypadku oznacza spontaniczne oddanie się temu aktowi bez refleksji o możliwych jego skutkach, choć może tu także chodzić o czynne zanegowanie czy przekreślenie takiej refleksji samoczynnie wpisującej dar w obieg ekonomiczny. W takim znaczeniu redukcja dawcy (czyli siebie samego) oznaczałaby wzięcie w nawias własnej tożsamości jako posiadającej lub zdobywającej pewne dobra (równie dobrze materialne, co społeczne). Jeśli dar zostaje umieszczony w strategii zdobywania własnej wartości społecznej, on sam momentalnie znika ginąc w przestrzeni wymiany. Jeśli dawca nie jest dostępny samemu sobie

²⁹ Mt, 6,3-4, BT, J. L. Marion, *Będąc danym*, wyd. cyt., s. 122.

w dawaniu w postaci inwestującego we własne przyszłe, płynące z dawania dobra lub korzyści, to otwiera się tym samym możliwość ukonstytuowania się samej jego sobości dawcy, obdarowanego przeżyciem samo pobudzenia płynącego ze zdecydowania się na dar.

Taka sytuacja dokonująca się w obrębie samego siebie zostaje następnie przeniesiona na Innego, czyli na odbiorcę daru. Jeśli odbiorca zostaje obdarowany, dar zmienia go istotnie, tworząc zadłużenie. „Sam dług poprzedza wszelką świadomość siebie, określając jej sobość: sobość jako taką, sobość świadomości otrzymującą *siebie* od razu jako dar (darowany) pozbawiony (dającego) dawcy. Dług pobudza sobość do tego, aby odkryła się ona jako od zawsze obecna, a więc jako faktyczna, a zatem jako ściśle dana. Świadomość zadłużenia [się] względem nieobecnego dawcy sprawia, że dokładnie zbiegają się: sobość, dług oraz ich świadomość. Obdarowany odkrywa się jako źródło niewypłacalny poprzez uznanie bezapelacyjnej uprzedniości długu względem wszelkiej odpowiedzi”³⁰. W tej najtrudniejszej konstrukcyjnie sytuacji fenomenologicznej, obdarowany zostaje obdarowany nie tyle darem jako takim, ale jego przyjęciem, a zatem własnym zdecydowaniem się na niego, poddaniem się mu. Tak jak dawca bierze siebie w nawias dając, tak odbiorca bierze dawcę w nawias decydując się na przyjęcie daru. Przyjmowanie daru będzie tu dla Mariona samym darem i takie rozwiązanie pozwala zmylić i uchylić się przed nieuchronnością podlegania logice wymiany ekonomicznej. Trzeba jednak zauważyć, że ponownie relacja intersubiektywna zostaje przekształcona w oderwanie od siebie, przeciwstawienie sobie dwóch biegunów, które niezależnie od siebie konstytuują się i zamykają w swej przeżyciowej immanencji dzięki tak darowanemu darowi, którego nie przysłania i nie grodzi żaden byt sprowadzający podmiotowość na drogę wymiany.

Tak zarysowane rozwiązanie jest dla Mariona podstawą do dokonania ostatniego kroku: do zredukowania samego daru.

Redukcja daru jako takiego postępuje wedle wzmiankowanej już taktyki przeciwstawienia nastawienia naturalnego, zgodnie z którym dar jest realnym przedmiotem, bytem, którego własność przeszła z dawcy do obdarowanego i trybu redukcji, w którym dar jawi się jako coś radykalnie pozaprzedmiotowego: „Zamiast utożsamienia się z darem, przedmiot albo w ogóle nie odgrywa żadnej roli albo sprowadza się jedynie do rangi okazjonalnego, wymiennego i fakultatywnego podłoża (świadectwo, pamiątka itd.), krótko mówiąc, stanowi oznakę prawdziwej stawki daru, o wiele cenniejszej i istotniejszej niż przedmiot, który umownie go reprezentuje”³¹. Z punktu widzenia naszych analiz śledzących specyfikę fenomenologicznego postępowania autora *Będąc danym* wyraźnie dostrzegamy wahanie

³⁰ Tamże, s. 124.

³¹ Tamże, s. 130.

pomiędzy redukcją skrajną, odrywającą się od wszelkiego bytowego, przedmiotowego podłoża a redukcją bardziej umiarkowaną przyjmującą jego pewne, nawet okazjonalne zapośredniczenie. Rodzi się tu pytanie analogiczne do sytuacji fenomenu obrazu: czy dar odrywa się całkowicie od swoich nośników, uniezależnia się od nich rozpościerając swój irrealny świat? Nawet przyjmując takie stanowisko nie powinniśmy zapominać i całkiem ignorować ufundowania fenomenu w świecie realnym.

Takie napięcie pomiędzy realnością a irrealnością zostaje ukazane ponownie celem osiągnięcia kolejnych figur otwierających drogę uniwersalizacji. Po pierwsze, wedle Marion z redukcją daru do siebie samego mamy do czynienia w przypadku daru władzy. Nie stanowi on niczego bytowego ani przedmiotowego, ale jest nową, całkowicie irrealną relacją bytów i przedmiotów, a jedynie towarzyszą jej pewne przedmiotowe oznaki, insygnia władzy. Oznaki nigdy do władzy się nie sprowadzają, choć zarazem trudno wyobrazić sobie bez nich jej pełnienie. Można zdobyć realne oznaki władzy, a irrealny dar władzy utracić. „Cała tajemnica władzy polega dokładnie na tym, że odstęp pomiędzy jej oznakami a jej efektywnością (*effectivité*) opiera się wyłącznie na tej bezimiennej i pozbawionej realności instancji, którą możemy nazwać prestiżem lub chwałą”³². Sytuacja daru władzy zdaje się potwierdzać niemożliwość wskazania w jej przypadku dawcy owego daru (nie są nimi np. uczestniczący w głosowaniu wyborcy, bowiem odpowiadają oni już na swoiste wezwanie), jak również niemożliwość jego posiadania na sposób posiadania jakiegoś przedmiotu. Podążając tropem intuicji heglowskich, możnaby powiedzieć, że uzyskanie pewności posiadania władzy być może jest początkiem dialektycznego procesu jej utraty. Po drugie, Marion rozważa sytuację oddania siebie we własnej osobie Innemu. Jeśli mówimy o oddaniu siebie drugiej osobie, to oczywiście nie mówimy o oddaniu siebie jako przedmiotu. Gdy ktoś używa kogoś drugiego jako przedmiot, uprzedmiotawia go, wyłącza obydwa terminy relacji z sytuacji daru. Najbardziej radykalnym oddaniem siebie jest dar własnego ciała: „oddanie swojego ciała drugiej osobie, aby mogła czerpać z niego rozkosz – wspólne życie lub małżeństwo jako czerpanie rozkoszy z seksualnych własności Innego – znika jako dar z siebie, gdy tylko jego przekazanie staje się przedmiotem przywłaszczenia przez Innego, bądź ceną w ramach jakiejś wymiany: przywłaszczenie i wymiana interpretują moje ciało jako przedmiot, którym *de iure* nigdy ono nie jest: oddanie mojego ciała znosi dar sprowadzając go do wymiany handlowej i uniemożliwiając go na rzecz przedmiotowości”³³. Dar wymyka się z posiadających go rąk, gdy w momencie objęcia go w posiadanie ten znika. Podobnie jak w przypadku władzy, dar oddania siebie drugiej osobie może wiązać

³² Tamże, s. 130.

³³ Tamże, s. 130–131.

się z przedmiotowymi oznakami np. ślubnej obrączki, które jednak tym bardziej ukazują swą niewystarczalność i niesprowadzalność do samego daru im bardziej nie konstytuuje się on w irrealnej relacji. Oznaki nie decydują w żadnym stopniu o wydarzeniu się daru, mogą okazjonalnie go potwierdzać. Po trzecie, redukcja daru polegająca na oderwaniu jego sensu od przedmiotowości dokonuje się w „daniu słowa”. Dając komuś słowo nie stwierdzam jakiegoś stanu rzeczy jako prawdy teoretycznej, lecz takiemu stanowi rzeczy nadaję status czegoś przyobiecanego, a zatem czegoś co ma nadejść, co oznacza, że obietnica jako taka dotyczyć może jakiegokolwiek bytu, zarazem od niego nie zależąc. Marion zauważa tu pewną stopniowalność „dania słowa” aż po jego znaczenie mocne, jakie osiąga ono w miłości. Miłość jest radykalnym „daniem słowa” na zawsze, do śmierci niezależnie od stopnia jej wypełnienia, co więcej, obietnica pozostaje zawsze niewypełniona, w sensie kantowskim niezupełna. W nie mającym końca procesie realizacji miłości bezsprzecznie dokonuje się pragmatyczne abstrahowanie daru od jego podłoża bytowego. Przy tej okazji Marion wypowiada fenomenologiczną zasadę odwrotnej proporcjonalności daru i rzeczywistości wyjaśniając problem zależności irrealności fenomenu od jego ontycznego umocowania: im większa „moc” daru, tym mniej uwidacznia się on w rzeczach i przedmiotach, tym bardziej podkreśla swą irrealność. W ten sposób otwieralaby się możliwość ogarnięcia dziedziny darów na sposób ich hierarchii: w pierwszym rzędzie, dary najprostsze tożsame z przedmiotami, prezentami, następnie, w miarę wzrostu stopnia radykalności daru w jego darowaniu się, przedmiot z nim związany stawałby się coraz bardziej symboliczny aż po dary najwyższe, które w sensie bytowym nie dają niczego, utożsamiając się tym samym z czystą donacją swej fenomenalności.

Dość uciążliwą i krętą drogę „potrójnego *epoche*” mającą na celu zbudowanie fenomenologii donacji na podstawie ujawniającej się w analizie logiki daru, Marion podsumowuje wprowadzeniem kluczowych pojęć dawalności i akceptowalności obejmujących i konkludujących zdaniem fenomenologa wszystkie trzy etapy procedury. Dawalność to właściwość oddająca samo wydarzenie się daru w obrębie przeżyć dawcy. Sama decyzja o darze stanowi w istocie wtórną odpowiedź na pierwotne danie się daru jako dawalnego: oznacza to, że w darowaniu daru nie chodzi wcale o autonomiczną decyzję woli wyłączającą podmiot z obiegu ekonomicznego. Wedle autora *Będąc danym* taka decyzja będzie raczej odpowiedzią na bardziej pierwotne wezwanie daru do jego darowania, byłaby performatywnym aktem przyznania, czy uznania „darowalności” daru. Dar ukazywałby się początkowo jako coś godnego dania, zaczyna na nas ciążyć sugerując niejako wydanie odpowiedzi w postaci zdecydowania się lub zanegowania. Decyzja pojęta jako odpowiedź na pierwotne wezwanie przestaje nosić cechy ekonomicznego rachunku, a przekształca się w postawę oddania się darowi jako takiemu wywołując jego wydanie. „Presja, jaką dawalność wywiera na *Ja* rośnie wprost proporcjonalnie

do wzrostu samej dawalności w aspekcie fenomenu, o którym mowa. W końcu dawalność ogarnia fenomen w takim stopniu, że *Ja* uznaje, iż zasada »nic nikomu nie jestem winien« może w tym przynajmniej wypadku dopuszczać wyjątek. Dar zaczyna się (i tak naprawdę jednocześnie kończy się) w momencie, w którym dawca przyznaje, że komuś jest coś winien”³⁴. Przejdźmy do drugiego pojęcia zamykającego rozważania nad fenomenologią daru, do akceptowalności. O akceptowalności jako istotnej własności daru możemy przekonać się negatywnie, gdy dar zostaje wydany, ale nikt go nie przyjmuje lub też uruchamia on ekonomiczne relacje wymiany. Aby przyjąć dar trzeba go zaakceptować, trzeba zobaczyć go akceptowalnym w pozaekonomicznym znaczeniu. Dochodziłoby tu do weryfikacji wyjściowej, ugruntowanej rozsądkowo tezy nastawienia naturalnego głoszącej, że każdy chce i jest zawsze gotów na przyjęcie darów (zwłaszcza gdy myślimy o tych przedmiotowych), podczas gdy w trybie redukcji (choć i w zwykłej empirii również) okazuje się nie być to tak proste. Okazuje się bowiem, że aby przyjąć dar trzeba się na niego zdecydować, poddać mu się, zaakceptować logikę jego nadejścia nierzadko burzącą pewne wstępne warunki zdefiniowane przez obdarowanego. Akceptowalność to kolejna, konieczna dla przejścia w tryb logiki daru, decyzja znosząca zasadę samowystarczalnego podmiotu obwarowanego zasadą „niczego od nikogo nie potrzebuje”, to w istocie otwarcie się na przyznanie zachodzenia istotnej zależności podmiotowości od donacji fenomenu.

Zakończenie

Podsumujmy wyniki naszego badania śledzącego dwa kluczowe etapy charakteryzujące rozwinięcie fenomenologii donacji J.-L. Mariona. Na pierwszym odcinku procesu modyfikacji klasycznej myśli Husserla, Marion przekształca sens i charakter redukcji fenomenologicznej. Staje się ona operacją odpowiedzialną za niejako samorzutne oderwanie się fenomenu od jego bytowego lub przedmiotowego podłoża w celu wyłonienia fenomenu czystego. Jak zauważaliśmy, nie jest do końca jasny status związku fenomenu danego z jego okazjonalnym podłożem. W pewnych kontekstach wydawało się, że owo podłoże istnieje tylko w celu jego zredukowania i radykalnego zniesienia, w innych w pewnej mierze wpływało na pozytywne określenie fenomenu. Tak można scharakteryzować pierwsze *exemplum* czystego fenomenu – obraz: transcendujący sferę użyteczności i bytowości, a tworzący własny sens narzucający się, „wydarzający się” w i dla świadomości. Redukcja dokonuje się niejako po stronie fenomenu, który stopniowo określa, czym nie

³⁴ Tamże, s. 135.

jest (bytem, przedmiotem, narzędziem itd.), do podmiotowości należy tylko odpowiednie śledzenie owego ruchu, który zarazem staje się z odwrotnej perspektywy „przyzywaniem fenomenu we własnej osobie”.

Jakiemu dodatkowemu celowi miała służyć niezwykle złożona analiza fenomenu daru? Tak jak w przypadku fenomenu obrazu, pozytywne deskrypcje fenomenologiczne miały tu swój „wyższy” sens potwierdzenia uniwersalnej zasady donacji fenomenu. W tym jednak uprzywilejowanym przypadku, dar (*Gabe, don*) jako faktycznie umiejscowiony w językowej sieci znaczeń terminu donacja (*Gegebenheit, donation*) miał potwierdzić, a zarazem rozświetlić ujawnioną własną logiką, logikę donacji w ogóle. Czy cel ten został osiągnięty? Wydaje się, że nie. Przede wszystkim dlatego, że analizy dotyczące daru należy traktować jako jedynie rozpoczęte. Powiedzielibyśmy, że jest to raczej wstęp do fenomenologii daru polegający na zgłębieniu momentów donacji daru w jego trzech wymiarach, jednak pozostaje wciąż najważniejszy i najtrudniejszy do uchwycenia spajający analizy moment intersubiektywny. W dawalności i akceptowalności osiągamy bowiem jedynie pozytywny opis donacji daru dla nas indywidualnie, a nie intersubiektywnie. Redukcje fenomenologiczne Mariona w swej radykalności zdają się brać w nawias Innego nawet jako tego, który faktycznie pojawia się w przeżyciach „we własnej osobie”. Gdyby bowiem dar miał sens tylko dla bezosobowej instancji donacji – naszym zdaniem – również zniknąłby jako taki, a przynajmniej straciłby swój podstawowy sens i żadna radykalność nie zdołałaby jej przywrócić. Wypada zatem stwierdzić, że nie tyle analizy daru skierowały fenomenologię donacji na nowe, lepiej określone tory, co raczej pozwoliły w nowy sposób na dalsze rozwinięcie klasycznych fenomenologicznych operacji na czele z redukcją, ukazując, że analiza fenomenologiczna musi postępować za specyfiką ujawniających się „rzeczy samych”, co potwierdza, że nie istnieje metoda fenomenologiczna w oderwaniu od samych fenomenów. Dopiero w zetknięciu z pojawiającym się fenomenem zarysowują się odpowiednie narzędzia pozwalające na jego opis, a co za tym idzie pełniejszą epifanię.

Na zakończenie zacytujmy zdanie samego autora: „Dar i fenomen wydarzają się zatem wzdłuż pewnej osi (być może intencjonalnej) – sensu ich wyłonienia się, na poziomie którego musi dokonać się nadanie znaczenia, które je konstytuuje. Wydarzają się więc zgodnie z pewną osią wzdłuż której rozwijają się ich; jeżeli świadomość chce otrzymać dar i fenomen w postaci takiej ilości przeżyć, to musi starać się zająć zgodną z tą linią pozycję. Musi ustawić się i nastawić się na wydarzanie, czekać na fenomen tam gdzie i tak jak on się daje, lub na dar tam gdzie i tak jak on się ukazuje. Nie chodzi tutaj o żaden stały punkt, czy o perspektywę z której nieruchome *Ja* unieruchamiałoby to co widzi, lecz o punkt docelowy, o spotkanie, o cel, w którym należy wystawić się i przyjąć to, co się wydarza. To co widzialne wydarza się owemu *Ja* jako dar i odwrotnie, ponieważ

fenomen wyłania się, ofiarowuje się, wznosi się ku sobie samemu i przybiera tam swoją postać. (...) Donacja daje się poznać jako najwłaściwsza instancja imanencji. Nie chodzi już zatem – jak w metafizyce – o przyczynę, która pozostałaby immanentna względem swych skutków (zakładając, że kiedykolwiek by zdołano pomyśleć tę tezę bez sprzeczności), lecz o donację, która pozostaje *immanens, non vero transiens*³⁵ w swoich darach”³⁶. Powyższa konkluzja zdaje się potwierdzać, że choć analiza fenomenologiczna daru wzbogaciła sensory określające szerokie pojęcie donacji, to jednak daleki jest on od wniesienia do niej ostatecznej treści decydującej o jej uniwersalnej obowiązywalności; wydaje się, że jest wręcz przeciwnie, bowiem to fenomen daru został ostatecznie wchłonięty (nawet jeśli na sposób nadania mu przywilejów) w obręb immanentnej zasady, jaką stanowi donacja pomyślana jako najbardziej uniwersalna struktura fenomenologiczna.

³⁵ B. Spinoza, *Etyka* I, § 18: *Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens.*

³⁶ J. L. Marion, *Będąc danym*, wyd. cyt., s. 146.