

KS. ŁUKASZ KOSZAŁKA

Wydział Historyczny  
Uniwersytet Gdański

## Mariona mówienie o Bogu: filozofia donacji\*

Streszczenie: Filozofia fenomenologiczna w badaniach posługuje się redukcjami, które Marion uznał za niewystarczające. W odpowiedzi wskazuje na filozofię donacji, która uzupełnia myślenie fenomenologiczne. Szeroka treść i znaczenie daru, zwłaszcza jego determinanty, pozwalają dokładniej zrozumieć rozmach intelektualny Mariona. Szczytem rozważań jest dar w perspektywie religijnej, który wraz z ikoną, dystansem i obecnością, staje się zgłębianiem tajemnicy Boga.

Słowa kluczowe: Jean-Luc Marion, filozofia donacji, redukcja fenomenologiczna, epoche, fenomenologia, dar (filozofia)

### Wstęp

W niniejszym artykule autor za cel stawia odkrywanie zasad fenomenologicznego mówienia o Bogu u francuskiego filozofa Jean-Luc Mariona. Nieodłącznym elementem poszukiwania jego donacyjnej wizji Boga, jest zrozumienie charakterystycznych pojęć, których używa Marion w ramach całej swojej filozofii. Najważniejsze z nich to „idol” i „ikona”<sup>1</sup>, które wypływają z głębokiej refleksji nad obrazem – zwłaszcza w odniesieniu do wartości idolatryczności, której wyrazem w przypadku obrazu Boga jest ateizm, i przeciwnej bałwochwalstwu świętości obrazu. Drugim punktem koncepcji Boga jest rozwinięcie zagadnienia fenomenologii donacji. W ujęciu Mariona powstała ona w wyniku dostrzeżenia niewystarczalności redukcji fenomenologicznych i próby przezwyciężenia jej poprzez skoncentrowanie nad istotą daru, szczególnie jego odniesienia do Boga.

W pierwszym rzędzie zostanie dokonana analiza redukcji fenomenologicznych, o których Marion stwierdził, że są niewystarczające, korzystając z rozmachu programowego Michela Henry’ego. Następnie zostanie wskazane, w czym Marion upatruje niewystarczalność trzech redukcji oraz jaką odpowiedź na nią daje ten fenomenolog. Zasada się ona przede wszystkim na odkryciu bogactwa znaczenia i treści daru, który zostanie głębiej zdefiniowany, także jako determinant danego oraz wartość

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

<sup>1</sup> Szerzej: Ł. Koszałka, *Jean-Luc Mariona mówienie o Bogu: Idol i ikona*, „Studia Gdańskie” 34 (2014), s. 201-221.

w perspektywie religijnej.

## 1. Redukcje w fenomenologii

Henry w artykule programowym pisze o filozofii fenomenologicznej, że zawiera się ona w czterech zasadach<sup>2</sup>. Autor wspomina, że te zasady posiadają charakter niezdeterminowany. Ciężar indeterminacji wynika zarówno z jej wpływu na cel fenomenologii, jak również z faktu, że chodzi o charakter formalny danych, które są jej wynikiem, biorą udział w jej „płodności”. Cechą charakterystyczną jest też to, że cztery zasady ukazują w efekcie wewnętrzną przeciwność, wynikającą z niekompatybilności między ukrytymi napięciami a zgodnością gwarantującą jedność wewnętrzną, wymaganą od spójnego systemu. Obie płaszczyzny dobrze można zaobserwować na przykładzie kolejnych cech fenomenologii<sup>3</sup>.

Co ciekawe, Henry podaje zasady fundujące fenomenologii, rozważając w ogóle ich zasadność w ramach filozofii. Pierwsza z nich mówi: „ile jawienia się tyle bycia” („*autant d'apparence, autant d'être*”)<sup>4</sup>. Druga jest zasadą zasad sformułowaną przez Husserla: „każda źródłowo dająca się naoczność jest źródłem prawomocności poznania”<sup>5</sup>. Kolejna zasada poświęcona jest kwestii powrotu do rzeczy samych, o którym to znów pisze w „Ideach” Husserl<sup>6</sup>. Ostatnia zasada, o której wspomina Henry, najpóźniejsza, została sformułowana przez Mariona w *Réduction et donation*, gdzie mówi on: im więcej redukcji, tym więcej donacji („*d'autant plus de réduction, d'autant plus de donation*”)<sup>7</sup>.

### 1.1. Trzy redukcje fenomenologiczne

Termin „redukcji” rozumie się jako ogół procesów intelektualnych, których celem jest dotarcie do samych przedmiotów, a także do niepowątpiewalnej wiedzy.

<sup>2</sup> M. Henry, *Quatres principes de la phénoménologie*, w: tenże, *De la phénoménologie. Phénoménologie de la vie*, Paryż 2003, s. 77-104; pierwsza wersja tekstu ukazała się w: „*Revue de métaphysique et de morale*”, 1 (1991), s. 3-25, używany w niniejszym artykule tekst jest lekko zmieniony przez autora.

<sup>3</sup> Tamże, s. 78-79: „*ils demeurent en fait foncièrement indéterminés*”; Marion jednak wskazuje nie tyle na brak dostępu do koherencji, ile raczej mówi o braku możliwości w dotarciu do pełnej manifestacji, zob. J.-L. Marion, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tł. W. Starzyński, Kraków 2007, s. 12.

<sup>4</sup> Jak podaje Marion w *Będąc danym*, dz. cyt., s. 12, zwłaszcza w przypisie 15; ta formuła oryginalnie została skonstruowana przez J. F. Herbarta, a dopiero później została ujęta przez Husserla a następnie przez Heideggera w *Sein und Zeit*; por. M. Henry, *Quatres principes de la phénoménologie*, s. 77.

<sup>5</sup> „*Toute intuition donatrice originaire comme une source de droit pour la connaissance*”, E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tł. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 78-79; por. M. Henry, *Quatres principes de la phénoménologie*, s. 77; zob. też J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 13-14 i treść przypisu 18.

<sup>6</sup> „*Zu den Sachen selbst*”, „*droit aux choses mêmes*”, E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, s. 43; por. M. Henry, *Quatres principes de la phénoménologie*, s. 77; J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 13.

<sup>7</sup> J.-L. Marion, *Réduction et donation*, Paris 1986, s. 302; por. M. Henry, *Quatres principes de la phénoménologie*, s. 77-78.

Jest to możliwe dzięki „wzięciu w nawias” (*epochè*) wszystkich czynników nie wyznaczonych przez przedmiot i jego własny sposób prezentacji, dawania się – uwolnienie od wszelkich presupozycji<sup>8</sup>. Zabieg *epochè* zaczął odgrywać istotną rolę dzięki wadze, którą nadał mu Husserl. W jego ujęciu polega on na „«niespełnieniu» (...) generalnej tezy naturalnego nastawienia poznawczego, czyli przekonania o realnym istnieniu zarówno świata jak i podmiotu dokonującego *epochè*”<sup>9</sup>. Celem tego procesu jest uzyskanie tak zwanej czystej świadomości, która dopiero jest podstawą do analizy fenomenologicznej. To właśnie efekty takiego „wzięcia w nawias”, ze względu na powszechność wewnętrznego, czystego spostrzeżenia i relacji ze światem, będącej jej wynikiem, według Husserla sprawiają realną możliwość fenomenologii transcendentnej jako filozofii pierwszej<sup>10</sup>.

Tą filozofią rządzi w myśli Husserla podwójna reguła, reguła redukcji – ejdetycznej i transcendentnej. Celem pierwszej jest uchwycenie oglądu ejdetycznego, udostępnienie intuicji istoty (*eidos*) – czyli tego, co sprawia, że dana rzecz jest tym, czym jest; ta definicja ma swoje źródło w myśli Arystotelesa, ale jest konsekwentnie przywołana przez Husserla. Wskazuje on na niezbędność użycia technik „wariacji imaginacyjnych”, która to ułatwia ejdetyczną intuicję. Ta technika polega na modyfikowaniu kategorii dowolnego przedmiotu aż do uzyskania takiej modyfikacji, która wskaże na niemożliwość zaistnienia tego przedmiotu. Jest to proces doszukiwania się cech niezmiennych, koniecznych *a priori*. Przedmiotem tej redukcji jest doprowadzenie do oczywistości apodyktycznej i bezwarunkowej<sup>11</sup>.

Jednak tak ujęta wolność istoty rzeczy nawet od faktycznego istnienia stwarza niebezpieczeństwo uproszczenia tej naoczności na wzór platońskiego substancjalizmu. Dla Husserla, co podkreśla Derrida, „istota *nie istnieje*”, „jest *niczym* poza *faktem*”, jest to nie-istnienie nieredukowalne i jednocześnie oryginalne. Husserl zaznaczył: „dokładnie wykluczamy wszystkie mistyczne myśli, jakie się łączą zwłaszcza z pojęciami *eidos* (...) i „istota”<sup>12</sup>.

Redukcja transcendentna jest nazywana również właściwą redukcją fenomenologiczną. Kresem tego *epochè* jest wzięcie w nawias całości istnienia, wstrzymywanie się od sądów, które nie są zagwarantowane przez zawartość czystej świadomości, czyli samego „świata”, rozumianego jako świat zewnętrzny<sup>13</sup>.

Zasada dotycząca „równomierności” bycia i jawienia się (prezentacji – tak

<sup>8</sup> Redukcja fenomenologiczna, w: *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, red. A. Podsiad, Warszawa 2001, s. 748-749.

<sup>9</sup> S. Judycki, *Epochè*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t.3, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2002, s. 200.

<sup>10</sup> Tamże, s. 200-201.

<sup>11</sup> J. Derrida, *Fenomenologia i domknięcie metafizyki. Wstęp do myśli Husserla*, tłum. M. Kowalska, w: *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwinienia*, red. J. Migasiński, I. Lorenc, Warszawa 2006, s. 148-149; por. *Redukcja fenomenologiczna*, s. 748-749.

<sup>12</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, s. 23; por. J. Derrida, *Fenomenologia i domknięcie metafizyki*, s. 150.

<sup>13</sup> *Epochè*, w: *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, s. 235, por. J. Derrida, *Fenomenologia i domknięcie metafizyki*, s. 150-151.

jak najczęściej występuje w polskich tłumaczeniach) wobec kwestii identyczności „esencji” jawienia się i bycia (*identité d'essence de l'apparaître et de l'être*) w pierwszym rzędzie domaga się poddania jej samej w wątpliwość, ponieważ obie rzeczywistości żadną miarą nie współwystępują na tym samym planie ontologicznym, „jawienie się jest wszystkim, a bycie nie jest niczym (jest niczym)”<sup>14</sup>. Pierwsza zasada nadaje zdecydowany i autorytarny prymat jawienia się przed byciem, które staje się „jedyną twarzą bycia”<sup>15</sup>, ale pozostawiając je całkowicie nieokreślonym (*indéterminé*). Jednocześnie jedyną „mocą” *sui generis*, która przynależy byciu, jest jawienie się. Henry wspomina również, że ta redukcja bycia do jawienia ma swoje źródło w refleksji Kartezjusza, który w sposób radykalny poszukuje czystego jawienia się (*l'apparaître pur*).

Z kolei, gdy chodzi o zwrot do rzeczy samych, *zu den Sachen selbst*, istotne jest, żeby zauważyć pewną dwoistość danych wynikających z samego sformułowania zasady: *zu* z jednej strony i *die Sachen* z drugiej. Pierwszy termin wskazuje „dostęp” (*accès*) do czegoś, możliwość osiągnięcia czegoś. Zaś drugie określenie opisuje tę „rzecz”, do której ów dostęp doprowadza, zawartość, do której jest otrzymywany dostęp<sup>16</sup>.

Jednocześnie, pamiętając o tym, że bycie nie jest redukowane do jawienia się, należy zadać sobie pytanie o środek dotarcia, „dostępu” do rzeczy, które są kresem wysiłku dążenia *aux choses mêmes*. To natura obiektu poznania sama w sobie decyduje o odpowiednim środku dostępu do jej poznania<sup>17</sup>. W tym momencie zachodzi istotny przeskok pojęciowy, podporządkowanie ontologii (w znaczeniu bytowości) względem fenomenalności (jako jawienia się, prezentacji) zostaje odwrócone. Ta zmiana wynika z faktu, że to rzecz stanowi cel dla środków dostępu (*moyens d'accès*), a natura tych środków jest uwarunkowana przez naturę rzeczy<sup>18</sup>.

Zwrot ku rzeczom samym należy do pierwotnych akcentów, które wskazują na otwarcie się na kwestię pojawiania się, ale jak zostało to już zauważone, owo jawienie się zostaje podporządkowane „rzeczom”. Równocześnie Husserl zaznacza, że nie należy ich rozumieć na sposób empiryczny, ale jako „sprawy”. W „Ideach” podkreśla, że „tylko nigdzie nie wolno zrzucać się radykalnej wolności od przesądów i choćby z góry utożsamiać takie «rzeczy» (*Sachen*) z empirycznymi «faktami» (*Tatsachen*)”<sup>19</sup>.

W podobnym tonie należy rozpatrywać ostatnią zasadę. Husserlowska zasada zasad wskazuje na intelektualną wagę naoczności. W wersji zapisu tej formuły, której używa Starzyński w ramach *Będąc danym*, następuje istotna zmiana tłumaczenia, od-

<sup>14</sup> „*L'apparaître est tout, l'être n'est rien*”, „*l'être n'est rien – au sens de ce qui n'est rien du tout*”, M. Henry, *Quatres principes de la phénoménologie*, s. 78-79.

<sup>15</sup> J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 12.

<sup>16</sup> „*Le contenu auquel accès donne accès*”, M. Henry, *Quatres principes de la phénoménologie*, s. 80.

<sup>17</sup> „*C'est la nature d'objet à connaître qui décide du moyen approprié à sa connaissance*”, M. Henry, *Quatres principes de la phénoménologie*, s. 81.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> E. Husserl, *Idee...*, s. 78-79, por. J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 13.

biegająca od polskiego wydania Gierulanki. Starzyński, idąc za uwagami Ricceura, oddaje zasadę, że „każda źródłowo dająca się naoczność jest źródłem poznania...”<sup>20</sup>. Odpowiednie zrozumienie tej reguły posiada kluczową wartość dla całej koncepcji fenomenologii donacji, o czym również wspomina Marion<sup>21</sup>.

W swoim komentarzu do zasady zasad dostrzega on wielką jej wartość, która wynika z uwolnienia fenomenalności od metafizycznego wymogu fundamentu, wskazuje również na wystarczalność naoczności dla pojawienia się fenomenu jako prawa podstawowego. Równocześnie aplikacja tej formuły uwalnia od analityki mającej źródło w myśli Kanta, a przede wszystkim od pojęciowych *a priori*<sup>22</sup>.

Jakkolwiek to rozwiązanie posiada również inne konsekwencje, na które wyraźnie wskazuje Marion jako wynik tego, że naoczność staje się miarą fenomenalności<sup>23</sup>: (a) na początku sama naoczność staje się w pewnym sensie zjawiskiem *a priori*; (b) ze względu na brak „prawomocności” dla tego, co dąży do jawienia się – swoista możliwość braku w naoczności; (c) pojawia się również pytanie o stopnie braku w naoczności, czy następują one skokowo czy stopniowo; (d) naoczność jest także ograniczeniem fenomenalności ze względu na jej wpływ na możliwość widzenia przedmiotu, „naoczność jest tylko nazwą tej transcendencji [względem świadomości]”<sup>24</sup>; (e) także wprowadza wniosek, że naoczność w efekcie stoi w sprzeczności z fenomenalnością, czego dowodem jest to, że zasada zasad zostaje ukonstytuowana przed a jednocześnie bez przeprowadzenia redukcji, co powinno ją wykluczać z dziedziny fenomenologicznej.

Jednocześnie zauważenie tych istotnych wektorów fenomenalności nie powoduje dotarcia do sedna rozważań myśli fenomenologicznej, czyli nie odpowiada do końca na pytanie o źródło tego, co powoduje, że fenomen jako taki się jawi.

## 1.2. Dostrzeżenie niewystarczalności

Najpierw Henry, a z nim również i Marion, wyraźnie podkreślają niewystarczalność trzech opisanych wcześniej zasad. W sumie te niejasności można sprowadzić do jednej, do pytania jakie stawia Henry: na czym polega relacja proporcjonalności łącząca jawienie się i bycie, jeśli oba terminy pozostają nierozpoznane, a ich relacja jest równie enigmatyczna?<sup>25</sup>

Bez odpowiedzi pozostaje kwestia tego, gdzie i w jaki sposób decyduje się o ostatecznej pretensji czy procesie pretendowania fenomenologii do wpisania bycia

<sup>20</sup> E. Husserl, *Idee...*, § 24, s. 52, za: J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 13.

<sup>21</sup> Zob. J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 13-14, także przypis 18 wraz z uwagami tłumacza; także: tamże, s. 82-85 czy F. Laruelle, *L'Appel et le Phénomène*, „Revue de métaphisique et de morale”, 1 (1991), s. 27-28.

<sup>22</sup> J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 13-14.

<sup>23</sup> Argumentacja za: tamże, s. 14-16.

<sup>24</sup> M. Henry, *Quatres principes de la phénoménologie*, s. 86.

<sup>25</sup> Tamże, s. 84; por. A. Latoń, *Egzystencja człowieka jako odpowiedź ma wezwanie z zewnątrz Jean-Luc Marion. Próba przewyciężenia podmiotu*, „Filozofia Dialogu”, 1 (2003), s. 64-65.

w fenomenalność bądź zredukowania go do fenomenalności<sup>26</sup>.

Marion z kolei wskazuje na „cenę” rozstrzygnięcia stwierdzenia w fenomenalności najwyższej formy obecności, co wyraża się choćby poprzez nadanie jej nazwy „cielesnej rzeczywistości”. W odniesieniu do braku „prawomocności pojawiania się” powstaje pytanie o źródło tego, że naoczności może brakować, albo, że „prawo nie dorasta do faktów”<sup>27</sup>.

Istotna wątpliwość wynika z wniosku, który bierze pod uwagę, a wręcz narzuca pytanie o niepowtarzalności rozwiązania fenomenalnego czy raczej o jego wiążące rozumienie. Wynika to z tego, że naoczność (jako „tylko inna nazwa tej [odnoszącej się do świadomości] transcendencji”<sup>28</sup>) podporządkowana jest intencjonalności przedmiotowej (poprzez wypełniania zadania wypełniania go czy zaspokajania) i jej ekstazyjnej świadomości – powodując zawężenie znaczenia samej fenomenalności, odbierając jej w pewien sposób uniwersalność.

Husserl w ramach swojego pisarstwa już wcześniej ukazuje wahanie w domenie ograniczeń dotyczących jawienia się. Wynika to z braku odpowiedzi na pytanie, czy naoczność „zawęza się do granic intencjonalności i transcendencji przedmiotu”, czy też „rozszerza się ono aż po ograniczone możliwości tego, co się ukazuje”, uwalniając tym sposobem jawienie się, a nie tylko naoczność, od jakiegokolwiek zasady apriorycznej. W kontekście zasady wszystkich zasad nasuwa się pytanie o to, czy naoczność jest w konsekwencji elementem fenomenologicznym, skoro nie podpada pod proces redukcji; co jawnie jest sprzeczne z formułą mówiącą, że „bez redukcji żadna procedura poznawcza nie zasługuje miano fenomenologicznej”. Marion próbuje ten wyjątek zrozumieć poprzez nadanie naoczności wagi „milczącej przesłanki” i poddaje w ten sposób w wątpliwość sensowność i wartość redukcji samej w sobie. W efekcie jawienie się jako takie zostaje sprowadzone wyłącznie do naoczności, co Marion nie nazywa tak kategorycznie jak Henry „zabójstwem”, ale nadaje mu kategorię „zdrady” fenomenalności<sup>29</sup>.

### 1.3. Kamień obrazy. Odpowiedź Mariona

Wspomniane trzy zasady, mimo wartościowych przesłanek, posiadają aspekty, które wzbudzają wątpliwości. O ile dwie pierwsze zasady pozwalają podejrzewać ich niedostatki, tak wewnętrzna niespójność zasady zasad już prawie bezpośrednio pozwala sobie uzmysłowić nieadekwatność aksjomatu mówiącego, że fenomenologia uznaje te trzy reguły za uprzywilejowane względem innych formuł<sup>30</sup>. Pustka

<sup>26</sup> „Cette question où se décide la prétention dernière de la phénoménologie de circonscrire l'être par la phénoménalité, voire de le réduire à celle-ci, reste sans réponse.”, M. Henry, *Quatres principes de la phénoménologie*, s. 84.

<sup>27</sup> J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 14; zaś o porzuceniu koncepcji *semi-ens* pisze w pierwszym rozdziale swojej pracy D. Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paryż 1981.

<sup>28</sup> M. Henry, *Quatres principes de la phénoménologie*, s. 86.

<sup>29</sup> J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 15-16.

<sup>30</sup> Tamże, s. 16.

wynikająca z tego stwierdzenia wzbudza dwa pytania o: (a) możliwość znalezienia takiej „uprzywilejowanej” zasady oraz (b) czy pozostałaby ta ewentualna reguła „czymś *implicite*”. Już Husserl według Mariona wskazuje na możliwość obydwóch odpowiedzi naraz: „fenomeny muszą być brane takimi jakimi się dają”<sup>31</sup>.

W *Będąc danym* Marion przywołuje cztery inne fragmenty, w których Husserl nadaje donacji pewien nieokreślony jeszcze przywilej. Pierwsza istotna kwestia to poszukiwanie donacji absolutnej i czystego fenomenu, ale nie w postaci psychologicznej: „to nie psychologiczny fenomen w psychologicznej apercpepcji i obiektywizacji jest donacją absolutną (*absolute Gegebenheit*), lecz tylko fenomen czysty zredukowany (*das reduzierte*)”<sup>32</sup>.

Spostrzeżenia Husserla pozwoliły Marionowi wyprowadzić istotną konkluzję. Mówi ona o tym, że im więcej redukcji, tym więcej donacji. Pierwotnie została ona zapisana w *Réduction et donation*<sup>33</sup>. Mniej więcej w tym samym czasie Henry poczynił podobną refleksję: „ponieważ ta samość (*l'ipséité*) przynależy jako jej auto-donacja do wszelkiej możliwej donacji, to każdy byt może posiadać, w tej donacji i tylko przez nią – jako poprzez fenomen, jakąś sobość (*soi*)”<sup>34</sup>. Bynajmniej w momencie powstawania sformułowanie Mariona nie pretendowało do stania się zasadą fenomenologii, to jednak Henry w artykule poświęconemu zasadom fenomenologii włącza je jako czwartą zasadę<sup>35</sup>.

Tym właśnie jest sedno ostatecznej zasady, która mówi o tym, że redukcja zawsze redukuje do donacji. Jednocześnie tę redukcję opisują jej dwa charakterystyczne znaczenia. Na początku ta redukcja „zawęza jawienie się do tego, co w nim osiąga prawdziwą donację”, a po wtóre tak objawiające się jawienie doprowadza do wskazania tego, co jest absolutne, „do tego co absolutnie dane”<sup>36</sup>. To wskazuje na fundamentalny aksjomat określający, że „nie ma donacji, która nie przechodzi przez filtr

<sup>31</sup> E. Husserl, *Filozofia jako nauka ścisła*, tł. W. Galewicz, Warszawa 1992, s. 41, w cytowanym fragmencie polskiego przekładu, jak i całym dziele, Husserlowskie „*Gegebenheit*” czy „*Geben*” itp., są włączane w rodzinę słownikową „prezentacji”, co w ramach uściślenia Mariona nie jest najlepszym rozwiązaniem, gdyż bardziej poprawne jest użycie „dawania”, „dania się”. W niniejszym artykule wbrew polskiemu tłumaczeniu, używane są sformułowania wedle reguły Mariona, co konsekwentnie respektuje W. Starzyński w polskim tłumaczeniu *Będąc danym*, por. J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 82-85; por. A. Nawrocki, *O powinności Boga. Pelagiusz, Pascal i fenomenologia donacji*, Kraków 2006, s. 150-152.

<sup>32</sup> Tamże, s. 15; w niniejszej pracy *Gegebenheit* będzie tłumaczone jako donacja, mimo że w polskim przekładzie używa się różnych terminów, tu jako „dana”.

<sup>33</sup> J.-L. Marion, *Réduction et donation*, s. 302.

<sup>34</sup> M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris 1990, s. 74, w kwestii tłumaczenia i specyficznego umiejscowienia „*soi*” w przymaciu *la chair* i *le corps* filozofii Henry’ego: J. Jakubowski, *Paula Ricœur krytyka fenomenologii Innego, w: Wokół fenomenologii francuskiej. Możliwości/pokrewieństwa/konfrontacje*, red. I. Lorenc, J. Migasińska, Warszawa 2007, s. 150-152 oraz M. Murawska, *Fenomenologia z zamkniętymi oczami*, w: *Wokół fenomenologii francuskiej*, s. 204-215.

<sup>35</sup> Zob. M. Henry, *Quatres principes de la phénoménologie*, s. 75 i s. 102-103.

<sup>36</sup> J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 18.

redukcji, nie ma redukcji, która nie pracowałaby dla donacji”<sup>37</sup>.

Właśnie dołączenie tej zasady pozwala przewyciężyć dostrzeżone aporie wynikające z ujęcia poprzednich trzech tez fenomenologii. Powrót do rzeczy samych nie implikuje „przedkrytycznego realizmu”, ale implikuje „redukcję tego co transcendentne do takich przeżyć, jakie dają się świadomości, zatem takich, w których fenomen daje się «we własnej osobie»”<sup>38</sup>.

Następnie Marion w swojej analizie wskazuje na kluczową rolę „parytetu redukcji i donacji” w dopełnieniu braków trzech pierwszych zasad. Doskonałe jawienie się fenomenowi, wynikające z wyraźnego dawania się w widzeniu i odbieraniu – tak bardzo, że może się sprowadzić do „Ja świadomego”, zawdzięcza swoją miarę jasności temu, że pojawia się w takim stopniu, w jakim redukuje się do swojej donacji dla świadomości<sup>39</sup>. Wniosek Mariona jest taki, że dzięki temu unika się popadnięcia w przedkrytyczny realizm i dociera się do fenomenu „we własnej osobie”<sup>40</sup>.

Równocześnie francuski filozof wprowadza ograniczenie dwuznaczności zasady „ile jawienia się, tyle bycia” poprzez stwierdzenie, że redukcja ogranicza jawieni się do niego samego, jako to, co ono daje do widzenia. Jest ono równoznaczne z byciem, ale tylko w przypadku, gdy „jako pełne jawienie się dokonuje donacji”<sup>41</sup>. Marion w sposób bardzo kategoriyczny wyjaśnia zasadę zasad. Zauważa on, że poprzez bezkompromisowe spojrzenie na redukcję, która – mimo tego, że wyodrębnia się w niej stopnie czy modusy – powoduje albo „dawanie się” albo „nie dawanie się”. W przeciwieństwie do naoczności „donacja redukuje się jedynie do niej samej”, stając się aktem absolutnym<sup>42</sup>.

Ten krótki zapis przełomowych wniosków wskazuje na fundamentalne zadanie i rolę czwartej zasady (która przez swoją absolutność staje się w gruncie rzeczy pierwszą i jedyną). Pozwala ona „wynieść fenomen ku jego własnemu jawieniu się”<sup>43</sup>. Wyraża jednocześnie wagę tego rozstrzygnięcia dla uchwycenia fenomenalności fenomenu. Wcześniej dostrzegł już istotność tego rozwiązania Heidegger pytając: „Co oznacza «dany», «donacja» – magiczne słowo dla fenomenologii, a «kamień obrazu» dla wszystkich innych?”<sup>44</sup>

## 2. Koncepcja daru

Dar – rzeczywistość z jednej strony tak oczywista, że rzadko kiedy jest obiektem refleksji, a z drugiej strony posiada głębokie bogactwo treści. Dopiero przy bliższym

<sup>37</sup> Tamże, s. 19.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> J.-L. Marion, *Réduction et donation*, s. 303.

<sup>40</sup> Tenże, *Będąc danym*, s. 19.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> Por. M. Henry, *Quatres principes de la phénoménologie*, s. 89.

<sup>43</sup> J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 22.

<sup>44</sup> M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, s. 5, za: J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 22; por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, tł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 203 – Lévinas wskazuje na fenomenalność *soi* (sobości), *Autruï* (Innego) i prawdy, które są określane przez donację.

przyjrzeniu się można dostrzec, że „dar” jako pojęcie może być przedmiotem filozoficznych rozważań i polemik. Trzeba od razu przyznać, że dopiero czasy współczesne w pełni doceniły wartości powiązane z dawaniem, darczyńcą czy odbiorcą daru.

Najpierw zostanie poruszona kwestia otoczenia, kontekstu daru, a także niektóre wcześniejsze, historyczne przemyślenia dotyczące tego pojęcia. Następnie przedmiotem refleksji będą „osoby uczestniczące” w akcie daru, jak i sam dar. A także religijne implikacje daru pojmowanego na tak pogłębionym poziomie refleksji.

## 2.1. Kontekst

Najbardziej klasyczna definicja daru pochodzi od św. Tomasza, który w *Sumie* określił, że dar w sensie właściwym oznacza danie czy datek bezwrotny, inaczej mówiąc: oznacza obdarowanie kogoś, ale bez oczekiwania wynagrodzenia. Nie jest to jednak definicja, z którą zgadza się Marion, wskazując na potrzebę tracenia, gubienia, odrzucenia „wychodzenia na swoje” (*s'y retrouver*)<sup>45</sup>. Jednocześnie już Tomasz zauważa fundament „dawalności”, którą rozwinie później w sposób niezwykle Marion. Akwinata zaznacza, że istota daru nie polega na tym, żeby został dany, ale wskazuje, że wystarczy, że ma w sobie możliwość bycia danym<sup>46</sup>.

Jednym z wielkich filozofów, którzy dostrzegli wagę rozważań o darze jest także Kierkegaard. Nadał mu on szczególny wymiar. Dar nazywa „fundamentalnym miejscem spotkania (skrzyżowania) bycia i czasu”<sup>47</sup>.

Inną postacią wpisującą się w refleksję nad darem i dawaniem na płaszczyźnie socjologii jest następca Durkheima, Marcel Mauss. Postawił on odważną tezę, że relacje społeczne istnieją między innymi na fundamencie konieczności dawania, otrzymywania i od-dawania, czyli: do robienia „prezentów”, przyjmowania ich i przekazywania dalej<sup>48</sup>. Ten wniosek wysnuł z obserwacji pierwotnych społeczności, gdzie dostrzegł swego rodzaju wojnę na szczodre dawanie, wręcz rozrzutność w darach. Mauss zwraca uwagę na szczególną cechę daru, jaką jest przyjemność, którą łączy z sanskryckim terminem *rah, ratiḥ*. Oznacza on dar, podarunek, rzecz przyjemną. Ten socjolog wskazuje na istotną kwestię, że dar ma być przede wszystkim tym, co sprawia przyjemność komuś innemu<sup>49</sup>.

Poważną próbę systematyzacji dokonał Derrida<sup>50</sup>. Jego analiza skupiła się na pró-

<sup>45</sup> J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 105.

<sup>46</sup> Por. *Summa Theologiae*, Ia q. 38 a.1.

<sup>47</sup> S. Kierkegaard, *Quatre discours édifiants*, Aubier-Monaigne 1970, za: H. Politis, *Le question du don chez Kierkegaard constamment rapportée à l'Épître de Jacques (I, 17-22)*, w: *Le don. Le colloque interdisciplinaire sous la direction de J.-N. Dumont avec la participation de J.-L. Marion*, Lyon 2001, s. 14.

<sup>48</sup> Zob. M. Mauss, *Essai sur le don*, w: tenże, *Sociologie et anthropologie*, Paris 1973, s. 143-279; a także w tej książce: *Introduction (Wprowadzenie)* autorstwa C. Lévi-Strauss, s. IX-LII; wyd. polskie M. Mauss, *Szkic o darze*, tł. K. Pomian, Warszawa 1973.

<sup>49</sup> A. Caillé, *Le don comme alliance et comme politique*, w: *Le don. Le colloque interdisciplinaire*, s. 33-34; M. Mauss, *Szkic o darze*, s. 282-283.

<sup>50</sup> Zob. J. Derrida, *Donner le temps. I: La fausse monnaie*, Paryż 1991.

bie przewyższenia aporii formalizacji logiki daru. Przede wszystkim stwierdza, że w rzeczywistości daru nie ma miejsca na jakąkolwiek wymianę, musi być ona usytuowana poza płaszczyzną obligowania i wdzięczności oraz innych uwarunkowań<sup>51</sup>. Doszukuje się on również różnicy między darem a prezentem. Ta nierówność dla Derridy wynika z tego, że dar nie jest nigdy obecny jako „coś”, co można pochwycić w teraźniejszości. Z kolei prezent jest swoistym wyrwaniem z czasu po to, by zaktualizować się w ramach darowanej rzeczy. W tym miejscu łączą się refleksje Derridy i Heideggera, albowiem obaj zauważają, że zapominanie tej różnicy ontologicznej otwiera przestrzeń, w której myślenie krąży między byciem a bytem. Równocześnie pojawia się pytanie o język, w którym można wyrazić doświadczenie daru (obaj odbierają wartość doświadczenia fenomenologicznego)<sup>52</sup>.

To właśnie prowadzi go do wniosku, że dar nie jest dany, a umożliwia jedynie danie prezentu nie będąc nim jednocześnie. Sprowadza się to w efekcie do uchwycenia różnicy między tym, co absolutnie nieuwarunkowane a tym, co podlega historii, poznaniu, wiedzy, ekonomii<sup>53</sup>.

## 2.2. Czynniki daru

Podczas pisania o kwestii daru u św. Augustyna Soual wskazuje na pojęcia, które tworzą całokształt przestrzeni daru. Wymienia cztery płaszczyzny pełnego, zwykłego aktu: najpierw dawcę (*donateur*), jego ofiarę (*offrande = don*), akt dawania, donację (*donation*) i w końcu biorcę daru, donatariusza (*donataire*)<sup>54</sup>. Jednocześnie również ciekawe jest zestawienie dwóch łacińskich pojęć *donum* i *datum*<sup>55</sup>.

Marion wspomina o trzech ewidentnych cechach daru, współgrających ze sobą: dawanie „bez liczenia”, „bez przerwy” i „bez miary”. Równocześnie zauważa, że definicja daru tak bardzo wynika z siebie, że nie można nic na ten temat powiedzieć i że im mniej o darze się mówi, tym więcej jest on wart<sup>56</sup>. Francuski fenomenolog używa również drugiej nazwy na kreślenie daru – prezent (*le présent*). Wprowadza przy tej okazji pewną grę francuskich słów, które po polsku trudniej oddać. Mówi on o *présent sans présence*, czyli prezencie bez obecności – to wyrażenie jest kluczowe dla pytania o negację daru jako kresu donacji. Dla Mariona nie jest tak, że zaprzeczenie obecności daru wcale nie nadaje kresu donacji, ale wręcz odwrotnie, otwiera

<sup>51</sup> M. P. Markowski, *Pomyśleć niemożliwe. Marion, Derrida i filozofia daru*, „Znak”, 1 (2001), s. 35-36.

<sup>52</sup> Tamże, s. 36-37.

<sup>53</sup> Tamże, s. 38.

<sup>54</sup> P. Soual, *Le don de l'ego chez Augustin*, w: *Le don. Le colloque interdisciplinaire*, s. 127; por. A. Nawrocki, *O powinności Boga*, s. 227-228; W. Starzyński, *Fenomenologia deskryptywna Jean-Luca Mariona*, w: *Wokół fenomenologii francuskiej*, s. 242-243.

<sup>55</sup> Zob. G. Lafon, *Du verbe être au nom de Dieu*, w: *L'Être et de Dieu*, s. 184.

<sup>56</sup> „*la définition du don va tellement de soi, que nous n'avons rien à en dire, qu'il n'y a rien à en dire et même que, moins on en parle, mieux cela vaut.*”, J.-L. Marion, *La conscience du don*, s. 60.

na możliwość daru bez obecności poza byciem<sup>57</sup>.

Na dojście do takiego wniosku pozwala analiza i polemika Mariona z Derridą, który dostrzega pewną dwuznaczność w darze, co otwiera na kwestię daru na takie przypadki jak: dawanie życia (*donner la vie*), dawanie śmierci (*donner la mort*), które określa jako irrealny „warunek wszelkiego dania danego w ogóle”<sup>58</sup>. Ten aspekt daru w pewien sposób odsyła do opracowanej uprzednio przez Mariona przestrzeni dystansu i wypełniającego ją daru. Jest on jedyną formą przyswojenia bez żadnego dystansu, ale także może być rozumiany z punktu widzenia dawania, od niego zaczynając – ale tylko takiego, który jest dokonywany przez dawcę, donatora<sup>59</sup>.

To właśnie wyznaczyło zakres trudnego zadania, którego podjął się Marion: opisanie pojawienia się daru jako tego, który ukazuje się jako dający się z samego siebie<sup>60</sup>. Dla osiągnięcia tego posłużył się on potrójnym wzięciem w nawias transcendencji elementów daru dla zredukowania go do donacji czystej. Ta redukcja odbywa się poprzez odrzucenie wszystkiego, co mogłoby czynić z niego wymianę: poszczególne powody czy racje, a także odpowiednie ustawienie aktorów (darczyńcy i dar-biorcy) oraz wektora prezentu<sup>61</sup>.

Marion wyróżnia najpierw sytuację spadku (*l'héritage*). W tym przypadku nie zachodzi styczność z donatorem, gdyż z definicji jest to osoba nieobecna, której nie ma możliwości nic oddać. Taki dar jest nierzadko niespodziewany, czasem można stać się obdarowanym wbrew świadomości czy wręcz wbrew jego woli albo zostać obdarowanym przez kogoś całkowicie nieznanego. Taki sposób otrzymywania zapewnia dar, który nie posiada (aktualnie) donatora<sup>62</sup>.

Również ukazana jest sytuacja, kiedy nie ma się do czynienia z donatariuszem. Zachodzi taka procedura, gdy daje się anonimowo osobie, która jest nieznaną albo niezdolną dowiedzieć się o źródle daru. Przykładem jest obdarowywanie za pośrednictwem akcji humanitarnych, kiedy pozbawia się albo częściej uwalnia się dawcę od spotkania z odbiorcą danej pomocy. Jeszcze bardziej kategorycznie ma to miejsce w przypadku sprawiania prezentu wrogowi, własnemu albo społecznemu, który mimo wszystko, w najlepszym wypadku, nadal będzie nienawidził dawcy – wroga, a w najbardziej skrajnym, ofiarowywany dar weźmie za obelgę. Jednak taki dar – mimo że będzie odrzucony, niechciany czy zaprzeczony – pozostaje darem<sup>63</sup>.

W *Etant donné*, po przeprowadzeniu wzięcia w nawias donatora i donatariusza,

<sup>57</sup> J.-L. Marion, *Będac danym*, s. 100.

<sup>58</sup> Tamże.

<sup>59</sup> J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, tł. M. Frankiewicz, Kraków 1996, s. 148-151.

<sup>60</sup> A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 108; W. Starzyński, *Fenomenologia deskryptywna Jean-Luca Mariona*, s. 247-248.

<sup>61</sup> J.-L. Marion, *La conscience du don*, w: *Le don. Le colloque interdisciplinaire*, s. 64; o aporiach ekonomii daru Marion wspomina w: tamże, s. 59-60 i w: *Bóg bez bycia*, s. 101-104; por. A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 108-110.

<sup>62</sup> J.-L. Marion, *La conscience du don*, s. 64.

<sup>63</sup> Tamże, s. 64-65; por. A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 109, W. Starzyński, *Fenomenologia deskryptywna Jean-Luca Mariona*, s. 244-246.

zastanawia się nad możliwością popełnienia *epochè* względem rzeczywistości daru. Przesłanką za taką możliwością jest uchwycenie różnicy między przekazywaniem przedmiotu czy jakiegokolwiek bytu – od dawania daru. A wynika to z faktu, że dar nie musi się łączyć z żadnym przedmiotem<sup>64</sup>. Jako przykład daje Marion „dawanie słowa”, „dar przyjaźni”, „dar władzy” czy nawet „dar błogosławieństwa” czy „kłątwy” (wskazuje na sytuację Harpagona i Kleanta ze *Skapca* Moliera<sup>65</sup>) – nazywając je „darami bezprzedmiotowymi”<sup>66</sup>.

Najbardziej ciekawy wydaje się przykład dawania słowa. W czasie tego procesu można mieć pewność co do tego, że nie chodzi o przekazanie jakiegoś przedmiotu czy bytu, jednak niezaprzeczalnie ma się do czynienia z przyjmowaniem daru „namacalnego”, zauważalnego i wzruszającego. Sedno daru słowa tkwi w rozważeniu jego czasowości, zakłada on bowiem dotrzymanie obietnicy do ustalonego momentu, a równocześnie, w mocnym znaczeniu, rozciąga się na całe życie. Jest tak na przykład w wypadku przyrzeczenia miłości: „kto kocha, nie może dać słowa inaczej niż «na zawsze», «aż do śmierci»”<sup>67</sup>. Co implikuje, że przez całe życie to słowo pozostaje niewypełnione i niezrealizowane tak długo, jak jest wypełniane to zobowiązanie.

To krótkie rozważanie dotyczące jednego z przykładów darów bezprzedmiotowych już dowodzi, że nie zawsze dar wyraża się w „przedmiocie”, którym się posługuje. Pozwala to na sformułowanie zasady, że dar bardziej radykalny powoduje ograniczenie jego ewentualnego przedmiotu do konstytuowania abstrakcyjnego podłoża albo symbolu czy okazji. W konsekwencji w trybie redukcji tym pełniej zachodzi dawanie daru, im mniej w tym procesie obecny jest jego przedmiot<sup>68</sup>.

### 2.3. Determinanty danego

Marion korzysta z pojęcia *donabilité*<sup>69</sup>, które po polsku domaga się ukucia neologizmu o brzmieniu „dawalność”. Ta cecha wyraża postawę, która wskazuje na dawcę postrzegającego dar i traktuje go jako potencjalny, możliwy<sup>70</sup>. Ta konkretna wartość wynika z relacji (ani subiektywnej ani też nie sprowadzającej się do realnego predykatu), która powstaje między tym, co przemienia się w dawalne (*ce qui vire au donable*), a tym spojrzeniem, które zauważa jako mające być dane. Dawalność jest więc, jak definiuje Marion, „sposobem jawienia się tego, co ukazuje się jako

<sup>64</sup> J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 129.

<sup>65</sup> Zob. np: Molier, *Skąpiec*, akt IV, scena 5, tłum. T. Boy-Żeleński, w: Molier, *Teatr*, t. 2, s. 92-93; Marion komentując tę scenę wskazuje na obecność pustego daru (*don de rien*) czy nawet anty-przedmiotu (*anti-objet*), istniejących jako dar w sposób irrealny.

<sup>66</sup> J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 128-133.

<sup>67</sup> Tamże, s. 132.

<sup>68</sup> Tamże, s. 132-133.

<sup>69</sup> Zob. np.: J.-L. Marion, *La conscience du don*, s. 70-71.

<sup>70</sup> J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 133; zob. również analizę cechy „przyjmowalności” (*recevabilité*): tamże, s. 135-138, J.-L. Marion, *La conscience du don*, s. 71-72.

dawalne temu, kto postrzega je jako mające zostać dane<sup>71</sup>.

Jednak nie można zawęzić tej kategorii do cechy wyłącznie darowanego daru, ale przynależy ona również do samego donatora. Pozwala to w efekcie na wniosek, że poprzez skłanianie dawcy do darowania daru, „dar daje się sam z siebie<sup>72</sup>, co z kolei pozwala paryskiemu fenomenologowi na finalne określenie daru jako „dającego się”.

W relacji do intuicji Marion wyróżnia trzy rodzaje fenomenów: ubogie w intuicję, równe (prawa powszechne) i przesycone intuicją (paradoksy). W pierwszych dwu przypadkach zachodzi ograniczenie donacji, a w wypadku saturacji (przesyconia) fenomenu donacja poprzedza wszelkie ograniczenia i horyzont *Ja*<sup>73</sup>.

Marion dla ukazania tego, co rozumie pod pojęciem nasycenia fenomenu, przedstawia charakterystyczne *itinerarium* dochodzenia do odpowiedzi. Rozpoczyna od dostrzeżenia przeszkód w przekraczaniu możliwości, które podają Kant i Husserl, jednocześnie szuka odpowiedzi na zrodzoną wątpliwość w ich własnej twórczości<sup>74</sup>. To przejście jest niezbędne dla zrozumienia tego, że francuski fenomenolog dokonuje odwrócenia „logiki niedostatku”, doprowadzając do systematyzacji przesyconia.

To poszukiwanie wszystkich aspektów fenomenalności, które wyłącznie określają danie, przeprowadza również na płaszczyźnie trzech determinant w odniesieniu do redukcji poszczególnych składowych daru: wspomianej w kontekście widzenia anamorfozy (*anamorphose*), następnie wspomina o wydarzeniu (*événement* – jednocześnie nie chodzi o odwołanie do Heideggerowskiego *Ereignis*, franc. *avènement*). W odniesieniu do redukcji daru danego wprowadza aż trzy określenia: przybywanie (*arrivage*), incydent (*incident*) oraz fakt dokonany (*fait accompli*)<sup>75</sup>.

Fenomen daje się w wymiarze widzialności tylko na drodze donacji. Anamorfoza w myśli Mariona określa sytuację, w której danie (nie tracąc nic z bycia własnością fenomenu) jest właśnie przechodzeniem pewnej formy tego fenomenu z niewidzialności do widzialności, jako przemierzanie tego dystansu<sup>76</sup>. Francuski myśliciel przekonuje, używając analogii do *Dwóch ambasadorów* Holbeina Młodszego<sup>77</sup>, że fenomen pozostaje niezależny od obdarowywanego – w efekcie ta właściwość fenomenu

<sup>71</sup> J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 134.

<sup>72</sup> Tamże, s. 135, podkreślenie pochodzi od Mariona; por. A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 110-111.

<sup>73</sup> J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 162-173, 274-276; por. M. Bała, *Religia w perspektywie daru. Propozycja J. L. Mariona*, „Studia z Filozofii Boga, Religii i Człowieka”, 3 (2005), s. 337-338; więcej w temacie analizy fenomenu nasyczonego zob. W. Starzyński, *Systematyka fenomenu nasyczonego w „Będąc danym” J.-L. Mariona*, „Logos i Ethos”, 2 (2004), s. 31-41.

<sup>74</sup> Por. tamże, s. 20-31.

<sup>75</sup> Całość zawiera się w Księdze III. Dany I: Określenia, J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 148-219.

<sup>76</sup> Tamże, s. 152-153, por. A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 112.

<sup>77</sup> W komentarzu do wkładu Holbeina Marion ukazuje złożoność i obecność dwóch fenomenów w jednym fenomenie – ten sam obraz daje się widzieć: (1) bez anamorfozy w perspektywie frontalnej i (2) z anamorfozą, gdy oglądający dostosuje się do przewidzenia twórcy obrazu, dostrzegając *vanitas* głowy zmarłego; por. J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 152, przyp. 5.

uwypukla *epochè* darczyńcy<sup>78</sup>.

Następnie odnoszone są owe determinanty do aspektu daru danego, czyli w konsekwencji jego przyjmowalności i dawalności. Przybywanie, które wymienia jako pierwszą z trzech, wskazuje na cechę przyjmowalności daru. Ten fakt ukazuje, że fenomen jako taki nie jest aspektem koniecznym, ale jako manifestacja swojego „się” dowodzi, że źródło jawienia się posiada w sobie<sup>79</sup>. Po wtóre wolność od ukazywania się jako obiekt czy byt jest zasługą incydentalności<sup>80</sup>. A na koniec podnosi temat dawalności, do której odnosi determinantę faktu dokonanego (*factum, κατ'εξοχήν*). Jej wartość wynika z uprzedniości fenomenu względem przyjmujących go, a także jego wpływ determinujący na odbiorców<sup>81</sup>.

Te spostrzeżenia mają przede wszystkim na celu podkreślenie tezy, że fenomen „wywiera presję na spojrzenie bardziej niżby spojrzenie wywierało presję na nim”<sup>82</sup>. A to już pozwala wysnuć wniosek o możliwości wzięcia w nawias kategorii przyczynowości. Gdyż, jak wskazuje Nawrocki, przyczyna jest „po-myślana” dopiero jako efekt zajścia wydarzenia i nie poprzedza go. Jednocześnie przyczyna pozostawia pewną nieadekwatność i pozwala przełożyć fenomenalność na dawanie się daru, które również jest „uwolnione” od wszelkich czynników zewnętrznych – pozwalając wyłączyć poza nawias donatariusza<sup>83</sup>.

Modalność i topika fenomenów, których przykładem są determinanty danego, stanowią niewiarygodnie wielkie osiągnięcie filozofii Mariona, gdyż buduje on systematykę *ex definitione* nieprzedmiotowych fenomenów, pozwalając w bardzo trafny sposób odnieść się do fenomenologicznych opisów, m. in. Lévinasa, Ricceura, Henry'ego czy Chrétiena<sup>84</sup>. Pozwala również na wyróżnienie dwóch skrajnych sposobów przejawiania się niewidzialności danego, pozwala mówić o „niedostatku realnym” – który nie daje możliwości manifestacji zjawiska fenomenalności oraz donacji czystej – która w efekcie przejawia się na sposób niewidzialnego daru nad i poza intuicją<sup>85</sup>.

### 3. Dar w perspektywie religijnej

W poprzedzającej analizie rzeczywistości daru świadomie zostały pominięte bezpośrednie nawiązania religijne czy teologiczne, dla wyraźniejszego ukazania, że nie są one konieczne dla niezależności tej myśli. Jednocześnie trzeba przyznać jednoznacznie, że to właśnie te nawiązania dla Mariona są najbardziej radykalnym urze-

<sup>78</sup> A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 112.

<sup>79</sup> Por. J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 162-173.

<sup>80</sup> Zob. tamże, s. 186-197.

<sup>81</sup> Zob. tamże, s. 173-186.

<sup>82</sup> Tamże, s. 197.

<sup>83</sup> A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 112-113, zob. J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 197-214.

<sup>84</sup> W. Starzyński, *Systematyka fenomenu nasyconego...*, s. 37.

<sup>85</sup> J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 270-271.

czywistnieniem figur fenomenologicznych<sup>86</sup>.

Dla odnalezienia pełnego rozumienia i ujęcia Boga w filozofii donacyjnej, po zapoznaniu się z samą koncepcją daru zostanie zwrócona uwaga na ubogacenie o ten aspekt i szersze rozumienie pojęcia „ikony” i „dystansu”. W drugiej kolejności przedmiotem analizy stanie się wyjątkowy fenomen, któremu Marion poświęca dużo uwagi – objawienie. Zaś najbardziej szczególnym momentem w fenomenologii Mariona jest refleksja dotycząca wydarzenia Eucharystii. Rozpatruje ją przede wszystkim w aspekcie daru obecności<sup>87</sup>.

### 3.1. Bóg, który daje

Dystans, o którym była mowa wcześniej w odniesieniu do idola i ikony, jest rzeczywistością samą z siebie niedefiniowalną, o czym Marion po raz pierwszy wspomina w siedemnastym paragrafie *L'idole et la distance*. Zrozumienie przechodzenia jego „przestrzeni” jest kluczem także do ujęcia daru, gdyż pierwotnie „dar to przy-swojenie bez żadnego dystansu”<sup>88</sup>.

Ten dystans otrzymuje szczególną wartość poprzez specyficzny zapis, który sprawia niemało trudności edytorskich. Mianowicie, Marion, w celu podkreślenia tej odległości i niemożności adekwatnego określenia Boga, wprowadza pisownię słowa BÓG poprzez przekreślenie krzyżem św. Andrzeja całego słowa bądź samej litery O/Ó. Ten zabieg tłumaczy on poprzez potrzebę „ujęcia” Boga jako niemożliwego do pomyślenia, które maskuje różnicę między Bogiem a idolem, a wręcz nie tyle idolem, co „roszczeniem wszelkiej możliwej idolatrii”. Jednocześnie „niemożliwe do pomyślenia” zmusza nas do tego, abyśmy zastąpili bałwochwalczy cudzysłów «Boga» samym Bogiem, na którym nie pozostaje żadna skaza poznania<sup>89</sup>. Bez wątplenia w sposób zbliżony do zapisu pięciu dróg Tomaszowach, Marion chce Go nazywać Bogiem, ale „przekreślając Boga na krzyż”. Jednocześnie, korzystając z dobroku myśli apofatycznej, wyłącza Boga z potrzeby bycia, a także przyjmowania imienia i określa Go jako Tego, który „daje”<sup>90</sup>.

Jednak samo korzystanie z narzędzi filozofii apofatycznej nie pozwala włączyć Mariona w ten nurt. W *De la «mort de Dieu» aux noms divins* wyraźnie zaznacza, że poznanie Boga jest możliwe, ale nie w miarę patrzenia na Niego, lecz poprzez uznanie lub nie, że życie przebiega w Jego świetle<sup>91</sup>. Kilkanaście lat później dodaje w tym kontekście, że mimo wszystko Bóg pozostaje niepojęty, ale nie pozbawiony

<sup>86</sup> Por. W. Starzyński, *Fenomenologia deskryptywna Jean-Luca Mariona*, s. 250-251.

<sup>87</sup> Por. J.-L. Marion, *Obecność i dar*, tł. M. Michalik, „Kolekcja Communio”, 1 (2003), s. 59-82; tenże, *Chwalebny dar obecności*, tł. L. Balter, „Communio”, 1 (1986), s. 71-93.

<sup>88</sup> J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 150-151.

<sup>89</sup> Tamże, s. 78.

<sup>90</sup> J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 152-153; por. tenże, *L'évidence et l'éblouissement*, w: *Pro-légomènes à la charité*, Paris 1986, s. 80; tenże, *De la «mort de Dieu» aux noms divins*, w: *L'être et Dieu*, red. D. Bourq, Paris 1986, s. 107-108.

<sup>91</sup> Tenże, *De la «mort de Dieu» aux noms divins*, w: *L'être et Dieu*, s. 115-117.

jakiegokolwiek sposobu doświadczenia Go, ani bez adekwatnego pojęcia, lecz „nie bez intuicji dającej”. Fenomenologia daru dla paryskiego filozofa jest sposobem patrzenia, w którym dostęp do fenomenalności boskości nie jest zabroniony<sup>92</sup>.

Właśnie dlatego w *Etant donné* Marion powraca do pojęcia ikony i tym razem nadaje mu jeszcze bogatszą treść. Ikona reprezentuje czwarty rodzaj fenomenów przesyconych, w tym przypadku dotyczących czegoś „nieoglądalnego i nieredukowalnego” i zwolnionego z odniesień do „Ja”. Opisuując ten fenomen Marion wskazuje na spojrzenie, które Inny (*Autrui*) kładzie na oglądającego, obciążając nim jego. Nie daje się ono ani zobaczyć ani oglądać – to niewidzialne spojrzenie daje się jedynie po ty, by je wytrzymać, znieść to obciążenie. Twarz Innego określa, ale poprzez ujęcie jej niewidzialności – nie daje nic do zobaczenia<sup>93</sup>.

Ikona w takim ujęciu posiada także inną fundamentalną cechę: skupia w sobie modusy przesyconia pozostałych trzech typów. Jak wydarzenie historyczne (*l'événement*<sup>94</sup>) wymaga obejmowania horyzontów i narracji (ikona – również tworzy jakąś celowość), jak idol dopomina się o bycie widzianym i oglądanym (choć raczej na sposób zniesienia wspomnianego obciążenia) i tak, jak cielesność (*la chair*) ukazuje się tylko dając się, poprzez charakterystyczną sobość daje samego siebie<sup>95</sup>.

To pozwala na dostrzeżenie dwójakiego sensu dystansu. Z jednej strony nie dopuszcza panteizmu – a w konsekwencji podporządkowania Boga czemuś innemu. Jest to kontynuacja myśli Lévinasa, który mówi o nieredukowalności transcendencji, pozostając w zgodzie z treścią biblijną. A z drugiej strony dystans dla Mariona jest przestrzenią, którą Bóg przemierza w geście miłości, poszukując adresata swojego działania<sup>96</sup>. Dystans przyjmuje pozycję niezbędnego elementu miłości, która staje się daniem siebie czy wręcz kenozą<sup>97</sup>.

To charakterystyczne uściślenie przestrzeni, w której Marion mówi o Bogu, jest jednocześnie warunkiem poprawnego spojrzenia na całościową wizję fenomenologicznej figury Boga. Składają się na to trzy cechy. Po pierwsze Bóg dający siebie i z siebie samego jest dany bez jakichkolwiek ograniczeń czy horyzontów; odpowiedzią na ten dar jest olśnienie. Po wtóre, to dawanie jest „absolutnie obecne”, co powoduje, że boskie dawanie nie może być zlokalizowane ani łączone z konkretnym czasem – w konsekwencji „nieobecność” Boga nie przeczy donacji, a wręcz odwrotnie ją potwierdza, „bo staje się [Bóg] niewidzialny nie pomimo swego dawania, lecz

<sup>92</sup> Tenże, *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés*, Paris 2001, s. 193; por. A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 134.

<sup>93</sup> J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 282-283.

<sup>94</sup> Zob. tamże, s. 277-279.

<sup>95</sup> Tamże, s. 279-282; por. W. Starzyński, *Filozofia Boga Jean-Luc Mariona*, w: *Wokół fenomenologii francuskiej*, s. 268.

<sup>96</sup> K. Tarnowski, *Jean-Luc Marion: teologia w horyzoncie daru*, w: tenże, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 239-240; por. M. Bała, *Religia w perspektywie daru*, s. 325.

<sup>97</sup> Szeroko temat miłości został poddany analizie i sformułowany w artykule: J.-L. Marion, *Poznanie miłości*, tłum. L. Balter, „Communio”, 5 (1995), s. 59-72; por. M. Jędraszewski, *W obronie transcendencji Najwyższego. Emmanuel Lévinasa i Jean-Luc Mariona mówienie o Bogu*, w: *Człowiek z przelomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2002, s. 83-84.

dzięki temu dawaniu”<sup>98</sup>. W wyniku tego, po trzecie, niezbędne jest „przypisanie” Bogu faktu, że odszedł, jako wynik tego, że daje się On bez miary i to jest podstawowy warunek jakiegokolwiek refleksji o Bogu w ramach objawienia się Boga<sup>99</sup>, Ojca, który mimo, że ciągle pozostaje „nieprzekraczalnym horyzontem” i „niezglębionym fundamentem”, poprzez swoje usunięcie się tworzy pewną przestrzeń i pozwala na oddanie się albo też jako wycofujący się wskazuje na promieniejącą obecność Syna i daje człowiekowi wolność w dochodzeniu do siebie<sup>100</sup>.

### 3.2. Fenomen objawienia

Najbardziej charakterystycznym elementem filozofii Boga w ujęciu Marion jest swoiste wzięcie w nawias Boga, gdyż ujęcie Go tylko jako przyczyny bytu czy racji dostatecznej jest nieuprawomocnione i błędne na gruncie filozofii. To idolatryczne podejście (które można łączyć w tym rozumieniu z onto-teo-logią i ontologią) do rzeczywistości transcendentnej zostaje skutecznie przekroczone dzięki zastosowaniu fenomenologii dania, która unika nazywania Boga czy jakichkolwiek sztucznych założeń<sup>101</sup>.

W ten sposób ma miejsce sytuacja kierowania całej intencjonalności podmiotu ku prawdzie, która jest rzeczywistością zbawczą dla niego – w efekcie chodzi o zwrócenie się ku obrazowi, który otwierając pozwala mu wyzwolić się z zamknięcia. Jednak to przeniesienie powoduje rozczarowanie tą idolatryczną formą i poczucie opuszczenia (*l'abandon*)<sup>102</sup>. Człowiek w tym stanie poszukuje momentalnie czegoś, co przestanie pochodzić z jego intencjonalności, a będzie pochodzić z zewnątrz. Jest nią ikona z jej głębią. W odniesieniu do Boga ten Jego „obraz” ukazuje się w огоłoceniu (*kenozie*)<sup>103</sup>, gdyż objawienia Boga ludzki wzrok nie mógłby znieść<sup>104</sup>.

Z kolei przedmiotem refleksji musi stać się donacja fenomenowi religijnemu – ukazanie się boskości jako będące danym objawieniem<sup>105</sup>. Mimo, że Marion jasno odróżnia objawienie na gruncie fenomenologii i objawienie historyczne<sup>106</sup> (niemieckie *Offenbarkeit* i *Offenbarung* pochodzące od Heideggera), przedstawia on obraz objawienia, w którym najbardziej istotne jest to, że Bóg objawia się, dając się. Jego objawienie realizuje się przede wszystkim poprzez objawienie w Jezusie Chrystusie,

<sup>98</sup> J.-L. Marion, *Metaphysic and Phenomenology. A Relief for Theology*, „Critical Inquiry”, 4 (1994), s. 588, za: M. P. Markowski, *Pomyśleć niemożliwe. Marion, Derrida i filozofia daru*, „Znak”, 1 (2001), s. 34.

<sup>99</sup> M. P. Markowski, s. 34-35.

<sup>100</sup> J.-L. Marion, *Modlić się z zachowaniem dystansu wobec Ojca*, tłum. F. Mickiewicz, „Communio”, 2 (1999), s. 129-130.

<sup>101</sup> A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 135.

<sup>102</sup> Zob. J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 370-382.

<sup>103</sup> Zob. tenże, *Modlić się z zachowaniem dystansu wobec Ojca*, s. 132-135.

<sup>104</sup> A. Latoń, *Egzystencja człowieka jako odpowiedź ma wezwanie z zewnątrz Jean-Luc Marion*, s. 70.

<sup>105</sup> W. Starzyński, *Filozofia Boga Jean-Luc Marion*, s. 269.

<sup>106</sup> Za: M. P. Markowski, s. 33.

który zostaje określony jako fenomen nasycony drugiego stopnia (oczywiście nie ma mowy o jakichkolwiek zapędach bluźnierczych)<sup>107</sup>.

Ten szczególnie przedmiot filozofii posiada swój charakterystyczny wyraz wynikający z „konfliktu” pomiędzy religią a metafizyką. Marion zwraca też uwagę, że religia osiąga swoją pełnię „ustanawiając siebie poprzez i jako objawienie”. „Przestrzeń” dla tego rzeczywistego doświadczenia nie mieści się w nim samym, ale warunki konieczne dla niego przekraczają je i są dostępne „*de iure* wszystkim (w pismach świętych)”<sup>108</sup>. Jednocześnie nie można zapominać o tym, że objawienie jako fenomen reprezentuje sytuację paradoksalną, jest „paradoksem paradoksów”. Wynika to z tego, że niezbędne jest dla poznania Boga, aby On sam się objawił, ale bez względu na to sam pozostaje wciąż niepoznany<sup>109</sup>.

Podkreśla to również potrzebę detronizacji pierwszeństwa świadomości ze względu na pierwotność donacji jako aktu etycznego – w czym Marion jednoznacznie zgadza się z Lévinasem. Otrzymywanie donacji powoduje odkrycie statusu dłużnika i docenienia Innego, któremu człowiek zawdzięcza, że jest sobą<sup>110</sup>.

### 3.4. Dar obecności

Temat obecności w pismach Mariona odnosi się przede wszystkim do obecności Chrystusa, który jest objawieniem Boga. Ten temat wskazuje na to, że zarówno obecność Jezusa jak i Ojca ujawnia się przez dar. Szczególnie kwestia obecności uwypuklona jest w odniesieniu do nieobecności, związanej chociażby ze wstąpieniem do nieba. Ta nieobecność staje się błogosławieństwem dla Jego uczniów. W ramach egzegezy uroczystego wjazdu Jezusa do Jerozolimy zostaje ukazana waga tego przejścia poprzez „cielesny dar obecności”. Marion także zauważa, że jest to sytuacja, w której widzowie daru stali się „sprawcami obecności”<sup>111</sup>.

Dostrzega on szczególną przestrzeń czasu w aspekcie terażniejszości – przestrzeń obecności jako daru, który nie jest jakimś typowym odniesieniem do „tu i teraz terażniejszości”<sup>112</sup>. W tym aspekcie można tylko rozpatrywać eucharystyczną obecność. Daje się ona „zrozumieć” tylko dzięki wyjściu od terażniejszości, ale wpięrow to określenie czasowe musi być rozumiane jako dający siebie dar<sup>113</sup>.

Odnosząc się do wydarzenia eucharystycznego w Emaus francuski filozof mówi, że Chrystus znikający sprzed oczu dwóch uczniów nie tyle pozbawia ich swojej

<sup>107</sup> A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 136.

<sup>108</sup> J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, Paris 2005, s. 14.

<sup>109</sup> M. Bała, *Religia w perspektywie daru*, s. 338.

<sup>110</sup> Bardziej dosadny wydaje się zapis, który wskazuje, że „dzięki Drugiemu «Ja staję się mną»”, A. Latoń, *Egzystencja człowieka jako odpowiedź ma wezwanie z zewnątrz Jean-Luc Mariona. Próba przewyciężenia podmiotu*, „Filozofia Dialogu”, 1 (2003), s. 71.

<sup>111</sup> Tamże, s. 76.

<sup>112</sup> J.-L. Marion, *Obecność i dar*, s. 71; Marion wykorzystuje w tym miejscu homonimiczność francuskich słów terażniejszość, czas terażniejszy (*le présent*) i prezent, dar (też *le présent*), por. tenże, *Bóg bez bycia*, s. 233 i szczególnie przyp. 17.

<sup>113</sup> Tenże, *Bóg bez bycia*, s. 233-238.

obecności, ale wręcz odwrotnie – przemienia ją i daje jako „czysty dar substancjalny”, co oznacza w języku Mariona obecność nawet bardziej realną niż fizyczna<sup>114</sup>, staje się wyrazem i wzorem nowej obecności, początkiem dystansu. Jednak ten paradoks przełożenia nieobecności na pogłębienie złączenia z kimś innym realizuje cel, jakim nie jest pozostawienie pustki czy smutnego wspomnienia, lecz podkreślenie daru przykazań i pozytywny trud pokonywania tego dystansu<sup>115</sup>.

W konsekwencji finalnym produktem syntezy eucharystycznego rozumienia fenomenologii obecności i refleksji wysuniętej poza granicę onto-teologii Heideggera jest stwierdzenie Mariona, że „eucharystyczną obecność trzeba oczywiście rozumieć, wychodząc od terażniejszości, ale terażniejszość musi być najpierw rozumiana jako dający się dar”<sup>116</sup>.

Równocześnie Heidegger sprowadza Mariona na płaszczyznę dyskusji z zakresu sakramentologii, gdzie zadaje sobie pytanie o jego fenomenalność. Można dostrzec pewien багаż fenomenalności w tradycyjnych określeniach dychotomii widzialne-niewidzialne. To rozróżnienie wskazuje na dwie konsekwencje. Z jednej strony ukazuje potrzebę fenomenologicznej analizy (gdyż w sakramencie chodzi o uczynienie widzialną niewidzialną łaskę Boga), a z innej strony stawia to wobec pytania, jak widzialne „rozciąga się” na niewidzialne – bo podstawowa korelacja fenomenalności zakłada relację między dwoma składnikami widzialnymi. Więc w konsekwencji trzeba zadać pytanie, czy sakrament tylko częściowo należy do domeny fenomenalności czy jednocześnie przekracza ją<sup>117</sup>.

Marion konstatuje, że w przypadku sakramentalności zachodzi specyficzny rodzaj fenomenu, albowiem odnosi się do Chrystusa, który przejawia się jako Syn przeznaczony do ukazania misterium Boga w ramach Objawienia i daje się jako Chleb Eucharystyczny, prawdziwy owoc „dystansu miłości”<sup>118</sup>. W tym miejscu na nowo zostaje przywołana korelacja między widzialnym obrazem a niewidzialnym Pierwowzorem – chodzi o dawanie samego Boga, nie tylko Jego skutków czy jednego z Jego darów, zachodzi „danie się” Boga<sup>119</sup>.

Miłość jest równocześnie wykluczeniem wszelkiej idolatrii, ponieważ nie zatrzymuje niczego dla siebie – ani samej siebie, ani nawet własnego wyobrażenia<sup>120</sup>. Wielkość transcendencji miłości domaga się potwierdzenia jej ogromu, darowizny tak obfitej, że nic nie jest w stanie jej pomieścić – tak absolutnej, że wyklucza wszystko inne<sup>121</sup>.

Zestawienie prymatu Dobra i Miłości skłania do wniosku, że mimo tego, że Ma-

<sup>114</sup> Tenże, *Chwalebny dar obecności*, s. 80-81; por. tenże, *Bóg bez bycia*, s. 225.

<sup>115</sup> Tenże, *Chwalebny dar obecności*, s. 83-85.

<sup>116</sup> Tenże, *Bóg bez bycia*, s. 233.

<sup>117</sup> Tenże, *Fenomenalność sakramentu: bycie i dar*, tł. M. Tryc-Ostrowska, „Kolekcja Communio” 15 (2003), s. 175-177.

<sup>118</sup> K. Tarnowski, *Jean-Luc Marion: teologia w horyzoncie daru*, s. 256.

<sup>119</sup> J.-L. Marion, *Fenomenalność sakramentu: bycie i dar*, s. 184-185.

<sup>120</sup> M. Bała, *Religia w perspektywie daru*, s. 336.

<sup>121</sup> J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 82.

rion czerpie z bogactwa myśli klasycznej – także św. Tomasza – to jednak dużo bliżej mu do spuścizny franciszkańskiej, zwłaszcza św. Bonawentury i jego źródeł augustiańskich. Z filozofią postplatońską łączy francuskiego fenomenologa postrzeganie dobra jako czynnika, który umożliwia kontemplację Boga<sup>122</sup> wbrew tomistycznemu przypisywaniu Bogu dobra jako jednego z atrybutów<sup>123</sup>. Jednocześnie nie jest to krytyka ontologii z pozycji platonizmu czy teorii wartości, ale wynika ona z perspektywy filozofii daru, która jest osadzona w teologii miłości<sup>124</sup>.

## Podsumowanie

Studując myśl Mariona w dziedzinie raczej prozaicznej, jaką jest rzeczywistość daru, nie można oprzeć się wrażeniu, że jest to „błyskotliwy fajerwerk”<sup>125</sup>. Trzeba jednak równocześnie docenić ogrom erudycji filozofa, wyrażającej się w głębokich nawiązaniach do wybitnych filozofów, ale także teologów, licznych i pomysłowych refleksji dotyczących tekstów biblijnych.

Dar i donacja nie są tylko dodatkiem, który uzupełnia przestrzeń myśli Mariona. Zostają one postawione w centrum, jako źródło do poszukiwania odpowiedzi na to, co jest elementem *primum* dla jakiegokolwiek refleksji. Stają się nieodzownym punktem wyjścia prawomocnego mówienia o fenomenach, będąc dopełnieniem poprzedzającej refleksji fenomenologicznej i jednocześnie otwarciem na nowe interpretacje i rozwiązania.

## Literatura

- Bała, M., *Religia w perspektywie daru. Propozycja J. L. Mariona*, „Studia z Filozofii Boga, Religii i Człowieka”, 3 (2005), s. 329-339.
- Derrida, J., *Fenomenologia i domknięcie metafizyki. Wstęp do myśli Husserla*, tł. M. Kowalska, w: *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwińnięcia*, red. J. Migasiński, I. Lorenc, Warszawa 2006, s. 138-159.
- Henry, M., *Quatres principes de la phénoménologie*, w: tenże, *De la phénoménologie. Phénoménologie de la vie*, Paris 2003, s. 77-104.
- Jędraszewski, M., *W obronie transcendencji Najwyższego. Emmanuel Lévinasa i Jean-Luc Mariona mówienie o Bogu*, w: *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2002, s. 73-84.
- Koszałka, Ł., *Jean-Luc Mariona mówienie o Bogu: Idol i ikona*, „Studia Gdańskie” 34 (2014), s.
- Latoń, A., *Egzystencja człowieka jako odpowiedź ma wezwanie z zewnątrz Jean-Luc Mariona. Próba przezwyciężenia podmiotu*, „Filozofia Dialogu”, 1 (2003), s. 61-72.
- Marion, J.-L., *Będąc danym. Esej fenomenologii donacji*, tł. W. Starzyński, Kraków 2007.
- Marion, J.-L., *Chwalebny dar obecności*, tł. L. Balter, „Communio”, 1 (1986), s. 71-93.

<sup>122</sup> Por. Św. Bonawentura, *Droga duszy do Boga*, tł. C. Napiórkowski, w: *Mistyka w życiu człowieka*, red. W. Słomka, s. 153, za: M. Bała, *Religia w perspektywie daru*, s. 339.

<sup>123</sup> Por. J.-L. Marion, *De la «mort de Dieu» aux noms divins*, s. 121-123.

<sup>124</sup> K. Tarnowski, *Jean-Luc Marion...*, s. 16.

<sup>125</sup> Takie wrażenie robi filozofia Mariona na Karolu Tarnowskim, o czym zapisał we wstępie do *Boga bez bycia*: zob. *Jean-Luc Marion, fenomenolog miłości większej niż bycie*, s. 10.

- Marion, J.-L., *Fenomenalność sakramentu: bycie i dar*, tł. M. Tryc-Ostrowska, „Kolekcja Communio”, 15 (2003), s. 174-189.
- Marion, J.-L., *La conscience du don*, w: *Le don. Le colloque interdisciplinaire*, red. J.-N. Dumont, Lyon 2001, s. 59-73.
- Marion, J.-L., *Obecność i dar*, tł. M. Michalik, „Kolekcja Communio”, 1 (1986), s. 59-82.
- Marion, J.-L., *Réduction et la donation*, Paris 1989.
- Markowski, M. P., *Pomyśleć niemożliwe. Marion, Derrida i filozofia daru*, „Znak”, 1 (2001), s. 25-42.
- Mauss, M. *Szkic o darze*, tł. K. Pomian, Warszawa 1973.
- Nawrocki, A., *O powinności Boga. Pelagiusz, Pascal i fenomenologia donacji*, Kraków 2006.
- Nawrocki, A., *Jean-Luc Marion. Nowe drogi w fenomenologii*, Warszawa 2002.
- Politis, H., *Le question du don chez Kierkegaard constamment rapportée à l'Épître de Jacques (1, 17-22)*, w: *Le don. Le colloque interdisciplinaire*, red. J.-N. Dumont, Lyon 2001, s. 13-22.
- Soual, P., *Le don de l'égo chez Augustin*, w: *Le don. Le colloque interdisciplinaire*, red. J.-N. Dumont, Lyon 2001, s. 127-142.
- Starzyński, W., *Fenomenologia deskryptywna Jean-Luca Mariona*, w: *Wokół fenomenologii francuskiej. Możliwości/pokrewieństwa/konfrontacje*, red. I. Lorenc, J. Migasiński, Warszawa 2007, s. 242-252.
- Starzyński, W., *Systematyka fenomenu nasyconego w Będąc danym J.-L. Mariona*, „Logos i Ethos”, 2 (2004), s. 18-43.
- Tarnowski, K., *Jean-Luc Marion: teologia w horyzoncie daru*, w: tenże, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 235-259.

## Jean-Luc Marion Talking about God: Philosophy of Donation

Summary: In some research the phenomenological philosophy uses reductions, which Marion recognized for insufficient. As an answer he showed the donation philosophy, which completed our phenomenological thinking. Wide contests and meaning donation, specially his determinants, let precisely understand Marion's intellectual momentum. An apogee of considerations is gift, which with the icon, distance and the presence, become a deeping of God's mystery.

Keywords: Jean-Luc Marion, philosophy of donation, epoche, phenomenology, gift (philosophy)