

Uniwersytet Jagielloński
Wydział Filozoficzny
Instytut Filozofii

Szczepan Urbaniak

Prawda jako objawienie w fenomenologii
Jeana-Luca Mariona

Praca doktorska

Promotor: prof. dr hab. Marek Drwięga

Kraków 2021

Spis treści

| | |
|--|-----------|
| Wstęp | 4 |
| I. Paradoks | 12 |
| 1. Kartezjusz i Pascal – dwa porządki poznania | 14 |
| 1.1. Kartezjusz – granice prawdy w metafizyce | 14 |
| 1.1.1. Prawda, rzecz i przedmiot | 14 |
| 1.1.2. Prawda i onto-teo-logia | 21 |
| 1.2. Pascal i prawda miłości | 29 |
| 2. Paradoks Objawienia – teologiczne źródła Mariona | 39 |
| 2.1. Teologia a filozofia | 40 |
| 2.2. Chwała – postać i prawda Objawienia | 43 |
| 2.3. Miłość – natura i łaska | 47 |
| 3. Idol i myślenie dystansu | 54 |
| 3.1. Idol metafizyki | 54 |
| 3.2. Dystans ikony | 60 |
| 3.2.1. Dionizy Areopagita – dystans i dyskurs chwały | 60 |
| 3.2.2. Ikona – dystans i bliskość jako widzialność niewidzialnego | 68 |
| 4. Bóg, bycie i idolatria | 74 |
| 4.1. Dystans a różnica ontologiczna | 74 |
| 4.2. Bóg bez bycia | 77 |
| II. Poszerzenie racjonalności | 87 |
| 5. Granice fenomenologii | 89 |
| 5.1. Fenomenologia – zwrot teologiczny? | 89 |
| 5.2. Marion – dar, teologia negatywna i początki fenomenu przesyconego | 94 |

| | | |
|-------------|---|------------|
| 6. | Fenomenologia donacji | 103 |
| 6.1. | Husserl – przełom, poszerzenie i zasada donacji | 105 |
| 6.1.1. | Dwuznaczny przełom i poszerzenie | 105 |
| 6.1.2. | Zasada donacji | 109 |
| 6.2. | Heidegger i głębia fenomenu | 113 |
| 6.2.1. | Heidegger i kwestia donacji | 117 |
| 6.3. | „Ile redukcji, tyle donacji” | 120 |
| 6.3.1. | Fenomenalizacja jako opór i hermeneutyka..... | 125 |
| 6.3.2. | Określenia tego co dane | 127 |
| 6.4. | Oddany wezwaniu fenomenu | 129 |
| 6.5. | Fenomeny przesycone | 134 |
| 6.5.1. | Wydarzenie..... | 136 |
| 6.5.2. | Idol | 139 |
| 6.5.3. | Cielesność..... | 140 |
| 6.5.4. | Ikona..... | 143 |
| 6.5.5. | Fenomen objawienia | 145 |
| 6.5.6. | Fenomenologia niejawiającego się | 148 |
| III. | Zwrot..... | 152 |
| 7. | Redukcja i prawda erotyczna | 158 |
| 7.1. | Prolegomena do miłości | 158 |
| 7.1.1. | Nieredukowalność cierpienia i kryzys woli | 158 |
| 7.1.2. | Właściwe oblicze miłości..... | 165 |
| 7.2. | Fenomen erotyczny | 168 |
| 7.2.1. | Redukcja radykalna | 172 |
| 7.2.2. | Opis fenomenu erotycznego..... | 178 |
| 7.2.3. | Jednoznaczność pojęcia miłości..... | 194 |
| 7.3. | Prawda erotyczna | 198 |
| 8. | Prawda jako objawienie | 207 |
| 8.1. | Fenomeny typu objawienia | 208 |
| 8.2. | Prawda, wiara i rozum..... | 213 |

| | |
|---|-----|
| 8.3. Fenomen Objawienia..... | 224 |
| 8.3.1. <i>Aletheia</i> i <i>apokalypsis</i> | 229 |
| 9. Hermeneutyka i (nie)możliwość zwrotu..... | 238 |
| | |
| Zakończenie..... | 246 |
| Bibliografia..... | 252 |

Wstęp

Jak zauważa Jean-Luc Marion, filozofia, w przeciwieństwie do nauk szczegółowych, nie posiada stałej granicy, ponieważ musi ją sobie sama nadawać. Granica ta jest granicą racjonalności, odpowiedzią na pytanie „co możemy wiedzieć”. Każda epoka musi w ramach filozofii zdecydować jakie granice wyznaczyć rozumowi i przez to określić, co jest nieracjonalne, a również czym jest poznanie i prawda. Pytania te zawsze były stawiane w kontekście kolejnych krytyk oraz aporii – między niezmiennym a zmianą, nieskończonym a skończonym, niemożliwym a możliwym, doświadczalnym a niedoświadczalnym, widzialnym a niewidzialnym¹. Określenie tych granic zawsze było stawką filozofii. Należy jednak zapytać, kto i według jakich kryteriów ma określić, co jest możliwe, a co nie, co doświadczalne, a co nie? Czy granicą jest podmiot poznający i jego skończony rozum, pozwalający zarazem określić *a priori* warunki możliwości poznania, czy też może należy znaleźć inną granicę oraz jej instancję?

Można powiedzieć, że fenomenologia w swoich założeniach właśnie tym ma się różnić od wcześniejszego myślenia metafizycznego, że to rzecz sama ma określać granice tego co dane – a więc również granice racjonalności. Dlatego, w duchu „powrotu do rzeczy samych”, fenomenologia rządzona raczej kierującą zasadą niż określoną doktryną, przekracza i wciąż poszerza tematykę przez siebie podejmowaną.

Fenomenologia Mariona wpisuje się w tę dynamikę. Motyw „poszerzania” Marion czerpie jako istotny dla samej fenomenologii już od Husserla, który w *Kryzysie nauk europejskich a fenomenologii transcendentnej* odnosi się do „przełomu” z *Badań logicznych*: „To wtedy po raz pierwszy [w 1901] «oczywistość» (ten martwy idol logiczny) została postawiona jako problem, została uwolniona od przewagi oczywistości naukowej na rzecz rozszerzenia jej do źródłowej powszechności autodonacji (*zur allgemeinen originale Selbstgebung erweitert*)”², co Marion komentuje: „O jakie rozszerzenie tutaj chodzi? Bez wątplenia o rozszerzenie naoczności zmysłowej (Kantowskiej) do naoczności kategoryjnej; Husserl jednak nie trzyma się tu samej kwestii naoczności, takie rozszerzenie zresztą musi znaleźć swoje uprawomocnienie. W istocie chodzi tu ogólniej o rozszerzenie oczywistości do

¹ Por. J.-L. Marion, *Reprise du donné*, Paris 2016, s. 148.

² Brak tego fragmentu w polskim przekładzie – cytata za: J.-L. Marion, *Będąc danym*, tłum. W. Starzyński, Warszawa 2007, s. 23.

donacji”³. Kwestia poszerzenia racjonalności łączy się więc u Mariona z odkryciem zasady donacji w początkach fenomenologii u Husserla i Heideggera, która posłuży za punkt wyjścia fenomenologii donacji. U późniejszych fenomenologów, do których odwołuje się Marion, takich jak Levinas czy Derrida, widać dalsze przekształcenia, szczególnie głównych operacji fenomenologicznych, takich jak konstytucja sensu, intencjonalność oraz redukcja.

Poszerzenia te można natomiast mierzyć – zarówno w odniesieniu do Husserla i Heideggera, jak i do Mariona – na podstawie pojęcia prawdy. W pewnym sensie kwestia prawdy zostaje już u Husserla utożsamiona z całym projektem filozofii rozumianej jako fenomenologia. Po pierwsze bowiem Husserl wiąże logikę z ontologią w transcendentalnej fenomenologii: „W sferze logicznej, w sferze wypowiedzi, zwroty «być prawdziwym» albo «być rzeczywistym» i «być rozumnie wykazywalnym» zasadniczo odpowiadają sobie [...]. Każde formalno-logiczne prawo da się równoważnie przekształcić w formalno-ontologiczne”⁴. Dlatego Ernst Tugendhat może w swoim opracowaniu *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* powiedzieć: „To, że właściwa problematyka ontologiczna jest definiowana przez fenomenologiczną tematykę konstytucji, oznacza jak widać, że bycie, jako podstawowe pojęcie filozoficzne, zostaje wyparte przez konstytuującą w sposobach donacji prawdę [...] tak, że różne «ontologie» [...] są właściwie «alethologiami»”⁵. Po drugie, cała filozofia, rozumiana jako „ściśła nauka” i „filozofia pierwsza”, jest określona przez Husserla jako „[...] uwolniony od wszelkich innych celów systematyczny rezultat teoretycznego zainteresowania prawdą wyłącznie w imię prawdy”⁶.

Choć Husserl poszerzył pojęcie prawdy o nowe obszary, to jednak pozostawało ono u niego w horyzoncie przedmiotowym, w ramach transcendentalnego „uniwersalnego idealizmu”⁷. Natomiast dla Heideggera pytanie o prawdę, wyzwolone z transcendentalnej konstytucji i odniesione najpierw do „faktycznego życia”, później jako „uniwersalna ontologia fenomenologiczna”⁸, a następnie jako istotowe myślenie zostaje zasadniczo powiązane z

³ Tamże.

⁴ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 469, 511.

⁵ „Daß die eigentliche ontologische Problematik durch die phänomenologische Konstitutionsthematik definiert wird, bedeutet, wie man sieht, daß das Sein als philosophischer Grundbegriff durch die in den Gegebenheitsweisen sich konstituierende Wahrheit verdrängt, [...], so daß die verschiedenen «Ontologien», [...] eigentlich «Alethologien» sind”. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1970, s. 180; tłum. moje – S. U. Wszystkie dalsze tłumaczenia tekstów, których przekładów na język polski brak – również moje.

⁶ „[...] systematische Auswirkung eines von allen sonstigen Abzweckungen befreiten theoretischen Interesses, des Interesses an der Wahrheit rein um der Wahrheit willen”. E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, Hua 7, Dordrecht 1956, s. 203.

⁷ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie III*, Hua 5, Hamburg 1986, s. 152.

⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008, s. 54.

pytaniem o bycie. Pytanie o bycie prowadzi zaś ostatecznie do zwrotu w kierunku *es gibt* i *Ereignis*, których analiza jest dla Mariona kluczowa w kontekście refleksji nad donacją.

U Mariona również zachodzi to odniesienie fenomenologii – jej zasady i metody – do prawdy, która w swojej końcowej formie, określona jako prawda objawienia, odróżnia się zarówno od jej wciąż metafizycznego rozumienia u Husserla, jak i od pojęcia prawdy omawianego przez Heideggera jako *aletheia*. Pojęcie objawienia zakłada, zgodnie ze swoją etymologią, funkcję odsłaniania, a więc właśnie kwestię prawdy. Objawienie jest więc również rozumiane jako najwyższy stopień prawdy, którego specyfika zostanie w rozprawie opisana. Nie chodzi w nim wyłącznie o szczególny przypadek Objawienia, czy „prawdy objawionej”, ale raczej o objawienie jako powszechną formę prawdy⁹. Prawda jako objawienie będzie nam więc służyła za nić przewodnią analizy fenomenologii Mariona. Droga, którą mamy według niej prześledzić, pozwala z jednej strony opisać samą fenomenologię donacji, której powiązane fenomeny miłości i objawienia są zwińczeniem, z drugiej zaś strony uchwycić wynikające z tejże fenomenologii nowe pojęcie prawdy, właśnie jako „prawdy erotycznej” i prawdy jako objawienia.

Marion powie: „Początek przynależy do tego co dane i ten początek rozstrzyga koniec. Z tym co dane, od początku widzimy koniec, jesteśmy skończeni [*nous sommes finis*], w każdym sensie tego słowa”¹⁰. W tym stwierdzeniu Mariona można zawrzeć istotę jego filozofii. Początek decyduje o końcu. Początek, którym jest „to co dane” [*le donné*] – wydarzenie, fakt dokonany. Początkiem, który w filozofii zawsze był związany z zasadą, przyczyną, władzą, jest też i przede wszystkim donacja tego co dane. Koniec, a więc cel, wskazuje natomiast na drogę, którą należy przebyć – a więc na metodę. U Mariona jest to metoda redukcji, a więc dosłownie droga powrotna do źródła – bez zakładania *a priori* o jego zasięgu i formie. *A priori*, przez donację, fenomen został już określony, jest więc dla nas radykalnie *a posteriori*. Donacja jest źródłem i zasadą tego co dane, jednak nie można jej z tym co dane wprost utożsamić. Tego co dane nie można przyjmować w sposób absolutny według zasady „naiwnego empiryzmu” – dystans, różnica, fałd donacji i daru ustanawiają sytuację fenomenologiczną wymuszającą wysiłek drogi redukcji. Jeśli więc to donacja jest absolutna, to my jesteśmy skończeni. Tu skończony podmiot stoi wobec donacji, która paradoksalnie okazuje się z zasady większa od możliwości pojmowania i przyjęcia tego co dane.

⁹ Dla odróżnienia Objawienia biblijnego od objawienia jako prawdy to pierwsze piszemy za Marionem dużą literą.

¹⁰ „Le début appartient au donné et ce début décide de la fin. Avec le donné, dès le début, nous voyons la fin, nous sommes finis, en tous les sens du terme”. J.-L. Marion, *Reprise du donné*, dz. cyt., s. 60.

W literaturze przedmiotu dobrze zbadana jest fundamentalna rola zasady donacji, którą można też zrozumieć jako ostateczny horyzont racjonalności oraz instancję uruchamiającą prowadzącą do niej redukcję, wcześniej zawężaną do horyzontu przedmiotowego czy bycia. W horyzoncie donacji, nie ograniczonym już przez podmiot transcendentálny czy horyzont bycia, Marion opisuje „fenomeny przesycone”, w których naoczność przesyca pojęcia i intencje poznającego. W niniejszej rozprawie zwracamy jednak uwagę, że tak rozumiana fenomenologia donacji jest pewnym służebnym elementem większej całości – i to zarówno na poziomie chronologii twórczości Mariona, jak i w ramach samych założeń fenomenologii donacji. Tę całość można przedstawić według następujących punktów:

1. To, co dane, jest dane źródłowo jako paradoks. Dla Mariona paradoks, jako to, czego filozofia początkowo nie jest w stanie zrozumieć ani opisać, choć pozostaje to powszechnie i doskonale dostępne, powinien być punktem wyjścia filozofii¹¹. Celem filozofii ma być bowiem umożliwienie widzialności czy zrozumienia paradoksów *jako* paradoksów, bez próby redukcji do ogólnie przyjętej *doxy* tkwiącego w nich płodnego napięcia. Paradoksom idola, ikony, miłości i Objawienia poświęcone są w dużej mierze *Idol i dystans* z 1977 r., *Bóg bez bycia* z 1982 r., czy *Prolégomènes à la charité* z 1986 r., ale też dzieła poświęcone Kartezjuszowi, gdzie Marion bada granice onto-teo-logii Kartezjusza i wskazuje na przekraczający je pascalski „porządek serca”.

2. Aby dostrzec i pojąć paradoks jako taki, a więc zasadniczo „fenomen przesycony”, należy podjąć się zadania poszerzenia racjonalności. To zadanie realizowane jest poprzez wypracowanie fenomenologii donacji, zwłaszcza wychodząc od *Réduction et donation* z 1989 r., *Będąc danym* z 1997 r. oraz *De surcroît* z 2001 r.

3. Poszerzenie to jednak ma ostatecznie dokonać „zwrotu”, który w fenomenologii donacji jest tylko przygotowywany. Samo to „przygotowanie”, rozumiane jako „wysiłek redukcji”, choć umożliwia jawienie się pewnych fenomenów, to ma zarazem na ich rzecz „zaniknąć”. Jeśli bowiem podmiot dokonujący redukcji nie ma okazać się podmiotem transcendentálnym konstytuującym fenomen, to sam musi raczej poddać się konstytucji i kontrintencjonalności fenomenowi. Redukcja zaś jako „kontrmetoda” ma jedynie służyć jawieniu się samego fenomenowi, aż po całkowity zanik w tym jawieniu się.

Można więc powiedzieć, że część opisów fenomenów przesyconych należy jeszcze raczej do ruchu redukcji, część zaś do próby zwrotu. Dlatego też, choć Marion tworzy pewną „topikę” fenomenów przesyconych (wydarzenie, idol, cielesność, ikona), to z czasem okazują się one w istocie powiązane w „sytuacji fenomenologicznej” fenomenowi erotycznego i fenomenowi

¹¹ Por. J.-L. Marion, *La Rigueur des choses*, Paris 2012, s. 158–160.

objawienia, w której centralną rolę zaczyna też grać „wydarzeniowość” fenomenów. Należy zauważyć, że opisy fenomenów takich jak twarz Innego czy żywa cielesność pełniły u Levinasa i Henry’ego – do których szczególnie odnosi się Marion – pewną rolę w całości ich filozofii. Twarz wpisywała się w etykę, jako filozofię pierwszą, natomiast cielesność w samoobjawienie życia. Jedno wyjaśniało drugie w formie hermeneutycznej relacji części do całości. Te szersze perspektywy nadawały fenomenom twarzy i cielesności ich właściwy sens. Czy u Mariona można zauważyć również taką szerszą perspektywę, która jako *całość* ustanawiałaby możliwość interpretacji *części*?

Marion przyjmuje, że redukcja, posuwając się zygzykiem, wciąż musi być ponawiana, poruszając się po „stopniach fenomenalności” ku celowi¹². Wcześniejsze jednak redukcje prowadziły do konkretnych „stopni fenomenalności”, które Marion wylicza: „[...] zawieszenie podmiotu transcendentnego w celu uwolnienia źródłowej fenomenalności świata (Patočka), [...] zawieszenie etyczne w celu odkrycia fenomenalności drugiego [*autrui*] (Levinas), [...] zawieszenie świata przedmiotów ekstazy transcendencji celem doświadczenia niewidzialnej fenomenalności «życia» (Henry)”¹³. Czy zasada redukcji do donacji odkrywa również nowy, absolutny stopień fenomenalności?

Można powiedzieć, że fenomeny, które ostatecznie fenomenologia donacji wraz ze zwrotem pozwalałyby unaocznić, to fenomeny miłości i Objawienia. Fenomeny te mają jednoczyć wszystkie inne fenomeny przesycone i zostają opisane dzięki poszerzeniu racjonalności, a zarazem poniekąd poza nim, zwłaszcza w *Le phénomène érotique* z 2003 r., *Givenness and Revelation* z 2016 r., *Das Erscheinen des Unsichtbaren* z 2018 r. oraz *D’ailleurs, la révélation* z 2020 r.

Opis i analiza fenomenologii donacji według wspomnianych trzech punktów prowadzi zarazem do konieczności wskazania na zawartą w samej zasadzie tej fenomenologii problematyczną strukturę czy też pewne napięcie. Zawiera się ono w centralnym dla fenomenologii donacji powiązaniu donacji i redukcji, a konkretnie w idei „zwrotu” redukcji. Po pierwsze więc, choć fenomenologia donacji odsłania nowe możliwości opisów „fenomenów przesyconych”, to jednak można zauważyć, że ich pełna interpretacja w zwrocie, a więc w „sytuacji fenomenologicznej” miłości i objawienia, dokonuje się kosztem pewnego zerwania. Być może wynika to z samych założeń fenomenologii donacji, gdzie redukcja – a wraz z nią całe pojęciowe rusztowanie – ostatecznie musi zaniknąć na rzecz fenomenu, który z zasady musi być większy od obejmującego go pojęcia czy przebytej ku niemu drogi. Być może w tym

¹² Por. J.-L. Marion, *Reprise du donné*, dz. cyt., s. 57.

¹³ Tamże, s. 58.

duchu również fenomeny przesycone zyskują pełnię swej interpretacji dopiero w fenomenie przesyconym objawienia.

Po drugie, należy zapytać o pewną paradoksalność samej „kontrmetody”, która chce ująć paradoksy jako paradoksy – a więc o samą możliwość wyżej opisanego „zwrotu”. Michel Henry, odnosząc się do zasady „ile redukcji, tyle donacji”, wskazuje na problem, który – jeśli można tak powiedzieć – wiąże się z jej zakładaną doskonałością. O ile bowiem to donacja jest źródłem ukazywania się, nie zaś pojęcie czy jakiegokolwiek zewnętrzne źródło, to musi być ona „ukazywaniem się ukazywania”. Henry pyta więc, jak można jeszcze nałożyć na ten proces jakąkolwiek strukturę lub model? Redukcja zdaje się zbliżać tu do „granicy”, poza którą „paradoksalnie” zawraca do punktu wyjścia¹⁴. W tym powrocie do punktu wyjścia – jednak po przebyciu koniecznej drogi redukcji – fenomen zostaje opisany albo w oparciu o tę drogę redukcji, a więc ciągnąc za sobą „strukturę lub model”, albo bez tego oparcia, a więc w pewnym zerwaniu lub braku ciągłości z przebytą drogą. W naszej rozprawie przyjmujemy jednak jako bardziej prawdopodobną drogę pośrednią – zwrot redukcji jako „spalenie rusztowania zjawiska” na rzecz „intencjonalności rzeczy samej” okazuje się jako „próba ognia” niemożliwa¹⁵. Ile redukcji, tyle donacji – donacji jest jednak zawsze więcej, redukcja natomiast jest zawsze spóźniona i dlatego, również jako interpretacja donacji, nigdy nie zanika. Należy więc zapytać czy zwrot redukcji jest w ogóle możliwy, skoro jesteśmy skazani na ciągłą drogę nieustannego powrotu do donacji tego co dane? Należy jednak też zapytać, czy wypracowane wraz ze zwrotem nowe pojęcie prawdy, rozumianej jako objawienie, umyka tej trudności?

Po trzecie, należy zapytać o rolę, jaką pełni hermeneutyka w fenomenologii donacji. Czy odpowiedź na wezwanie fenomenu, które dokonuje się również przez konieczną jego interpretację, nie powoduje, że zasada donacji jest wyłącznie pewną ideą regulatywną, dzięki której redukcja ma się asymptotycznie zbliżać do donacji? W tym duchu należy też zadać pytanie – jakie struktury czy przedzałożenia narzuca sam Marion na opisywane przez siebie fenomeny i paradoksy? Czy fenomenologia donacji, poszerzenie racjonalności, nie służy tylko za usprawiedliwienie z góry przyjętych i zinterpretowanych fenomenów, paradoksów takich jak miłość i objawienie? Jeśli początek decyduje o końcu drogi, to można powiedzieć, że droga musi zatoczyć koło, lub dokonać zwrotu na końcu ku początkowi. Sama droga jednak jest nieunikniona, podyktowana naszym istotowym spóźnieniem wobec donacji. W zwrocie tym, w powiązaniu początku z końcem, tkwi zarazem cel jak i trudność filozofii Mariona. Określenie bowiem początku jest już decyzją, formą redukcji, jest już interpretacją.

¹⁴ Por. M. Henry, *O fenomenologii*, tłum. M. Drwięga, Warszawa 2007, s. 142.

¹⁵ Por. J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 7.

Celem niniejszej rozprawy jest więc opisanie pojęcia prawdy jako objawienia, a więc zarazem prześledzenie drogi, którą przemierza myśl Mariona, idąc za nicią przewodnią tego nowego pojęcia prawdy, wzdłuż linii paradoks – poszerzenie racjonalności – zwrot. Natomiast powiązaniem problemem badawczym, jaki narzuca nasz cel, jest pytanie o możliwość zwrotu redukcji, a więc próba zmierzenia oporu, na który, być może w pełnej zgodzie z założeniami fenomenologii donacji, redukcja natrafia w drodze ku donacji. Hipotezą badawczą naszej pracy jest więc przypuszczenie przynajmniej częściowej niemożliwości zwrotu redukcji. Skutki oporu, jaki napotyka próba zwrotu redukcji, wydają się z czasem zmieniać samą fenomenologię Mariona. Należy więc zapytać, jak prawda jako objawienie weryfikuje zakładany przez Mariona zwrot redukcji.

Skoro początek określa koniec, to zasada ta odnosi się nie tylko do fenomenalizacji poszczególnych fenomenów, lecz wydaje się, że należy ją również zastosować do interpretacji rozwoju filozofii Mariona. W naszej analizie będziemy więc trzymać się zasadniczo chronologii jego twórczości, przeświecając ją zarazem pod kątem nici przewodniej prawdy jako objawienia, dlatego też czasami wychodząc poza chronologię, aby wskazać na wzajemne powiązania początku z końcem.

W pierwszej części niniejszej pracy próbujemy zrekonstruować owe paradoksy, a więc fenomeny, które wbrew warunkom możliwości *a priori* poznania dane są myśleniu. Marion z jednej strony w swoich badaniach filozofii Kartezjusza wskazuje na granice metafizyki nowożytnej, z drugiej strony – w nawiązaniu do Pascala – wskazuje już na ich przekraczanie przez porządek miłości. Równocześnie w swoich pracach z pogranicza filozofii i teologii, Marion zarysowuje idolatryczność myślenia Boga (i miłości) w ramach metafizyki i – na razie wstępnie i raczej negatywnie – możliwość ich myślenia poza metafizyką, chociażby w fenomenie ikony i pojęciu dystansu. Należy przy tym wskazać źródła myśli teologicznej Mariona, oraz jego polemikę z Heideggera myśleniem Boga.

Paradoksy prowadzą Mariona do podjęcia kwestii możliwości ich opisu w filozofii, a więc próby „poszerzenia racjonalności”, która ma się dokonać w ramach fenomenologii donacji. W części drugiej niniejszej rozprawy nieodzownym okaże się poruszenie tematyki „zwrotu teologicznego” w fenomenologii, specyfiki „nowej fenomenologii francuskiej”, oraz Mariona odniesienia do tych kwestii, które pytają o granice samej fenomenologii. Następnie opisana zostanie wypracowana przez Mariona fenomenologia donacji. Przedstawiona zostanie więc najpierw rola prawdy w fenomenologii – szczególnie u Husserla i Heideggera. Następnie przeanalizujemy samą fenomenologię donacji. Jej zasadą jest „ile redukcji, tyle donacji”. Jeśli redukcja ma prowadzić do rzeczy danej, to donacja okazuje się ostatecznie nieprzekraczalnym

horyzontem, który nie jest narzucany ani przez przedmiotowość ani nawet przez bycie. Tak przedstawiona zasada donacji i metoda redukcji prowadzi następnie do opisu fenomenów przesyconych oraz paradoksalnej „widzialności niejawiącego się”.

Poszerzenie racjonalności dokonuje się niejako w dwóch posunięciach. Z jednej strony redukcja ma prowadzić do donacji, z drugiej natomiast – gdy do niej dotrze, ma zaniknąć, by nie przysłonić rzeczy samej. Skoro zaś donacja jest zarówno początkiem jak i końcem procesu redukcji, to można powiedzieć, że zwieńczeniem redukcji jest zwrot. W trzeciej części pracy postaramy się opisać ów zwrot, który dla Mariona jest możliwością opisu fenomenu miłości i objawienia przy pomocy wypracowanej fenomenologii donacji. Najpierw więc zostanie opisany „fenomen erotyczny” oraz „prawda erotyczna”. Miłość okazuje się bowiem w sposób szczególny powiązana z objawieniem, zarówno jako jego treść, jak i jako wymóg epistemologiczny poznania prawdy objawienia.

Pojęcie prawdy jako objawienia bazuje zarówno na dziełach teologicznych Mariona, jak i na jego fenomenologii donacji oraz pojęciu „prawdy erotycznej”. Dlatego też należy zadać pytanie o problematyczną jedność i różnicę porządków filozoficznego i teologicznego w twórczości Mariona. W tej części zostanie następnie opisane nowe pojęcie prawdy, rozumianej jako *apokalypsis* – prawda jako objawienie oraz Objawienie jako szczególna forma prawdy. Dodatkowo, o ile Marion szuka możliwości prawdy w fenomenologii poza metafizyką, to wchodzi również w polemikę z Heideggerem. Będziemy więc starali się wykazać, wychodząc od analiz Mariona, że pojęcie prawdy jako objawienia może okazać się odpowiedzią na pytania postawione przez Heideggera, podążającego za nicią przewodnią interpretacji prawdy rozumianej jako *aletheia*. Na koniec, podejmując postawione tu pytania, spróbujemy ocenić możliwość zwrotu oraz rolę hermeneutyki w fenomenologii donacji.

I. Paradoks

Skoro początek decyduje o końcu, to ważnym staje się zadanie prześledzenia tego, jak Marion wstępnie pojmuje paradoksy, będące osią jego twórczości. Sam Marion powie: „[...] co mnie zrazu dogłębnie interesuje w jakiej filozofii, wiąże się z tym, czego nie może ona myśleć lub opisać, a co jednakże pozostaje doskonale dostępne. [...] W filozofii zawsze prowadziło mnie i motywowało właśnie to poszukiwanie paradoksów. [...] Zawsze mi się zdawało, że rola filozofii polega na uwidacznianiu (i czynieniu zrozumiałym) rzeczy, których na pierwszy rzut oka się nie widzi – paradoksów”¹⁶. Jeśli filozofia na pierwszy rzut oka nie widzi paradoksów, nie może ich myśleć lub opisać, to dzieje się tak według Mariona z powodu ograniczających ją założeń co do natury prawdy i granic racjonalności. Sam paradoks jest jednak dany, jest powszechnie i doskonale dostępny. Dlatego należy poszerzyć horyzonty filozofii i przez to *filozoficznie* pozwolić „uwidocznic” paradoks. Czy jednak jego wstępne dostrzeżenie nie jest już aktem filozoficznym? Czy natomiast jego końcowe filozoficzne „unaocznienie” nie dokonuje się za cenę zdrady tak uchwyconego paradoksu, względnie zdrady filozofii i jej racjonalności. Marion stara się wykazać, że do tego typu zdrady nie musi dojść.

Zanim pochylimy się nad podejmowanymi przez niego paradoksami, należy uchwycić sens pojęcia „paradoksu”. Henri de Lubac, do którego odnosi się Marion, stwierdza: „Paradoks jest odwrotnością tego, czym powinna być synteza. [...] Uśmiechnięty brat dialektyki, bardziej realistyczny i skromniejszy, [...] zawsze przypomina swojej starszej siostrze, stając u jej boku na każdym etapie, że mimo koniecznego trudu, jaki sobie ona zadaje, w rzeczywistości niewiele posunęła się do przodu. Jak mawiają dawni doktorzy rozpatrujący życie wieczne w nieco innym sensie, zmierzamy zawsze «od początków ku początkom»”¹⁷. Następnie de Lubac wskazuje na

¹⁶ „[...] ce qui au fond m’intéresse d’abord dans une philosophie, tient à ce qu’elle ne peut pas penser ou décrire et qui, pourtant, reste souvent parfaitement accessible. [...] En fait, en philosophie, c’est toujours cette quête des paradoxes qui m’a guidé et motivé. [...] Il m’a toujours paru que le rôle de la philosophie consiste à faire voir (et comprendre) des choses qu’à première vue on ne voit pas – les paradoxes”. J.-L. Marion, *La Rigueur des choses*, dz. cyt., s. 158–160.

¹⁷ H. d. Lubac, *Paradoksy i Nowe paradoksy*, tłum. M. Książek-Rostworowska, Kraków 1995, s. 51–52. De Lubac odnosi się w kontekście rzeczywistości, która nie da się ująć w upraszczające syntezy, do Grzegorza z Nyssy, mówiącego w następujący sposób o poznaniu Boga: „To, co stopniowo pojmujemy, jest zawsze większe od tego, co zrozumieliśmy wcześniej, i nie zawiera w sobie tego, czego szukamy, lecz kres tego, co zostało znalezione, staje się dla wchodzących w górę początkiem poszukiwania rzeczywistości jeszcze wyższych, więc wspinający się nigdy się nie zatrzymuje, bo przechodzi od jednego początku do następnego, a początek rzeczywistości zawsze większych nigdy się nie kończy; pragnienie wspinającego się nie zatrzymuje się na tym, co już poznał, lecz dusza, pobudzona gorętszym pragnieniem, wznosi się do pragnienia jeszcze większego i poprzez rzeczywistości coraz wyższe podąża ku nieskończoności”. Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2007, s. 135.

osadzenie paradoksów w samej rzeczywistości: „Paradoks bowiem, nim pojawi się w myśli, występuje wszędzie w otaczającej nas rzeczywistości. [...] Każda szerzej znana prawda otwiera nowe pole dla paradoksu. Zatem myśl, w której nie byłoby miejsca na paradoks, która, inaczej mówiąc, nie przyznałaby mu tego uniwersalnego miejsca, byłaby paradoksalna w negatywnym tego słowa znaczeniu. Paradoks w najlepszym sensie to obiektywizm. Paradoks: słowo to wskazuje przede wszystkim rzeczy jako takie, nie zaś sposób, w jaki się o nich mówi. [...] Nie grzeszy przeciw logice, której prawa pozostają nienaruszone: on się jej wymyka”¹⁸.

Marion odnosi się też do Kierkegaarda: „To wydaje się być paradoksem. Jednak o paradoksie nie należy myśleć źle; paradoks jest wyrazem żarliwości, namiętności myśli, a myśliciel, który jest wolny od paradoksu, podobny jest do kochającego [człowieka] pozbawionego namiętności [...]. Wyrazem najwyższego stopnia paradoksu myślenia jest chęć odkrycia czegoś, czego ono samo nie może pomyśleć”¹⁹. Sam Marion natomiast, odnosząc się do Cycerona sformułowania paradoksu – „[...] są to twierdzenia szczególne, tak niezgodne z powszechnym mniemaniem, iż sami stoicy zwą je *παράδοξα*, czyli paradoksami [...]”²⁰ – powie, że ponieważ *doxa* oznacza zarówno zjawisko, jak i mniemanie, to „[...] fenomenalność ta jest bezpośrednio związana z możliwością jej logicznego sformułowania [...]. Paradoks pyta o możliwość, czy to, co się jawi (lub nie) można powiedzieć w zdaniu”²¹.

W niniejszej części uchwycimy wyłaniające się paradoksalne fenomeny, które później zostaną nazwane fenomenami przesyconymi. Zaczniemy od porządków poznania u Kartezjusza i Pascala. Kluczowym dla uchwycenia prowadzących myśl Mariona paradoksów są również jego pierwsze dzieła: *Idol i dystans* i *Bóg bez bycia*. Należy zauważyć, że dzieła owe stanowią według Mariona jedynie momenty negatywne, demaskujące idolatrię metafizyki oraz uwalniające pytanie o miłość, Objawienie i Boga z horyzontu bycia, antycypując przyszły rozwój fenomenologii²². W rozdziale drugim podejmiemy w związku z tym kwestię teologicznych źródeł myśli Mariona. Pozwoli nam to wstępnie uchwycić paradoks Objawienia, który, jak powie Marion, stanowił dla niego pewien temat obsesyjny²³. Następnie, w rozdziale trzecim i czwartym, przejdziemy do analizy kluczowych pojęć idola i idolatrii metafizyki z jednej strony, oraz myślenia dystansu oraz ikony z drugiej strony.

¹⁸ H. d. Lubac, *Paradoksy i Nowe paradoksy*, dz. cyt., s. 51–52, 103.

¹⁹ S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne*. *Chwila*, tłum. K. Toeplitz, Kęty 2011, s. 87.

²⁰ Ciceron, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Śmigaj, t. 3, Warszawa 1961, s. 448.

²¹ J.-L. Marion, *D'ailleurs, la révélation*, Paris 2020, s. 260.

²² Por. J.-L. Marion, *La Rigueur des choses*, dz. cyt., s. 187–188.

²³ Por. J.-L. Marion, *D'ailleurs, la révélation*, dz. cyt., s. 10.

1. Kartezjusz i Pascal – dwa porządki poznania

W niniejszym rozdziale pochylamy się wraz z Marionem nad postaciami Kartezjusza i Pascala. Od początku twórczości oraz na każdym jej etapie lektura Kartezjusza, jak stwierdza Marion, była dla niego sposobnością zgłębiania kluczowych zagadnień filozoficznych: „[...] teorii nauki i przedmiotu, historii metafizyki, konstytucji onto-teo-logii, różnicy filozofii i teologii, ambiwalencji widzialnego i dodatkowo logiki miłości”²⁴. U Kartezjusza, którego Marion analizuje szczegółowo w szeregu swoich publikacji, podejmujemy dwa wątki – konstytucję nowożytnego przedmiotu poznania oraz pytanie o onto-teo-logię myśli kartezjańskiej. Uchwycenie operacji przejścia rzeczy w przedmiot u Kartezjusza posłuży Marionowi w jego fenomenologicznych opisach fenomenów przesyconych, które jako paradoksy nie poddają się tej operacji, natomiast wskazanie na onto-teo-logię Kartezjusza pozwala następnie wskazać granice i ograniczenia metafizyki jako takiej. Granice te zarazem wskazują na możliwość myślenia poza tymi granicami, a więc na inny porządek poznania i myślenia. Uwydatnienie tych dwóch porządków, które okaże się kluczowe w późniejszej analizie prawdy jako objawienia, dokonuje się w konfrontacji Kartezjusza z Pascalem.

1.1. Kartezjusz – granice prawdy w metafizyce

1.1.1. Prawda, rzecz i przedmiot

Marion rozpoczyna swoje studium filozofii Kartezjusza jako uczeń *École normale supérieure* i uczestnik seminariów Ferdinanda Alquiégo w latach 1968–75. Celem Mariona w *Sur l'ontologie grise de Descartes* – książce będącej jego doktoratem – było określić tematy i miejsca arystotelesowskie u Kartezjusza – często w formie odstępstw i przekształceń²⁵. Jeden z manuskryptów tekstu analizowanego przez Mariona – *Regulae ad directionem ingenii* – został kupiony przez Leibniza w Amsterdamie i nosi znamieny tytuł *Regulae de inquirenda veritate*,

²⁴ J.-L. Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris 2013, s. 11.

²⁵ Por. J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, wyd. 2, Paris 1981, s. 9.

co Marion komentuje: „Chodzi więc tyle o epistemologię, co o medytację nad istotą – nowożytną – prawdy”²⁶.

Marion rekonstruuje więc Kartezjusza ontologię „szarą”, ponieważ jedynie *implicite* zawartą w jego dziełach, przekształcającą arystotelesowską teorię substancji w „przedmiot” poznania. Tak rozumianą ontologię szarą Marion utożsamia wprost z *metaphisica generalis* znaną z historii metafizyki, czy nawet z jej początkami²⁷. Myśl zawarta w „Regule I” ma być, według Mariona, pierwszym krokiem szarej ontologii: „odwrócenie środka ciężkości w relacji poznania do tego, co poznawane – rzeczy samej”²⁸. O ile bowiem dla Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu istnieje korelacja między poznawanym i poznającym, to centrum i źródło owej korelacji jest w rzeczy poznawanej. Dlatego rzecz poznawana według swojej istoty wyznacza rodzaj oraz hierarchię nauk: „działania intelektu różnicują się zależnie od przedmiotów” (św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, I, 48)²⁹. Stąd też poznanie u Arystotelesa i Tomasza wymaga odpowiedniej dla danego przedmiotu i nauki *hexis/habitus*. Kartezjusz odrzuca natomiast podział nauk według różnych przedmiotów i różnych *habitus*. Jedność nauki ma zapewnić jedność umysłu poznającego, unifikując zarazem przedmiot poznania, teraz konstytuowany przez umysł³⁰. O ile zaś u Arystotelesa metoda jest wyznaczana przez rzecz poznawaną i odkrywana w miarę jej poznawania, o tyle – jak zauważa Marion – „przedsięwzięcie Kartezjusza nie polega więc tyle na promowaniu metody, co na interpretowaniu metody według pewności, a więc jako wytwarzającej pewność przed rzeczą samą”³¹.

Należy przyjrzeć się jak owo odwrócenie przedmiotu i metody wymusza kolejne przekształcenia (a więc najpierw zapożyczenia) konkretnych pojęć arystotelesowskich dotyczących teorii poznania i prawdy. W „Regule II” Kartezjusz wypracowuje zasadę pewności jako modalność epistemologiczną zakładaną i wymaganą od każdego przedmiotu poznania: „Należy zajmować się tylko tymi przedmiotami, do których poznania w sposób pewny i niewątpliwy umysły nasze zdają się wystarczać”³². Pewność, do której dąży Kartezjusz metodą matematyczną, jest formą redukcji, której dokonuje on na niepoznawalnej, zmiennej, przypadłościowej materii. U Arystotelesa natomiast „nie należy jednak wymagać we

²⁶ Tamże, s. 15.

²⁷ Por. J.-L. Marion, *La Rigueur des choses*, dz. cyt., s. 83.

²⁸ J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, dz. cyt., s. 25.

²⁹ Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, t. 1 (Księga I i II), Poznań 2003, s. 136.

³⁰ Por. J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, dz. cyt., s. 29.

³¹ Tamże, s. 58.

³² Kartezjusz, *Reguły kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*, tłum. L. Chmaj, Kęty 2002, s. 17. „Circa illa tantum objecta oportet versari, ad quorum certam & indubitam cognitionem nostra ingenia videntur sufficere”. Kartezjusz, *Œuvres de Descartes*, t. 10, Paris 1908, s. 362.

wszystkich przypadkach ścisłości matematycznej, lecz tylko w przypadku rzeczy niematerialnych” (*Metafizyka A*, 995a 15–16)³³. Dla Kartezjusza abstrahowanie od materii staje się więc warunkiem umożliwienia pewności, a więc zadaniem *Regul*³⁴.

Wypracowana w czterech pierwszych „Regułach” teoria nauki i epistemologia opiera się, według Marion, na destrukcji ontologii arystotelesowskiej oraz jej kluczowego pojęcia *ousia*, która dokonuje się w regułach V, VI i VII³⁵. U Arystotelesa czytamy: „Jest przeto jasne, że każdy z tych stanów istnieje dzięki substancji. Zatem to, co istnieje przed wszystkim innym i co nie jest własnością niczego, lecz po prostu istnieje, powinno być substancją” (*Metafizyka Z*, 1028a 29–30)³⁶. Miejsce *ousia* jako tego, co absolutne, zajmuje u Kartezjusza *ego*, do którego odnoszą się wszystkie przedmioty³⁷. Jak zauważa Marion również arystotelesowska definicja substratu (*hypokeimenon*) – „[...] o czym, wszystkie inne predykaty są orzekane, podczas gdy on sam nie może już być orzekany o niczym” (*Metafizyka, Z*, 1028b 35)³⁸ – stosuje się „słowo w słowo do *ego* kartezjańskiego”³⁹.

Kolejnym kluczowym pojęciem arystotelesowskim poddanym kartezjańskiej reformie jest pojęcie rozumu (*nous*). Kartezjańskie *intuitus mentis* przejmuje pewne cechy od arystotelesowskiego *nous tes psyches*, ale zarazem je przekształca⁴⁰. Przedmiotem *nous* (teoretycznego) u Arystotelesa są niedowodliwe pierwsze zasady oraz bezpośrednie ujęcie tego, co istotne – idei rzeczy, jej formy. Myślenie jest w tym sensie przeciwstawione poznaniu zmysłowemu (*aisthesis*), choć od niego w pewien szczególny sposób zależne, poprzez rolę wyobraźni oraz pewną zależność myślenia od postrzegania rzeczy i odbierania od niej wpływu⁴¹. Rozum jest więc potencjalnie tym wszystkim, co stanowi przedmiot myśli, jest „możliwością [do poznania]”⁴².

³³ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2009, s. 54.

³⁴ Por. J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, dz. cyt., s. 42.

³⁵ Por. tamże, s. 71.

³⁶ Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 124; por. J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, dz. cyt., s. 92.

³⁷ Por. J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, dz. cyt., s. 93.

³⁸ Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 126.

³⁹ J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, dz. cyt., s. 151. Porównaj stwierdzenie Nietzschego: „Pojęcie s u b s t a n c j i rezultatem pojęcia p o d m i o t u : nie zaś odwrotnie! Jeśli skwitujemy z duszy, z «podmiotem», tedy zbraknie w ogóle warunków dla «substancji». Zyskuje się s t o p n i e b y t o w a n i a , traci się b y t o w a n i e”. F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Kraków 2006, s. 277. Marion odnosi się też do analiz Heideggera: „[...] bycie bowiem, które za każdym razem uprzednio określa już to, co przedstawialne, tam jest ὑποκειμενον, a tu – obiektywnością. Obiektywność jednak wprawdzie ugruntowana jest w *subiectum*, jednak istota *subiectum* z istotą ὑποκειμενον nie jest identyczna. [...] Bycie jest w swych dziejach jako metafizyce na wskroś subiektywnością. Tam jednak, gdzie subiektywność stała się subiektywnością, pewien wieloznaczny prymat ma *subiectum* wyróżnione od [czasu] Kartezjusza – *ego*”. M. Heidegger, *Nietzsche*, tłum. A. Gniazdowski i in., t. II, Warszawa 1999, s. 454, 456.

⁴⁰ Por. J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, dz. cyt., s. 48.

⁴¹ Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1988, s. 125.

⁴² Tamże.

Intencja stojąca za przekształceniem arystotelesowskiego *nous* w kartezjańskie *intuitus* jest według Mariona następująca: ukonstytuować doświadczenie pewne. To zaś zakłada przejście od *nous* bezpośredniego kontaktu z rzeczą poznawaną (jak umysł czynny używa – jako „forma form” – formy odcisniętej w umyśle biernym), ale zarazem przekroczenie ograniczeń, jakie taka koncepcja zakłada, a mianowicie niepoznawalności przez rozum rzeczy materialnych, zmiennych, przypadłościowych. A więc o ile Arystoteles twierdzi, że materia jest niepoznawalna, to Kartezjusz twierdzi raczej, że nie jest przeszkodą w poznaniu – nie mówi już bowiem o tej materii, która była związana z rzeczą, co raczej o tych cechach przedmiotu, które przez abstrakcję poddają się metodzie. U Kartezjusza „nieobecność «rzeczy» [*chose*], która zapewnia przedmiot [*un objet*], wymaga odwołania się do przedmiotu «łatwego» *par excellence* – formalnego warunku reprezentacji”⁴³.

Kolejnym pojęciem poddanym przekształceniom jest pojęcie natury, które już nie oznacza dla Kartezjusza arystotelesowskiego *physis*, lecz „naturę prostą”, jako „rezultat procesu symplifikacji”⁴⁴. Arystoteles również poszukiwał prostoty, ale jako jedności rzeczy z samą sobą, ufundowanej na swojej niepodzielnej istocie: „[...] jeden we właściwym znaczeniu tego słowa, które odpowiada różnym znaczeniom słowa «jest»; otóż «to, co jest» [tzn. «był»] oznacza albo rzecz (τόδε τι), albo ilość, albo jakość” (*Metafizyka Z*, 4, 1030b 10)⁴⁵. Natomiast u Kartezjusza, natury proste nie stanowią już elementów świata obiektywnego, lecz terminy najbardziej proste dla rozumu, dla konstytucji „[...] zrozumiałego modelu – w żaden sposób «realnego» – świata zjawiskowego”⁴⁶.

W nawiązaniu do powyższych analiz Marion zauważa przesunięcia w pojęciach prawdy i fałszu u Kartezjusza. Przede wszystkim dla autora *Reguł*, poznanie wychodząc od natur prostych, nie może błędzić. Natury proste są pojęciami poznawalnymi same przez się. Według Kartezjusza błąd zaś pochodzi z niedostatecznego poznania rzeczy złożonych, wychodząc od których wola tworzy twierdzenia, które mogą okazać się fałszywe⁴⁷. Podobnie twierdził Arystoteles: „Myślenie o rzeczach niepodzielnych należy do tej dziedziny, z której fałsz jest wykluczony. [...] Fałsz bowiem leży zawsze w łączeniu [pojęć]”⁴⁸. Jednak, jak wskazuje Marion, to podobieństwo conceptualne z Arystotelesem posiada też „głębokie niepodobieństwo”. O ile dla Arystotelesa to istota rzeczy, *ti estin*, jest niepodzielna, to dla

⁴³ „[...] l’absence de «chose» qui assure un objet, impose le recours à l’objet «facile» par excellence – la condition formelle de la représentation”. J.-L. Marion, *Sur l’ontologie grise de Descartes*, dz. cyt., s. 50.

⁴⁴ Tamże, s. 132.

⁴⁵ Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 129.

⁴⁶ „[...] d’un modèle intelligible – et aucunement «réel» – du monde phénoménal”. J.-L. Marion, *Sur l’ontologie grise de Descartes*, dz. cyt., s. 136.

⁴⁷ Por. tamże, s. 139–140.

⁴⁸ Arystoteles, *O duszy*, dz. cyt., s. 129.

Kartezjusza „natury proste” są równoznacznie odnoszone zarówno do przedmiotów rozumu, jak i zmysłowych: „Twierdzimy po drugie, że rzeczy, które w stosunku do naszego rozumu nazywają się prostymi, są albo czysto intelektualne, albo czysto materialne, albo wspólne”⁴⁹. Dzieje się tak, według Mariona, ponieważ jedność natur prostych otrzymywana jest w służbie „wytwarzania pewności”⁵⁰: „Twierdzimy po trzecie, że owe natury proste są wszystkie znane *same przez się* i nigdy nie zawierają żadnego fałszu”⁵¹

Ciężar prawdy zostaje u Kartezjusza przesunięty z rzeczy na podmiot poznający: „prawda we właściwym tego słowa znaczeniu, czy fałsz może istnieć tylko w samym rozumie”⁵². Zdanie to również pochodzi od Arystotelesa, dla którego prawda znajduje się w duszy. Jednak warunki tej prawdy znajdowały się w rzeczy, co tłumaczy kwestię „podobieństwa” rozumu i rzeczy. Natomiast – jak zauważa Marion – dla Kartezjusza „nie chodzi już o myślenie duszy jako potencjalnego miejsca wszystkich istot, lecz jako operatora prawdy”⁵³. Dlatego też kartezjański *intellectus* nie jest potencjalnym miejscem form rzeczy, lecz źródłem ich prawdy:

Bowiem żadne badanie nie może tu być bardziej pożyteczne ponad to, czym jest poznanie ludzkie i jak daleko się rozciąga. [...] tego zaś raz w życiu powinien podjąć się każdy, kto choć trochę kocha prawdę, ponieważ w badaniu tego zagadnienia kryją się prawdziwe narzędzia wiedzy i cała metoda. [...] A nie należy uważać, iż jest mozolnym lub trudnym zadaniem określenie granic tego umysłu, który my w nas samych spostrzegamy, skoro często nie wahamy się o tym nawet sądzić, co istnieje poza nami i jest nam całkowicie obce. Nie jest to również zadaniem nader wielkim chcieć objąć myślą wszystkie rzeczy, zawarte w tym wszechświecie, aby poznać, w jaki sposób poszczególne z nich podlegają badaniu naszego umysłu (*mentis*)⁵⁴.

W kwestii prawdy kluczową rolę zaczyna więc grać wola prawdy jako pewności – niepotrzebne jest już odnoszenie się do tradycji i historii filozofii⁵⁵. Reasumując, Marion zauważa, że Kartezjusz nie przeciwstawia tezie metafizycznej innej tezy metafizycznej – chodzi raczej o „zastąpienie dyskursu metafizycznego «prawdziwego» lecz nieoperatywnego, przez

⁴⁹ Kartezjusz, *Reguły kierowania umysłem*, dz. cyt., s. 50.

⁵⁰ Por. J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, dz. cyt., s. 140.

⁵¹ Kartezjusz, *Reguły kierowania umysłem*, dz. cyt., s. 51 (moja kursywa – S. U.).

⁵² Tamże, s. 37.

⁵³ „[...] il ne s'agit plus de penser l'âme comme lieu, en potentialité, de toutes essences, mais comme agent qui opère la vérité”. J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, dz. cyt., s. 150.

⁵⁴ Kartezjusz, *Reguły kierowania umysłem*, dz. cyt., s. 38.

⁵⁵ Por. tamże, s. 20. Marion wskazuje na załączek możliwości rozwoju tego myślenia w nietzscheańską „wołę mocy” – por. J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, dz. cyt., s. 44.

pożyteczną i operatywną epistemologię⁵⁶. Można w tym momencie odnieść te analizy określenia granic racjonalności u Kartezjusza w jego pojęciu przedmiotu do późniejszej refleksji Mariona związanej z kwestią rzeczy. W *Reprise du donné* z 2016 r. Marion podejmuje cytowany powyżej fragment z *Regul* – „czym jest poznanie ludzkie i jak daleko się rozciąga”. Jak już wspomnieliśmy, jest to pytanie o filozofię jako taką, która musi rozstrzygnąć to pytanie⁵⁷.

Problematyczne jest jednak według Mariona samo pojęcie możliwości poznania przedmiotu *a priori*, skoro w praktyce odkrywamy możliwość rzeczy i jej granice zawsze *a posteriori*. Sama idea możliwości *a priori* wywodzi się z subiektywności i związanym z nią pozornym paradoksem – poznanie staje się obiektywne tylko na gruncie subiektywności (podmiotowości)⁵⁸. Według tego pozornego paradoksu tak Marion definiuje „przedmiot” w duchu metafizyki: „to, co nie jest poznane wychodząc od siebie, to, co okazuje się wyobcowane od swojej własnej istoty dokładnie po to, aby zadowolić warunki, odtąd uprzednie, niezbywalne, a więc *a priori* naszego poznania”⁵⁹.

Zarazem granice – a więc fundowanie warunków możliwości doświadczenia – bazują na skończoności podmiotu, dlatego też „odtąd staje się kluczowym rozpatrzenie statusu skończoności”⁶⁰. O ile granice bazują na skończoności podmiotu, to zarazem same stają się nieskończone niczym horyzont poznania. Marion stwierdza, że Heidegger, przypisując skończoność *Dasein*, naznacza skończonością samo bycie: „Z definicji, skończoność nie może się skończyć. Jako operatorowi granic filozofii, może jedynie przedłużać się przez istotową nieokreśloność”⁶¹.

Granice narzucane przedmiotowi są warunkiem możliwości osiągnięcia pewności poznania. Jak widzieliśmy, u Kartezjusza odbywa się to za cenę dematerializacji natury – nie tyle jej matematyzacji, co raczej najpierw jej „obiektywizacji”⁶². Jak wskazuje Marion: „Odtąd chodzi tylko o poznanie przedmiotów, i dlatego najpierw ich wytworzenie”⁶³. U św. Tomasza

⁵⁶ „[...] substitution d’une épistémologie utile et opératoire, à un discours métaphysique «vrai», mais inopérant”. J.-L. Marion, *Sur l’ontologie grise de Descartes*, dz. cyt., s. 180.

⁵⁷ Por. J.-L. Marion, *Reprise du donné*, dz. cyt., s. 148.

⁵⁸ Por. tamże, s. 150. Co ciekawe, w tym kontekście Marion krytykuje też Heideggera, wskazując jego paradoksalny kartezjanizm (do czego później wrócimy) „Kiedy Heidegger ujawni i ustali, że «Prawda ‘istnieje’ o tyle tylko, o ile (i dopóki) jest jestestwo» [*Wahrheit* »gibt es« nur, sofern und solange *Dasein* ist – S. U.] i gdy konkluduje, że prawdy wieczne zakładają wieczne jestestwo, daleko od przeciwstawienia się Kartezjuszowi (jak bez wątpienia zamierzał), ratyfikuje raczej jego stanowisko”. Tamże, s. 151; M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 287.

⁵⁹ J.-L. Marion, *Reprise du donné*, dz. cyt., s. 152.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ „Par définition, la finitude ne peut se finir. En tant que l’agent des limites de la philosophie, elle ne peut que se prolonger d’une indéfinition essentielle”. Tamże.

⁶² Por. tamże, s. 156.

⁶³ „Désormais, il ne s’agira que de connaître des objets, et pour cela d’abord de les produire”. Tamże.

człowiek w poznaniu rzeczy jest określany, a w ich produkcji określający⁶⁴. Jedynie określanie pozwala poznać rzecz w sposób wyczerpujący. Jeśli poznanie nie jest już poznaniem rzeczy określonej przez umysł boski, lecz jej o-kreślanie, wstawianiem w granice, wytwarzaniem przez umysł ludzki, to możliwe staje się poznanie pewne i wyczerpujące – jednak już nie rzeczy, ale przedmiotów poznania i produkcji technicznej. Obiekt techniczny bowiem „nie definiuje się przez swoją materialność, lecz przez swoje «charakterystyki»”⁶⁵. Nie jest to jednak zmiana ontologiczna, co raczej epistemologiczna, a więc sposobu poznania rzeczy.

Co zaś dzieje się z „rzeczą w sobie” (określenie to notabene Marion uznaje za pleonazm), skoro została uprzedmiotowiona i wyalienowana? W odpowiedzi na to pytanie Marion odnosi się do trzech przedmiotów uprzywilejowanych *metaphysica specialis* – świata, duszy i Boga. Świat, który staje się horyzontem produkcji i określania technicznego stawia opór uprzedmiotowieniu pod postacią odpadów, które „tworzą ostateczne stadium produkcji przedmiotów, a nawet prawdę ich obiektywizacji”⁶⁶. Bóg zredukowany do pojęcia *causa sui* onto-teo-logii, wyabstrahowany od pozytywnego Objawienia, prowadzi według Mariona ostatecznie do nietzscheańskiej „śmierci Boga”⁶⁷. Ostatecznie również dusza, jako przedmiot *psychologia rationalis*, rozdwaja się w *ja empiryczne* (uprzedmiotowione) i *ja transcendentalne* (pozbawione wszelkiej treści). Jednak sobość [*soi*], chociażby w żywej cielesności, opiera się uprzedmiotowieniu⁶⁸.

O ile uprzedmiotowienie jest związane z metafizyką jako taką, to Marion stwierdza, że „«powrót do rzeczy samych» mógłby w istocie chcieć wskazywać nic innego, jak ten opór sobości rzeczy [*soi des choses*] na ich wyobcowanie w przedmiot [*l'objet*]”⁶⁹. Powrót do rzeczy samej może się zaś według niego dokonać – jak przyjdzie nam jeszcze zobaczyć – tylko przez poszerzenie horyzontu racjonalności i granic, jakie przyznajemy fenomenom.

⁶⁴ „«Prawda jest zrównaniem rzeczy i intelektu», lecz zrównanie to może zachodzić tylko w intelekcie. [...] Rzecz zaś nazywa się prawdziwą jedynie z tego powodu, że jest adekwatna do intelektu. Toteż prawda wtórnie znajduje się w rzeczach, pierwotnie zaś w intelekcie. Ale trzeba wiedzieć, że inne jest określenie rzeczy do intelektu praktycznego, inne do teoretycznego. Intelekt bowiem praktyczny jest przyczyną rzeczy – dlatego jest miarą rzeczy, które powstają dzięki niemu. Natomiast intelekt teoretyczny, ponieważ przejmuje poznanie od rzeczy, jest w pewnym sensie ruchem od samych rzeczy i dlatego one są miarą dla niego. [...] rzeczy naturalne [...] są mierzone przez intelekt Boży, w którym wszystkie są tak, jak wytwory w intelekcie twórcy”. (Św. Tomasz z Akwinu, *De veritate* 1, 2c); *Kwestie dyskusyjne o prawdzie*, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, t. 1, Kęty 1998, s. 21–22.

⁶⁵ „[...] ne se définit donc pas par sa matérialité, mais par ses «caractéristiques»”. J.-L. Marion, *Reprise du donné*, dz. cyt., s. 158–159.

⁶⁶ Tamże, s. 166.

⁶⁷ Por. tamże, s. 168.

⁶⁸ Por. tamże, s. 170.

⁶⁹ Tamże, s. 171.

1.1.2. Prawda i onto-teo-logia

Jeśli *Sur l'ontologie grise* jest ujęciem kartezjańskiej *metaphysica generalis*, to następną książką Mariona poświęconą Kartezjuszowi szuka jego *metaphysica specialis* w formie teologii racjonalnej⁷⁰. *Sur la théologie blanche de Descartes* z 1981 r. jest więc naturalną kontynuacją *Sur l'ontologie grise* i rezultatem badań nad zawartymi w podtytule kwestiami: „analogie, création des vérités éternelles et fondement”. Ważniejszym jednak dziełem – w kontekście pytań o prawdę u Mariona – wydaje się *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne* z 1986 r., które wraz z dwiema poprzednimi książkami poświęconymi Kartezjuszowi ma stanowić według autora jedną całość, ale jednocześnie być elementem centralnym i konkluzją tej trylogii⁷¹.

Marion zadaje więc kluczowe dla nas pytanie o prawdę w metafizyce i jej granice. Co należy jednak rozumieć pod pojęciem „filozofii pierwszej” i „metafizyki” w czasach Kartezjusza? Czy i jak daleko jego *Medytacje* przynależą do metafizyki? Choć św. Tomasz z Akwinu rzadko używa terminu „metafizyka”, to można u niego znaleźć następującą jej definicję: „Et inde est quod Philosophus in *Metaphysica* simul determinat de ente in communi et de ente primo, quod est a materia separatum” (*In Aristotelis de Generatione et Corruptione*, Prooemium 2). Natomiast pojęcie to staje się centralne dla Franciszka Suareza, który definiuje je następująco: „Sub qua ratione definiri potest, metaphysicam esse scientiam quae ens, in quantum ens, seu in quantum a materia abstrahit secundum esse contemplatur” (*Disputationes Metaphysicae*, I, s. 3, n. 1)⁷². Z kolei Kant definiuje już metafizykę następująco: „Metafizyka nie jest niczym innym niż filozofią dotyczącą pierwszych podstaw naszego poznania”⁷³.

Marion zadaje więc pytanie o historię przekształcenia metafizyki w krytykę czystego rozumu, w „metafizykę metafizyki”. Kluczowa wydaje się być w tym kontekście rola Kartezjusza. Marion zauważa, że Kartezjusz nie pisze „Medytacji metafizycznych”, lecz celowo wybiera tytuł „Medytacje o pierwszej filozofii” (*Meditationes de Prima Philosophia*). Tak Kartezjusz tłumaczy ten wybór w liście do Mersenna: „Nie umieściłem tytułu, lecz wydaje mi się, że najbardziej właściwym byłby *Renati Descartes Meditationes de prima Philosophia*: bo nie zajmuję się w szczególności Bogiem i Duszą, ale ogólnie rzecz biorąc, wszystkimi

⁷⁰ Por. J.-L. Marion, *La Rigueur des choses*, dz. cyt., s. 92.

⁷¹ Por. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris 1986, s. V.

⁷² Marion wskazuje, że o ile dla Arystotelesa filozofia pierwsza traktowała z jednej strony o bytach najbardziej boskich, z drugiej zaś strony o $\delta\upsilon\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon\upsilon$ (*Metafizyka* Γ I 2), o tyle Suarez jednoczy te dwa pola pod wspólnym neologizmem „metafizyki” Por. tamże, s. 44.

⁷³ I. Kant, *Dzieła zebrane*, tłum. Translatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii UMK, t. I, *Pisma przedkrytyczne*, Toruń 2010, s. 722.

pierwszymi rzeczami, które można poznać, filozofując”⁷⁴ – co Marion komentuje: „pierwszeństwo przechodzi tu zdecydowanie z bytu pierwszego (do poznania) na poznanie samo (ewentualnie skierowane na jakiś byt); z kolei, byt jako taki (a nawet jako pierwszy) znika”⁷⁵.

Marion zadaje pytanie, czy taka zmiana definicji metafizyki nie powinna za sobą pociągnąć porzucenia tego terminu – czy filozofia zawarta w *Medytacjach* da się jeszcze nazwać „metafizyką”? Autor *Sur le prisme métaphysique* chce więc zmierzyć myśl Kartezjusza pojęciem metafizyki. Do tego celu, oprócz jej scholastycznego pojęcia – a więc metafizyki ogólnej i szczegółowej (podzielonej na teologię naturalną, psychologię racjonalną i kosmologię) – można użyć również jej pojęcia zaproponowanego przez Heideggera, a więc rozumianej jako onto-teo-logia. Badania Mariona koncentrują się wokół tego drugiego rozumienia metafizyki, ponieważ wydaje się mu bardziej płodne, a nawet właściwie jedynie dostępne, aby dzięki niemu sprawdzić „w jaki sposób Kartezjusz konstytuuje się według figury onto-teo-logii”⁷⁶. Jeśli okaże się zaś, że myśl Kartezjusza nie da się całkowicie zamknąć w ramach interpretacji onto-teo-logicznej, to tak wyznaczone granice wskażą zarazem obszar jego myśli pozametafizycznej.

W czasach Kartezjusza rozpowszechnia się termin „metafizyka” na określenie filozofii jako przekraczającej każdą inną naukę naturalną. Jak zauważa Marion, u Kartezjusza, choć pojęcie metafizyki nie występuje często, to jednak jest obecne jako ten wymiar, który przekracza fizykę, fundując ją: „*Metafizyka równa się wprost zasadzie fizyki*”⁷⁷. Z drugiej strony metafizyka przekracza u Kartezjusza również matematykę (ściśle połączoną z fizyką), przez uznanie tej ostatniej za stworzoną (w przeciwieństwie do np. Keplera, Mersenna i Galileusza, którzy twierdzili, że prawdy matematyczne są wieczne i niestworzone).

Kartezjusz przyjmuje więc pojęcie metafizyki jako: po pierwsze – zgodnie z przyjętym pojęciem – tę część filozofii, która przekracza fizykę i traktuje o bycie jako bycie (wyabstrahowanym z materii)⁷⁸, po drugie jednak – wbrew przyjętemu pojęciu – „Kartezjusz

⁷⁴ „Je n’y ai point mis de titre, mais il me semble que le plus propre sera de mettre *Renati Descartes Meditationes de prima Philosophia* : car je ne traite point en particulier de Dieu et de l’Ame, mais en général de toutes les premières choses qu’on peut connaître en philosopant”. Kartezjusz, *Œuvres de Descartes*, t. III, Paris 1899, s. 235.

⁷⁵ „La primauté passe, ici, résolument de l’étant premier (à connaître) à la connaissance elle-même (éventuellement fixée en un étant); inversement, l’étant comme tel (et même comme premier) disparaît”. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, dz. cyt., s. 4.

⁷⁶ Tamże, s. 5.

⁷⁷ Tamże, s. 17.

⁷⁸ W tym duchu rodzi się też neologizm „ontologia” – ukuty przez Glocleniusa jeszcze po grecku, jako *ὄντολογία*, w dziele *Lexicon philosophicum* z 1613 r. pod hasłem „*Abstractio*”. Por. B. Paż, *Ontologia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin 2008, s. 810; por. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, dz. cyt., s. 28–29.

uważa, że lepiej niż jego poprzednicy skutecznie dokonał radykalnej metafizycznej abstrakcji, ponieważ w akcie myślenia (*cogito*) umysł (*mens*) postrzega się po raz pierwszy przed i bez ciała”⁷⁹. Kartezjańskie „wątpienie” jest więc konstytucją jego metafizyki: „W pierwszej Medytacji są podane przyczyny, dla których możemy wątpić o wszystkich rzeczach, zwłaszcza o rzeczach materialnych [...]”⁸⁰.

Kartezjusz przekracza więc dotychczasowe rozumienie metafizyki, gdyż jego zamiarem nie jest wyłącznie omówienie tematyki Boga i duszy. Bóg i dusza wyczerpuje dla Kartezjusza pole metafizyki, jako tego, co przez abstrakcję przekracza fizykę i matematykę⁸¹. W filozofii pierwszej chodzi zatem o poszerzenie tego pola i postulowanie nowej dyscypliny⁸². Marion wskazuje, że przekroczenie, którym już jest z definicji metafizyka, jest tu przekroczone. „Przekroczenie przekroczenia” odbywa się w porządku poznania, które zyskuje prymat absolutny, wraz z jego podmiotem – *ego*⁸³. Kartezjusz, w przeciwieństwie do siebie współczesnych i do Suareza, nie podąża za ukonstytuowaną właśnie metafizyką jako nauką szkolną i fundamentalną. Przekracza on zarówno ontologię uniwersalną jak i teologię racjonalną, odnosząc obydwie tematy do jedyne go prymatu poznania pewnego⁸⁴.

Marion wskazuje, że jeśli *ego* jest operatorem myślenia, to o ile jest on określony ontycznie jako *res cogitans*, *substantia*, *mens*, to jednak nie jest określony sens jego bycia⁸⁵. Co więcej „Kartezjusz nigdy nie omawia definicji *ens* lub *entia*, chyba że w celu zakwestionowania ich zrozumiałości lub przydatności filozoficznej. Formalnie, filozofia kartezjańska rozwija się jako jawna nie-ontologia”⁸⁶. Kartezjusz odrzuca arystotelesowskie określenia bytu jako substancji i przypadłości oraz aktu i możliwości, ponieważ centralny epistemologiczny punkt widzenia sprawia, że są one niepotrzebne – w grze zostaje jedynie przedmiot poznania. Obiekt pusty i zuniformizowany, bo pozbawiony konkretnej formy⁸⁷.

⁷⁹ J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, dz. cyt., s. 29–30.

⁸⁰ Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i. K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąbska, Kęty 2001, s. 38. „Wątpienie nie tylko umożliwia *ego*, byt jako myślący; ono umożliwia przede wszystkim otwarcie całego horyzontu metafizycznego, ponieważ, przez nie, *ego* myśli czysto byty niezmysłowe w ogólności”. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, dz. cyt., s. 30.

⁸¹ Marion zaznacza zarazem, że chodzi tu raczej o ściśle filozoficzną teologię, biorąc pod uwagę, że „[...] Kartezjusz odmawiał «mieszania się do teologii», ponieważ definiował ją ściśle jako teologię objawioną, a nie jako teologię naturalną”. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, dz. cyt., s. 21.

⁸² Por. tamże, s. 37.

⁸³ Por. tamże, s. 39.

⁸⁴ Por. tamże, s. 59.

⁸⁵ Por. tamże, s. 79. Marion zwraca też uwagę, że pytanie to zadał już Heidegger: „Kartezjusz chce za pomocą «*cogito sum*» ustanowić nową i pewną podstawę filozofii. U tego «radykalnego» początku pozostawia on jednak bez określenia sposób bycia *res cogitans*, a dokładniej sens bycia owego «*sum*»”. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 31.

⁸⁶ J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, dz. cyt., s. 80.

⁸⁷ Por. tamże, s. 83.

Jednak, według Marion, jedno określenie bytu zostaje przejęte od Arystotelesa i zachowane u Kartezjusza: twierdzenie, że „byt jako prawda, a nie-byt jako fałsz polegają na łączeniu [...]. bo fałsz i prawda nie znajdują się w rzeczach [...] lecz w myśli” (Arystoteles, *Metafizyka* E, 4, 1027b 25–27)⁸⁸. Rozumienie bytu „jako prawdy” znajdujemy w kartezjańskim sformułowaniu „prawda we właściwym tego słowa znaczeniu, czy fałsz może istnieć tylko w samym rozumie”⁸⁹. Prawda poznania zostaje też przez Kartezjusza powiązana z pojęciem bycia: „Prawda polega na byciu a kłamstwo wyłącznie na nie-byciu, tak że idea nieskończoności, zawierając całe bycie, zawiera w sobie wszystko, co jest prawdziwe w rzeczach” (*A Clerselier*, 23 avril 1649, AT, V, 356, 15–18)⁹⁰. Według Marion powiązanie bycia z prawdą określa w sposób szczególny kartezjański wymiar metafizyki i jego rozumienia bycia bytu: „Prawda nie tylko znajduje się, pośród innych znaczeń bytu, w rozumie; ona wynika z rozumu jako jedynej instancji określającej bycie bytu”⁹¹.

Następnie Marion zauważa, że u Kartezjusza widać też pewne rozdwojenie tematyki związanej z metafizyką. Z jednej strony mamy *Mathesis*, określaną jako *universalis* ponieważ aplikowaną na każdy dowolny obiekt, i zależną wyłącznie od potencjalnie uniwersalnej relacji obiektu z rozumem poznającym. Jednak drugi wątek metafizyki kartezjańskiej – „filozofia pierwsza” jako poszukiwanie „rzeczy pierwszych” – „podejmuje się dokładnie przejścia od prymatu epistemicznego do prymatu ontycznego”⁹². Marion zauważa również, że te dwa elementy myśli kartezjańskiej nie tyle się dublują lub wykluczają, co raczej do siebie odsyłają⁹³.

Stąd, choć wydaje się, że Kartezjusza „filozofia pierwsza” zrywa z ontologią, to właściwie raczej stanowi jej nowożytny narodziny, które u Wolffa i Clauberga dają definicję bytu jako „*Ens est quicquid quovis modo est, cogitari ac dici potest*”⁹⁴. Marion powołuje się w tej kwestii również na Heideggera, który twierdząc, że „wszelkie myślenie metafizyczne jest

⁸⁸ Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 123. „«Byt» w prostym znaczeniu może być rozumiany na wiele sposobów: na przykład, jako byt akcydentalny, byt prawdziwy (jego przeciwieństwem jest byt fałszywy jako nie-byt); ponadto istnieją kategorie, na przykład substancja, jakość, ilość, miejsce, czas oraz inne znaczenia, jakie może przybrać «byt»; poza tymi rodzajami bytu istnieje byt potencjalny i aktualny”. (Arystoteles, *Metafizyka* E, VI, 1026a-1026b) tamże, s. 120–121.

⁸⁹ Kartezjusz, *Reguły kierowania umysłem*, dz. cyt., s. 37. Marion dodaje jednak od razu „[...] jednak samo to zbliżenie między *ἐν διανοίᾳ* a *in solo intellectu* pęka w przepastną różnicę, która oddziela te dwa twierdzenia o bycie bytu: dla Arystotelesa *διανοίᾳ* przyczynia się cała do ujawnienia *εἶδος*, a więc *οὐσία* rzeczy; dla Kartezjusza przeciwnie, *intellectus* może osiągnąć reprezentację obiektu tylko poprzez abstrahowanie jego istoty, jego aktualności i kategoryjnej definicji, tak że bycie w trybie prawdy jest zredukowane do bycia w trybie reprezentowanej obiektywności”. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, dz. cyt., s. 85.

⁹⁰ „La vérité consiste en l’être et la fausseté au *non-être* seulement, en sorte que l’idée d’infini, comprenant tout l’être, comprend tout ce qu’il y a de vrai dans les choses” – cytata za: J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, dz. cyt., s. 84.

⁹¹ „La vérité ne se situe pas seulement, parmi d’autres sens de l’*ens*, dans l’entendement; elle résulte de l’entendement, comme seule instance déterminant l’être de l’étant”. Tamże, s. 85.

⁹² Tamże, s. 69.

⁹³ Por. tamże, s. 70.

⁹⁴ Cyt za: tamże, s. 90.

onto-logią albo w ogóle jest niczym”⁹⁵, wskazuje na powiązanie bytu i myślenia. Zarazem jednak metafizyka jako onto-logia jest też określana jako onto-teo-logia, i myśli bycie bytu „zarówno w gruntującej jedności tego, co najbardziej ogólne, tzn. wszędzie równo-ważne, jak także w ugruntowującej jedności ogółu, tzn. tego co najwyższe ponad wszystkim”⁹⁶. Gruntująca jedność ogólna i wszędzie równo-ważna to u Kartezjusza przedmiot myślany, a więc ostatecznie *ego cogito*. „Ugruntowująca jedność tego co najwyższe” to u Kartezjusza *causa sui*. Marion w *Sur le prisme métaphysique* stwierdza, że metafizyka u Kartezjusza, niczym pryzmat rozszczepiający światło na poszczególne kolory, posiada dwie figury konstytuujące jego onto-teo-logię: *cogitatio* i *causa*⁹⁷.

Każda forma *cogitatio* jest wprowadzana przez *ego*, który je posiada: „Czyż to nie ja sam jestem tym, który wątpi prawie o wszystkim, który jednak coś niecoś już pojmuje, który o jednych rzeczach twierdzi, że są prawdziwe, innym zaprzecza, który pragnie więcej wiedzieć, nie chce się dać zwodzić, który wiele, chociaż wbrew woli, sobie wyobraża, a także wiele, jak gdyby od zmysłów pochodzącego spostrzega”⁹⁸. *Cogitatio* jest więc zależne od *ego* – do tego stopnia, że zasadniczo *cogitatio* odnosi się w pierwszym rzędzie do niego samego jako *cogitatio sui*: „Redukcja rzeczy do przedmiotów *cogitatio* zakłada redukcję *cogitatio* do operacji *ego*, a więc do *ego* samego”⁹⁹. Dlatego też „*ego* istnieje przed i bardziej pewnie niż wszelki inny byt, ponieważ i jedynie dlatego, że wszelki byt jest tylko jako *objectum*, a więc jako *cogitatum*”¹⁰⁰.

Widać tu kolejne potwierdzenie odwrócenia, w którym myśl (i prawda) nie jest rządzona przez substancję rzeczy poznawanej, lecz rządzi nią jako przedmiotem, sama stając się wcześniejsza i wyższa¹⁰¹. W dodatku substancje rozciągle poznawane są przez swoje atrybuty, natomiast tylko *ego* jest substancją poznawaną bezpośrednio i przez to wszelka substancjalność jest definiowana wychodząc od *ego*¹⁰². Marion zgadza się więc z tezą Heideggera: „Kartezjusz [...] przypisuje niejako światu jego «właściwe» bycie na podstawie nie odsłoniętej co do swego źródła i nieuprawomocnionej idei bycia (bycie = stała obecność)”¹⁰³.

⁹⁵ M. Heidegger, *Drogi lasu*, tłum. J. Gierasimiuk i in., Warszawa 1997, s. 172.

⁹⁶ M. Heidegger, *Identyczność i różnica*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2010, s. 129.

⁹⁷ Por. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, dz. cyt., s. 126.

⁹⁸ Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 51.

⁹⁹ J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris 1991, s. 391. „Heidegger odważa się podsumować całość tej fundacji formułą *cogito me cogitare*”. Tamże.

¹⁰⁰ J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, dz. cyt., s. 102.

¹⁰¹ Por. tamże, s. 145.

¹⁰² Por. tamże, s. 172–173. „[...] ja jestem substancją [*ego autem substantia*] [...]”. Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 66.

¹⁰³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 123.

Jednak w kartezjańskim ujęciu *ego* jako fundamentu jego metafizyki (*ego* = stała obecność) zarysowuje się zarazem pewna granica, która jest przekraczana w kontekście wolności i związanej z nią możliwości. Wolność i możliwość nie może być osiągnana przez *ego*, jak tylko przez wyzbycie się pewności i terażniejszości (trwałej obecności przedstawiania)¹⁰⁴. Marion dochodzi do wniosku, że Kartezjusz antycypując etykę Spinozy, powie: „musimy przyjąć, iż co do nas nie zdarza się nic, co by nie było konieczne i niejako przeznaczone”¹⁰⁵. W obliczu niemożliwości wolności, „wolność odsłania się, doświadczając się jako możliwość niemożliwego”¹⁰⁶. W przypadku wolności mamy więc do czynienia z „pewnością negatywną”¹⁰⁷, z paradoksem, ponieważ Kartezjusz, w obliczu wszechwiedzy i wszechmocy Boga (a więc pytania o konieczność) „[...] decyduje, że może decydować (na rzecz wolności), nawet jeśli nie rozumie, jak może to zrobić”¹⁰⁸. A więc status metafizyczny *ego* jako substancji i operatora pewności przedmiotów poznania nie wyczerpuje całego opisu *ego*.

Drugą figurą onto-teo-logii kartezjańskiej jest *causa*. Jak *cogitatio* jest powiązane istotowo z *ego*, tak *causa* połączona jest z Bogiem, ponieważ „Bóg nie jest wyjątkiem od słowa o byciu bytu jako *causa*, podczas gdy był on wyjątkiem od pierwszego słowa o byciu bytu według *cogitatio*”¹⁰⁹. Dlatego też *causa* przekracza *cogitatio* i nim rządzi¹¹⁰. Ciężar fundamentu przesuwają się z *ens ut cogitatum* na *ens ut causatum*, czyli na Boga jako *causa sui*¹¹¹. Dlatego też *ego* nie jest *summum ens*. Natomiast Bóg „[...] nie jest definiowany ani przez rozum, ani przez *cogitatio*, lecz przez «niepojmowalną moc»”¹¹².

W ujęciu Boga jako „niepojmowalnej mocy” tkwi jednak zarazem kolejne rozszczępienie metafizyki, tym razem w ramach *ens ut causatum*. Z jednej strony Bóg stanowi fundament jako *causa (sui)*, z drugiej zaś jest rozumiany jako substancja nieskończona i (nie)pojmowany jako idea nieskończoności: „Definicja substancji – w skrócie, substancja substancji – brzmi zatem: nieskończoność. Nieskończoność nie jest dodana – jeśli chodzi o Boga – do substancji; jest to substancja, która wynika z pierwotnej nieskończoności w Bogu i

¹⁰⁴ Por. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, dz. cyt., s. 214.

¹⁰⁵ Kartezjusz, *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Kęty 2001, s. 88.

¹⁰⁶ „la liberté s'expose en tant même qu'elle s'expérimente comme la possibilité de l'impossible”. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, dz. cyt., s. 212.

¹⁰⁷ „Negatywne uznanie «granic umysłu (*ingenii limites*)» stanowi, negatywnie, pewność porównywalną do pozytywnej wiedzy o jakimkolwiek przedmiocie”. J.-L. Marion, *Certitudes négatives*, Paris 2010, s. 17.

¹⁰⁸ J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, dz. cyt., s. 212. „Chociaż zaś są może i liczni, którzy uwzględniając przeznaczenie pochodzące od Boga, nie mogą pojąć, jak zgadza się z nim nasza wolność, to każdy jednak, gdy rozpatruje tylko samego siebie, doświadcza, że jednym i tym samym jest to, co dobrowolne, i to, co wolne”. Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 171.

¹⁰⁹ J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, dz. cyt., s. 113.

¹¹⁰ Por. tamże, s. 118.

¹¹¹ Por. tamże, s. 125.

¹¹² „[...] ne se définit ni par l'entendement, ni par la *cogitatio*, mais par la «... puissance incompréhensible... »”. Tamże, s. 106.

wyłącznie tak mu odpowiada”¹¹³. Bóg jako substancja nieskończona zostaje więc przeciwstawiony wszelkiej substancji skończonej, i w związku z tym pozostaje jako taki „mocą niepoznawalną i nieskończoną”, a zarazem transcendentnym warunkiem możliwości samej skończoności¹¹⁴. Bóg pozostaje więc „pewnością”, jednak „pewnością negatywną”: „Nieskończonego Boga nie poznaje się pomimo jego niezrozumiałości, ale przez nią”¹¹⁵. Wynika stąd paradoks – „Bóg epistemologicznie zaspokaja formalną jednoznaczność zrozumiałej przyczyny tylko przez quasi-przyczynę, samą w sobie niepojmowalną – jego istotę”¹¹⁶.

Aby wyjaśnić to kartezjańskie rozszczepienie i paradoks należy odwołać się do pytania o prawdy wieczne i do teorii analogii. O ile Suarez twierdził, że prawdy wieczne są stworzone przez Boga, ponieważ są prawdziwe, to Kartezjusz twierdził, że są prawdziwe, ponieważ są stworzone przez Boga. Prawdy matematyczne są skończone, tak jak i nasz rozum jest skończony, w przeciwieństwie do mocy nieskończonej i niepojętej Boga. A więc cała nasza racjonalność jest skończona, a jej fundament i zasada leży poza nią jako „niepojęta moc”. Teza taka opiera się na interpretacji scholastycznej zasady analogii poznania (i połączonej z nią analogii bytowej), pytającej, czy idee w Bogu są tymi samymi ideami, które posiadamy.

Jedna skrajność, poprzez wprowadzenie wspólnego mianownika bytu, który odnosiłby się w taki sam sposób do bytów stworzonych i Boga, wskazywałaby na tożsamość prawd wiecznych (matematycznych) w naszym umyśle i w Bogu (nawet jeśli jest to tożsamość zniuansowana przez wprowadzenie analogii atrybucji, czy jej połączenia z analogią proporcjonalności – jak u Suareza). Druga opcja zakładałaby absolutną transcendencję i wolność Boga, i w związku z tym brak jakiegokolwiek podstawy prawd wiecznych poza Bożą wolą i zerwanie z wszelką analogią na rzecz ekwiwokacji pojęć.

Św. Tomasz z Akwinu reprezentuje drogę „pośrednią” (choć zarazem najbardziej radykalną) poprzez teorię analogii bytowej (analogii proporcjonalności): „Żadna więc nazwa

¹¹³ „La définition de la substance – bref la substance de la substance – s’énonce donc: l’infini. L’infini ne s’ajoute pas – quant à Dieu – à la substance; c’est la substance qui résulte de l’infini originaire en Dieu et, ainsi seulement, lui convient”. Tamże, s. 239.

¹¹⁴ Por. tamże, s. 230, 241. Kartezjusz wchodzi tu w historię dyskursu teologicznego, który w teologii negatywnej i w teologii imion Bożych również wskazywał, że Boga nie da się ograniczyć nawet pojęciem substancji (skończonej): „Toteż jasna rzecz, nazywanie Boga substancją nie jest odpowiednie i lepiej jest posługiwać się częściej używanym słowem «istota», co jest prawdziwym i właściwym terminem, i to tak dalece, że – kto wie – może wyłącznie do Boga należałoby stosować termin «istota»”. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 252. Zarazem jednak, Marion wskazuje, że „[...] teologiczne korzenie tego dyskursu sprawiają, że trzeba mówić o debacie o imionach Boskich; ale cechy charakterystyczne właściwe nowemu początkowi kartezjańskiemu wymagają też zmierzenia przemieszczenia i przemiany tych imion w metafizyce”. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, dz. cyt., s. 286.

¹¹⁵ J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, dz. cyt., s. 243.

¹¹⁶ J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, dz. cyt., s. 438.

nie orzeka o Bogu i o stworzeniach jednoznacznie. Nie orzeka też o nich całkiem różnocoznacznie, jak to niektórzy mniemali, bo w takim razie nie można by było ze stworzeń ani poznać, ani udowodnić Boga. [...] Nazwy te orzekają o Bogu i o stworzeniach analogicznie, czyli z zachowaniem proporcji” (*Summa Theologiae*, Ia, q. 13, a. 5)¹¹⁷. W przeciwieństwie do analogii atrybucji, gdzie jedna nazwa odnosi się do wielu rzeczy odniesionych do jednej jako wyznacznika (np. zdrowie), w analogii proporcjonalności jedna nazwa odnosi się do dwóch rzeczy, z których jedna odnosi się do drugiej. W przypadku Boga i stworzeń tym odniesieniem jest relacja stworzenia. Nie ma więc jednoznaczności pojęć między Bogiem a bytami stworzonymi, choć *zarazem* zachodzi też ich łączność przez fakt pochodzenia ich od Boga, a więc ze względu na ich przyczynę¹¹⁸. Rzeczy i ich pojęcia mogą być odniesione do Boga, bo z Niego czerpią swoją istotę i w Nim jest ich pełnia, według pewnej hierarchii uczestnictwa – sam Bóg jednak nieskończenie je przekracza¹¹⁹. W ujęciu teologicznym koncepcja analogii bytowej zyskuje według Mariona kolejną interpretację: byty, przez fakt ich stworzenia w *Synu*, mają swoje źródło w Bogu, który jest *zarazem* od nich absolutnie transcendentny przez fakt jedności i różnicy (dystansu) w samej Trójcy Świętej¹²⁰.

Z jednej więc strony Kartezjusz odwracając rozumienie analogii późnej scholastyki (Suarez) przybliżył się do stanowiska analogii bytowej św. Tomasza i Augustyna, z drugiej zaś strony, w przeciwieństwie do tych ostatnich, nie myśli przyczynowości wychodząc od Boga, ale Boga wychodząc od przyczynowości: „[...] nie sądzę, bym mógł zostać zganiony w tym miejscu za to, że posłużyłem się analogią przyczyny sprawczej dla wyjaśnienia tego, co dotyczy przyczyny formalnej, to jest samej istoty Boga”¹²¹. Rozdwojenie więc pozostaje, ponieważ „daleko od zmniejszenia tendencji do jednoznaczności, ta analogia ją zwiększa”¹²². Nieredukowalność nieskończoności do skończoności pozostaje więc problematyczna.

Podsumowując, Marion przyjmuje dwie konstytucje onto-teo-logii u Kartezjusza, rozwijane oddzielnie, ale też wzajemnie się uzupełniające – „jedna teza o *l’ens in quantum ens*

¹¹⁷ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. P. Belch, t. 2, O Bogu, Londyn 1977, s. 17–18.

¹¹⁸ „Dla Tomasza, relacja *ad unum* definiuje analogię. Analogiczna jedność wynika ze wspólnego terminu; różnorodność, z innej relacji, którą każdy z analogatów utrzymuje z instancją pierwotną; a instancja pierwotna musi, jak sam określa, być naprawdę i numerycznie jedna”. B. Montagnes, *The Doctrine of the Analogy of Being according to Thomas Aquinas*, tłum. E. M. Macierowski, Milwaukee, Wis. 2004, s. 44. „[...] każdy byt (*ens*) uczestniczy w *esse* proporcjonalnie do swojej *essentia*. Lub inaczej: *essentia* ogranicza za każdym razem, w odwrotnej proporcji do swojej doskonałości, odbiór *esse* przez *ens*”. P. Aubenque, *Les origines de la doctrine de l’analogie de l’être: Sur l’histoire d’un contresens*, „Les Études philosophiques” 1978, t. 1 s. 9.

¹¹⁹ „Teoria analogii bytu została opracowana przede wszystkim na poziomie predykcijnym; [...] Jest to nie tyle problem tego, jakich terminów użyć, by mówić o Bogu, co treści pojęć i wartości reprezentacji. Czy możemy objąć, pod jednym i tym samym pojęciem, to, co skończone i nieskończone, to, co stworzone i nie stworzone?”. B. Montagnes, *The Doctrine of the Analogy of Being according to Thomas Aquinas*, dz. cyt., s. 63.

¹²⁰ J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, dz. cyt., s. 151–152.

¹²¹ Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 205–206.

¹²² J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, dz. cyt., s. 428.

(albo *ens ut cogitatum* albo *ens ut causatum*) i jedna teza o bycie *par excellence* (odpowiednio *cogitatio sui* i *causa sui*). Chodzi więc o powtórzenie (*redoublement*), a nie rozdwojenie (*dédoublement*)”¹²³. Przy okazji wskazuje też, że onto-teo-logia przyczyny otwiera drogę filozoficzną Leibnizowi, natomiast onto-teo-logia *cogitatio* Malebranchowi, Lockowi i Berkeleyowi (*esse est percipi aut percipere*). Zarazem Marion zauważa pewne wymiary filozofii Kartezjusza, które nie dają się sprowadzić do wymiaru metafizycznego: ideę nieskończoności oraz *ego* w swojej temporalizacji związanej z wolnością. Oba przekroczenia łączą się, ponieważ *ego* może przekroczyć metafizykę, o ile najpierw przekracza ją Bóg jako nieskończony¹²⁴.

1.2. Pascal i prawda miłości

Wraz z powyższą konkluzją rodzi się pytanie – czy istotowo przynależna *ego* wolność i Bogu nieskończoność są brakami i niekonsekwencjami onto-teo-logii Kartezjusza, czy też w ogóle nie przynależą do jego metafizyki, przekraczając ją? Marion przyjmuje drugą hipotezę i w związku z tym szuka punktu oparcia, który mógłby ją poprzeć. Taki punkt oparcia sam nie może być określony przez metafizykę, skoro chodzi o wskazanie momentów wykraczających poza nią. Marion wskazuje więc na myśl pozafilozoficzną (pozametafizyczną) Pascala, który z tej właśnie pozycji znał i krytycznie odnosił się do filozofii Kartezjusza. Marion uznaje, że choć nie można myśli Pascala zdefiniować jako metafizyki, to jednak – wedle formuły samego autora *Myśli* – nadal jest to filozofia: „Drwić sobie z filozofii znaczy naprawdę filozofować”¹²⁵.

Podążając za Pascalem Marion chce wskazać na możliwość uznania zasadności metafizyki Kartezjusza w jej filozoficznych granicach i zarazem możliwości jej przekroczenia, a więc na możliwy pozametafizyczny porządek poznania. Pascal podejmuje tezy kartezjańskie w metodologii, w definicji nauki i filozofii, w teorii poznania, w teorii duszy – a więc w tematach związanych z filozofią – jednak w ogóle nie podejmuje kartezjańskich tematów teologicznych. Jedynie z kartezjańskich definicji Boga (*substantia quaedam infinita, summus aliquis Deus, aeternus, infinitus*) podejmuje temat Jego nieskończoności¹²⁶: „bo tę nieskończoną otchłań może wypełnić jedynie przedmiot nieskończony i niezmienny, to znaczy Bóg”; „widzę, że jest w naturze istota konieczna, wieczna i nieskończona”; „jest On

¹²³ J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, dz. cyt., s. 130.

¹²⁴ Por. tamże, s. 288, 291.

¹²⁵ B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1989, s. 40.

¹²⁶ Por. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, dz. cyt., s. 305.

nieskończony”¹²⁷. Wraz z nieskończonością Boga Pascal wskazuje również na Jego niepojmowalność oraz naszą skończoność.

Jednak podjęcie przez Pascala tematu nieskończoności Boga stanowi zarazem miejsce rozejścia się z myślą Kartezjusza. Dla tego ostatniego rozróżnienie między nieskończonym „l’infini (positif, en soi)” oraz nieokreślonym „l’indéfini (selon la connaissance, déterminé)”¹²⁸ pozwala wykazać trzy różne determinacje i skomponować system trzech bytów uprzywilejowanych *metaphysica specialis*: Boga nieskończonego, *ego* skończonego i świata nieokreślonego – jak pisze Marion – bez ich „zmieszania ani rozłączania”. W systemie tym mediacja między nieskończonym i nieokreślonym odbywa się w skończonym *ego*, które dominuje nieokreślone przez reprezentację i *Mathesis universalis*, z drugiej zaś strony posiada ideę nieskończonego. Pascal natomiast stosuje pojęcie nieskończoności zarówno do Boga jak i do przestrzeni oraz pojęć fizycznych i matematycznych (czego Kartezjusz nigdy nie robił)¹²⁹. A więc jeśli Pascal określa Boga jako nieskończonego, to nie jest to jeszcze otwarcie przez niego prawdziwej kwestii imion Bożych – określenia te nic jeszcze nie mówią, ponieważ pozostają określeniami filozoficznymi. Dlatego „Pascala banalizacja nieskończoności kartezjańskiej doprowadzi więc wtórnie do rozróżnienia kilku porządków, gdzie metoda kartezjańska dopuszczała tylko jeden”¹³⁰.

Stąd też w *Myślach* Pascala słowo „metafizyka” jest znaczącym *hapax legomenon*, wskazując na inny porządek, o który Pascalowi chodzi: „Przedmowa. – Metafizyczne dowody Boga są tak odległe od rozumowania ludzi i tak zawile, że mało do nas trafiają; a gdyby nawet nadały się niektórym, nadałyby się tylko przez tę chwilę, przez którą mają przed oczyma ów dowód; w godzinę później lękają się, że się omylili”¹³¹. Marion stwierdza więc, że metafizyka nie może „znać” Boga, ponieważ nie chodzi tu o „poznanie” w porządku metafizycznym¹³².

Na tej podstawie stara się on zrozumieć słynny zarzut Pascala: „Kartezjusz bezużyteczny i niepewny”¹³³. Według Pascala postawienie kwestii poznania Boga na pierwszym miejscu musi prowadzić do wątpliwości oraz pychy myślenia metafizycznego. Inny natomiast i właściwy porządek poznania chwały Boga to porządek miłości: „Wiemy, że istnieje nieskończoność, ale nie znamy jej natury. [...] Tak samo można dobrze wiedzieć, że jest Bóg, nie wiedząc, czym jest”; „Jakże daleko jest od poznania Boga do kochania Go”¹³⁴. Aby móc

¹²⁷ B. Pascal, *Myśli*, dz. cyt., s. 188, 228, 464.

¹²⁸ Por. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, dz. cyt., s. 307.

¹²⁹ Por. tamże, s. 308.

¹³⁰ Tamże, s. 309.

¹³¹ B. Pascal, *Myśli*, dz. cyt., s. 32.

¹³² Por. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, dz. cyt., s. 311.

¹³³ B. Pascal, *Myśli*, dz. cyt., s. 110.

¹³⁴ Tamże, s. 450–451, 244.

kochać Boga, trzeba jednak najpierw wyzbyć się pychy, a więc poznać swoją grzeszność, która zaciemnia nam widzenie Boga w jego chwale. Ten ruch zaś zakłada przyjęcie Chrystusa, który objawia Boga i zarazem nasz grzech, od którego nas uwalnia:

Chrystus jest przedmiotem wszystkiego i środkiem, do którego wszystko zmierza. Kto zna Jego, zna rację wszystkich rzeczy. Ci, którzy błędzą, błędzą jedynie dlatego, że nie widzą jednej z tych rzeczy. Można tedy dobrze poznać Boga bez swej nędzy i swą nędzę bez Boga; ale nie można poznać Chrystusa bez poznania razem i Boga, i swej nędzy. I oto czemu nie podejmę tu dowodzenia naturalnymi racjami bądź istnienia Boga, bądź Trójcy, bądź nieśmiertelności duszy, ani żadnej z rzeczy tej natury; nie tylko ponieważ nie czułbym się dość silny, aby znaleźć w naturze coś dla przekonania zatwardziałych niedowiarków, ale ponieważ ta wiedza bez Chrystusa jest bezużyteczna i jałowa¹³⁵.

Powyższy passus z *Myśli* odnosi się w sposób krytyczny wprost do projektu Kartezjusza zawartego w tytule *Medytacji: „Meditationes de prima Philosophia in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstrantur”*¹³⁶ oraz w liście do profesorów Sorbony: „Zawsze sądziłem, że dwa są główne zagadnienia z rzędu tych, których dowód należy raczej do zadań filozofii niż do teologii: mianowicie zagadnienie Boga i zagadnienie duszy”¹³⁷. Wobec powyższego Marion sądzi, że metafizyczne pytania o bycie czy istnienie Boga w oczach Pascala „odkrywają idola”, ponieważ sprawiają, że zamiast odpowiedzieć na pytanie o miłość, która poprzedza i umożliwia tu poznanie, przepytują Boga o pewność Jego istnienia¹³⁸. Marion mówi tu o swoistym „nawróceniu epistemologicznym” [*conversion épistémologique*], a więc o odrzuceniu horyzontu pewności i zamianie go na horyzont miłości: „Nie dlatego, że miłość uwalnia się od poznania lub wymaga jakiegoś poświęcenia zrozumiałości; lecz staje się strażnikiem oczywistości w miejsce *intuitus*, królewską drogą poznania”¹³⁹.

Nauka Pascala o miłości jako formie prawdy znajduje się w jego teorii trzech porządków poznania. Zanim jednak będzie można przejść do ich analizy, Marion czyni parę uwag metodologicznych i interpretacyjnych, związanych z myśleniem i filozofowaniem poza metafizyką. Jeśli analiza trzech porządków ma być wyjściem poza metafizykę, to według Mariona należy najpierw pojąć istotę dystansu dzielącego porządki poznania. Należy przejść wraz z Pascalem drogę, która pozwala mu w owej „operacji fundamentalnej” destytuować

¹³⁵ Tamże, s. 338. W powyższym fragmencie z *Myśli* widać kilka istotnych wątków, które będą rozwijane w filozofii Mariona: miłość jako istotną formą poznania prawdy oraz nieistotność pytania o bycie Boga, które jest raczej pytaniem z porządku metafizyki niż teologii.

¹³⁶ Kartezjusz, *Ceuvres de Descartes*, t. VII, Paris 1908, s. XIX.

¹³⁷ Kartezjusz, *Medytacji o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 31.

¹³⁸ Por. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, dz. cyt., s. 315, 323–324.

¹³⁹ Tamże, s. 324.

metafizykę przez wyprowadzenie z równowagi i odrzucenie jej pojęć¹⁴⁰. Innymi słowy nie da się dowieść tez Pascala, gdyż dowodzenie i definiowanie są operacjami metafizycznymi – tylko samodzielne doświadczenie pozwala uprawomocnić przekroczenie metafizyki¹⁴¹. Marion posiłkuje się sformułowaniem Heideggera do wskazania na specyfikę przedsięwzięcia krytyki metafizyki: „Jak więc nie przyznać tu pewnej przemocy ideologicznej lub fanatycznej? Dokładnie przez próbę wykonania kroku wstecz poza metafizykę, który sam pozwolił Pascalowi nie debatować z nią dłużej, ponieważ odtąd *widział* ją z miejsca dla niej definitywnie obcego”¹⁴².

Wychodząc od tych uwag Marion zaznacza rolę „dystansu”, który dzieli owe porządki: „Nieskończone oddalenie [*distance* – S. U.] ciał od umysłów wyobraża nieskończenie bardziej nieskończone oddalenie umysłów od miłości, jest ona bowiem nadprzyrodzona”¹⁴³. Fragment poświęcony trzem porządkom poznania jest u Pascala formą kroku wstecz, rozumianego jako konfrontacja z myśleniem metafizycznym. Są one bowiem powtórzeniem trzech przedmiotów uprzywilejowanych *metaphysica specialis*¹⁴⁴. Pierwszy mówiący o „ciałach” odnosi się do świata, drugi mówiący o umysłach [*esprits*] odnosi się do duszy, rozumianej jako potencjalnie nieśmiertelna inteligencja: „Archimedes”, „Wielcy geniusze”, „Ciekawi i uczeni: mają za przedmiot myśli”¹⁴⁵. Trzeci porządek odnosi się do Boga. Dystans, który dzieli owe porządki – w przeciwieństwie do całości, którą umożliwiają w metafizyce więzi *causa* i *cogitatio* – jest według Pascala „nieskończony” i „nieskończenie bardziej nieskończony”. Znaczy to, że nie ma żadnej wspólnej miary między tymi porządkami, a więc żadnego „porządku” ani „miary”, tak istotnych dla „szarej ontologii” Kartezjusza. Porządki te nie stanowią żadnego systemu ani nie mają podstawy w żadnym, nawet najogólniejszym pojęciu, takim jak „byt” czy „bycie”.

Przejście między nimi jest możliwe jedynie przez przekroczenie i wyjście poza poprzedni porządek. Metafizyka definiuje się jako przekroczenie porządku fizycznego, naturalnego, i traktuje o rzeczach niematerialnych i wiecznych – a więc odpowiada drugiemu porządkowi Pascala. Nie negując tego przekroczenia Pascal dodaje jednak następne przekroczenie według trzeciego porządku, który podnosi zarazem poziom dystansu z

¹⁴⁰ Tamże, s. 325. „Podamy małą wskazówkę przydatną podczas słuchania: nie należy wysłuchiwać ciągu wypowiedzianych zdań, lecz podążać tokiem wskazywania”. M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, tłum. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Warszawa 1999, s. 6. Podobny wymóg metodologiczny zdaje się przyjmować Marion również w odniesieniu do swojej filozofii.

¹⁴¹ Por. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, dz. cyt., s. 360.

¹⁴² „Comment donc ne pas conclure à une violence idéologique ou fanatique? Précisément en entreprenant d’accomplir le pas en retrait hors de la métaphysique, qui seul a permis à Pascal de n’avoir plus à débattre avec elle, parce que désormais il la voyait d’un lieu à elle définitivement étranger”. Tamże, s. 326.

¹⁴³ B. Pascal, *Mysli*, dz. cyt., s. 431.

¹⁴⁴ Por. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, dz. cyt., s. 327.

¹⁴⁵ B. Pascal, *Mysli*, dz. cyt., s. 431, 372.

„nieskończonego” do „nieskończenie bardziej nieskończonego”. Trzeci porządek nie jest więc „przekroczeniem przekroczenia” – jak może się jeszcze definiować „filozofia pierwsza” Kartezjusza, pozostająca w gruncie rzeczy zradykalizowaną metafizyką – ponieważ dystans dzielący trzeci porządek z drugim jest nieskończenie niewspółmierny z dystansem dzielącym drugi z pierwszym¹⁴⁶.

Co istotne, porządki te są połączone pewną hierarchią przekraczania i postrzegania – wyższy porządek przekracza i widzi niższy, ale pozostaje dla niego niewidzialny¹⁴⁷. Dlatego: „Aby zobaczyć «porządek miłości», nie trzeba poznać nowego przedmiotu, co raczej poznać według nowego warunku, miłości: tutaj «[...] miłość jest jedyną drogą do prawdy» [«... on n'entre dans la vérité que par la charité»]¹⁴⁸. Widać więc, że Marion, czerpiąc z tego właśnie motywu, który stanie się niezwykle istotny w jego pojęciu prawdy jako objawienia, idzie po linii, która biegnie od św. Augustyna – „non intratur in veritatem, nisi per caritatem” (św. Augustyn, *Contra Faustum*, lib. 32, cap. 18) – przez Pascala, który go cytuje: „Dlatego też, gdy mówiąc o rzeczach ludzkich powiadamy, że nie można pokochać, zanim się pozna, co nawet weszło w przysłowie, święci, przeciwnie, mówiąc o rzeczach Bożych, powiadają, że nie można poznać, nim się nie pokocha i że miłość jest jedyną drogą do prawdy”¹⁴⁹. Marion zauważa również, że do tej linii odnosi się sam Heidegger, zarówno w *Bycie i czasie*¹⁵⁰, jak i w zdaniu z *Grundprobleme der Phänomenologie*, które Marion przywołuje w zakończeniu *Będąc danym*: „Liebe als Motivgrund des phänomenologischen Verstehens”¹⁵¹.

Miłość *odślania*, czy też objawia prawdę. Nie tyle chodzi o nowe byty czy przedmioty poznania (pierwszy i drugi porządek zawiera je wszystkie), lecz raczej o nowy punkt ich widzenia, który odkrywa wymiary wcześniej niedostrzeżone, sensory poprzednio ukryte: „Miłość, z drugorzędnej i dwuznacznej pasji, staje się zasadą hermeneutyczną: [...] miłość interpretuje, ponieważ odkrywa [*révèle*] [...]; z jej przyjętego punktu widzenia, to znaczy, gdy tylko umysł zdoła do niego przystąpić, przed spojrzeniem odkrywa się inny świat, lub inne

¹⁴⁶ Por. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, dz. cyt., s. 329.

¹⁴⁷ Por. tamże, s. 334.

¹⁴⁸ „Pour voir l'«ordre de la charité», il faut moins connaître un nouvel objet, que connaître selon une nouvelle condition, aimer : ici « ... on n'entre dans la vérité que par la charité »”. Tamże, s. 336.

¹⁴⁹ B. Pascal, *Rozprawy i listy*, tłum. T. Żeleński (Boy), M. Tazbira 1962, s. 141.

¹⁵⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 179–180.

¹⁵¹ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, Frankfurt am Main 1993, s. 185. Por. również: „Die so begriffene »Liebe« ist das Wesen des Bandes, der *Copula*, des »ist« und des Seyns”; „In der *Liebe* ist Verstehen; in der *Hingabe* – nicht an Tatsachen, sondern an Sinn, als lebendige Bezüge des Lebens, *gewinnen*; nicht im Reden über Welt und im rhetorischen Machen von Welt und Religionen, [...]; sondern die Nähe lieben und alle [...] Nähe aus aller Ferne abstreifen und so in die echte Ferne des Ursprungs zu kommen”. M. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, GA 42, Frankfurt am Main 1988, s. 154; M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, dz. cyt., s. 168. Por. też: „La philosophie est la sagesse de ce «philein», c'est-à-dire de cette parenté avec les choses”. J. Wahl, *Introduction à la pensée de Heidegger. Cours donnés en Sorbonne de janvier à juin 1946*, Paris 1998, s. 14.

wymiary starego świata. [...] świat [...] jawi się we wszystkich swoich wymiarach, według wszystkich swoich cech, ze wszystkimi swoimi kontrastami – krótko mówiąc, w prawdzie”¹⁵².

Marion zauważa, że również Kartezjusz przyjmuje nieredukowalną domenę wiary i Objawienia, jednak odnosi je wyłącznie do woli: „Otóż to są te dwie drogi, które prowadzą do nauki w sposób najpewniejszy [...]. Nie przeszkadza to nam jednak wierzyć, iż to, co nam przez Boga zostało objawione, jest pewniejsze od wszelkiego poznania, ponieważ wiara w nie, jak w ogóle w rzeczach ciemnych, jest aktem nie umysłu, ale woli”¹⁵³. Pascal z jednej strony również podkreśla rolę woli w kontekście „poznania” Boga: „Bóg raczej chce nastroić wolę niż umysł”¹⁵⁴. Jednak relacja prawdy do woli jest u Pascala bardziej złożona niż u Kartezjusza. U Kartezjusza istnieje albo dedukcja albo wgląd czy intuicja [*intuitus*], który przyjmuje prawdy nieredukowalne, pierwsze zasady czy natury proste (co jest zasadniczo przejęciem pozycji Arystotelesa, u którego zasady są postrzegane przez *noesis/nous*). Pascal natomiast z początku za Kartezjuszem przyjmuje podobną funkcję intuicji, nazywając ją „sercem”. Jednak od tekstu *O sztuce przekonywania* z 1657–1658 r., w przeciwieństwie do Kartezjusza, zaczyna twierdzić, że dusza przyjmuje prawdę przez dwie zasady – rozum i wolę. Takie podejście zrywa z kartezjańskim zrównaniem prawdy z ewidencją¹⁵⁵. Rozum wykazuje prawdę przez dowody, „serce” przez zgodę woli. Serce jednak nie tylko przyjmuje – jak u Kartezjusza – zasady pierwsze. Rozum i serce są dwiema władzami [*puissances*] duszy i mają różne „zasady i pewne pobudki działania”¹⁵⁶. Rozum [*l’esprit*] ma za zasadę prawdy naturalne i znane całemu światu „jak na przykład, że całość jest większa od części”¹⁵⁷. Wola natomiast ma jako zasadę „pewne przyrodzone skłonności, wspólne wszystkim ludziom, jak na przykład pragnienie szczęścia, od którego nikt nie jest wolny [que personne ne peut pas ne pas avoir – S. U.], prócz tego zaś – wiele szczególniejszych przedmiotów pożądania, za którymi każdy idzie, by to szczęście osiągnąć”¹⁵⁸.

Ta praktyczna zasada pragnienia szczęścia posiada swoją oczywistość – można powiedzieć praktyczną – nieredukowalną do teoretycznej. Sytuacja taka rodzi jednak „wahanie pomiędzy prawdą a pożądlivością”¹⁵⁹. Dlatego, jak zauważa Marion, wola w tym wypadku nie

¹⁵² „La charité, de passion secondaire et ambiguë, accède au rang de principe herméneutique : dès son point de vue admis, c’est-à-dire, dès que l’esprit parvient à y accéder, se découvre au regard un autre monde, ou d’autres dimensions de l’ancien monde. [...] le monde [...] apparaît en toutes ses dimensions, selon tous ses paramètres, avec tous ses contrastes – bref en vérité”. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, dz. cyt., s. 333.

¹⁵³ Kartezjusz, *Reguły kierowania umysłem*, dz. cyt., s. 22.

¹⁵⁴ B. Pascal, *Mysli*, dz. cyt., s. 332; por. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, dz. cyt., s. 331.

¹⁵⁵ Por. J.-L. Marion, *Questions cartésiennes II*, Paris 1996, s. 343.

¹⁵⁶ B. Pascal, *Rozprawy i listy*, dz. cyt., s. 142.

¹⁵⁷ Tamże.

¹⁵⁸ Tamże.

¹⁵⁹ Tamże, s. 143.

podąża za oczywistością rozumu, lecz stawia mu opór ze względu na pożądanie, posiadające moc swojej oczywistości, co Kartezjusz ignorował¹⁶⁰. Stąd Marion cytuje w tym kontekście fragment z *Myśli*, który doskonale ilustruje również jego zasadę „anamorfozy”, którą przyjdzie jeszcze omówić: „Wola jest jednym z głównych organów sądu; nie iżby kształtowała sąd, ale dlatego, iż rzeczy stają się prawdą lub fałszem wedle strony, z której się je ogląda. Wola, która podoba sobie bardziej w jednym obliczu niż w drugim, odwraca rozum od właściwości, które nierada jest oglądać [...]”¹⁶¹.

Skoro miłość pozostaje poza wszelką reprezentacją w porządku rozumu, to można zapytać jak jest możliwe przejście do porządku miłości. Odpowiedź Pascala wydaje się jedna – „świętość”. O ile więc w przypadku drugiego porządku warunkiem podmiotowym poznania prawdy był rygor metody, który przemieniał rzeczy w jasne przedmioty poznania, tak też w przypadku trzeciego rygor metody nakierowany jest na sam podmiot, który musi się zmienić. O ile w drugim porządku to *ego* jest centrum, do którego wszystko się odnosi, o tyle w trzecim porządku podejście takie jest „tyranią”: „Słowem, *ja* ma dwie właściwości: jest niesprawiedliwe w sobie w tym, że się czyni ośrodkiem wszystkiego; jest niewygodne drugim w tym, że ich chce ujarzmić: każde bowiem *ja* jest wrogiem i chciałoby być tyranem wszystkich innych”¹⁶². O ile *cogito me cogitare* stanowi fundament poznania drugiego przedmiotu, o tyle miłość siebie stanowi przeszkodę do poznania prawdy miłości.

Co ciekawe, w trzecim porządku Pascal nie mówi już o „*ego*” ale o „*moi*”: „Qu'est-ce que le moi?” – „Co to jest ja?”¹⁶³. Według Mariona chodzi tu o decyzję pojęciową, ponieważ o ile „ja” rządzi czasownikiem, to „mnie” („*moi*”) jest jego dopełnieniem, a więc nie tyle myśli, co jest myślane, nie tyle widzi, co jest widziane itd.¹⁶⁴. Mamy tu więc do czynienia z momentem pasywnym, lub z tym, co w kontekście marionowskiej fenomenologii można by nazwać „kontrintencjonalnością”. Jeśli spojrzenie zostało odwrócone, to ja (*moi*) postrzegane nie wymaga już bycia poznanym, lecz miłości, na co wskazują następane zdania z cytowanego fragmentu: „A jeśli mnie ktoś kocha dla mego rozumu, dla mej pamięci, czy kocha mnie? Nie,

¹⁶⁰ Por. J.-L. Marion, *Questions cartésiennes II*, dz. cyt., s. 354–355.

¹⁶¹ B. Pascal, *Myśli*, dz. cyt., s. 243–244.

¹⁶² Tamże, s. 94.

¹⁶³ Tamże, s. 153. Co ciekawe ciąg dalszy tego fragmentu – „Jeśli człowiek jakiś stanie w oknie, aby się przyglądać przechodzącym, a ja przechodzę tamtędy, czy mogę powiedzieć, iż stanął tam. aby mnie widzieć? Nie; gdyż nie myślał o mnie w szczególności” jest nawiązaniem do „Medytacji II” Kartezjusza: „Lecz oto spostrzegam przez okno ludzi przechodzących ulicą. O nich też tak samo jak o wosku zwykle mówię, że ich widzę. Cóż jednak naprawdę widzę prócz czapek i szat, pod którymi mogłyby się ukrywać automaty [...]”. Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 54.

¹⁶⁴ Por. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, dz. cyt., s. 344.

ponieważ mogę stracić te przymioty nie tracąc samego siebie. Gdzież jest wtedy owo ja, jeśli nie jest ani w ciele, ani w duszy?”¹⁶⁵.

Jeśli ja (*moi*) wymaga miłości, to traci wszelką autonomię, ponieważ popada w paradoks. Paradoks ten polega na tyranicznym przeniesieniu bycia centrum z drugiego porządku do trzeciego, czyli na wymaganiu miłości od wszystkich, zgodnie z zasadą: „każde bowiem ja jest wrogiem i chciałoby być tyranem wszystkich innych” oraz „nie kochamy tedy nigdy osoby, ale jedynie przymioty”¹⁶⁶. Jednak takie „niesprawiedliwe” *ego* nie posiada już środków, aby wymagać miłości od innych. Dlatego „Ja jest wstrętne [*Le moi est haïssable*]” – co więcej „prawdziwą i jedyną cnotą jest tedy nienawidzić siebie”¹⁶⁷. Jak należy rozumieć taką nienawiść siebie? Jest ona potępieniem przeniesienia centrum (*ja*) z drugiego na trzeci porządek – stanowi więc kontrast do właściwej relacji *ja* do centrum w trzecim porządku. W trzecim bowiem porządku centrum jest w Innym i jedynym sprawiedliwym, który może wymagać miłości dla siebie – w Bogu: „I oto religia mówi im, że trzeba kochać tylko Boga i nienawidzić tylko siebie”¹⁶⁸.

Owym centrum jest ostatecznie Jezus Chrystus – „ponieważ wszyscy są skażeni i niezdolni iść ku Bogu, Bóg uczynił się człowiekiem, aby się zespolic z nami”¹⁶⁹. Jest to również powtórzeniem św. Augustyna: *interior intimo meo, superior summo meo* (Augustyn, *Confessiones*, III, 6, 11), oraz „Królestwo Boże jest w nas; dobro powszechne jest w nas, jest nami i nie jest nami”¹⁷⁰. Marion stwierdza więc, że Chrystus staje się „centrum”, do tego stopnia, że tylko On może wypowiedzieć „ja”. Owo „ja” nie jest już „ja” metafizycznym drugiego porządku, niesprawiedliwie przenoszone do trzeciego, lecz „W tym *ja* [...] należy oczywiście rozpoznać $\epsilon\gamma\acute{\omega}\ \epsilon\iota\mu\iota$, które Chrystus przejmuje, według J 8, 24 i 58, z Imienia objawionego w Księdze Wyjścia 3, 14”¹⁷¹.

¹⁶⁵ B. Pascal, *Mysli*, dz. cyt., s. 153. „[...] pour devenir soi-même, je ne dois être ni vu, ni pensé, ni cogité, mais rien de moins qu’aimé”. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, dz. cyt., s. 345.

¹⁶⁶ B. Pascal, *Mysli*, dz. cyt., s. 153.

¹⁶⁷ Tamże, s. 93, 377.

¹⁶⁸ Tamże, s. 436; por. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, dz. cyt., s. 349. Co jest powtórzeniem św. Augustyna, choć zarazem przesunięciem akcentu na indywidualium raczej niż na społeczność: „Dwojaka tedy miłość dwojakię państwo uczyniła: ziemskie państwo uczyniła miłość własna aż do pogardy Boga posunięta; niebieskie państwo uczyniła miłość Boża aż do pogardy siebie samego posunięta. Ziemskie – w sobie chwały szuka, niebieskie – w Panu”. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 2002, s. 546.

¹⁶⁹ B. Pascal, *Mysli*, dz. cyt., s. 436.

¹⁷⁰ Tamże, s. 377.

¹⁷¹ „Parce que le Christ se fait « centre » et donc *moi*, l’homme peut l’invoquer comme un *moi*; mais il ne se fait « centre » qu’autant qu’il peut, d’abord, préférer le *je*. En ce *je*, qui ne se confond ni avec le *je/ego* du second ordre, ni avec le *moi* « injuste » du troisième, il faut reconnaître, à l’évidence, le $\epsilon\gamma\acute{\omega}\ \epsilon\iota\mu\iota$, que le Christ reprend, selon Jean 8, 24 et 58, du Nom révélé en Exode 3, 14”. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, dz. cyt., s. 353–354.

Podsumowując – *ego*, w którym zostaje zakotwiczona metafizyka, „musi się zatracić – lub jeszcze lepiej oddać siebie – aby siebie otrzymać w trzecim porządku”¹⁷². Prawda w trzecim porządku zostaje więc już tu przez Mariona odniesiona do donacji i redukcji, polegających tu na oddaniu (porzuceniu) siebie, aby siebie otrzymać. Aby podsumować zagadnienie prawdy u Pascala Marion stwierdza: „Prawda nigdy nie definiuje się przez *adaequatio* lub przez metodę, jak w drugim porządku, ale, wychodząc od trzeciego porządku, spełnia nowy parametr: kochać ją lub nie”¹⁷³. Prawda nie jest więc neutralna, ale powiązana z naszymi interesami co, jak zauważa Marion, wykazali choćby Nietzsche czy Szkoła Frankfurcka¹⁷⁴. Stąd możliwość odmowy prawdzie czy nienawiści jej, jeśli uderza ona w nasze interesy i miłość własną. W słowach Pascala: „Prawda jest dziś tak zaciemniona, a kłamstwo tak ugruntowane, że o ile się nie kocha prawdy, niepodobna jej znać”¹⁷⁵. Dlatego też Marion twierdzi, że prawda może czasami stać się synonimem miłości – co wyraża choćby następujący *passus* z *Myśli*: „Ci, którzy nie miłują prawdy, szukają wymówki w jej sporności i w mnogości tych, którzy jej przeczą. Tak więc błąd ich pochodzi jeno stąd, że nie kochają prawdy lub miłości, nie ma tedy dla nich usprawiedliwienia”¹⁷⁶.

Marion zadaje pytanie – czy Pascal antycypował to, co nazywamy „końcem metafizyki”¹⁷⁷? Jeśli nawet odpowiedź zdaje się być negatywna, to dla naszych badań nad pojęciem objawienia jako prawdy kluczowym wydaje się stwierdzenie, że metafizyka posiada swoje określone granice, obnażane przez „Boga Abrahama, Boga Izaaka, Boga Jakuba, a nie filozofów i uczonych”, „zgodnie z pewną logiką i rygorystycznymi pojęciami, w niemetafizycznej doktrynie człowieka, Boga, a także świata”¹⁷⁸. Model przekroczenia metafizyki u Pascala nie dokonuje się jako jej destrukcja, lecz jako jej destytucja [*destitution*]¹⁷⁹, a więc nie tyle diachronicznie i zamykając dostęp do metafizyki (Nietzsche, Heidegger, Derrida), ale synchronicznie – „[...] w każdej epoce metafizyki [...] destytucja przechodzi wzdłuż metafizyki i przekracza jej granice (które rozpoznaje w ten sposób lepiej niż

¹⁷² Por. tamże, s. 355.

¹⁷³ Tamże, s. 360–361. „Robimy sobie bożyszcze z samej prawdy; prawda bowiem poza miłością nie jest Bogiem, jeno Jego obrazem i bałwanem, którego nie trzeba kochać ani ubóstwiać; a tym mniej nie trzeba kochać ani ubóstwiać jej przeciwieństwa, to znaczy kłamstwa”. B. Pascal, *Myśli*, dz. cyt., s. 332–333.

¹⁷⁴ Por. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, dz. cyt., s. 361.

¹⁷⁵ Tamże; B. Pascal, *Myśli*, dz. cyt., s. 415–416.

¹⁷⁶ B. Pascal, *Myśli*, dz. cyt., s. 135–136.

¹⁷⁷ Marion przyjmuje dużą część Heideggerowskiej interpretacji historii filozofii, zwłaszcza końca metafizyki: „W oczywisty sposób, od kiedy metafizyka doszła do kresu, czy to przez spełnienie u Hegla, czy to jako zmierzch u Nietzschego, filozofia nie mogła być inaczej autentycznie kontynuowana jak tylko pod postacią fenomenologii”. *Phénoménologie et métaphysique*, red. J.-L. Marion, G. Planty-Bonjour, Paris 1984, s. 9.

¹⁷⁸ J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, dz. cyt., s. 358.

¹⁷⁹ „Przez destytucję, należy rozumieć tę dyskwalifikację, która nie krytykuje w swoim porządku metafizyki, lecz która zapobiega jej niesprawiedliwym wkroczeniom do «porządku miłości», redukując ją z punktu widzenia tejsze miłości”. Tamże, s. 359.

ona sama), ponieważ przechodzi do innej instancji niż metafizyka, nie mając więc żadnej potrzeby jej zwalczać”¹⁸⁰. Marion twierdzi więc, że Pascalowi nie tyle chodzi o odwrócenie (np. *ego cogito* w *moi pensé*), co raczej o nową „zasadę generalną” prawdy, która tworzy nowy, wyższy porządek prawdy¹⁸¹. Wszystkie te kwestie i paradoksy zostaną podjęte później jako model dla marionowskiego „poszerzania racjonalności” i jego dopełnienia w „zwrocie”.

¹⁸⁰ „[...] en contemporaine de chacune des époques métaphysiques; [...] la destitution passe à travers la métaphysique et en surpasse les limites (qu’ainsi elle discerne mieux que la métaphysique elle-même), parce qu’elle passe à une autre instance que la métaphysique, qu’elle n’a donc nul besoin de combattre”. Tamże, s. 377.

¹⁸¹ Por. J.-L. Marion, *Questions cartésiennes II*, dz. cyt., s. 343. „Widzę zatem, że mogę jako ogólną zasadę [*regula generali*] ustanowić, że wszystko to jest prawdą, co całkowicie jasno i wyraźnie ujmuję”. Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 57.

2. Paradoks Objawienia – teologiczne źródła Mariona

Równocześnie ze swoim wczesnym studium nad Kartezjuszem, Marion rozwijał zaangażowanie naukowe i redakcyjne w dziedzinie teologii. Publikuje on swoje pierwsze artykuły teologiczne w czasopiśmie *Résurrection*, którego od 1968 r. zostaje redaktorem. W 1975 r. powstaje *Révue catholique internationale Communio*, francuska edycja międzynarodowego czasopisma, którego redakcję po śmierci Jeana Daniélou powierza Hans Urs von Balthasar między innymi Marionowi¹⁸². Liczne artykuły między innymi na temat wcielenia, eucharystii, Objawienia, myśli św. Augustyna, Maksyma Wyznawcy, Dionizego Areopagity, ikony oraz „śmierci Boga” stają się podstawą jego późniejszych książek – *Idola i dystansu* oraz *Boga bez bycia*¹⁸³.

Szczególne zainteresowanie Mariona myślą Ojców Kościoła¹⁸⁴ jest kontynuacją ruchu zapoczątkowanego w teologii od lat trzydziestych XX wieku, zwanego „nową teologią”. W obliczu sporu modernistów z coraz bardziej skostniałą neo-scholastyką proponował on powrót do biblijnych i patrystycznych źródeł¹⁸⁵. Również poprzez źródłową lekturę św. Tomasza z Akwinu, dokonaną przez Yves Congara oraz Marie-Dominique Chenu, podjęta zostaje próba otwarcia horyzontu refleksji poza „system” neo-scholastyki¹⁸⁶. Szczególny wpływ na rozwój ruchu miał Henri de Lubac oraz jego uczniowie. Jednym z nich był Jean Daniélou, który w następujący sposób określa program nowej teologii: „Obecna teologia [...] musi traktować Boga jako Boga, nie jako przedmiot, ale jako Podmiot *par excellence*, który objawia się kiedy i jak chce [...]”¹⁸⁷.

¹⁸² Por. J.-L. Marion, *La Rigueur des choses*, dz. cyt., s. 45, 47; R. Horner, *Jean-Luc Marion. A Theological Introduction*, Aldershot 2005, s. 4.

¹⁸³ Por. J.-L. Marion, *La Rigueur des choses*, dz. cyt., s. 173.

¹⁸⁴ Por. *Lectures de Jean-Luc Marion*, red. C. Ciocan, A. Vasiliu, Paris 2016, s. 27–134.

¹⁸⁵ Por. B. Daley, *The Nouvelle Théologie and the Patristic Revival: Sources, Symbols and the Science of Theology*, „International Journal of Systematic Theology” 2005, t. 7, nr 4, s. 363–364. „Według de Lubaca, Rahnera, Lonergana i Balthasara obowiązkowy tomizm, którego nauczano ich jako młodych jezuitów, był faktycznie «suarezianizmem»”. F. Kerr, *Katolicycy teolodzy XX wieku*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2011, s. 146.

¹⁸⁶ Por. J.-L. Marion, *La Rigueur des choses*, dz. cyt., s. 45; F. Kerr, *Katolicycy teolodzy XX wieku*, dz. cyt., s. 28–64.

¹⁸⁷ J. Daniélou, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, „Études” 1946, t. 79 s. 7. Henry de Lubac oraz Jean Daniélou zakładają w 1943 serię wydawniczą *Sources Chrétiennes*, której celem jest krytyczne wydawanie tekstów patrystycznych.

Teologiem, który wywarł kluczowy wpływ na myśl Mariona, był Hans Urs von Balthasar¹⁸⁸. Podejmuje on za francuskim jezuitami (pozostając zwłaszcza pod wpływem de Lubaca) powrót do źródeł teologicznych – Ojców Kościoła¹⁸⁹. Urodzony w 1905 r. w szwajcarskiej Lucernie, Balthasar, po doktoracie z germanistyki, wstępuje w wieku 24 lat do Towarzystwa Jezusowego. Odrzucając neoscholastycyzm, odkrywa za przyczyną Ericha Przywary nowy sposób odczytania Tomasza z Akwinu. Istotny wpływ wywiera na niego również Gustaw Siewerth, reinterpreterujący tomizm w świetle myśli Heideggera¹⁹⁰ oraz teologia Karla Bartha, którego wykładow był słuchaczem i którego teologii poświęcił książkę¹⁹¹.

Dla Mariona, który również określa myśl teologiczną Balthasara „przełomem”, kluczowym jest pojęcie „postaci” Objawienia, ale również pojęcie dystansu, kwestia analogii, interpretacja Ojców Kościoła (zwłaszcza Dionizego i Maksyma Wyznawcy) oraz rola miłości, która jest warunkiem możliwości poznania Objawienia, będąc zarazem jego treścią, rzucającą światło prawdy na całą rzeczywistość. Istotnym jest też samo rozumienie teologii, które Marion za Balthasarem krytycznie przeciwstawia modelowi teologii Karla Rahnera¹⁹². Należy więc omówić cechy charakterystyczne teologii Bartha i Balthasara w kontekście ich wpływu na myśl filozoficzną i teologiczną Mariona.

2.1. Teologia a filozofia

Karl Barth uważa, że prawdziwa teologia musi wychodzić nie tyle od filozofii, lecz od Objawienia. Dlatego też wykluczyć należy dwie skrajności – z jednej strony teologię, która uprawiana byłaby bez egzystencjalnego zaangażowania i kontaktu z „przedmiotem” badań, z drugiej zaś strony teologię, która polegałaby na przejściu od „chrześcijańskiej religijności” do

¹⁸⁸ Por. J.-L. Marion, *La Rigueur des choses*, dz. cyt., s. 51. Marion niejednokrotnie wypowiada się o wpływie Balthasara na jego myśl i metodę: „H. Ursowi von Balthasarowi w pełni zawdzięczamy sposób naszego postępowania, wyjąwszy niedostatki w jego realizacji”, „Prawo, jakie można rościć sobie do wpisania pewnych myślicieli w problematykę teologiczną, wymyka się niebezpieczeństwu trywialnego pozyskiwania tylko wtedy, jeśli idzie w parze z przekonaniem, że ci autorzy mogą coś wnieść do tej problematyki. Tego, że dwa podejścia nie są sprzeczne, oczywiście nauczyliśmy się od Ursa von Balthasara”. J.-L. Marion, *Idol i dystans*, tłum. W. Starzyński, U. Idziak-Smoczyńska, Kraków 2016, s. 10, 33 przyp. 21.

¹⁸⁹ Por. T. Jones, *Dionysius in Hans Urs Von balthasar and Jean-Luc Marion*, „Modern Theology” 2008, t. 24, nr 4, s. 744.

¹⁹⁰ Por. A. Wierciński, *Gustawa Siewertha reinterpretacja tomizmu w świetle myśli Hegla i Heideggera*, w: *Metafizyka i teologia*, red. R. J. Woźniak, Kraków 2008; F. Kerr, *Katolicy teolodzy XX wieku*, dz. cyt., s. 143.

¹⁹¹ Por. H. U. v. Balthasar, *Karl Barth: Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951.

¹⁹² Por. J.-L. Marion, *La Rigueur des choses*, dz. cyt., s. 49–52. „Począwszy od pracy *Cordula*, Balthasar rozpoczął ostre polemiki z Karlem Rahnerem z jego «anonimowym chrześcijaństwem» [...]”. F. Kerr, *Katolicy teolodzy XX wieku*, dz. cyt., s. 143, 145.

„religijności jako takiej” w myśli Schleiermachera i jego „antropologizacji” teologii, u którego „poczucie tego, czego chcieli Anselm, Luter i Melancton, wymagając *sensus* i *experientia* jako warunku właściwego teologii, zostało całkowicie zatracone”¹⁹³. Widać, że jedna i druga skrajność posiada wspólny mianownik w postaci oparcia teologii raczej na człowieku, niż na pozytywnym Objawieniu Boga. W odniesieniu do Schleiermachera, ale też ostatecznie do Bultmanna i Heideggera, Barth wskazuje, że jeśli wyjdzie się od filozofii, to teologia musi zostać zredukowana i wpisana w filozoficzne ramy, tak, że pozostaje jej tylko „[...] oświadczenie, że w ogólnej ontologii lub antropologii faktycznie jest miejsce również dla tych bytów ontycznych, Kościoła lub wiary [...]”¹⁹⁴.

W podobnym duchu również Balthasar krytycznie ocenia teologię Rahnera, któremu zarzuca transcendentalizm, a więc formę stawiania Bogu warunków możliwości jego Objawienia. Teologię Rahnera charakteryzuje szczególnie tzw. „metoda transcendentalna”¹⁹⁵. Choć główna linia owej metody idzie za nowożytnym antropocentryzmem teoriopoznawczym, to jednak w przeciwieństwie do Kanta, a za Tomaszem z Akwinu, Rahner nie zamyka się w horyzontalnym wymiarze metody transcendentalnej, lecz wskazuje na wymiar wertykalny, związany z głębią tajemnicy człowieka nakierowanego na Boga, jako transcendentalny warunek możliwości poznania i działania kategoriałnego¹⁹⁶. Dlatego u Rahnera właściwym zastosowaniem metody transcendentalnej jest antropologia i chrystologia transcendentalna.

Pytanie Rahnera brzmi więc: kim musi być człowiek, aby mógł być słuchaczem orędzia chrześcijańskiego?¹⁹⁷ Człowiek jako osoba jest „bytem transcendencji”: „Doświadczając radykalnie swojej skończoności przekracza tę skończoność, doświadcza siebie jako bytu transcendencji, jako ducha”¹⁹⁸. Zarówno bycie „bytem transcendencji” przez łaskę, jak i bytem „światowym”, łączy perspektywa zarysowana w fenomenach takich jak cielesność czy dziejowość: „transcendentalność i wolność urzeczywistniają się w historii”¹⁹⁹.

Następnie Rahner zadaje pytanie o możliwość spotkania transcendentnego Boga przez tak opisanego człowieka w świecie. Jest to więc pytanie o bezpośredniość i zapośredniczenie

¹⁹³ K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, t. 1: *Die Lehre vom Wort Gottes*, Zürich 1952, s. 19.

¹⁹⁴ „[...] einmal in dem Aufweis, daß in einer allgemeinen Ontologie bzw. Anthropologie tatsachlich auch für dieses Ontische, das Sein der Kirche bzw. des Glaubens, Raum ist [...]”. Tamże, s. 36.

¹⁹⁵ I. Bokwa, *Metafizyka na służbie teologii: Karl Rahner*, w: *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*, red. R. J. Woźniak, Kraków 2008, s. 194. Elementy poniższego tekstu z: S. Urbaniak, *Sakramentalność rzeczywistości. Sakramentologia fundamentalna Karla Rahnera*, „Teologia Młodych” 2016, t. 5.

¹⁹⁶ Choć zapewne Balthasar zgadza się, że Bóg jest „warunkiem możliwości” bytu ludzkiego, to jednak fakt ten płynie w sposób wolny jako dar i wydarzenie od Boga, a nie służy jako klucz antropologiczny, który ostatecznie popada w dwuznaczność „antropologii transcendentalnej”.

¹⁹⁷ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 26.

¹⁹⁸ Tamże, s. 32.

¹⁹⁹ Tamże, s. 39.

takiego spotkania. Jednak pojęcia te, wzięte ze świata kategoryjnego, nie do końca odzwierciedlają możliwość „bezpośredniego kontaktu z Bogiem jako bezpośredniość pośrednią”²⁰⁰. Nawet bowiem w możliwie najbardziej bezpośrednim daniu się Boga, kontakt ten urzeczywistnia się bez zerwania separacji, a więc „za pośrednictwem skończonego podmiotu, który doświadcza tego kontaktu, i który tym samym doświadcza samego siebie”²⁰¹. Separacja u Rahnera jak widać opiera się nie tylko na absolutnie innym Bogu, lecz również (i może dlatego – przede wszystkim) na „pośrednictwie skończonego podmiotu”, a więc w świecie i poprzez świat.

Dochodzimy więc w tym miejscu do chrystologii transcendentalnej. Tak definiuje ją Rahner: „«Chrystologia transcendentalna» zakłada rozumienie wzajemnego związku uwarunkowania i pośredniczenia w egzystencji ludzkiej między tym, co jest konieczne w sensie transcendentalnym, a tym, co jest konkretne i przypadkowe w sensie historycznym, tak że oba momenty historycznej egzystencji człowieka mogą występować tylko razem jako wzajemnie warunkujące się”²⁰². Rahner uznaje wcielenie, podobnie jak wcześniej niektórzy wschodni Ojcowie Kościoła i Duns Szkot, jako element procesu, który zaczął się wraz ze stworzeniem i jest niezależny od upadku ludzkości: „możemy rozumieć stworzenie i wcielenie w rzeczywistym świecie jako dwa momenty i dwie fazy jednego, chociaż wewnętrznie zróżnicowanego, procesu samoogłocenia i samowyróżnienia Boga”²⁰³.

Unia hipostatyczna w myśli Rahnera dotyczy istoty człowieka jako takiego – jest wyrazem antropologii. Człowiek jest *capax Dei* czy *capax infiniti* ze względu na wcielenie, zaś wcielenie wyjaśnia istotę człowieka jako *capax Dei*. Chrystologia okazuje się „przekraczającą siebie antropologią”²⁰⁴, a antropologia w perspektywie *admirabile commercium* „niepełną chrystologią”. Stworzenie, które Bóg w Jezusie przyjmuje, staje się „gramatyką możliwego samowyróżnienia się Boga”²⁰⁵, a więc powiedzielibyśmy „sakramentem” jego łaski – „szyfrem Boga”²⁰⁶.

Balthasar w swojej *Corduli* w krytyczny sposób przedstawia teologię Rahnera:

Wcielenie się Logosu w jedną ludzką osobę stanowi teraz „wewnętrzny i konieczny moment w akcie obdarowania wszechświata Bogiem”, skoro tego rodzaju ubóstwienie świata „w ogóle nie może być pomyślane bez tej unii hipostatycznej”. Chrystus [...] staje się [...] niezbędną

²⁰⁰ Tamże, s. 73.

²⁰¹ Tamże, s. 74.

²⁰² Tamże, s. 172.

²⁰³ Tamże, s. 164.

²⁰⁴ Wcielenie jako „najwyższy przypadek realizacji istoty rzeczywistości ludzkiej”. Tamże, s. 180.

²⁰⁵ Tamże, s. 183.

²⁰⁶ Tamże, s. 185.

conditio sine qua non divinizacji świata i mundializacji Boga. [...] Chrystus, zgodnie ze swoją istotą, jest rzeczywiście pośrednikiem, jest bardziej środkiem, aniżeli celem, jest ontycznym umożliwieniem, ideą przewodnią dla wszystkich, którzy w przyszłości w ramach swej samorealizacji będą współrealizować wyznaczony cel jestestwa: „chrystologia jest końcem i początkiem antropologii”, zaś „wszelka teologia jest z tej racji na wieki antropologią”. To jest właśnie ta ewolucjonistyczna chrystologia, którą Sołowjow, opierając się na Schellingu i Heglu, a także na Darwinie, przedstawił w ubiegłym stuleciu jako najbardziej nowoczesne chrześcijaństwo. [...] Chrystus nie jest „czymś obcym w odniesieniu do powszechnie obowiązującej prawidłowości”, ale jest uprzytomnionym prawem ewolucji²⁰⁷.

Tak zaś Marion podsumowuje ów spór: „Transcendentalny tomizm, którego Rahner pozostaje spadkobiercą *par excellence*, zakłada, że istnieje w pewien sposób ciągłość między z jednej strony metafizyką, [...] to znaczy warunkami możliwości doświadczenia religijnego, a z drugiej strony, Chrystusem lub Bogiem [...]. Przeciwnie, teza Baltazara głosi, że Objawienie nie ma żadnych warunków możliwości, poza swoimi własnymi. Dlatego zaczyna od nauki o figurze [Gestalt] Objawienia [...]. Ta intuicja oczywiście zgadza się z punktem wyjścia Bartha”²⁰⁸.

2.2. Chwała – postać i prawda Objawienia

Pozostaje przyrzeć się jak Barth i Balthasar – a za nimi Marion – rozumieją owo „Objawienie się Boga z siebie i na własnych zasadach”. W ujęciu Bartha z jednej strony głoszenie Słowa Bożego musi jako takie wejść w ludzka naoczność, a zarazem w tym głoszeniu *daje się* Słowo Boże²⁰⁹. Słowo Boże – głoszone i spisane – jest nie tylko słowem ludzkim, ale również Słowem Bożym, ze względu na to, że samo *się daje* jako takie w wydarzeniu [Ereignis] głoszenia, to zaś bazuje na wydarzeniu Objawienia²¹⁰. Mowa więc tu o formie donacji, która jest warunkiem właściwej interpretacji: „może chodzić tylko o to, że Biblia *daje się* nam do zrozumienia, że *otrzymujemy* Biblię jako Słowo Boże”²¹¹.

²⁰⁷ H. U. v. Balthasar, *Cordula. Albo o świadectwie chrześcijanina*, tłum. F. Wycisk, Kraków 2002, s. 79–81.

²⁰⁸ J.-L. Marion, *La Rigueur des choses*, dz. cyt., s. 50–51.

²⁰⁹ Por. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, t. 1: *Die Lehre vom Wort Gottes*, dz. cyt., s. 93.

²¹⁰ Por. tamże, s. 96–97. „Właśnie *tym* jest Wcielenie. Nie jest stanem, lecz wydarzeniem [...]. Wszystko to nie dokonało się pod przymusem, lecz z miłości. Nie było to «bycie rzuconym», ale wyrazem posłuszeństwa”. H. U. v. Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, t. 1: *Kontemplacja postaci*, Kraków 2008, s. 414.

²¹¹ „Es kann nur darum gehen, daß die Bibel sich uns zu verstehen *gibt*, das wir die Bibel als Gottes Wort zu hören bekommen”. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, t. 1: *Die Lehre vom Wort Gottes*, dz. cyt., s. 119; (kursywa moja). Zobacz analogiczne do słów Bartha sformułowanie Balthasara: „Dlatego też to objawienie chwały nie potrzebuje

Objawienie może i musi być też swoim własnym kryterium prawdy. *Pistis* jest powiązane z *gnosis*, ponieważ bycie prawdy – chwała – jest też prawdą bycia²¹². Warunkiem zaś poznania chwały jest miłość. Ta zaś dotyczy jako prawda mnie samego – temat ten będzie później podjęty przez Mariona: „Pewność ta nie opiera się na własnej oczywistości ludzkiego rozumu, ale na ujawnionej oczywistości Bożej prawdy: nie polega ona na tym, że coś się uchwyciło, lecz na fakcie, że zostało się uchwyconym [...]”²¹³.

Aby Objawienie zrozumieć jako takie, nie może ono podlegać innym kryteriom prawdy niż tym, które przynosi samo. Nie jest to jednak gwałt na krytycznym rozumie, ponieważ Objawienie rzeczywiście daje się z siebie i daje się jako prawdziwe. Balthasar mówi tu o „oczywistości obiektywnej” – w odróżnieniu od „oczywistości subiektywnej”. Oczywistość obiektywna „promieniuje i przekonuje w oparciu o sam fenomen, [...]”. Postać, którą spotykamy w historii, sama w sobie jest przekonująca, ponieważ światłość, przez którą przekonuje, promienieje z niej samej i w oczywisty sposób okazuje się być tego rodzaju światłością, która promienieje z samego sedna rzeczy”²¹⁴.

Objawienie wkracza jako wydarzenie „skądinąd” – nie według naszych oczekiwań i warunków możliwości, czy też jako konieczne spełnienie i wytłumaczenie ewolucji kosmosu, ale „na własnych warunkach”²¹⁵. W ten sposób ową charakterystykę Objawienia opisuje Barth: „Jeśli w ogóle istnieje jakaś opinia o głoszeniu Kościoła jako takim, to musi ona być wypowiedziana skądinąd. Mamy na myśli i opisujemy właśnie to fundamentalne *skądinąd* sądu, gdy uznajemy głoszenie Kościoła za Słowo Boże”²¹⁶. Dlatego Objawienie nie jest w pierwszym rzędzie odpowiedzią na ludzkie pytanie – Marion powołuje się w tej kwestii również na następujący fragment Bartha: „Że ponad tym aktem [wypowiedzenia do nas Słowa Bożego – S. U.] nie ma innego, wyższego, z którego można by go uzasadnić lub wydedukować [...], że

innego usprawiedliwienia niż siebie samo: Logos Boga w sposób identyczny jest wolnym Słowem Boga i Rozumem Boga”. H. U. v. Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, dz. cyt., s. 119.

²¹² „W tym momencie w pełni oczywiste staje się przenikanie się *pistis* i *gnosis*, ponieważ tylko poprzez wiarę w bóstwo Chrystusa można wejść w tę wewnątrz-boską przestrzeń prawdy, w której człowiek uczy się dostrzegać i rozumieć istotę prawdy, jako to, co w sposób istotny przynależy do chwały Boga i zakłada wyrzeczenie się własnej czci i oczywistości opierającej się na samej sobie”. H. U. v. Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, dz. cyt., s. 115.

²¹³ Tamże, s. 114.

²¹⁴ Tamże, s. 405.

²¹⁵ Pojęcie „skądinąd” [*anderswoher, d’ailleurs*] okaże się jednym z istotnych pojęć przy opracowywaniu fenomenologii miłości jak i pojęcia Objawienia u Mariona.

²¹⁶ „Gibt es überhaupt ein Urteil über die kirchliche Verkündigung als solche, dann muß es von anderswoher gefällt werden. Eben dieses grundsätzliche Anderswoher des die kirchliche Verkündigung als solche treffenden Urteils meinen und bezeichnen wir, indem wir es als das Wort Gottes anerkennen”. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, t. 1: *Die Lehre vom Wort Gottes*, dz. cyt., s. 94. Tak komentuje Marion pojęcie „skądinąd” w kontekście bycia świadkiem objawienia: „A jednak świadek może w końcu faktycznie dotknąć i wyrazić prawdziwe znaczenie, ale tylko pod jednym warunkiem – że przypada mu ono już nie z niego samego [...]. Karl Barth mówił o tym odwróceniu i o tym autorytecie pochodzącym skądinąd”. J.-L. Marion, *Das Erscheinen des Unsichtbaren. Fragen zur Phänomenalität der Offenbarung*, Freiburg im Breisgau 2018, s. 108.

jest warunkiem, który warunkuje wszystko, nie będąc uwarunkowanym, to właśnie mówimy, nazywając go Objawieniem”²¹⁷. Bóg nie poddaje się naszym warunkom możliwości, lecz jest sam (jako miłość objawiona) warunkiem wszelkich warunków możliwości. Dlatego też Marion uznaje za kluczowe następujące zdanie Bartha: „Bóg się objawia. On objawia się *przez siebie*. On objawia *siebie*”²¹⁸.

We wprowadzeniu do pierwszego tomu swojego monumentalnego dzieła *Chwała (Herrlichkeit)* Balthasar pisze, że idea kontemplowania boskiej chwały, ujęcie Objawienia w kategoriach postaci i piękna (chwały), pochodzi od Karla Bartha (*Kirchliche Dogmatik*)²¹⁹. Balthasar wskazuje, że Barth odnosi się w tym nowym podejściu, które nie mówi tylko o przedmiocie Objawienia, ale o jego *własnej* formie i treści, do Dionizego Areopagity i Augustyna. Dlatego też Balthasar twierdzi: „w tym aspekcie dogmatyka Bartha stanowi decydujący przełom i wezwanie”²²⁰. Według Bartha przyjęcie Objawienia dostrzega jego własną „postać”: „[...] Bóg jest wolny również w *postaci* [*Gestalt*], którą przyjmuje objawiając się, [...]. Nie postać objawia, mówi, pociesza, działa, pomaga, lecz Bóg w postaci. [...] Bóg przyjmuje postać, żadne medium, żadne trzecie między Bogiem a człowiekiem, żadną od Boga różną rzeczywistość [...]”²²¹.

Balthasar w swojej *Estetyce teologicznej* próbuje ująć istotę „chwały” rozumianej jako „transcendentalne piękno” i skonfrontować takie pojęcie z „chwałą”, o której mówi Biblia²²². Pojęcie „postaci” wyraża „obiektywny” charakter piękna, nieodłączny jednak od „subiektywnego” zachwyty: „Słowa, które próbują wyrazić piękno, krążą przede wszystkim wokół tajemnicy postaci lub obrazu. *Formosus* pochodzi od słowa *forma*, *speciosus* od słowa *species*. Ale równocześnie rodzi się problem «wielkiego blasku rozbłyskującego od wewnątrz», który prześwieśla *species*, czyniąc z niej *speciosa: splendor*”²²³.

Balthasar wskazuje w kontekście wypracowania „estetyki teologicznej” na konieczność przewyciężenia dwóch dialektycznie odsyłających do siebie skrajności, które również – jak widzieliśmy wyżej – napiętnował już Barth: „między radykalną deestetyzacją i

²¹⁷ „Daß es über diesem Akt kein Anderes, Höheres gibt, aus dem er zu begründen oder abzuleiten wäre [...], daß er wohl die Bedingung ist, die alles bedingt, ohne doch selber bedingt zu sein, das sagen wir eben damit, daß wir ihn als Offenbarung bezeichnen”. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, t. 1: *Die Lehre vom Wort Gottes*, dz. cyt., s. 121–122.

²¹⁸ „Gott offenbart sich. Er offenbart sich *durch sich selbst*. Er offenbart *sich selbst*”. Tamże, s. 312. W kwestii Objawienia jako daru Por. tamże, s. 339.

²¹⁹ „Trzeba wziąć pod uwagę, że w przeciwieństwie do pojęcia estetyki u Kierkegaarda, Barth wydobywa treść piękna w sposób czysto teologiczny, z rozważania danych biblijnych, a w szczególności z kontemplacji «chwały» Boga”. H. U. v. Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, dz. cyt., s. 45.

²²⁰ Tamże, s. 47.

²²¹ K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, t. 1: *Die Lehre vom Wort Gottes*, dz. cyt., s. 339.

²²² Por. H. U. v. Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, dz. cyt., s. 10.

²²³ Tamże, s. 17.

paradoksalną estetyzacją teologii”²²⁴. Piękno należy tu rozumieć jako powiązane z bytem – jako *transcendentale* – ale zarazem jako odsyłające do Boga: „*Charis* oznacza urok piękna, ale także łaskę”²²⁵. Piękno stworzenia i piękno Boga są jednak nieporównywalne – choć w tajemnicy analogii oraz wcielenia do siebie odsyłają, tak, że Bóg może posługiwać się ludzkimi formami wyrazu „[...] dla tworzenia swego rodzaju poezji”²²⁶.

Bóg więc przynosi swoje własne piękno, które dla nas jest formą paradoksu – Jego chwała objawia się najbardziej na krzyżu: „Jeśli krzyż jest radykalnym końcem wszelkiej ziemskiej estetyki, to właśnie ten koniec jest decydującym wzejściem Bożej estetyki”²²⁷. Pojęcie paradoksu, tak istotne dla Mariona, znajdujemy również w teologii Bartha: „Paradoksem jest taka wiadomość, która odbywa się nie tylko za pomocą δόξα, «zjawiska», ale która παρά την δόξαν, tzn. aby w ogóle była zrozumiana, chce być zrozumiana w przeciwieństwie do tego, co samo zjawisko jako takie zdaje się mówić”²²⁸. Paradoks wynika z samej natury Objawienia: „Objawienie oznacza w Biblii przypadające ludziom samoodsłonięcie z istoty człowiekowi nieodslanianego Boga”²²⁹. Marion przejmie później również od Bartha następujące określenie objawienia: „Objawienie, *revelatio*, ἀποκάλυψις oznacza odsłonięcie zakrytego”²³⁰. Bóg daje się w pełni, zarazem pozostając tajemnicą i trwając w dystansie: „Właśnie *Deus revelatus* jest *Deus absconditus*”²³¹. Paradoksem Bożego Objawienia jest więc widzialność niewidzialnego. Balthasar, a za nim Marion nawiązują w tej „widzialności niewidzialnego” do św. Ireneusza z Lyonu²³².

Chwała jest też nadmiarem – posługując się terminologią Mariona – „przesyca” nasze pojęcia i naszą estetykę²³³. Pewne „przesycenie” zawiera się już w pięknie jako takim, co Balthasar wykazuje w historycznych przekształceniach jego pojęcia, które zawiera w sobie według autora *Chwały* „postać” (*species*, forma) oraz „przesycający” lub co najmniej „nasycający” element „głębi” lub „blasku” (*lumen*, splendor): „[...] jednak jedno i drugie

²²⁴ Tamże, s. 41.

²²⁵ Tamże, s. 29.

²²⁶ Tamże, s. 37.

²²⁷ Tamże, s. 401.

²²⁸ K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, t. 1: *Die Lehre vom Wort Gottes*, dz. cyt., s. 172.

²²⁹ „Offenbarung bedeutet in der Bibel die Menschen zuteil werdende Selbstenthüllung *des seinem Wesen nach dem Menschen unenthüllbaren Gottes*”. Tamże, s. 338.

²³⁰ „Offenbarung, *revelatio*, ἀποκάλυψις heißt Enthüllung des Verhüllten“ tamże, s. 112.

²³¹ Tamże, s. 338.

²³² „Invisibile etenim Filii, Pater – visibile autem Patris Filius” (*Adversus haereses*, IV, 6, 6). „Syn, jak powtarza to św. Ireneusz, jest widzialnością Niewidzialnego i że ten paradoks wraz z wyrażoną w nim równoczesnością pozostaje *summum* Objawienia”. H. U. v. Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, dz. cyt., s. 261.

²³³ „[...] rzeczywistość ta, by się uobecnić, posługuje się podwójnym ziemskim narzędziem, a mianowicie postacią i jej chwałą z jednej strony oraz miłością i jej chwałą z drugiej strony. Tym samym kategorie estetyki nie są zniweczone, ale w sposób niepojęty wyniesione są ponad same siebie (*non destruit sed elevat, extollit, perficit naturam*), by uchronić coś, co jest nieskończenie większe od nich”. Tamże, s. 534.

pozostaje nierozdzielne od siebie i wspólnie stanowi podstawową postać bytu. «Spostrzegamy» postać, ale jeśli rzeczywiście spostrzegamy ją, to nie tylko oderwaną postać, ale ukazującą się w niej głębię, którą widzimy jako blask, jako splendor bytu»²³⁴.

Głębia, którą przynosi Objawienie piękna Chrystusa – postać Jego chwały – wymaga wiary, aby ją „spozrzec”. Jednak owo przekraczanie horyzontów, które niesie ze sobą postać Objawienia, jest również paradoksalne, ponieważ zarazem prezentuje swoją własną oczywistość i swój własny horyzont:

Oczywiście obrazu Chrystusa nie da się ogarnąć spojrzeniem w taki sam sposób, jak namalowanego obrazu. Jego wymiary są obiektywnie nieskończone i dlatego żaden skończony duch nie jest w stanie ich przemierzyć. Tak więc potrzeba kredytu wiary, aby pozostawić obrazowi jego rozmiary. A jednak jest on obrazem i postacią, obrazem wszystkich obrazów, postacią wszystkich postaci i jako taki posiada swą własną i przez niego samego udzielaną oczywistość. Oczywistość tę najlepiej można wykazać w sposób negatywny, a mianowicie udowadniając każdemu oglądowi mijającemu się z obrazem, na czym polega jego mijanie się z nim²³⁵.

Jeśli według Balthasara już byt jako piękny można określić według blasku i głębi, który jednak dany jest też w postaci, to Objawienie piękna zostaje określone jako „obraz wszystkich obrazów i postać wszystkich postaci” – co można odnieść do Mariona fenomenu przesyconego „do potęgi” czy fenomenu przesyconego „drugiego stopnia”, czyli Objawienia. Natomiast o ile fenomen przesycony jest „wzorcowo widzialny”, choć niemożliwy do zamknięcia w pojęcia, ze względu na ich przesyconie naocznością, to podobną intuicję znajdujemy u Balthasara, który zauważa też, że „[...] *si comprehendis non est Deus*. Ale ta niemożliwość ujęcia nie jest pojęta jako negatywne określenie tego, czego się nic zna, lecz jako pozytywna i wręcz widziana i rozumiana właściwość Tego, kogo się zna”²³⁶.

2.3. Miłość – natura i łaska

Skoro już naturalne piękno nosi w sobie cechy „fenomenu przesyconego”, to można zadać pytanie, jak zrozumieć piękno Boże, bez redukcji go do ludzkiego piękna? Jaka jest relacja między bytem jako pięknym, a – parafrazując Mariona – Bożym pięknem bez bycia (lub

²³⁴ Tamże, s. 101–102.

²³⁵ Tamże, s. 448.

²³⁶ Tamże, s. 160; por. J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 261.

raczej postacią, która objawia piękno absolutne)? Relacja ta nie może być ani prostą jednoznacznością piękna świata i Boga, ale też nie może być ich prostym przeciwstawieniem, skoro piękno naturalne pochodzi od Boga. Odnajdujemy tu w centrum rozważań teologicznych Balthasara (jak też i Bartha) kwestię analogii oraz kwestię relacji między naturą i łaską.

Kwestia analogii była przedmiotem sporu między Karlem Barthem a Erichem Przywarą. Barth postrzegał analogię bytową jako zagrożenie, polegające na sprowadzeniu Boga do wspólnego mianownika bytu, zapoznając Jego własne pozytywne Objawienie oraz język i postać, którą ono niesie. We wstępie do pierwszego tomu swojej *Dogmatik* Barth powie nawet: „Uznaję *analogia entis* za wynalazek antychrysta i sądzę, że z tego powodu nie można stać się katolikiem”²³⁷. Barth szuka więc drogi pośredniej między liberalnym protestantyzmem (pietyzm, racjonalny modernizm) a katolicyzmem (teologia naturalna, *analogia entis*), wskazując na pozytywne Objawienie Boga w Jezusie jako Słowie Bożym. Balthasar zauważa jednak, że Barth nie różni się w tym względzie od Przywary, dla którego rola *analogia entis* polega na wskazaniu różnicy między stworzeniem a Bogiem: stworzenie nie jest tożsame z Bogiem, ale zarazem nie jest też od Niego oddzielone – nawet w stanie upadku²³⁸. Jego użycie pojęcia analogii nie jest wyłącznie filozoficzne, lecz również teologiczne.

Z czasem sam Barth złagodził krytykę, uznając w toku dyskusji swoje początkowe złe odczytanie idei analogii. Dla określenia opisywanej przez analogię relacji między Bogiem a stworzeniem używa neologizmu „analogia wiary” (zaczepniętym z Rz 12, 6 „ἀναλογία τῆς πίστεως”), który ma za zadanie zachować ideę analogii w jej przede wszystkim teologicznym wyrazie, gdzie „ludzkie poznanie Boga jest odwrócone do bycia poznany człowiekiem przez Boga”²³⁹.

Według Balthasara *analogia entis* i *analogia fidei* nie muszą być rozumiane wykluczająco, ponieważ nawzajem do siebie się odnoszą, a spór o analogię jest

²³⁷ K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, t. 1: *Die Lehre vom Wort Gottes*, dz. cyt., s. VIII.

²³⁸ Por. E. Przywara, *Analogia Entis*, Freiburg 1996, s. 142–202; por. H. U. v. Balthasar, *The Theology of Karl Barth*, tłum. E. T. Oakes, San Francisco 1992, s. 49.

²³⁹ K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, t. 1: *Die Lehre vom Wort Gottes*, dz. cyt., s. 257. Warto w kontekście dalszych analiz myśli Mariona przytoczyć interpretację „analogii wiary” dokonanej przez Balthasara: „Tak więc, w przeciwieństwie do analogii bytu, analogia wiary oznacza dwie rzeczy: po pierwsze, nie jest to analogia, którą można zrozumieć z punktu widzenia obserwatora, który bada wszystko przed sobą, a następnie syntetyzuje to, co bada. To nie Bycie jako takie jest tym, co stworzenie ma wspólnego z Bogiem, pomimo ich zasadniczej odmienności. Jest to raczej działanie (nie dostępne dla wszystkich teorii): jest to decyzja człowieka, która jest podobna do działania Boga, pomimo ich fundamentalnej odmienności. Działanie, a nie bycie. Bycie jest kategorią ogólną, podczas gdy działanie jest wymiarem tak konkretnym, że żadna conceptualność nie jest w stanie go naprawdę zrozumieć. [...] Przez jego działanie samo stworzenie staje się rzeczywistością. [...] Ale po drugie, analogia wiary oznacza również, w przeciwieństwie do analogii bycia, coś innego: podobieństwo Boga do jego stworzenia jest jednokierunkowe. Jest ona kształtowana z góry [...]. Analogia jest ostatecznym terminem relacyjnym: nie można jej wy tłumaczyć żadną bardziej fundamentalną tożsamością lub nietożsamością”. H. U. v. Balthasar, *The Theology of Karl Barth*, dz. cyt., s. 130–131.

bezpodstawny²⁴⁰. U Przywary bowiem w pojęciu *analogia entis* nie tyle chodzi o prostą teologię naturalną czy metafizykę w sensie onto-teo-logii, co o wiele bardziej o formę teologii negatywnej w duchu wypowiedzi IV Soboru Laterańskiego o „zawsze większej różnicy” między Bogiem a stworzeniem²⁴¹. Balthasar uważa, że *analogia entis* nie podporządkowuje ani Boga ani stworzenia jakiemś *tertium quid* – bytowi czy byciu – w którym zarówno Bóg jak i stworzenie uczestniczą jako we wspólnym mianowniku czy horyzoncie poznania. Balthasar w swojej teologii czerpie pojęcie analogii szczególnie od Dionizego Areopagity²⁴². W odniesieniu do *Imion boskich* Balthasar uważa, że jest to księga „której punktem ciężkości jest teologia stworzenia jako udzielania się Boga”²⁴³. Widoczny jest tam paradoks Boga absolutnie niepoznawalnego i transcendentnego, który zarazem udziela się w pełni całemu stworzeniu – paradoks „Boskiego erosa, który wychodzi z siebie samego, by stać się człowiekiem i umrzeć za świat na krzyżu”²⁴⁴.

Według Balthasara należy uznać porządek natury i rozumu jako relatywnie niezależny od porządku łaski – zachowując dystans jednego do drugiego. Jednak łaska jest podstawą i celem porządku natury²⁴⁵. Widać więc, że w kontekście zagadnienia analogii kluczową staje się też kwestia relacji natury do łaski. W *Chwale* Balthasar stwierdza: „trzeba zniszczyć wszelki pozór tego, jakoby łaska była tylko modalnym «uzupełnieniem natury». Świat łaski o tyle jest światem samego Boga, o ile ujawnia się On stworzonej naturze i zapewnia jej udział w swej własnej substancji i naturze”²⁴⁶. Relacja między naturą i łaską w kontekście ludzkiej wolności

²⁴⁰ See Peter Oh, *Karl Barth's Trinitarian Theology*, p. 16.

²⁴¹ „[...] pomiędzy Stwórcą a stworzeniem nie można dopatrzeć się tak wielkiego podobieństwa, żeby nie trzeba było widzieć większej pomiędzy nimi różnicy”. *Dokumenty soborów powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, vol. 2: (869 – 1312), Kraków 2003, s. 229. Por. J. R. Betz, *Translator's Introduction*, w: *Analogia Entis*, Grand Rapids, MI 2014, s. 96.

²⁴² Por. T. Jones, *Dionysius in Hans Urs von Balthasar and Jean-Luc Marion*, dz. cyt., s. 745.

²⁴³ H. U. v. Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, Kraków 2007, s. 156.

²⁴⁴ H. U. v. Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, dz. cyt., s. 186.

²⁴⁵ Por. H. U. v. Balthasar, *The Theology of Karl Barth*, dz. cyt., s. 391–392.

²⁴⁶ H. U. v. Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, dz. cyt., s. 90–91. Balthasar w znacznej mierze czerpie swoją naukę o łasce od de Lubaca, który krytykuje pojęcie „czystej natury”. Pojęcie to w konfrontacji z Reformacją zostało przyjęte przez teologów jako obowiązujące, jednak – jak wykazuje de Lubac – ani Ojcowie Kościoła, ani teologia średniowieczna nie uznawała go poza kontekstem eksperymentu myślowego: człowiek bowiem ma naturalne pragnienie Boga, którego spełnienie jest „nadmaturalnym” darem. Por. H. d. Lubac, *Surnaturel: études historiques*, Paris 1991; H. d. Lubac, *Le Mystère du surnaturel*, Paris 1965. „W sensie augustyńskim i tomistycznym stworzenie doświadcza swego najgłębszego spełnienia i uciszenia swego niepokoju tam, gdzie przekraczając siebie zdaje się na ciężar swej miłości do Boga, która złożona jest w głębiach natury (*amor pondus*), a niesiona łaską Boga osiąga swe spełnienie w oddającej się i pełnej miłości wierze w Boga. Od Augustyna, poprzez Bernarda, do Bonawentury i Tomasza, ta naturalna a zarazem niesiona przez łaskę miłość rozumiana jest jako najbardziej wewnętrzna światłość samego bytu”. H. U. v. Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, dz. cyt., s. 128–129. Kwestie te omawia również Marion w swoim zadedykowanym de Lubacowi tekście z 1975 r. „De la divinisation à la domination : étude sur la sémantique de *capax/capable* chez Descartes”, który ukazał się jako część jego *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique* por. J.-L. Marion, *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris 1991, s. 111–153.

zostaje przez Balthasara wyjaśniona z perspektywy miłości. Warto zauważyć, że Balthasar odwołuje się tu – jak i w wielu innych miejscach – do Pascala: „Oczywistość, z jaką Bóg się ujawnia, musi być najwyższa właśnie przez to, że pozostawia człowieka wolnym, ponieważ czyni go wolnym. Pragnie ona wyłącznie miłości, która w sposób wolny udziela odpowiedzi. [...] Pascal jest tym myślicielem chrześcijańskim, który najwyraźniej widział i najlepiej przemyślał wymiar ukrycia chrześcijańskiej oczywistości i jej konieczności”²⁴⁷.

Łaska jako dar Boga zakłada dystans – jego transcendencję wobec naszej immanencji natury – dystans, który jest warunkiem możliwości uczestnictwa i bliskości, czy wręcz przebóstwienia człowieka, gdzie natura już okazuje się łaską, choć pozostaje od niej oddzielona (bez zmieszania ale też bez rozłączenia): „każda łaska chrześcijańska zawsze jest łaską, która ma postać Chrystusową. Pochodzi ona z jedności hipostatycznej, a dzięki łasce udziela coś ze swej prawzorczej postaci: w Chrystusie, który jest Synem, stajemy się synami Bożymi, a w Jego braterstwie, wedle Jego prawzoru, wzajemnie stajemy się braćmi”²⁴⁸.

Relacja między pięknem widzialnym, a niewidzialną chwałą Boga – relacja dystansu i bliskości – znajduje więc swoje źródło we wcieleniu: „Całe biblijne doświadczenie Boga w Starym i Nowym Przymierzu charakteryzuje się tym, że w istocie «niewidzialny» (J 1, 18) i «niedostępny» (1 Tm 6, 16) Bóg nie przybywa do stworzonej widzialności przez byty pośrednie, ale że On sam, Ten, który nie ma żadnej postaci w świecie i historii, przyjmuje postać”²⁴⁹. Wcielenie jest Objawieniem, które zakłada boską paradoksalną widzialność i niewidzialność zarazem.

Natomiast dynamika swoistej fenomenalizacji piękna postaci Boga rozgrywa się jako ruch „erosa”. Ruch ten staje się odpowiedzią człowieka, który jest w Chrystusie włączony w Boga – jest odpowiedzią na Objawienie w widzialnym Chrystusie niewidzialnego piękna Boga. Sama ta odpowiedź jest możliwa w ramach wcielenia, tak że miłowanie i przedmiot miłości pochodzą od Boga, czy wręcz „są” Bogiem. Balthasar odwołuje się w tej teologii ruchu *erosa* do Dionizego Areopagity, cytując następujący fragment z *Imion Boskich*:

Nie odbiegniemy wcale od prawdy, gdy odważymy się powiedzieć, że sam Sprawca wszystkich bytów przez swoją wszechobejmującą miłość, jednocześnie piękną i dobrą, w nadmiarze swojej kochającej dobroci wychodzi z siebie i rozciąga na wszystkie byty swoje opatrności, jak gdyby ujarzmiony przez swoją dobroć, umiłowanie i miłość. I tak, dzięki swej ekstatycznej, nadsztabancjalnej mocy zstępuje w dół ze swego oddzielenia od wszystkiego i

²⁴⁷ H. U. v. Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, dz. cyt., s. 421.

²⁴⁸ Tamże, s. 184.

²⁴⁹ Tamże, s. 260.

ponad wszystkim, by być tym, co jest wszystkim, zarazem nie tracąc nic ze swojej tożsamości. [...] Jednym słowem, to On jest umiłowaniem i miłością dobra i piękna, jest przedustanowiony w pięknie i dobru, w nim istnieje i przez nie się staje²⁵⁰.

Dlatego według Balthasara treścią dogmatyki jest „obustronna ekstaza Boga ku człowiekowi i człowieka ku Bogu [...] jako *admirabile commercium et connubium* pomiędzy Bogiem i człowiekiem *in Christo*, w głowie i w ciele”²⁵¹. Udział człowieka w Bogu – paradoksalna łaska, która zarówno umożliwia poznanie chwały Bożego Objawienia przez „udział w Bogoczłowieczeństwie Chrystusa”, jak i jest tym Objawieniem w Chrystusie w Jego „Bogoczłowieczeństwie”²⁵².

Objawienie niewidzialnego Boga w postaci Syna jest Objawieniem Trójcy²⁵³: „Jedyny Bóg, który z istoty jest niewidzialny, nie ukazuje się w taki sposób, do jakiego jesteście przyzwyczajeni przy ukazywaniu się ziemskiego bytu [...]. Ukazuje się w taki sposób, że biegunowość ta objawia się nam jako osobowa relacja w istocie Boga”²⁵⁴. „Relacja w istocie Boga” – Trójca Osób – objawia się w świecie jako miłość i wspólnota, posługując się naturą, która przecież na Jego podobieństwo i z Jego pełni została stworzona, zarazem przesycając ją i odsyłając do niedostępnej pełni: „W swej istocie inność stworzeń usprawiedliwiona jest innością istniejącą w łonie tożsamości samego Boga: relacja Bóg-człowiek objęta jest relacją «Ojciec-Syn»”²⁵⁵.

Postać Objawienia, tłumaczona przez pojęcie analogii (a więc relacji Boga do stworzenia), znajduje swoją pełnię w fenomenie miłości: „[...] w ten sposób jego teologia staje się nauką o jedynym erosie”²⁵⁶. Objawienie i jego chwała (piękno) jest objawieniem miłości – co podkreśla zarówno Balthasar jak i Marion²⁵⁷. *Eros* jest tu rozumiany zarówno jako natura

²⁵⁰ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, t. I Imiona Boskie, Teologia mistyczna, Listy, Kraków 1997, s. 90–91.

²⁵¹ H. U. v. Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, dz. cyt., s. 107.

²⁵² Tamże.

²⁵³ Marion powołuje się w tym kontekście w *Givenness and revelation* na poniższy fragment Bartha: „Objawienie jest podstawą doktryny Trójcy Świętej [...]. I odwrotnie: Objawienie, aby mogło być prawidłowo interpretowane, musi być interpretowane jako podstawa doktryny o Trójcy Świętej [...]”. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, t. 1: *Die Lehre vom Wort Gottes*, dz. cyt., s. 329; por. J.-L. Marion, *Givenness and Revelation*, tłum. S. E. Lewis, Oxford 2016, s. 98.

²⁵⁴ H. U. v. Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, dz. cyt., s. 533–534.

²⁵⁵ Tamże, s. 443.

²⁵⁶ Tamże, s. 93–94.

²⁵⁷ „[...] tajemnica Trójcy Świętej osiąga taką aktualność dla nas, że na zawsze musi być zachowana jako objawienie absolutnej i najwyższej miłości”. Tamże, s. 576. Warto w tym kontekście nawiązać do eksplorowanego chociażby przez Stróżewskiego tematu łączności piękna i miłości, które można dostrzec u Norwida: „Kształtem miłości piękno jest, i tyle, / Ile ją człowiek oglądał na świecie, / W ogromnym Bogu, albo w sobie-pyle, / Na tego Boga wystrojonym dziecie, / Tyle o pięknem człowiek wie i głosi, / Choć każdy w sobie cień pięknego nosi / I każdy, każdy z nas, tym piękna pyłem!”. (C. K. Norwid, *Promethidion*) por. W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 319.

jak i łaska – a więc według tego, co Marion określa później jako „jednoznaczność” pojęcia miłości. Balthasar łączy miłość również z teologią ofiary (co znajdujemy również u Mariona): „Nie chodzi o zniszczenie, ale o «przemienienie» przez miłość, o wylanie *gloria Dei* na całą substancję stworzenia, które ofiarując i dając się, tworzy w sobie przestrzeń dla ognia Bożego. Stąd właśnie [...] otwiera się również możliwość wyjaśnienia «ofiary» Mszy Świętej. [...] krzyż nie jest «środkiem», ale «przedstawieniem» miłości i istoty Boga [...]”²⁵⁸. Ofiara jest darem Boga, jego miłością, ale zarazem „ofiarując się i dając się” stworzenie otwiera się na przyjęcie daru ofiary.

Miłość okazuje się warunkiem możliwości poznania Objawienia, które jest objawieniem miłości: „Bóg jest miłością, dlatego też posiadanie miłości jest przesłanką do poznania Boga. Ale tylko sam Bóg jest w stanie je dać. Jest ono płynącym z łaski darem Ducha Świętego”²⁵⁹. Jednak epistemologiczna rola miłości obejmuje sobą również całość bytu, a raczej – sens bycia. Jak wskazuje Balthasar „żywy Bóg nie jest ani jakimś «istniejącym» (pośród innych istnień), ani nie jest samym «bytem» [«Sein» selbst – S. U.], który ukazuje się i objawia we wszystkim, co się nam przedstawia”²⁶⁰. Bóg jest więc zarówno poza bytem, ale również ponad Byciem (co zostanie podjęte przez Mariona w *Bogu bez bycia*). Dlatego w kontekście widzialnego stworzenia, które odsyła do niewidzialnego Stwórcy, Balthasar wskazuje na miłość jako warunek poznania sensu Bycia: „W oczach miłości udzielającej odpowiedzi skrycie jest już odsłonięciem”²⁶¹.

Nie tylko Objawienie Boga w Chrystusie wymaga miłości do jego dostrzeżenia – zgodnie ze sformułowaniem *crede ut intellegas* – lecz również całość rzeczywistości. Balthasar dokonuje transpozycji tematu filozoficznego z perspektywy teologii – utożsamia on „bycie absolutne” z samym Bogiem – w przeciwieństwie do „ziemskiego bycia” i do „bytów”. Różnica ontologiczna zostaje więc zdwojona według analogii i to nie tylko bytowej, ale również wiary, która interpretuje byt i bycie z perspektywy miłości: „Die Offenbarkeit des Seins als des absoluten wird uns von dem Seienden, das der Mensch Christus ist, den wir lieben, als substantielle Liebe kundgetan, das weltliche Sein somit als innerlich liebehaft strukturiert, wie es Augustin im 2. Teil seines *De Trinitate* zu erweisen versucht”²⁶².

²⁵⁸ H. U. v. Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, dz. cyt., s. 99.

²⁵⁹ Tamże, s. 246.

²⁶⁰ Tamże, s. 102. „[...] der lebendige Gott weder « Seiendes » (unter dem Sein) noch das «Sein» selbst ist, wie es sich in allem Erscheinenden und Gestalthaften wesensmässig Einzeigt und offenbart”. H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, t. 1: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1991, s. 112.

²⁶¹ H. U. v. Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, dz. cyt., s. 589.

²⁶² H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, t. 1: *Schau der Gestalt*, dz. cyt., s. 186. Polskie tłumaczenie nie oddaje w pełni filozoficznych terminów: „Jawność Bytu absolutnego zostanie nam obwieszczona

Analizy te zostają rozwinięte i potwierdzone w syntetycznym dziele z 1962 r. *Wiarygodna jest tylko miłość*, które według autora ma „wytłumaczyć zamiar większego dzieła, *Herrlichkeit*”²⁶³. Stwierdza on tam, że to, co dla chrześcijaństwa istotne oraz kryterium jego prawdziwości, nie da się zredukować do religijnej filozofii (redukcja kosmologiczno-historyczna), ani do samej egzystencji (redukcja antropologiczna). To, co istotne zawarte jest w „trzeciej drodze” – drodze miłości, rozumianej jako rzeczywistość ostateczna objawiającego się „Całkiem Innego” – dar „bezinteresowności (absolutnej) boskiej miłości”²⁶⁴. Dlatego też Balthasar łączy *Logos* z chwałą („Boskim pięknem”), a chwałę z Prawdą²⁶⁵. Objawienie miłości jest zarazem objawieniem ludzkiej „nie-miłości”, oraz tym samym już ofertą zbawienia „nie-miłości” przez miłość i przebaczenie²⁶⁶. Dlatego też „rozumienie tej Bożej miłości nie zjawia się dzięki żadnej porównującej redukcji do tego, co człowiek od zawsze znał już jako miłość; lecz wręcz przeciwnie, staje się to możliwe wyłącznie poprzez samointerpretującą się postać objawienia samej miłości”²⁶⁷. Te teologiczne analizy staną się ważnym elementem również filozoficznych refleksji Mariona, który właśnie w fenomenie miłości będzie dostrzegał klucz interpretacyjny zarówno fenomenowi Objawienia oraz jego szczególnego modusu prawdy, jak i fenomenalności jako takiej.

jako substancjalna miłość przez istnienie, którym jest Człowiek Chrystus, którego miłujemy. Tym samym ziemski byt ukazuje się w swej strukturze wewnętrznej jako miłość, jak to próbował wykazać św. Augustyn w drugiej części swego dzieła *De Trinitate*”. H. U. v. Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, dz. cyt., s. 165–166.

²⁶³ H. U. v. Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 1997, s. 14.

²⁶⁴ Tamże, s. 15.

²⁶⁵ Tamże, s. 45.

²⁶⁶ Tamże, s. 51.

²⁶⁷ Tamże, s. 46.

3. Idol i myślenie dystansu

W analizach metafizyki Kartezjusza i jej granic, a więc w kwestii dwóch porządków poznania, zarysowała się jedna z fundamentalnych dla interpretacji filozofii Mariona kwestia idola i dystansu. Idola prawdy metafizyki i dystansu prawdy w porządku miłości. Tematyka ta pojawia się już w 1977 r. w *Idolu i dystansie*, pierwszej książce Mariona poświęconej zagadnieniom z pogranicza filozofii i teologii. Idolowi zostanie tu przeciwstawiona związana z dystansem i szczególną fenomenalnością ikona. Postawione zostaje też pytanie o tzw. „śmierć Boga”. Refleksja ta prowadzi do konfrontacji z myślą Heideggera i jego pytaniem o Boga – choć uzyska ona pełny wyraz dopiero w *Bogu bez bycia* z 1982 r. Tematy idola, ale również ikony, prawdy jako objawienia oraz Objawienia jako prawdy, widzialności niewidzialnego, milczenia i mowy o Bogu, czy też roli miłości w filozofii – które będą rozwijane jako centralne w później wypracowanej fenomenologii Mariona – mają swoje źródła właśnie w tym początkowym okresie twórczości autora *Będąc danym*.

3.1. Idol metafizyki

Duża część omówionej w drugim rozdziale tematyki teologicznej zostaje przez Mariona podjęta w jego *Idolu i dystansie*. Jednak centralne pytanie tego dzieła zadane jest z perspektywy filozoficznej – chodzi bowiem o „śmierć Boga”. Marion znów wskazuje na granice, „rubieże” metafizyki, aby poprzez otwarcie możliwości ich przekroczenia, zarazem „wziąć pod obserwację ontoteologiczną idolatrię”²⁶⁸. Jeśli „śmierć Boga”, ogłoszona przez Nietzschego, jest według Mariona „ostatnim (lub przedostatnim) metafizycznym słowem”²⁶⁹, to nie wynika ona z oddalenia się Boga, lecz raczej z braku dystansu (lub z braku miłości): „Bóg, objawiając się jako Ojciec, przybliżył się w samym swym wycofaniu się”²⁷⁰. Pytanie, które zadaje Marion w *Idolu i dystansie* jest więc pytaniem o możliwość innego dyskursu o Bogu, niż dyskurs metafizyczny. Przez odwołanie się do teologii Boskich imion Dionizego Areopagity Marion nazywa ten dyskurs „dyskursem chwały”.

²⁶⁸ J.-L. Marion, *Idol i dystans*, dz. cyt., s. 10.

²⁶⁹ Tamże, s. 7.

²⁷⁰ Tamże.

W kwestii „idolatrii ontoteologicznej” nie chodzi o pytanie „czy”, ale „pod jakimi warunkami twierdzenie «Bóg umarł» staje się, lub pozostaje możliwe do pomyślenia”²⁷¹. A bardziej szczegółowo – o to, co nazywamy „Bogiem”. Wydawałoby się bowiem, że stwierdzenie „śmierć Boga” samo siebie przekreśla i popada w sprzeczność, skoro pojęcie „Boga” wyklucza pojęcie „śmierci”. Jeśli zaś „śmierć Boga” jest ateistycznym odrzuceniem samego pojęcia „Boga”, to dochodzimy do kolejnej sprzeczności, bowiem ateizm zakłada pojęcie „Boga”, które następnie uznaje za sprzeczne – a więc „zachowuje ważność tak daleko, jak daleko rozciąga się pojęcie «Boga»”²⁷². A jednak „śmierć Boga” myślana bardziej źródłowo (Hegel, Hölderlin, Nietzsche, Heidegger) nie wskazuje na zaprzeczenie (istnienia) Boga, co raczej na „paradoksalną, choć radykalną, manifestację boskości”²⁷³. Różnica bierze się z rozróżnienia między Bogiem a „Bogiem”, między Bogiem a idolami i ich „zmierzeniem”.

Marion stawia więc pytanie o „funkcję, albo raczej: funkcjonowanie idola”²⁷⁴. Idol według Mariona nie jest naiwnym uosobieniem bóstwa, poświadczającym naiwność tłumów lub oszustwo kapłanów. Idol nie tyle zwodzi, co „zapewnia” boskość, ponieważ:

Doznajemy siebie, będąc już usytuowani w obrębie boskości. [...] idol utrwała boskość w naszym zasięgu, dla interesu, w którym człowiek ze wszystkich stron przytrzymuje boskość. [...] Charakteryzuje się on jedynie poddaniem boga ludzkim warunkom doświadczenia boskości, co do której nic nie dowodzi, by nie była autentyczna. [...] W idolu boskość przybiera bez wątpienia konkretne oblicze boga. Jednak ów bóg zawdzięcza swój kształt rysom, jakie mu nadaliśmy, zgodnie z tym, czego rzeczywiście doświadczamy z boskości²⁷⁵.

Idol jest wyrazem ludzkiego doświadczenia boskości, dlatego Marion stwierdza, że „każdej epoce odpowiada figura boskości, która za każdym razem jest utrwalona w idole”²⁷⁶. Skoro idol okazuje się odbiciem ludzkiego doświadczenia boskości, to naturalnym staje się feuerbachowski krok ponownego przywłaszczenia sobie tego odbicia. Dlatego też, według Mariona „Idol zawsze kulminuje więc w «auto-idolatrii»”²⁷⁷.

Wychodząc od tak uchwyconego antropologicznego czy kulturowego pojęcia idola Marion przechodzi do jego znaczenia w metafizyce. W *Bogu bez bycia* wskazuje on na idolatryczną funkcję samego pojęcia „Boga”. Pojęcie bowiem „poręcza w znaku to, co umysł

²⁷¹ Tamże, s. 14.

²⁷² Tamże, s. 15.

²⁷³ Tamże, s. 17.

²⁷⁴ Tamże.

²⁷⁵ Tamże, s. 18.

²⁷⁶ Heidegger *et la question de Dieu*, red. R. Kearney, J. S. O’Leary, Paris 1980, s. 49.

²⁷⁷ Tamże, s. 50.

najpierw dzięki niemu pochwyił (*concipere, capere*)²⁷⁸. Owo pochwylenie dokonuje się według zasięgu (*capacitas*) pojęcia „Boga”, które wypełnia rozumienie unieruchamiając je zarazem. Idolatria metafizyki w odniesieniu do pojęcia „Bóg” zawiera się w motcie, które Marion umieszcza na początku *Idola i dystansu*: „Wszelkiemu pojęciu utworzonemu dla próby dotarcia i objęcia boskiej natury udaje się jedynie nadać kształt pewnemu idolowi Boga, a nie poznać Go” (Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, II, 165, PG 44, 337b)²⁷⁹.

Jak człowiek tworzy „idolatryczną twarz” celem uchwycenia swego doświadczenia boskości dla własnych interesów, tak metafizyk tworzy pojęcie „Boga” dla „dotarcia i objęcia boskiej natury”, czy raczej dla uchwycenia fundamentu swojej metafizyki. Nawet jeśli definiowanie takiego „Boga” zawiera w sobie element transcendencji i nieskończoności, to tylko celem możliwości fundowania bytów skończonych. „Pojęcie” Boga jako nieskończonego „próbuję zawrzeć nieredukowalnego Innego w werbalnej nieskończoności”²⁸⁰. Należy jednak w tym miejscu zadać za Heideggerem pytanie: „jak Bóg pojawia się w filozofii, nie tylko nowożytnej, lecz w filozofii jako takiej?”²⁸¹. Również Marion zadaje to pytanie, wskazując za Heideggerem, że odpowiedź zależy od „kroku wstecz”, od przemyślenia filozofii jako takiej, od zadania pytania „skąd pochodzi onto-teologiczny charakter istoty metafizyki?”²⁸².

Podążając za Heideggerem Marion uznaje, że do zrozumienia onto-teologicznego charakteru metafizyki potrzebne jest najpierw ujęcie różnicy ontologicznej – zapomnienia bycia na rzecz bytu, którego bycie jest interpretowane jako stała obecność. Do takiej interpretacji bytu wkracza „byt najwyższy”, który „wydaje najbardziej obecną figurę obecności, która jako jedyna pozwala każdemu bytowi – nie najwyższemu – trwać”²⁸³. Odwołanie do bytu najwyższego jest odwołaniem do ugruntowującej podstawy bytu jako takiego. Z drugiej jednak strony tak pojęty „byt najwyższy” jest jednak zależny od bycia, jako trwałej obecności. Obustronna gra bytu w ogóle z bytem najwyższym jest więc konsekwencją onto-teologicznej konstytucji metafizyki, która jest widoczna w świetle różnicy ontologicznej. Marion cytując Heideggera, wskazuje na „pojednanie” [*Austrag*] tych dwóch momentów fundujących: „Ponieważ myślenie metafizyki pozostaje wpuszczone w różnicę niemyślaną jako

²⁷⁸ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996, s. 38.

²⁷⁹ J.-L. Marion, *Idol i dystans*, dz. cyt., s. 1. „[...] wszelka idea, powstała dzięki jakiemuś uchwytneemu wyobrażeniu wskutek rozmyślenia albo domyślania się Boskiej natury, prowadzi do stworzenia obrazu Boga, ale nie do jego poznania”. Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2009, s. 69.

²⁸⁰ J.-L. Marion, *Idol i dystans*, dz. cyt., s. 23.

²⁸¹ M. Heidegger, *Identyczność i różnica*, dz. cyt., s. 121.

²⁸² Tamże, s. 123.

²⁸³ J.-L. Marion, *Idol i dystans*, dz. cyt., s. 26.

taką, metafizyka od strony jednoczącej jedności wyróżni [Austrag – S. U.] jest jednolicie zarazem ontologią i teologią”²⁸⁴.

Heidegger powie więc, że „[...] Bóg może tylko wówczas wejść do filozofii, gdy ta sama z siebie, z istoty chce tego i określa, w jaki sposób ma On do niej wejść”²⁸⁵. „Bóg filozofów”²⁸⁶, który zyskuje swą najwyższą figurę w *causa sui*, jest zależny od metafizyki i dlatego „najwyższy byt pozostaje tam, a wraz z nim onto-teologiczna konstytucja, gdzie Bóg chrześcijański znika”²⁸⁷. Dlatego Marion konkluduje: „Ów «Bóg», wytworzony przez i dla onto-teologii, podporządkowuje się jej jak idol państwu [...]. Z tą małą różnicą, że idol pozostaje w tym przypadku pojęciowy [...]”²⁸⁸. Heidegger natomiast podkreśla zupełne porzucenie jakiegokolwiek boskości w „Bogu” onto-teologii: „Do tego Boga człowiek ani nie może się modlić, ani mu się ofiarować. Przed *causa sui* człowiek nie może padać w trwodze na kolana, przed takim Bogiem nie może muzykować ani tańczyć. Dlatego bez-bożne myślenie, które musi porzucić Boga filozofii, Boga jako *causa sui*, jest być może bliższe boskiemu Bogu”²⁸⁹.

Demaskując pojęciową idolatrię metafizyki Marion przestrzega jednak, aby przez próbę przeskoczenia onto-teologii nie popaść w ryzyko jej powtórzenia przez „naiwnie krytycznie, proste odwrócenie”²⁹⁰. Podobnie jak Kartezjusz dochodzi do „rubieży metafizyki”, tak również Nietzsche, którego myśl jest zwieńczeniem, a więc granicami onto-teologii. Dlatego właśnie w *Idolu i dystansie* Marion chce rozpatrzeć myśl Nietzschego wychodząc od dystansu. Nawet jeśli u Nietzschego pojawia się postać Chrystusa, który przewycięża resentment, wypowiada *Amen* oraz przekracza idolatryczne pojmowanie Boga, to jednak wciąż zostaje postawione pytanie: „Zrozumianoż mnie? – Dionizos przeciw Ukrzyżowanemu...”²⁹¹. Dzieje się tak według Mariona, ponieważ u Nietzschego postać Chrystusa jest myślana według boskości, jaką pozwala mu ją przypisać pewna interpretacja chrześcijaństwa, a raczej pewna interpretacja miłości. W tej interpretacji „Bóg” kochając wymaga wzajemności – „Miłość pod zastrzeżeniami, byłość to uczucie wszechmocnego

²⁸⁴ M. Heidegger, *Identyczność i różnica*, dz. cyt., s. 171; por. J.-L. Marion, *Idol i dystans*, dz. cyt., s. 26.

²⁸⁵ M. Heidegger, *Identyczność i różnica*, dz. cyt., s. 123.

²⁸⁶ Na różnicę między bogiem filozofów a „Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka, Bogiem Jakuba” wskazał Pascal: „OGIEŃ. Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba, a nie filozofów i uczonych. Pewność. Pewność. Uczucie. Radość. Pokój. Bóg Jezusa Chrystusa”. B. Pascal, *Rozprawy i listy*, dz. cyt; por. S. Klemczak, *Deus ex metaphora. Bóg filozofów i jego funkcje*, Kraków 2018, s. 9–17.

²⁸⁷ J.-L. Marion, *Idol i dystans*, dz. cyt., s. 27.

²⁸⁸ Tamże, s. 28.

²⁸⁹ M. Heidegger, *Identyczność i różnica*, dz. cyt., s. 173–174.

²⁹⁰ J.-L. Marion, *Idol i dystans*, dz. cyt., s. 31.

²⁹¹ F. Nietzsche, *Ecce homo*, tłum. L. Staff, Kraków 2004, s. 80.

Boga!”²⁹². Stąd rodzi się alternatywa: „albo Bóg nie kocha wszystkich ludzi – niczym sędzia (Nietzsche powie, że jest Bogiem zbyt «żydowskim»), albo Bóg kocha wszystkich ludzi – niczym nierządnicą (Baudelaire). [...] w obydwu przypadkach brakuje tego samego i jedyne dystansu”²⁹³.

Skoro Chrystus jest wcieleniem miłości, której według Nietzschego daleko do najwyższej postaci boskości, to „miłość [...] musi pozwolić dać się zabić” jako ostatnia maska zasłaniająca boskość i jej prawdziwe oblicze w woli mocy. Dlatego u Nietzschego jako metafizyka, mimo ogłoszenia śmierci Boga metafizycznego („Boga moralnego”) „boskość pojawia się wciąż w metafizycznej postaci”²⁹⁴. Według Mariona Nietzsche nie pomyślał dostatecznie dystansu, ponieważ „być może nie tylko bez dystansu nie można odróżnić Boga od idola, lecz bez niego relacji z boskością nie daje się wytrzymać”²⁹⁵.

Źródła idolatrii metafizyki można prześledzić również w filozoficznej roli obrazu. Obraz nie odnosząc się do niczego poza sobą, staje się powszechnym prawem według tego, co Ojcowie Kościoła nazywali *libido videndi* – „by kontrolować wzrokiem to, co do mnie nie należy, bez wystawiania się na spojrzenie innych”²⁹⁶. Dlatego też „wraz z obrazem widzący widzi zaspokojenie swojego pragnienia, a tym samym siebie samego. Każdy obraz jest idolem, albo nie jest widziany”²⁹⁷. Od utożsamienia „bycia” z „byciem postrzeganym” prowadzi już tylko jeden krok do nietzscheańskiego nihilizmu, gdzie „bycie” oznacza „bycie wartościowanym”²⁹⁸ (przez spojrzenie, ustanawiające idola).

Powyższa diagnoza jest pokrewna analizie Heideggera z tekstu „Platona nauka o prawdzie”. Można więc zadać pytanie, jak grecka *idea*²⁹⁹, rozumiana jako forma widzialna, może okazać się podstawą idolatrii. Heidegger, analizując platońską parabolę jaskini, wskazuje jak zmianie ulega to, co nieskryte i sposób nieskrytości (*aletheia*), co zarazem stanowi interpretację bytu jako takiego: „To, co najbardziej nieskryte, ukazuje się w tym, co każdorazowo jest bytem”³⁰⁰. Nieskrytość w otwartym świecie ponad jaskinią „udostępnia to, co rozbłyskuje [*das Erscheinende*], w jego wyglądzie (εἶδος) i czyni widzialnym owo ukazujące się (ιδέα)”³⁰¹. Ideą idei uzdalniającą do widzenia jest „idea dobra”, reprezentowana w paraboli przez słońce. Zdumiewające okazuje się połączenie w „idei” tego, co widzialne z samym

²⁹² F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa 1991, s. 179.

²⁹³ J.-L. Marion, *Idol i dystans*, dz. cyt., s. 80.

²⁹⁴ Tamże, s. 81, 83.

²⁹⁵ Tamże, s. 87.

²⁹⁶ J.-L. Marion, *La Croisée du visible*, Paris 1991, s. 92.

²⁹⁷ Tamże.

²⁹⁸ Por. tamże, s. 93.

²⁹⁹ Idol pochodzi od greckiego *eidolon*, które tak jak *idea* pochodzi od *idein*.

³⁰⁰ M. Heidegger, *Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi i in., Warszawa 1999, s. 196.

³⁰¹ Tamże, s. 199.

widzeniem – Platon mówi o „jarzmie” (ζυγόν): słońce daje światło do widzenia, ale oko „jest narządem najbardziej do słońca podobnym” (Platon, *Państwo*, VI 508 e)³⁰².

Dla naszych rozważań istotnym jest również sprzężenie pojęcia prawdy z idolatryczną rolą idei. W ten sposób Heidegger wskazuje na ukonstytuowanie tego, co Marion określiłby jako idolatryczną istotę prawdy metafizyki: „Tak oto z prymatu owej ιδεῖν wobec ἀλήθεια wynika przekształcenie istoty prawdy, która zostaje wprzęgnięta w relację do ὀρθότης – do prawidłowości odbioru i wypowiedzi. W tej przemianie istoty prawdy dokonuje się zarazem zmiana dotycząca umiejscowienia prawdy. Jako nieskrytość prawda jest jeszcze jakimś fundamentalnym rysem samego bytu, ale jako prawidłowość «spoglądania» staje się ona wyróżnikiem ludzkiego zachowania wobec bytu [...]»³⁰³. Odnosząc się w tym kontekście do klasycznej definicji prawdy i jej omówienia przez Tomasza – *veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino* (*Quaestiones de veritate*, q. I, art. 4, resp.) – Heidegger stwierdza: „Na początku epoki nowożytnej Kartezjusz wypowiada powyższą formułę w zaostrożonej formie: *veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse*”³⁰⁴.

O ile na dole jaskini prawdę bytów zmiennych i zmysłowych – cieni – ludzie nazywają σοφία, to przekroczenie i wyzwolenie się od tej orientacji ku prawdom wiecznym – φιλία do „idei” – staje się metafizyką: „[...] od Platona «filozofia» nabiera charakteru tego, co później zostanie określone mianem «metafizyki»”³⁰⁵. Ponieważ prawda zostaje uzależniona od ludzkiego jej postrzegania, stąd „myślenie Platona podąża za zmianą istoty prawdy – za zmianą, która odtąd wyznacza dzieje metafizyki rozpoczynającej swe konieczne spełnienie w myśleniu Nietzschego”³⁰⁶. Każdy byt jest przedstawiany za pomocą idei lub oceniany według „wartości”. Rezultatem takiej zmiany istoty prawdy jest też według Mariona nastanie czasów nihilizmu, ideologii oraz medialnych „idoli”³⁰⁷.

³⁰² Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 214.

³⁰³ M. Heidegger, *Znaki drogi*, dz. cyt., s. 204. „Prawda jest tu jeszcze nieskrytością i prawidłowością, aczkolwiek owa nieskrytość popada już w jarzmo ιδέα. Ta sama też dwuznaczność w określaniu istoty prawdy dominuje jeszcze u Arystotelesa. W końcowym rozdziale dziewiątej księgi *Metafizyki* (Θ, 10, 1051 a, 34 i nast.), gdzie myślenie Arystotelesa o byciu bytu wzbija się na wyżyny, nieskrytość jest fundamentalną i wszechwładną cechą bytu. Zarazem jednak Arystoteles może stwierdzić: οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές ἐν τοῖς πράγμασιν ... ἀλλ’ ἐν διανοίᾳ (*Metafizyka*, E, 4, 1027 b, 25 i nast.) – «Mianowicie to, co fałszywe, i to, co prawdziwe, nie istnieje w (samych) rzeczach (...), lecz w intelekcie [*Verstand*]»”. Tamże, s. 205.

³⁰⁴ Tamże.

³⁰⁵ Tamże, s. 207.

³⁰⁶ Tamże, s. 209.

³⁰⁷ Por. J.-L. Marion, *La Croisée du visible*, dz. cyt., s. 96.

3.2. Dystans ikony

3.2.1. Dionizy Areopagita – dystans i dyskurs chwały

Idola metafizyki nie da się przewyciężyć na poziomie metafizyki, czy też prostego jej odwrócenia. Marion wskazuje więc na dystans, jako tę instancję, która chroni przed idolatrią. Dystans odnajdywany jest przede wszystkim w objawionej relacji Syna do Ojca. W kontekście analizy tego paradygmatycznego dystansu pojawiają się kluczowe dla późniejszej fenomenologii Mariona kategorie, takie jak dar [*le don*], rozumiany jako nadmiar/porzucenie [*l'abandon*]:

Syn czyni widzialną właściwą dla Boga chwałę w samym odniesieniu, które przypisuje go fundamentalnie do Ojca, choć które jednocześnie poświadcza go jako Syna. To odniesienie, nie popadając w jakąkolwiek sprzeczność, uruchamia grę porzucenia [*abandon*] i daru [*don*] jako dwóch poruszeń jedyne dystansu. Powierzyć się [*s'abandonner*] Ojcu oznacza uznać Go w dystansie, otrzymać w samym goście odniesienia nieredukowalnej inności: pozostając w ubóstwie, tylko wtedy staje się on właściwym rozmówcą dla wszelkiego bogactwa. Tylko Syn jest dostatecznie ubogi, by być innym Ojca. A zatem tylko Syn może, w inności zapewnionej przez dystans, otrzymać wszystko od Boga. [...] Dystans staje się dystansem człowieka względem Boga na gruncie jego gry jako dystansu Syna względem Ojca³⁰⁸.

Tak rozumiany dystans Marion odnajduje w poezji Hölderlina. Jednak o ile „w poetyckiej mowie język wymyka się statusowi «języka-przedmiotu»” poprzez „poetyckie zamieszkiwanie w dystansie” i jego „przemierzanie”, to jednak należy według Mariona zadać pytanie „o modus dyskursu, jakiego używa Hölderlin, albo raczej, jaki pozwala, by on w nim mówił. [...] W jaki sposób w dyskursie hölderlinowskim może dojść do głosu to, co niewypowiadalne?”³⁰⁹. Język poetycki, podatny na wielość interpretacji – nie z powodu mętności lub synkretyzmu, lecz ze względu na rzecz przez niego wypowiedzaną – natrafia na trudność, „którą [...] może obejść, lecz której nie może ani obalić, ani nawet wypowiedzieć

³⁰⁸ J.-L. Marion, *Idol i dystans*, dz. cyt., s. 120–121.

³⁰⁹ Tamże, s. 101, 137.

jako takiej”³¹⁰. Aby zdiagnozować ową trudność, a jednocześnie dojść do jej źródła i zarazem swoistego „przewyciężenia”, Marion zwraca się do teologii negatywnej³¹¹.

W *Imionach Boskich* Dionizego Areopagity, można dostrzec trzy wymiary jego teologii – teologię pozytywną (katafatyczną, *via positiva*), teologię negatywną (apofatyczną, *via negativa*) i teologię mistyczną (*via eminentiae*)³¹². Teologia pozytywna, wychodząc od Boga jako źródła wszystkich rzeczy, stwierdza, że „słusznie więc wszystko do Niego się odnosi i Jemu się przypisuje, bo dzięki Niemu, podług Niego, przez Niego, w Nim i dla Niego wszystko istnieje i utrzymuje się w ładzie, i trwa, i zawiera się, i dopełnia się, i do Niego powraca”³¹³. Jednak od razu pojawia się korekta tego pierwszego ruchu, ponieważ „ogólnie więc mówiąc, żadna z rzeczy, tak wiecznych, jak trwających w czasie, nie odnosi się do Niego, ponieważ On jest i samą wiecznością czasu, i ponad wszystkim, co jest w wieczności i w czasie”³¹⁴.

Ten drugi moment (negatywny) pełni według Mariona podwójną rolę. Najpierw zaprzecza temu, co w sposób oczywisty nie może być o Bogu orzekane – np. imiona powstałe na podstawie rzeczy zmysłowych, imiona antropomorficzne itp. W ten sposób teologia negatywna eliminuje pierwszą idolatrię, wskazując na dystans niewypowiedzianego Boga. Następnie teologia negatywna zaprzecza również temu, co wydaje się, że o Bogu można (lub nawet według filozofii – trzeba) w sposób godny powiedzieć – niwelując w ten sposób bardziej subtelną idolatrię:

Bóg nie jest duszą, intelektem, wyobrażeniem, mniemaniem, rozumem i rozumieniem, słowem i pojmwaniem; nie może być nazwany ani pomyślany; [...], nie żyje i nie jest życiem; nie jest substancją, wiecznością i czasem; nie można Go objąć ani myśla, ani wiedzą, ani prawdą; nie jest królem ani mądrością, ani jednią, ani jednością, ani Boskością, ani dobrocią, ani duchem (o ile znamy ducha), ani synostwem, ani ojcostwem, ani niczym innym, co jest nam znane, lub jakimś innym bytem; nie jest też niczym z niebytu, ani czymś z bytu; jest niepoznawalny [...]; nie istnieje ani słowo, ani imię, ani wiedza o Nim; nie jest ani ciemnością, ani światłością, ani błędem, ani prawdą; nie można o Nim niczego zaprzeczać ani nic pewnego orzekać, bo

³¹⁰ Tamże, s. 144.

³¹¹ „To, co nazywa się nieco lekkomyślnie «teologią negatywną», nie ma w sobie nic negatywnego, lecz zapewnia dyskurs o modalności chwały. Czymś zatem najzupełniej stosownym będzie dla uczczenia Hölderlina i owego boga, o którym Nietzsche wspominał, że pragnie być wielbiony, medytacja nad Boskimi Imionami i teologią mistyczną”. Tamże, s. 145.

³¹² Choć należałoby raczej mówić o trzech ruchach myślenia o Bogu, choćby ze względu na nowożytną genezę pojęcia „teologii negatywnej”, na którą wskazuje Marion por. *De surcroît*, Paris 2001, s. 155–157.

³¹³ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, t. I Imiona Boskie, Teologia mistyczna, Listy, dz. cyt., s. 158.

³¹⁴ Tamże, s. 119.

twierdząc o Nim lub zaprzeczając rzeczy niższego rzędu, nic o Nim ani nie stwierdzamy, ani nie zaprzeczamy³¹⁵.

Teologia negatywna nie polega na banalnym odwróceniu teologii pozytywnej i stwierdzeniu „czym Bóg nie jest”, ponieważ tak jak nie można o Nim niczego orzekać, tak też „nie można o Nim niczego zaprzeczać”³¹⁶.

W *De Trinitate*, św. Augustyn stwierdza, że w Bogu nie ma podziałów. W związku z tym nie można o Nim powiedzieć, że jest dobry, jakby przypisywało Mu się jako podmiotowi atrybut czy przypadłość dobra, lecz należy raczej powiedzieć, że On sam jest dobrocią – i to „swoją własną dobrocią”. Z drugiej strony w Bogu nie ma różnicy między dobrocią, a innymi przypisywanymi mu imionami:

Wtedy zobaczysz Boga, który nie jest dobry dobrocią wziętą od jakiegoś innego dobra, ale jest dobrocią wszelkiego dobra. [...] Bóg jest sam swoją Boskością, sam swoją wielkością, dobrocią, wiecznością i swoją wszechmocą. [...] Różne są określenia Boga: mówimy o Nim, że jest wielki, dobry, mądry, szczęśliwy, prawdziwy, i wiele jeszcze innych rzeczy o Nim mówimy, które nie wydają się niesłuszne. Lecz Jego wielkość jest tym samym, co mądrość [...]. Jego dobroć jest tym samym, co mądrość czy wielkość. Prawda jest tutaj tym samym, co wszystko pozostałe. I nie co innego w Bogu znaczy być szczęśliwym, jak być wielkim, mądrym, prawdziwym, dobrym albo po prostu być³¹⁷.

Szczególnie istotne wydaje się w kontekście analizy myśli Mariona stwierdzenie o tożsamości w Bogu prawdy i miłości: „[...] gdyż prawda jest tam wieczna i wieczna miłość; gdyż prawdziwa tam jest wieczność i prawdziwa miłość, a wieczność i prawda są miłowaniem”³¹⁸.

Widzimy więc, że orzekanie o Bogu i zaprzeczenie możliwości orzekania o Nim prowadzą do aporii. Jednak w obliczu tej aporii mowy rozwiązaniem nie jest też milczenie, ponieważ według Mariona „gdy chodzi o Boga, trzeba zasłużyć nawet na jego milczenie”³¹⁹. Choć u Dionizego dostrzegamy pewną rolę milczenia w obliczu tego, co niewyraźalne, to jednak według Mariona jest to milczenie raczej wieńczące dyskurs chwały. Milczenie, które nastaloby po negacji, pozostałoby bowiem czymś fałszywym, ponieważ zarówno afirmacja jak i negacja pozostałyby wyłącznie na poziomie kategoryjnym, nie wchodząc jeszcze na poziom dyskursu chwały. Negacja spełnia więc swoją funkcję nie tyle prowadząc do pustki, co

³¹⁵ Tamże, s. 170.

³¹⁶ J.-L. Marion, *Idol i dystans*, dz. cyt., s. 156.

³¹⁷ Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., s. 226, 208, 227.

³¹⁸ Tamże, s. 149.

³¹⁹ J.-L. Marion, *Idol i dystans*, dz. cyt., s. 29.

usuwając przeszkody i ujawniając pewien zarys³²⁰. Przeszkodą jest nasz język przedmiotowy, nie zaś „przedmiot” poznania – „w rzeczywistości bowiem, z powodu najwyższej doskonałości, a nie niedostatku, przypisuje się Bogu brak zdolności poznania intelektualnego i zmysłowego, nierozumność – Temu, który przekracza rozum [...]”³²¹.

Stąd też zarówno moment pozytywny, jak i negatywny zachowuje ważność w świetle trzeciego momentu, który wskazuje na to, że Boga można poznać wychodząc tylko od Niego, jego Objawienia. Dystans radykalnie zamyka dyskurs przedmiotowy na temat Boga. „Aporia” mowy, jej wstępna porażka, uwidacznia, że wkraczamy na teren, gdzie „trzeba koniecznie rozumieć to, co jest boskie, w sposób właściwy dla Boskości”³²². Marion używa tu sformułowań, które wskazują już myśl przewodnią przyszłej fenomenologii donacji: „«nie-do-pomyślenia», który się *daje*; ów niedający się pomyśleć również *się daje*, a zatem usuwa się w uprzedni dystans, który zarządza darem Imienia. [...] «Nie-do-pomyślenia» sam daje się do myślenia jako niedający się pomyśleć”³²³.

Język otrzymuje w tym miejscu funkcję przyjęcia donacji dystansu, a zarazem wytrzymania i utrzymywania dystansu w ten sposób rozpoznanego. Dystans udostępnia mowę dystansu. Jak widzieliśmy, również w filozofii Pascala, to miłość (dystans) otwiera język dystansu. Jednak w *Idolu i dystansie* Marion odsyła już do zadania poszukiwania filozoficznej podstawy dla teologicznego dyskursu chwały, otwierając przyszłe poszukiwania w ramach fenomenologii: „Jedynie miłość może rościć pretensje do poznania Miłości. Jednak poznanie zakłada pojęciowe, czy co najmniej językowe, pośrednictwo. Czy język, włącznie z językiem pojęciowym, może stać się homogeniczny względem Miłości?”³²⁴.

Jak jednak ostatecznie transcendencja „dochodzi do głosu” w kontekście teologii Dionizego? Odpowiedź Mariona jest zaskakująca: „Co oznacza owa niemożliwa eminencja, która nie jest ani przemilczana, ani wypowiedziana? Przejście do eminencji nie otwiera żadnej trzeciej drogi, jak często mówiono; ono przenosi aporię orzekania, które może tylko stwierdzać i zaprzeczać tam, gdzie ani jedno, ani drugie nie jest odpowiednie”³²⁵. Moment, który przychodzi po aporii, wymykając się afirmacji i negacji, będąc jednak formą mowy, u Dionizego pojawia się w formie „przyczyny” [*Aitía*]: „wznosimy się zatem do tego, co poza wszystkim (...), w zaprzeczeniu i wyniesieniu wszystkiego, i w *Aitía* – przyczynie

³²⁰ Por. tamże, s. 156. „Poznanie niewiedzy, jaką ukrywa nasza wiedza, nie sprowadza się do wiedzy jako ignorancji, czy pograżenia się w pustkę rzeczy. Chodzi raczej o posłużenie się zanegowaniem, by poznać lepiej – bez jakiegokolwiek idei”. Tamże.

³²¹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, t. I Imiona Boskie, Teologia mistyczna, Listy, dz. cyt., s. 126.

³²² Tamże.

³²³ J.-L. Marion, *Idol i dystans*, dz. cyt., s. 151.

³²⁴ Tamże, s. 153.

³²⁵ Tamże, s. 158.

wszystkiego”³²⁶. Przyczyna u Dionizego zawiera czasami moment afirmatywny, jednak przeważnie jest rozumiana jako negacja, lub raczej jest źródłem negacji w teologii negatywnej – „On jest przyczyną wszystkiego, co istnieje, nie będąc niczym z tego, co jest, jako że bezgranicznie i nadsubstancjalnie przekracza wszystko”³²⁷.

Jak należy interpretować ową „przyczynę”, która przecież ma swoje szczególne miejsce w historii filozofii? Nie można tego terminu – bez popadania w idolatrię – zinterpretować w metafizycznym duchu jako przyczynę siebie i świata. Z drugiej zaś strony, pyta Marion, czy da się przyznać temu pojęciu formę „jakiegoś wyższego, spekulatywnego rygoru?”³²⁸. Jest to pytanie ważne dla interpretacji myśli Mariona, który wielokrotnie powtarza, że celem jego poszukiwań jest właśnie rygor i racjonalność pojęć pozametafizycznych – zwłaszcza pojęcia miłości. Otóż Marion zauważa, że u Dionizego termin *aitia* występuje w sposób uprzywilejowany z określeniami takimi jak „wielbić, oddawać chwałę”³²⁹. Widzieliśmy, że określenie przyczyny „przekracza wszystko”. Marion wskazuje na transcendencję przyczyny, która „przekracza wszystko” – a więc i aporię afirmacji i negacji. Jako taka staje się ona niemożliwa do pomyślenia, nawet jako dojście do granicy myśli. Dlatego Marion powie: „być może należałoby się zgodzić, że nie chodzi o to, by przyczynę pomyśleć, ale o to, by ją odebrać”³³⁰.

Co znaczy „odebrać” przyczynę? Jeśli dystans nie da się pojąć, to – jak stwierdza Marion – on sam nas obejmuje. Jest *dany* po to, aby zostać *odebrany*³³¹. W owym przyjęciu przyjmujemy również samych siebie. Dystans stwarza przestrzeń, w której możliwe jest odebranie (siebie): „Dystans jawi się wtedy jako samowylaszczanie, poprzez które Bóg stwarza”³³². Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na pokrewieństwo tak rozumianego „dystansu” z myślą Levinasa:

Tę separację tak całkowitą, że byt oddzielony zupełnie sam utrzymuje się w istnieniu, nie uczestnicząc w Bycie, od którego jest oddzielony – z którym ewentualnie może związać się przez wiarę – proponujemy nazwać ateizmem [...] Przez ateizm rozumiemy więc stanowisko wcześniejsze od negacji lub afirmacji boskości, zerwanie z partycypacją prowadzące do

³²⁶ Tamże, s. 159. Cytowany fragment: „Na miarę naszych sił wnosimy się zatem do tego, co poza wszystkim, drogą natury przez porządek świata, w zaprzeczeniu i wyniesieniu wszystkiego, i w przyczynie wszystkiego. Bóg jest więc znany we wszystkim i poza wszystkim”. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, t. I Imiona Boskie, Teologia mistyczna, Listy, dz. cyt., s. 127.

³²⁷ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, t. I Imiona Boskie, Teologia mistyczna, Listy, dz. cyt., s. 53.

³²⁸ J.-L. Marion, *Idol i dystans*, dz. cyt., s. 160.

³²⁹ Por. tamże.

³³⁰ Tamże, s. 161.

³³¹ Por. tamże.

³³² Tamże, s. 162.

ustanowienia się Ja jako bytu tożsamego i jako Ja. [...] Na tym polega relacja twarzą w twarz. [...] Cud stworzenia (*création*) polega nie tylko na tym, że jest tworzeniem *ex nihilo*, ale również na tym, że oznacza byt zdolny do przyjęcia objawienia, byt, który może dowiedzieć się, że jest stworzony i zakwestionować siebie³³³.

Tak jak u Levinasa, podobnie u Mariona separacja i dystans uruchamiają szczególny język – nie tyle metafizyczny, co etyczny lub język objawienia (miłości i dystansu). U Levinasa jest mowa o śladzie transcendencji, wolności, pragnieniu metafizycznym i odpowiedzialności. Marion natomiast mówi o miłości, darze (a więc też i o przebaczeniu oraz ofierze), o chwale i czci: „uznanie, że to, co niepojmowalne, nie może, nie powinno, nie ma być objęte pojęciowo, sprowadza się do uznania, odebrania i *uczczenia* dystansu jako dystansu”³³⁴.

Dionizy (jak i Levinas) mówią również o dystansie dobroci – „przyczyna” u Dionizego jest myślna w mocnym powiązaniu z „dobrocią”: „wszystkie inne dary dobroci – przyczyny każdej rzeczy”; „Ta dobro czyniąca we wszystkich bytach miłość, która jest przyczyną wszystkiego co dobre w rzeczach [...]”³³⁵. Zarówno dobroć jak i przyczyna – jak widać w powyższym cytacie z Dionizego – są powiązane źródłowo z miłością. W następujących sformułowaniach uwidaczniają się kolejne akcenty rozwinięte u Mariona w przyszłej fenomenologii donacji: „Nie-do-pomyślenia – jako dystans Dobroci – nie daje się objąć pojęciowo, lecz daje się otrzymać. Nie chodzi zatem o zrzeczenie się zrozumienia [...]. Chodzi o dojście do otrzymania tego, co staje się możliwe do pomyślenia, czy raczej staje się akceptowalne tylko dla kogoś, kto umie to przyjąć [...]”³³⁶.

Dystans okazuje się zarówno opisem miłości, jak i jej warunkiem – ponieważ miłość odbiera wewnętrznie tajemnicę miłości³³⁷. Dystans jest więc w teologii Dionizego paradoksalnym warunkiem możliwości prawdziwej jedności i uczestnictwa stworzenia w

³³³ E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 52, 91–92. U Levinasa inspiracje dla koncepcji separacji i idei stworzenia płyną z nauki o *cimcum* Izaaka Lurii Por. K. Kornacka, *Ja, Inny i (Nie)obecny. Idee kabalistyczne w filozofii Boga Emmanuela Levinasa*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2015, t. XLIII, nr 3, s. 87. Jak czytamy u Gershoma Sholema „[...] jeśli Bóg jest bytem pełnym, to przecież zgodnie z Jego naturą nie może być żadnej nicości. Tam, gdzie nie byłoby niczego, musiałby być sam Bóg. O ileż jeszcze bardziej trzeba zapytać: jak mogą istnieć rzeczy, które nie są samym Bogiem? To właśnie pytanie doprowadziło Izaaka Lurę, najwybitniejszego spośród wszystkich późniejszych kabalistów, oraz jego uczniów do idei *cimcum*”. G. Scholem, *O głównych pojęciach judaizmu*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1989, s. 77.

³³⁴ J.-L. Marion, *Idol i dystans*, dz. cyt., s. 162; (kursywa moja).

³³⁵ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, t. I Imiona Boskie, Teologia mistyczna, Listy, dz. cyt., s. 64, 87. Marion w kontekście dystansu dobroci odwołuje się znów do Levinasa oraz Balthasara: „Dobroć zostaje określona jako nadmiar w «Imionach boskich» (IV, 10, 708b; wyd. cyt., 87), co znaczy, że «dobroć (...) to sama transcendencja» (E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2002, 368). Przywołujemy tu pojęcie dystansu, które odgrywa kluczową rolę w całej niniejszej pracy, odnosząc się do tego, co H. Urs von Balthasar nazwał «areopagitycznym odczuciem dystansu» i widząc w nim «dystans, który chroni, *wahrende*» (*Kosmische Liturgie*, Herder, Friburg 1941, 177 i 248)”. J.-L. Marion, *Idol i dystans*, dz. cyt., s. 164 przyp. 414.

³³⁶ J.-L. Marion, *Idol i dystans*, dz. cyt., s. 163–164.

³³⁷ Por. tamże, s. 164.

Bogu: „Właściwością wspólną, jedną i jednoczącą w całej Boskości, jest to, że ona dopuszcza do swej pełni i całkowicie się komunikuje ze wszystkimi, którzy w Niej uczestniczą, a nie tylko z jakąś ich częścią”³³⁸.

Dystans umożliwia uczestnictwo, da się przemierzyć, choć nigdy też nie da się usunąć. Dlatego „dystans jako dy-stans podkreśla odstęp jedynie po to, by urządzić jego intymność”, natomiast „Drugi, intymnie obcy, znika wewnątrz własnego pojawienia się”³³⁹. Według marionowskiej analizy Dionizego, antycypującej już zasady przyszłej fenomenologii donacji, zasięg uczestnictwa i możliwość „przemierzania” dystansu nie zależy tylko od Boga, który się w dystansie daje „w nadmiarze” i w tej donacji jest absolutny, ale raczej od miary przyjęcia, jaką może zaoferować przyjmujący³⁴⁰. Natomiast przyjęcie jest mierzone miłością – czyli daniem³⁴¹. Paradoks dystansu polegałby więc na tym, że jest dostępny tylko *przez* miłość, ponieważ jest dostępny *jako* miłość. Sam dystans jest bowiem warunkiem możliwości miłości, jednak nie nadanym jej z zewnątrz – tak jakby przed lub ponad miłością coś mogło ją ustanawiać – lecz jako wewnętrzny wymiar miłości, paradoksu jej absolutnego dystansu i absolutnej bliskości.

Miłość więc „rządzi uczestnictwem” w dystansie Dobroci, ponieważ, jak podkreśla Marion: „tylko miłość właściwie postrzega miłość jako coś, co się otrzymuje”³⁴². Miłość daje się jako mająca zostać otrzymana, dlatego wzywa otrzymującego do miłości – a więc dawania (się). Znowu należy podkreślić w powyższych analizach Dionizego załączek przyszłej zasady fenomenologii donacji, a konkretnie donacji w kontekście fenomenu erotycznego i fenomenu objawienia: „[...] metafizyka nie ma tu już nic, czego jeszcze mogłaby dotknąć [...]. Wspólnota dwóch miłości staje się ostatecznym przebywaniem dystansu, który zamiast ją zniszczyć, mówiąc właściwie, ją poświęca”³⁴³.

Dystans jest więc koniecznym aspektem miłości jako takiej, czyli przemierzania dystansu. Miłość nie słabnie wraz z donacją, ponieważ jej istotą jest dawanie siebie. Dlatego „[...] miłość, gdy wychodzi z siebie, z siebie nie wychodzi, ponieważ daje się jako coś, co się

³³⁸ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, t. I Imiona Boskie, Teologia mistyczna, Listy, dz. cyt., s. 64. Marion w tym kontekście powołuje się też na Pascala: „To, co widzimy w świecie, nie wskazuje ani zupełnego braku, ani jawnej obecności bóstwa, ale obecność Boga, który się ukrywa. Wszystko nosi to znamię”. B. Pascal, *Mysli*, dz. cyt., s. 339.

³³⁹ J.-L. Marion, *Idol i dystans*, dz. cyt., s. 205, 206.

³⁴⁰ „Jest bowiem niepodzielną własnością Przyczyny wszechrzeczy i Dobroci wszystko przekraczającej przywoływanie wszystkich bytów do uczestnictwa w Niej, w stopniu odpowiadającym zdatności każdego z nich”. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, t. II: *Hierarchia niebiańska, Hierarchia kościelna*, Kraków 1999, s. 62; por. J.-L. Marion, *Idol i dystans*, dz. cyt., s. 166.

³⁴¹ J.-L. Marion, *Idol i dystans*, dz. cyt., s. 166.

³⁴² Tamże, s. 167.

³⁴³ Tamże, s. 169.

daje³⁴⁴. Dar jest darem tylko jako darowany, dar jest przyjęty jako dar, tylko jako darowany (ofiarowany) – dwa ruchy bezzwrotnego wzajemnego powierzenia „poświadczają jedną i trwałą spójność”³⁴⁵. Innymi słowy dar albo jest darowany, albo przestaje być darem. Istota daru polega na jego „akcie donacyjnym”, bez którego nie jest możliwe jego otrzymanie, a więc i jego widzialność. Dar rozumiany bez donacji, jako sama „zawartość” daru, obraca się od razu w idola, tracąc dystans donacji³⁴⁶. Jak stwierdza Marion, „tylko dar daru może otrzymać dar bez jego przywłaszczania i niszczenia przez obrócenie w zwykłe posiadanie”³⁴⁷.

Jeśli otrzymanie daru sprowadza się do wejścia w logikę donacyjnego aktu – „bowiem Bóg nie daje nic poza ruchem nieskończonej kenozy miłości, czyli daje wszystko”³⁴⁸ – to miłość staje się warunkiem możliwości jego widzialności według donacji. Z drugiej strony ten wymóg „metodologiczny” jest rozumiany jako całościowy akt, dotyczący w najgłębszym sensie osoby przyjmującej, czy wręcz konstytuujący jej sens – dlatego Marion mówi, że otrzymanie miłości („tak jak otrzymuje się cios”) „zakłada, że płaci się w niej swoją osobą, która jest jedyną akceptowalną walutą w materii miłości”³⁴⁹.

W powyższym kontekście staje się możliwe ostateczne uchwycenie teologii mistycznej Dionizego i dyskursu chwały. Figurą, którą przyjmuje teraz dyskurs chwały jest modlitwa³⁵⁰. Marion wskazuje, że nie chodzi tu przede wszystkim o subiektywny akt, ale raczej o „konkretną i dającą się umiejscowić figurę, która wyznacza przemierzenie dystansu”³⁵¹. Z drugiej strony jednak metodą nie jest tu intelektualna kontemplacja – skoro dystans nie da się objąć pojęciowo – lecz raczej angażujące całego człowieka ćwiczenie, odpowiedź, asceza – czyli właśnie modlitwa, prośba. Stąd Marion proponuje odkryć nowe odcienie znaczeniowe „przyczyny”, definitywnie oddzielające dyskurs Dionizego od filozoficznej myśli greckiej, a raczej wracające do jej pierwotnego sądowiczego znaczenia: „[...] «przyczynę», należy być może rozumieć jako coś, o co proszą (αἰτέω, αἰτιάομαι) dla siebie wszyscy ci, którzy w niej siebie otrzymują jako proszący (τὰ αἰτιατά). [...] Pozwany na boski sposób odgrywa ludzką rolę; objawia się jako Bóg nawet wtedy i tym bardziej, im bardziej stał się człowiekiem”³⁵².

Istotną wydaje się też uwaga Mariona, że nie sposób zdawkowo zakwalifikować języka chwały do tego, co nazywamy performatywem, gdzie chwała byłaby rezultatem

³⁴⁴ Tamże, s. 172.

³⁴⁵ Tamże.

³⁴⁶ Por. tamże, s. 174.

³⁴⁷ Tamże.

³⁴⁸ Tamże.

³⁴⁹ Tamże, s. 174–175.

³⁵⁰ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, t. I Imiona Boskie, Teologia mistyczna, Listy, dz. cyt., s. 72.

³⁵¹ J.-L. Marion, *Idol i dystans*, dz. cyt., s. 168.

³⁵² Tamże, s. 168, 179.

subiektywnego aktu czy sądu performatywnego „wielbię Cię”. Po pierwsze bowiem performatyw zakłada minimalną kwalifikację wypowiadającego do spełnienia aktu performatywnego (natomiast w przypadku oddania chwały zależy on mniej od „uprzyczynowanego” co od Przyczyny, na mocy uprzedniego daru). Po drugie – według Mariona – w akcie oddawania chwały nie chodzi *tylko* o ten akt (jak w przypadku performatywu), ale *również* o wypowiedź stwierdzającą – choć „Im bardziej chwała jest oddawana, tym bardziej to, co stwierdza, staje się do niej niesprowadzalne”³⁵³. Dystans jest więc ponad językiem, ponieważ jest według Mariona źródłem wszelkiego języka³⁵⁴.

3.2.2. Ikona – dystans i bliskość jako widzialność niewidzialnego

Refleksja nad pojęciami idola i dystansu prowadzi Mariona do pojęcia ikony. Idol i ikona ma dla niego znaczenie również w odniesieniu do kwestii widzialności, a więc swoją rolę ściśle fenomenologiczną. W *Bogu bez bycia* omawiając antagonizm idola i ikony Marion mówi o „konflikcie fenomenologicznym” między dwiema fenomenologiami – idol i ikona nie wskazują bowiem na poszczególne byty czy klasy bytów, ale „ukazują sposób bycia bytów”³⁵⁵. Stąd idol i ikona może odnosić się do tego samego fenomenu, wskazując raczej na sposób jego widzialności i jego interpretację, która może przechodzić z idola w ikonę lub z ikony w idola.

Idol nie jest czymś iluzorycznym, ponieważ „*eidolon* to coś, co daje się poznać przez sam fakt, że było widziane (*oida*)”³⁵⁶. Idol przykuwa spojrzenie, ponieważ jego fenomenalność wyczerpuje się w spojrzeniu, stanowiąc zarazem jego najwyższe spełnienie – „Idol zależy od spojrzenia, które zadowala”³⁵⁷. W tym sensie spojrzenie, które chce tylko widzieć, poprzedza idola – w kontekście boskości, spojrzenie łakące boskości wytwarza idola jako spełnienie tej potrzeby³⁵⁸. Spełnienie potrzeby, wypełnienie intencji zatrzymuje spojrzenie na idolu, jako na czymś „najlepiej widocznym”³⁵⁹.

³⁵³ Tamże, s. 196. „[...] mówiąc krańcowo, dyskurs chwały nie jest pochłonięty przez twierdzenie jako akt performatywny mówiącego, lecz pochłaniania mówiącego w dokonującym się w twierdzeniu performansie daru”. Tamże.

³⁵⁴ „[...] uprzedniość i zewnętrżność hermeneutyczna dystansu zwalniają go z jakiegokolwiek definicji zależącej od języka przedmiotowego (albo zakładanego jako taki)”. Tamże, s. 201.

³⁵⁵ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, dz. cyt., s. 27.

³⁵⁶ Tamże, s. 29–30.

³⁵⁷ Tamże, s. 30.

³⁵⁸ Oczywiście Marion w swojej fenomenologii ikony podejmuje liczne wątki od Levinasa fenomenu twarzy Innego oraz rozróżnienia potrzeby i pragnienia.

³⁵⁹ Por. J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, dz. cyt., s. 31. Marion odnosi się tu choćby do następującego tekstu Husserla, notabene odnoszącego się do przykładu oglądania obrazów w Galerii Drezdeńskiej: „Jest to niejako noematyczna intencjonalność w przeciwstawieniu do noetycznej. Ta ostatnia nosi w sobie pierwszą jako odpowiednik

W tym sensie idol jest też „niewidzialnym zwierciadłem”. Spojrzenie, które się zatrzymuje na idolu, odkrywa swoją własną granicę i swoje właściwe miejsce: „Jak przeszkoda odbija fale i wskazuje nadającemu sygnały jego położenie w stosunku do niej, tak idol odsyła spojrzenie jemu samemu wskazując, ile bytów przed nim przeniknęło, a więc również, na jakim poziomie mieści się to, co ze względu na celową dążność spojrzenia ma wartość najlepiej widzialnego w pełnym tego słowa znaczeniu”³⁶⁰. Idol staje się obrazem, zwierciadłem spojrzenia – jego dążności, intencjonalności i zasięgu. Jest zarazem niewidzialnym zwierciadłem, ponieważ bije blaskiem z definicji równym temu, co spojrzenie może dostrzegać; spojrzenie dochodząc do granic zostaje oślepienie (wypełnione). Skoro spojrzenie sądzi, że osiągnęło najwyższy stopień widzialności, to nie może przypuszczać zwierciadlanej i wyłącznie granicznej funkcji idola bez ingerencji ikony³⁶¹. Zwierciadło idola obnaża zarazem słabość każdej celowej dążności „dosłownie pozbawionej widoków”³⁶², zanikającej wraz z osiągnięciem celu i widzialności w idolu.

Ikona natomiast, w przeciwieństwie do idola, „nie rodzi się z widzenia, lecz je pobudza”³⁶³. Spojrzenie zostaje przez ikonę pobudzone swoim dystansem, który nieustannie odsyła w widzialnym do niewidzialnego. W ikonie może się tak dziać tylko gdy owo odsyłanie odsyła do *hypostasis*, tłumaczonego przez łacinników jako *persona*: „kto składa hołd obrazowi, ten go składa Istocie, którą obraz przedstawia”³⁶⁴. Z kolei owa *persona* uwidacznia się jako przynależne jej spojrzenie – następuje więc w ikonie odwrócenie intencjonalności. O ile w idolu dominuje rola intencjonalności oglądającego, tak w ikonie intencjonalność spojrzenia jest skierowana na tegoż. Ikona „odślania twarz, w której wzrok człowieka nie dostrzega niczego, lecz wznosi się w nieskończoność od widzialnego ku niewidzialnemu właśnie za sprawą widzialnego”³⁶⁵. W tym kontekście Marion dochodzi do wniosku, że skoro ikona uwidacznia spojrzenie, które mnie dotyczy, to „każda twarz przedstawia się jako ikona”³⁶⁶.

świadomościowy i jej intencjonalność w pewien sposób przechodzi poprzez linię owej noematycznej intencjonalności. Staje się to wyraźniejsze, gdy dopuścimy, by zauważające spojrzenie [naszego] Ja było zwrócone na to, co stanowi przedmiot świadomości. Wtedy przechodzi ono poprzez noematy całego szeregu stopni – aż do obiektu ostatniego, przez który już nie przechodzi, lecz się na nim ustala. Spojrzenie może jednak także wędrować od stopnia do stopnia i zamiast przechodzić poprzez nie wszystkie, kierować się raczej na dane każdego z nich, wpatrując się w nie (*flxierend*) [...]”. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, dz. cyt., s. 353.

³⁶⁰ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, dz. cyt., s. 32.

³⁶¹ Por. tamże, s. 34.

³⁶² Tamże.

³⁶³ Tamże, s. 39.

³⁶⁴ „qui adorat imaginem, adorat in ea depicti subsistentiam [ὑπόστασιν]”. *Dokumenty soborów powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, vol. 1: (325 – 787), Kraków 2002, s. 338–339.

³⁶⁵ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, dz. cyt., s. 42.

³⁶⁶ Tamże.

Idol stawia granice widzialności, zasłaniając możliwość jej przekroczenia. Przekroczenie przychodzi skądinąd, od spojrzenia drugiego, z jego twarzy, z niewidzialnej intencji, gdzie „widzialne pogłębia się w nieskończone” oraz „spojrzenie człowieka ginie w niewidzialnym spojrzeniu, które zwraca ku niemu widzialna twarz”³⁶⁷. Ma to swoje implikacje w pojęciu prawdy, która tu może być tylko objawieniem (apokalipsą), wymagającą odpowiedzi oraz adekwatnej interpretacji:

Skierowana ku innej twarzy intencja zależy jedynie od samej siebie – miejsce *aisthesis* zajmuje apokalipsa [...]. Natomiast oglądanie albo raczej kontemplowanie ikony polega tylko na obejmowaniu wzrokiem głębi, która ujawnia się w widzialnej twarzy, abyśmy odpowiedzieli na tę apokalipsę, gdzie niewidzialne staje się widzialne, hermeneutyką potrafiącą odczytać w widzialnym intencję niewidzialnego³⁶⁸.

W *La Croisée du visible* z 1991 r. Marion odnosi kategorie idola i ikony do interpretacji obrazu i malarstwa, które według niego stanowią temat o wiele bardziej fenomenologiczny niż wyłącznie estetyczny – odnoszą bowiem do „widzialności samej”³⁶⁹. Zarazem jednak podejmuje teologiczną refleksję na temat ikony. Marion wskazuje, że w obrazie wzrok zatrzymuje się na widzialnym dzięki perspektywie, która sama niewidzialna umożliwia widzialność, wystawiając jej scenę³⁷⁰. Jednak ikona daje się do widzenia bez mobilizacji perspektywy – niewidzialność nie porządkuje w niej przestrzeni przedmiotów widzialnych, ale odgrywa inną, bardziej istotną rolę, mianowicie spojrzenia niewidzialnego. Widzialność niewidzialnego spojrzenia zależy od wejścia w logikę i rygor, który otwiera właściwą perspektywę interpretacji – miłość, którą Marion nazywa już w tym tekście „erotyczną”: „Wymiana spojrzeń (jedno skierowane w trybie modlitwy, drugie w trybie błogosławieństwa) przez widzialne podnosi do skrajności erotyczne twarzą w twarz: dwa niewidzialne spojrzenia krzyżują się przez widzialne świadectwo ich ciała”³⁷¹.

Jeśli Chrystus jest ikoną Boga niewidzialnego, to właśnie dlatego, że jest paradygmatem ikony, jej źródłem – ponieważ pochodzi z dystansu i go wyraża, który umożliwia ikonę jako paradoksalną formę widzialności według objawienia (miłości). Jest

³⁶⁷ Tamże, s. 43. „To, co w ikonie najistotniejsze – zaglądnąca w twarz intencja – przychodzi do niej z innego świata, albo raczej przychodzi do niej jako inny świat, którego niewidzialna niezwykłość nasycza sensem widzialną stronę twarzy”. Tamże, s. 45.

³⁶⁸ Tamże, s. 44–45. Zdanie to zawiera kluczowe tezy opracowanej później kwestii prawdy jako objawienia.

³⁶⁹ J.-L. Marion, *La Croisée du visible*, dz. cyt., s. 7.

³⁷⁰ Por. tamże, s. 13.

³⁷¹ „L'échange en effet des regards (l'un visant sur le mode de la prière, l'autre visant sur le mode de la bénédiction) à travers le visible porte à l'extrême le face à face érotique : deux regards invisibles se croisent par le témoin visible de leurs corps”. Tamże, s. 43.

ikoną, ponieważ w Jego twarzy widzialnym staje się niewidzialne spojrzenie, które jako takie jest widzialne jako „skrzyżowanie spojrzeń, zgodnie z miłosnym wzorem; patrzę, moim niewidzialnym spojrzeniem, na niewidzialne spojrzenie, które mnie postrzega”³⁷². Jednak sytuacja skrzyżowania spojrzeń staje się możliwa dlatego, że spojrzenie Chrystusa odsyła do Ojca, włączając mnie w Ich dystans. Wskazuje to na trialogiczną strukturę fenomenalności ikony raczej niż na dialogiczną, wprowadzającą postać Trzeciego konstytutywnego dla dystansu dialogu.

Ekonomia Objawienia wedle formuły Ireneusza z Lyonu, do której odnosi się też Marion – „Invisible etenim Filii, Pater – visibile autem Patris Filius” (*Adversus haereses*, IV, 6, 6), oraz „Omnibus igitur revelavit se Pater, omnibus Verbum suum visibilem faciens” (*Adversus haereses*, IV, 6, 5) – rozgrywa się jednak w logice kenozy, a więc również kenozy wszelkiego obrazu (idola) Boga. Marion odnosi się do rozstrzygnięcia sprawy ikonoklazmu w tekście Soboru Nicejskiego II: „[...] orzekamy z całą dokładnością i z troską o wiarę, że przedmiotem kultu powinny być nie tylko wizerunki drogiego i ożywiającego Krzyża [παραπλησίως τῷ τύπῳ ... σταυροῦ], lecz tak samo czcigodne i święte obrazy malowane, ułożone w mozaikę lub wykonane innym sposobem [...]”³⁷³. Marion zauważa, że podobieństwo [παραπλησίως – czego nie oddaje polskie tłumaczenie „tak samo”] rozgrywa się między wizerunkiem krzyża a ikoną³⁷⁴. Sobór nazywając zarówno krzyż jak i ikonę *typos* zdaje się, według Mariona, nawiązywać do nauki Bazylego Wielkiego „cześć oddawana wizerunkowi przechodzi na jego prototyp [πρωτότυπον]”³⁷⁵. Ikona jest więc typem wobec prototypu. A typem *par excellence* według Ojców Soboru jest znak krzyża.

Dlatego Marion zadaje pytanie: „co właściwie ukazuje krzyż?”³⁷⁶. Dla oglądających ukrzyżowanie nie był to spektakl nowy i nie wnosił nic nowego do widzialności. W scenie biblijnej jedynie setnik dostrzega chwałę Boga, czy wręcz samego Boga mówiąc: „Prawdziwie, Ten był Synem Bożym” (Mt 27, 54). Marion w ten sposób komentuje ową scenę kenozy niewidzialnego w widzialnym, która staje się prototypem ikony jako typu:

Aby kontemplować Chrystusa jako takiego – jako Syna Ojca – [...] należy zawsze rozpoznawać w tym widzialnym widowisku [...] niezrównany i ostateczny znak, jaki niewidzialna świętość narzuca na powszechną widzialność, τύπος, w którym i jako który Bóg

³⁷² „[...] croisée des regards, conforme au schème amoureux ; je regarde, de mon regard invisible, un regard invisible qui m’envisage”. Tamże, s. 103.

³⁷³ *Dokumenty soborów powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, dz. cyt., s. 337.

³⁷⁴ Por. J.-L. Marion, *La Croisée du visible*, dz. cyt., s. 124.

³⁷⁵ B. Wielki, *O Duchu Świętym*, tłum. A. Brzóstowska, Warszawa 1999, s. 146.

³⁷⁶ J.-L. Marion, *La Croisée du visible*, dz. cyt., s. 128.

zgadza się być widzianym, a także być widzianym źle, pozwalając się poznać i źle zrozumieć. Typ krzyża – znak krzyża – nosi ślad, w którym niewidoczny Święty daje siebie z tym mniejszą rezerwą, że opuszcza bezpośredni blask swojej chwały. Nieodwracalny znak niewidzialnego w widzialnym przybiera więc postać krzyża³⁷⁷.

Chrystus ukrzyżowany jako ikona Boga niewidzialnego jest więc znakiem i historią przyjęcia (odrzućenia) tego daru przez ludzi. Zarazem jednak w krzyżu widzialny Chrystus w sposób całkowity odsyła do Ojca, w którego ręce powierza ducha swego (Łk 23, 46; Ps 31, 6). Dlatego właśnie, według Marion, ikona naśladowując idealny typ krzyża, również odsyła poza siebie, nie zatrzymując widzialności chwały na sobie, lecz odsyłając poza, ku jednemu Świętemu³⁷⁸.

Niewidzialne daje się w widzialnym dzięki intencjonalności – z jednej strony kontr-intencjonalności spojrzenia niewidzialnego, z drugiej strony spotkania i skrzyżowania tego spojrzenia ze spojrzeniem, które może je dostrzec przez miłość, jedynej dostrzegającej drugiego i jego spojrzenie jako takie. Trudność rozpoznania w widzialnej namalowanej ikonie niewidzialnego spojrzenia świętego jest powtórzeniem tejże trudności w dostrzeżeniu w Chrystusie niewidzialnego spojrzenia Ojca (zwłaszcza na krzyżu), oraz dostrzeżenia Chrystusa w bliźnim. Chrystus staje się w swoim człowieczeństwie ikoną Boga (a więc w Chrystusie również każdy człowiek), na mocy unii hipostatycznej, która jest włączeniem i przyjęciem człowieka w dystans, który rozgrywa się w perychorezie samej Trójcy – dlatego Syn, w swojej ludzkiej naturze, może być obrazem Boga Ojca³⁷⁹.

Marion stwierdza, że „jedynie pośrednictwo tworzy bezpośredniość”³⁸⁰. Z jednej strony pośrednictwem jest sam dystans, który nie oferuje żadnej „zawartości”, a więc jest doskonale przezroczysty na odbieranie i dawanie daru w jego bezpośredniości. Z drugiej strony konkretną figurą pośrednictwa, który przemierza dystans bez znoszenia go, jest Chrystus. W ten sposób Chrystus objawia Trójcę³⁸¹, a zarazem włącza w jej „taniec miłości” ludzi poprzez „hierarchię”, a więc pośredniczenie, przekazywanie miłości: „[...] hierarchia i jej bezpośrednio pośrednictwo znajdują swoją zasadę w Chrystusie”³⁸².

³⁷⁷ Tamże, s. 130–131.

³⁷⁸ Por. tamże, s. 135.

³⁷⁹ Por. tamże, s. 149. Por. bliskość i dystans w sformułowaniu soboru chalcedońskiego, do którego często odnosi się Marion, traktującego o jedności i dystansie Boga i człowieka w osobie Jezusa Chrystusa: „Jednego i tego samego Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego, należy wyznawać w dwóch naturach: bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączania”. *Dokumenty soborów powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, dz. cyt., s. 223; por. J.-L. Marion, *Idol i dystans*, dz. cyt., s. 8.

³⁸⁰ J.-L. Marion, *Idol i dystans*, dz. cyt., s. 177.

³⁸¹ „[...] dystans wkracza do boskości na tyle tylko, na ile rozgrywa grę w trzech osobach. Najwyższa tajemnica nie daje się tu wypowiedzieć, lecz tylko przeczuć i – do czego wrócimy – wielbić”. Tamże, s. 181.

³⁸² Tamże, s. 178. „Mam przy tym nadzieję, że przewodnikiem mojego dyskursu będzie Chrystus, mój Chrystus, jeżeli wolno mi tak powiedzieć, który jest źródłem wszystkich natchnionych prawd dotyczących hierarchii”. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, t. II: *Hierarchia niebiańska, Hierarchia kościelna*, dz. cyt., s. 58.

Chrystus staje się dla nas „obrazem [εἰκὼν] Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15) – a więc jego bezpośrednim pośrednictwem i widzialnością niewidzialności. W ten sposób – w Chrystusie – rozumiała staję się też u Mariona zasada analogii: „nie chodzi zatem o nazwanie na obraz świata tego, co niemożliwe do pomyślenia, lecz o odebranie świata jako ikony Boga – by go do niego odnieść”³⁸³.

Podsumowując, w Chrystusie jako ikonie należy odczytać dyskurs chwały. Jeśli Chrystus jest centralnym „miejscem teologicznym” dystansu, to dla naszych rozważań istotnym jest, że dla Mariona jest też punktem wyjścia dla rozważań filozoficznych³⁸⁴. Ponadto w powyższych analizach dostrzegamy już centralne dla pojęcia objawienia twierdzenie, że jedyny możliwy dyskurs na temat Boga może pochodzić tylko od Boga. Dyskurs ten – jak widzieliśmy – jest właśnie dyskursem miłości, modlitwy, dystansu i ofiary – wydawaniem się siebie *Logosu*. Co więcej, w tym kontekście Marion uznaje ikoniczną rolę samego języka, który „będzie sprowadzać się do niewypowiadalnego – skoro tylko to, co niemożliwe do pomyślenia, zasługuje na to, by słowo usiłowało je pomyśleć”³⁸⁵. Nie nadaje się z pewnością do tej ikonicznej roli język predykatywny i apofantyczny, który zabija dystans. Dlatego właśnie Dionizy wskazuje na nową funkcję języka jako „ὕμνεϊν, oddawanie chwały”³⁸⁶. Marion stwierdza więc, że „nieobecność imion przechodzi w imię nieobecności, czy nawet w imię Nieobecnego”³⁸⁷. Bezimienność nie przez niedobór, lecz przez nadmiar – nadmiar dystansu, według rygoru racjonalności: „nadobfitość sensu i zwielokrotnienie imion”³⁸⁸.

³⁸³ J.-L. Marion, *Idol i dystans*, dz. cyt., s. 185.

³⁸⁴ „W istocie, teologiczne miejsce musiało udzielić dystansu, w którym staną się widzialne, a następnie – zwrotnie – słyszalne te rzeczy, o które pytamy”. Tamże, s. 189.

³⁸⁵ Tamże.

³⁸⁶ Tamże, s. 190. Marion wskazuje też na podobną interpretację u Ursa von Balthasara: „Jednak tam, gdzie mowa jest o Bogu i boskości, słowo ὕμνεϊν zastępuje niemal słowo «mówić»”. H. U. v. Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, dz. cyt., s. 170.

³⁸⁷ J.-L. Marion, *Idol i dystans*, dz. cyt., s. 191.

³⁸⁸ Tamże, s. 192.

4. Bóg, bycie i idolatria

Skoro dystans jest „przez definicję niedefiniowalny”, albo też „wywołuje nieskończoną serię definicji”, a mimo to jest dany – lub raczej należałoby powiedzieć, że jest szczególną formą donacji – to kluczowe staje się dla Mariona zadanie uznania go jako takiego, bez redukcji go do jakiejś innej instancji. O ile później Marion będzie mówił o donacji, to teraz zadanie to dotyczy raczej samego dystansu w kontekście bardziej teologicznym.

Marion powie: „Z dystansu pojętego w sposób ścisły jeden z terminów staje się ściśle nieprzystępny. Dzieje się tak tym bardziej, że dystans udziela się w swojej najbardziej określonej ścisłości”³⁸⁹. Dystans jest asymetryczny, ponieważ stanowi możliwość czy też wynika z „relacji” do Drugiego³⁹⁰. Nie da się wyznaczyć żadnego terminu, który by z zewnątrz, a nie z samego dystansu, dał możliwość jego pomyślenia. Jednak tak rozumiany dystans prowokuje zadanie „brutalnego pytania” w ostatnim rozdziale *Idola i dystansu* – „czy dystans nie sprowadza się – jeżeli chodzi o istotę i w przybliżeniu (do późniejszego ustalenia) – do różnicy ontologicznej?”³⁹¹. Należy więc w niniejszym rozdziale zadać pytanie o relację dystansu do różnicy ontologicznej, oraz następnie szerzej – do Heideggera myślenia Boga. Choć Marion wyprowadza donację z rozważań nad fenomenologią, dystans zaś z rozważań bardziej teologicznych nad idolem i ikoną, to wydaje się, że należy uznać ich pewną konceptualną łączność, która związana jest zarazem ze swoistą łącznością – ale też autonomią – dyskursu teologicznego i fenomenologicznego.

4.1. Dystans a różnica ontologiczna

Różnica ontologiczna, jak dystans, również zapewnia bliskość i możliwość pojawienia się bytów dzięki byciu, które trwając w „dystansie”, jest w odniesieniu do każdorazowo obecnego bytu nicością. Dystans zapewnia intymność bliskości, a – jak powie Marion – „różnica nie tyle oznacza antagonizm między byciem a bytem, ile definitywnie pogłębia ich

³⁸⁹ Tamże, s. 205.

³⁹⁰ Marion zauważa, że należy ostrożnie podchodzić do terminu „relacja”, który jako jedna z kategorii przynależy również metafizyce – należałoby raczej powiedzieć, że dystans „czyni możliwym i do pomyślenia wszelkie relacje, opozycje i kompozycje”. Tamże, s. 207.

³⁹¹ Tamże, s. 206.

nieredukowalną fałdę (*Zwiefalt*), by tym intymniej je ze sobą pojednać³⁹². Tak jak dystans, tak też różnica ontologiczna jest niedefiniowalna. Podobnie też jak dystans, różnica wycofuje się na rzecz wy-dawanych bytów, pozostając w zapomnieniu. Również język pochodzi ostatecznie z różnicy, nigdy jednak jej jako takiej nie wyrażając – podobnie jak wcześniej zostało to wykazane w stosunku do dystansu.

Aby zrozumieć sens różnicy ontologicznej, należy dokonać kroku wstecz, który pozwoli dostrzec zapomnienie różnicy – zapomnienie dla niej konstytutywne, bo umykające przedstawiającemu myśleniu: „Krok wstecz prowadzi od tego, co niepomyślane, od różnicy jako takiej, ku temu, co do-myślenia. Jest to zapomnienie różnicy. Rozważane tutaj zapomnienie jest myślanym od strony λήθη (skrycia) zasłonięciem różnicy jako takiej, które początkowo samo się usunęło³⁹³. Marion wskazuje na analogiczną stawkę dystansu: „Zapewniając intymność tylko za cenę odstępu, dystans ryzykuje zawsze popadnięciem w zwykłą nieobecność [...]. Dystans stale ryzykuje tym, że nie rozpozna sam siebie, tak jak różnica bezustannie popada w zapomnienie³⁹⁴. Ponieważ dystans ikony charakteryzuje się widzialnością niewidzialnego, więc „szacunek dla tego, co niewidzialne, decyduje o losie zarówno różnicy, jak i dystansu³⁹⁵.

Choć więc terminy różnicy bycie-byt nie pokrywają się według Mariona z terminami dystansu (Ojciec-Syn; Bóg-człowiek), to jednak zadaje on pytanie „Czy dystans jedna w ten sam sposób co różnica (ontologiczna)?³⁹⁶. A jeśli tak, to czy oznacza to, że należy jakoś wpisać dystans w szersze, nieuniknione ramy różnicy ontologicznej? Autor *Idola i dystansu* twierdzi, że mimo podobieństw między różnicą a dystansem, decydujące okazuje się ich fundamentalne przeciwstawienie. Przeciwstawienie to nie pochodzi wyłącznie z dystansu, ale raczej z refleksji nad różnicą, która prowadzi Heideggera ostatecznie do wskazania na wydarzenie (*Ereignis*), które jest/daje (*es gibt*) samo bycie bytów (a więc również różnicę ontologiczną). Dlatego też w dalszej twórczości Marion o wiele bardziej będzie konfrontował donację, która powiązana jest z dystansem, z heideggerowskim „wydarzeniem”.

Różnica z perspektywy „kroku wstecz” okazuje się grą zapomnienia, które z kolei skutkuje konstytucją onto-teologiczną metafizyki, a więc wydaje idola. Bycie „posyła” dziejowo każdorazową interpretację bycia, która z perspektywy dystansu okazuje się idolatryczna. Dlatego Marion stwierdzi, że różnica ontologiczna okazuje się idolatryczna, a

³⁹² Tamże.

³⁹³ M. Heidegger, *Identyfikacja i różnica*, dz. cyt., s. 104–105.

³⁹⁴ J.-L. Marion, *Idol i dystans*, dz. cyt., s. 208–209.

³⁹⁵ Tamże, s. 209.

³⁹⁶ Tamże, s. 207.

„dystans nabiera dystansu wobec różnicy ontologicznej i Bycia, którymi między innymi zarządza”³⁹⁷. Dystans nie tyle obala więc różnicę ontologiczną, co rozpatrywany jest w *innym* (a zarazem szerszym) horyzoncie (lub właściwie jest tym szerszym horyzontem).

Należy dodać, że choć Marion podchodzi w sposób krytyczny zarówno do Levinasa jak i Derridy krytyki różnicy ontologicznej, to jednak powie on, że aporia różnicy ontologicznej w ich refleksji jest cennym owocem ich filozofii. Jako taka stawia ona raczej pytanie niż daje odpowiedź na to, jak myśleć dystans poza różnicą ontologiczną. Dystans nie opuszcza bowiem różnicy ontologicznej przez jej zakwestionowanie. Paradoks, który z tego płynie, Marion wyraża w pewnym sensie w sposób negatywny: „[...] Bóg ma miejsce w Byciu, *tak jakby* nie miał w nim własnego miejsca”³⁹⁸.

Wychodząc od aporii i paradoksu kwestii myślenia Boga w świetle różnicy ontologicznej Marion ma nadzieję na pewien „skok”, którego można by dokonać w stronę dystansu³⁹⁹. Ów kluczowy „trop” czy „skok” wyznaczy całą przyszłą ścieżkę myślenia Mariona – myślenia donacji: „[...] różnica ontologiczna stanowi jedynie ostatnie słowo pytania, jednak je zarazem otwierając. [...] Tak więc myśl, która próbuje pomyśleć Bycie w jego istocie, pozostawia na boku różnicę ontologiczną jako taką, by podjąć na nowo jej stawkę pod jej innym określeniem, jako *daru*”⁴⁰⁰.

Dochodząc do granic *pytania* Marion otwiera się więc na enigmę *odpowiedzi*, która przychodzi *skądinąd*, jako odpowiedź przed pytaniem, budząca dopiero możliwość pytań. Heidegger, analizując metafizykę w kontekście pytania – „dlaczego jest raczej coś niż nic” – stwierdza, że jest ono podstawą wszelkich pytań, choć zarazem różni się od podobnego pytania i odpowiedzi, jaką człowiek wierzący znajduje w Biblii – o stworzeniu świata przez Boga. Odpowiedź ta zamyka według Heideggera horyzont podstawowego pytania filozoficznego, tak, że wierzący może za nim podążać tylko „tak jakby” za nim podążał⁴⁰¹. Stąd też Heidegger powie: „To, o co właściwie pyta się w naszym pytaniu, jest dla wiary głupotą”⁴⁰², oraz stawia pytanie: „Czy teologia chrześcijańska zdecyduje się raz jeszcze poważnie potraktować słowo

³⁹⁷ Tamże, s. 219.

³⁹⁸ Tamże, s. 235; (kursywa moja). Owo *tak jakby*, które stanie się istotne u Mariona dla filozoficznego podejścia do tematów teologicznych, Marion odnosi do 1 Kor 7,31 „[...] ci, którzy używają tego świata, tak jakby z niego nie korzystali. Przemija bowiem postać tego świata” – w tłumaczeniu Mariona: „ci którzy używają/utrzymują (χρόμενοι; τὸ χρέων, *der Brauch*) ten świat, (niech go utrzymują) tak jakby (ὥς) go nie utrzymywali. Przemija bowiem postać tego świata”. Tamże, s. 235.

³⁹⁹ Por. tamże, s. 236.

⁴⁰⁰ Tamże. Warto zauważyć, że Marion w ostatnich rozdziałach swojego najnowszego, bardziej teologicznego dzieła podejmie temat myślenia bycia i czasu w świetle daru nadchodzącego „skądinąd” – por. J.-L. Marion, *D’ailleurs, la révélation*, dz. cyt., s. 521–579.

⁴⁰¹ Por. M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. R. Marszałek, Warszawa 2000, s. 12.

⁴⁰² Tamże, s. 13.

apostoła i, zgodnie z nim, filozofię jako głupotę?”⁴⁰³. Otóż wydaje się, że Marion „potraktował poważnie” słowa apostoła – filozofia bowiem w odniesieniu do Boga okazuje się „głupotą”, a Jego być może nieunikniona obecność w dyskursie filozoficznym musi odbywać się na zasadzie „tak jakby”. Zarazem jednak porzucenie idolatrycznego „Boga” metafizyki przybliży teologię do również z założenia pozametafizycznej fenomenologii.

4.2. Bóg bez bycia

Dystansowanie się dystansu wobec różnicy ontologicznej zdaje się wynikać z centralnej analizy *Idola i dystansu* oraz być jej ukoronowaniem; chodzi w niej bowiem o demaskację idolatrii – nawet tej najbardziej subtelnej. Analizy dystansu i idola, ich konfrontacja z różnicą ontologiczną prowadzą więc ostatecznie do pytania o Boga: „Nawet jeżeli dystans do pomyślenia i niepomyślana różnica wydają się postępować równolegle, ich instancje przeciwstawiają się sobie radykalnie [...] różnica myśli «Boga», wychodząc od pytania o Bycie (być może nieważne, czy pomyślanego metafizycznie, czy nie), podczas gdy dystans, wycofując się o krok poza samo pytanie o Bycie, rości sobie prawo pomyśleć to co nie-do-pomyślenia w sposób jakby pustynny, a więc bardziej źródłowo”⁴⁰⁴.

Jednak, skoro idolatria myślenia Boga odnosi się do metafizyki, to czy można o niej jeszcze mówić w myśli Heideggera, który przecież w swojej filozofii dąży do innego, pozametafizycznego początku myślenia? Jak zrozumieć odnoszenie się Heideggera w jego myśli do Boga – choć poza metafizyką i teologią? Podobne pytania doprowadziły do konferencji z 1979 r. i publikacji *Heidegger et la question de Dieu* z 1980 r., z której tekst Mariona „Podwójna idolatria” zostanie włączony do *Boga bez bycia* z 1982 r. – książki, która kontynuuje i pogłębia rozważania *Idola i dystansu*. Aby dobrze zrozumieć subtelne różnice między filozofią Mariona i Heideggera w obliczu pytania o Boga i Jego miejsca w filozofii, należy najpierw przedstawić myśl Heideggera w szerszym kontekście jego związków z chrześcijaństwem i teologią⁴⁰⁵.

⁴⁰³ M. Heidegger, *Znaki drogi*, dz. cyt., s. 324.

⁴⁰⁴ J.-L. Marion, *Idol i dystans*, dz. cyt., s. 212–213.

⁴⁰⁵ Złożoność tego tematu pozwala tu tylko na zdawkowe wskazanie pewnych wątków, które posłużą do uwydatnienia dyskursu Mariona. Elementy poniższej analizy zaczerpnięte z: S. Urbaniak, *Fenomenologia duchowości a duchowość fenomenologii u Martina Heideggera i Jeana-Luca Mariona*, w: *Szkice z fenomenologii duchowości: od duchowości fenomenologii do fenomenalności duchowości*, red. M. Kozak, R. Grzywacz, Warszawa 2019.

W wykładzie *Wprowadzenie do fenomenologii religii* z 1920 r. Heidegger wiąże filozofię, którą rozumie jako fenomenologię, z jej źródłem i przedmiotem – „faktycznym doświadczeniem życiowym”⁴⁰⁶. W takim ujęciu przedmiotu filozofii, którym jest moje własne „konstytuujące” mnie życie, Heidegger odcina się od „ekstremalnego pelagianizmu”⁴⁰⁷ teorii poznania, gdzie to podmiot konstytuuje przedmiot poznania. Próbuje on następnie dotrzeć do opisu faktycznego życia poprzez analizę życia religijnego i opracowanie fenomenologii religii, która ma zarazem dać źródłowy dostęp do czasu i historii, co z kolei ma dać zrozumienie mojego aktualnego życia – historycznej egzystencji i bycia. Widzimy więc zarysowującą się kolistość interpretacji życia faktycznego poprzez życie religijne; fenomenologia religii, czyli źródłowe uchwycenie życia faktycznego, jest możliwa dzięki źródłowej relacji do historii, ta zaś jest możliwa dopiero wychodząc od źródłowego uchwycenia życia faktycznego poprzez analizę życia religijnego⁴⁰⁸.

W powyższym sensie Heidegger wskazuje na szczególną odmienną filozofii, która jako fenomenologia, zarówno od strony przedmiotu jak i metody, odróżnia się od nauk szczegółowych jak i od filozofii rozumianej jako metafizyka czy onto-teologia. Specyfikę fenomenologii w relacji do teologii w ujęciu Heideggera możemy zobaczyć w tekście *Fenomenologia i teologia* z 1927 r. Filozofia jest według Heideggera nauką o byciu, nauką ontologiczną, podczas gdy teologia jest nauką regionalną, a więc nauką pozytywną. W jaki jednak sposób teologia jest nauką pozytywną – co jest jej przedmiotem? Heidegger odpowiada w owym tekście, że jest nim „chrześcijaństwo” rozumiana jako wiara, której istotą jest „sposób egzystencji ludzkiego jestestwa”⁴⁰⁹. Owo *positum* teologii, czyli wiara jako sposób egzystencji, odróżnia więc w sposób istotowy teologię od innych nauk pozytywnych. Według Heideggera w naukach pozytywnych przedmiot zawsze jest już uprzednio dany. Natomiast w teologii przedmiot – wiara, której „przedmiotem” jest „ukrzyżowany Bóg” – dany jest dopiero w ramach tejże wiary jako sposobu egzystencji⁴¹⁰.

Fenomenologia okazuje się więc nie tylko przeciwstawiona teologii, ale również samej wierze. Jest to nie tyle przeciwstawienie ontologii fundamentalnej nauce regionalnej, ile dwóch konkurencyjnych sposobów egzystencji, możemy powiedzieć – dwóch duchowości – jako „[...] *przeciwieństwo egzystencjalne* między wierzeniowością a swobodną samodzielnością

⁴⁰⁶ M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2002, s. 12.

⁴⁰⁷ M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 17, Frankfurt am Main 1994, s. 228.

⁴⁰⁸ Por. M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, dz. cyt., s. 117.

⁴⁰⁹ M. Heidegger, *Znaki drogi*, dz. cyt., s. 51.

⁴¹⁰ Porównaj podobne stwierdzenie w odniesieniu do *Dasein w Byciu i czasie*: „«Rozumieć egzystencyjnie» oznacza: projektować możliwość-bycia-w-świecie. Możliwość bycia zaś jest rozumiana tylko w egzystowaniu w tej możliwości”. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 372.

[*Selbstübernahme* – S. U.] całego jestestwa”⁴¹¹. Owo „samoprzejęcie” własnej egzystencji wynika z wolności i odrzuca wszelkie prawdy narzucane z zewnątrz⁴¹². Dlatego Heidegger powie, że „*wiara* jako szczególna możliwość egzystencji pozostaje w swym najgłębszym rdzeniu śmiertelnym wrogiem *formy egzystencji* przysługującej istotnie *filozofii* [...]”⁴¹³. W tekście z 1921 r. znajdujemy kolejne wskazanie na dal i bliżenie Boga – choć z *Przyczynków do filozofii* wiemy, że chodzi o „całkowicie innego niż Dawni, zwłaszcza chrześcijański”⁴¹⁴:

„Sztuka polega na tym”: filozofować i być przy tym szczerze religijnym, to znaczy podjąć w filozofowaniu swoje faktycznie światowe, historyczno-dziejowe zadanie, w czynie i konkretnym świecie działania, nie w religijnej ideologii i fantastyce. Filozofia musi być co do zasady a-teistyczna w swojej radykalnej skierowanej na siebie wątpliwości. Nie może ona, właśnie ze względu na swoją podstawową tendencję, zakładać, że ma i określa Boga. Im bardziej jest ona radykalna, w tym bardziej określony sposób jest ona z dala od niego, tzn. właśnie w radykalnym spełnieniu owego „z dala” jest pewne własne trudne „przy” nim⁴¹⁵.

Takie podejście filozofii do teologii i wiary łączy się u Heideggera z pojęciem „deteologizacji”, które zdaje się być częścią ruchu „destrukcji”⁴¹⁶. Heidegger w wykładzie marburskim z semestru zimowego 1923–24 r. zarzuca Kartezjuszowi, że zapożycza on i sekularyzuje teologiczne pojęcia św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu⁴¹⁷, natomiast w *Byciu i czasie* czytamy: „W epoce nowożytnej chrześcijańska definicja [bycia i istoty człowieka – S. U.] została pozbawiona teologicznego charakteru [*enttheologiziert* – S. U.]. Idea «transcendencji» mówiąca, iż człowiek jest czymś, co wykracza poza siebie, ma jednakże swe korzenie w dogmatyce chrześcijańskiej [...]”⁴¹⁸.

Na pierwszy rzut oka Heidegger zdaje się stosować podobną taktykę, jednak w przeciwieństwie do kartezjańskiej sekularyzacji pojęć nie chodzi mu o wzajemne umacnianie

⁴¹¹ M. Heidegger, *Znaki drogi*, dz. cyt., s. 61.

⁴¹² Por. M. Heidegger, *Seminare: Platon - Aristoteles - Augustinus*, GA 82, Frankfurt am Main 2012, s. 244.

⁴¹³ M. Heidegger, *Znaki drogi*, dz. cyt., s. 61. „*Święto jest pogaństwem par excellence*». Dlatego – jak moglibyśmy skonkludować – w chrześcijaństwie nigdy nie zdarza się święto myślenia, tj. nie istnieje chrześcijańska filozofia. Nie istnieje prawdziwa filozofia, która mogłaby się samookreślić skądinąd niżli ze samej siebie”. M. Heidegger, *Nietzsche*, tłum. A. Gniazdowski i in., t. 1, Warszawa 1998, s. 10.

⁴¹⁴ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*, tłum. J. Mizera, Kraków 1996, s. 373.

⁴¹⁵ „*Die Kunst liegt aber darin*»: philosophieren und dabei echt religiös zu sein, d. h. faktisch seine weltliche, historisch-geschichtliche Aufgabe im Philosophieren zu nehmen, [...]. Philosophie muß in ihrer radikalen, sich auf sich selbst stellenden Fraglichkeit prinzipiell *a-theistisch* sein. Sie darf sich gerade ob ihrer Grundtendenz nicht vermessen, Gott zu haben und zu bestimmen. Je radikaler sie ist, umso bestimmter ist sie ein weg von ihm, also gerade im radikalen Vollzug des »weg« ein eigenes schwieriges »bei« ihm”. M. Heidegger, *Phänomenologische Untersuchungen zu Aristoteles*, GA 61, Frankfurt am Main 1994, s. 197.

⁴¹⁶ Por. R. Coyne, *Heidegger's confessions. The remains of Saint Augustine in Being and Time and beyond*, Chicago 2015, s. 5–7.

⁴¹⁷ Por. M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, dz. cyt., s. 156–159.

⁴¹⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 68.

się filozofii i teologii w ramach metafizyki, co raczej o swoiste przekształcenie „pojęć” duchowości chrześcijańskiej. Widzimy więc u Heideggera oprócz destrukcji tradycyjnych i powiązanych ze sobą pojęć teo-logii i onto-logii również swoistą destrukcję życia religijnego, dokonywaną poprzez wyłuskiwanie tkwiących w nim złóż egzystencjalnych prawd faktycznego życia, a odrzucenie całej reszty. Przez powrót do faktycznego życia religijnego Heidegger chce z jednej strony odeologizować (odmetafizyczyć) filozofię, ale zarazem odfilozoficznie (odmetafizyczyć) religię. Dlatego odróżnia on religijność zarówno od teologii jak i od filozofii mówiąc: „Nie da się wyfilozofować autentycznej religii”⁴¹⁹. Tak rozumianą, jeśli można tak powiedzieć, zredukowaną religijność Heidegger nazywa we *Wprowadzeniu do fenomenologii religii* „religijnością pierwotnego chrześcijaństwa” (*urchristliche Religiosität*), którą wręcz utożsamia z faktycznym doświadczaniem życia⁴²⁰.

W ten sposób przekształcone zostają na przykład kluczowe zagadnienia św. Augustyna, takie jak pytanie „kim jestem?” („*Quaestio mihi factus sum*”), pojęcia *frui* oraz *uti*, czy też pojęcia czasu oraz troski. Ruch deteologizacji można odnaleźć również w późniejszej twórczości Heideggera. Didier Franck wskazuje na użycie pojęć chrześcijańskich do przeprowadzanej przez Heideggera analizy źródłowego według niego tekstu filozofii greckiej w *Powiedzeniu Anaksymandra*: „Jeśli różnica ontologiczna i użytek [*l'usage* – S. U.] są tłumaczone wychodząc od chrześcijaństwa, to znaczy opisane i zrozumiane przenosząc to, co odkrywają z pola doświadczenia wiary na doświadczenie bycia, to właśnie greka jako konstrukcja lub rekonstrukcja fenomenologiczna, a poza tym również cała metafizyka są właśnie tak tłumaczone”⁴²¹. Swoista konkurencyjność heideggerowskiej religijności filozofii wobec „chrześcijańskości” będzie pozostawać w filozofii Heideggera problematyczna, chociażby przez fakt nie zawsze wprost stwierdzanych przez niego deteologizacyjnych przekształceń skutkujących w jego późniejszych dziełach – czego wyraz dawał sam Heidegger⁴²².

W pewnym sensie można zauważyć podobieństwa między myślą Heideggera, który chce myśleć Boga poza metafizyką (wiążąc przy tym z nią poniekąd teologię), a marionowskim dystansem i demaskacją idolatrii metafizyki. Dlatego to „inny początek” u Heideggera ma otworzyć przestrzeń innego myślenia Boga – co widać w „Liście o humanizmie”:

⁴¹⁹ M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, dz. cyt., s. 318.

⁴²⁰ Por. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Frankfurt am Main 1995, s. 82; M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, dz. cyt., s. 77.

⁴²¹ D. Franck, *Heidegger et le christianisme. L'explication silencieuse*, Paris 2004, s. 135.

⁴²² Por. M. Heidegger, *Besinnung*, GA 66, Frankfurt am Main 1997, s. 415.

Rozstrzygnięcie, czy i jak Bóg i bogowie odmawiają nam siebie i noc trwa, czy i jak świta dzień świętości, czy i jak w jutrzence świętości znów mogą objawić się bogowie i Bóg, o ile w ogóle gdzieś zapada, to tylko w tej bliskości. Świętość jednak – przestrzeń istoczenia boskości, która wyznacza z kolei jedynie przestrzeń dla bogów i Boga – poczyną się wyłaniać, jeżeli samo bycie w długim przygotowaniu wprzód uczyniło się prześwitem i zostało doświadczone w swojej prawdzie [...] Istota świętości daje się pomyśleć dopiero z prawdy bycia. Dopiero w świetle istoty boskości można pomyśleć i wyrazić to, na co chce wskazać słowo „Bóg”⁴²³.

Heidegger powie też w posłowie do wykładu „Rzecz”: „[...] brak Boga i tego co boskie, jest nieobecnością. Atoli nieobecność nie jest niczym, lecz świeżo przyswojoną obecnością skrytej pełni tego, co byłe, i skupionego w ten sposób tego, co istoczące, tego, co boskie w Grecji, w profetyzmie żydowskim, w nauczaniu Jezusa. Owo «już-nie» jest w sobie owym «jeszcze-nie» zasłoniętego nadejścia jego niewyczerpalnej istoty. [...] Strzeżenie [bycia – S. U.] jest czujnością wobec nadchodzącego z byłości przesłania bycia, czujnością pochodzącą z długiej i stale się odnawiającej uwagi, która baczy na wskazówkę tego, jak namawia bycie”⁴²⁴. Strzeżenie bycia, baczenie na jego wskazówkę, ma pozwolić pomyśleć Boga.

Jednak właśnie ze względu na ten nowy horyzont, w którym Bóg ma być myślany, Marion zarzuca Heideggerowi pewną subtelną idolatrię, poprzez wskazanie na „podwójną idolatrię”. Metafizyka wprowadza figurę pierwszej idolatrii – zwłaszcza Boga jako *causa*. Bóg pojawia się o tyle, o ile idol metafizyki zostanie zredukowany – redukcja jednak prowadzi do bycia, co stanowi według Mariona subtelną, drugą idolatrię. Bycie i jego prawda pozostaje pytaniem, jednak od tego pytania zależy możliwość myślenia Boga w ramach „innego początku”. Marion zauważa, że w powyższym cytacie z „Listu o humanizmie” warunkowanie Boga przez bogów, bogów przez istoczenie boskości, istoczenia boskości przez świętość, a świętości przez prawdę bycia można odnieść do wzajemnej gry „czwórni” – ziemi, nieba, istot boskich i śmiertelnych, które również są „przesłaniem bycia”, choć już nie jako ze-staw, a więc nie jako idol pierwszego stopnia⁴²⁵.

Marion wskazuje, że w horyzoncie Bycia Bóg musiałby pojawić się również jako byt, co można wnioskować z poniższego cytatu, do którego odwołuje się Marion: „Dopiero wówczas, gdy istota ludzka jako dojrzana w wydarzeniu wglądu wyrzeknie się ludzkiego uporu

⁴²³ M. Heidegger, *Znaki drogi*, dz. cyt., s. 292, 302.

⁴²⁴ M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2007, s. 179.

⁴²⁵ Por. tamże, s. 179–180. „Wyglądem, *idéa*, zwie się i jest także to, co stanowi istotę [...] we wszystkim, co jest jakoś dostępne. [...] Ze-staw oznacza sposób odkrywania, jaki włada w istocie współczesnej techniki, a sam nie jest niczym technicznym. [...] W ze-stawie wydarza się nieskrytość [...] nawet Bóg może stracić dla przedstawiania wszelką świętość i wzniosłość, tajemniczość swej dali”. M. Heidegger, *Technika i zwrot*, tłum. J. Mizera, Kraków 2002, s. 26–27, 34.

i zaprojektuje siebie odwróconą od siebie ku wglądowi, człowiek w swojej istocie odpowie namowie wglądu. W ten sposób odpowiadając, człowiek jako śmiertelny jest zdolny do tego, aby w strzeżonym żywiole świata wyglądać tego, co boskie. Inaczej nie; także Bóg bowiem, jeśli jest, jest bytujący, jako bytujący stoi w byciu i w jego istocie, która wydarza się ze światowania świata⁴²⁶. „Wyglądanie tego, co boskie” zależy więc od człowieka – jego, powiedzmy, „nawrócenia”. Jednak zarazem człowiek „zależy” od trzech pozostałych czwórni, wszystko zaś jest wydarzaniem bycia⁴²⁷.

Na marginesie należy wspomnieć, że pytanie o naturę i świat, które są formą pytania o bycie, rodzi też refleksję na temat stosunku Heideggera do dziedzictwa myśli żydowskiej i biblijnej⁴²⁸. Heidegger powie „Świętość jest istotą natury”, na co Levinas odpowiada „Mit przemawia w samej naturze. Natura jest wszczepiona w ten pierwotny język, który zwracając się do nas ustanawia dopiero ludzki język. [...] Otóż i ona, odwieczna, urzekająca moc pogaństwa, sięgająca daleko poza przewyciężony od dawna infantyizm bałwochwalstwa”⁴²⁹.

Należy jednak zauważyć, że w relacji Heideggera do chrześcijaństwa, teologii, wiary i kwestii Boga następują pewne zmiany, które skutkują ważnym rozróżnieniem. Françoise Dastur wskazuje między innymi na marburski etap współpracy Heideggera z Bultmannem – w jego kontekście Karl Löwith mówi o „teologii bez Boga”⁴³⁰ – następnie zaś na etap „zwrotu”, który wprowadza np. „Boga poety” – perspektywę nie tyle teologiczną co teiologiczną, mówiąc o bogach⁴³¹.

Zarazem jednak, zawsze otwarte pozostaje pytanie o Boga Objawienia⁴³². Stąd też zarzut Mariona o wpisywanie Boga w horyzont Bycia (czy też później – czwórni, „Boga poety”

⁴²⁶ M. Heidegger, *Technika i zwrot*, dz. cyt., s. 60.

⁴²⁷ Być może w tym duchu Marion zarzuca heideggerowskiemu *Es gibt*, które można by porównać do pojęcia donacji, przyjęcie instancji nadrzędnej – *Ereignis* – która jak wcześniej Bycie, miałyby być dalej warunkiem możliwości innych fenomenów (w tym Objawienia Boga).

⁴²⁸ Na pozagreckie, hebrajskie i biblijne wymiary myśli zachodniej, w kontekście refleksji nad teologią i filozofią wskazuje też w formie zarzutu do Heideggera Ricoeur: „To, co często zaskakuje mnie w przypadku Heideggera, to fakt, że zdaje się on systematycznie unikać konfrontacji z blokiem myśli hebrajskiej. Czasami myślał wychodząc od Ewangelii i teologii chrześcijańskiej, ale zawsze unikał bloku hebrajskiego, który jest absolutnie obcy dyskursowi greckiemu [...]. Czy zadanie ponownego przemyślenia tradycji chrześcijańskiej przez «krok wstecz» nie wymaga uznania radykalnie hebrajskiego wymiaru chrześcijaństwa, który zakorzeniony jest najpierw w judaizmie, a dopiero później w tradycji greckiej? Dlaczego zastanawiać się tylko nad Hölderlinem, a nie nad Psalmami, nad Jeremiaszem?”. *Heidegger et la question de Dieu*, red. R. Kearney, J. S. O’Leary, dz. cyt., s. 17.

⁴²⁹ M. Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, tłum. S. Lisiecka, Warszawa 2004, s. 61; E. Levinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 247.

⁴³⁰ Por. K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Stuttgart 1986, s. 30.

⁴³¹ F. Dastur, *Heidegger et la théologie*, „Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série” 1994, t. 92, nr 2–3, s. 226.

⁴³² Por. tamże, s. 243. Wskazują na to również następujące słowa Heideggera: „Fragment *Listu o humanizmie* mówi wyłącznie o Bogu poety, a nie o Bogu objawienia. Mówimy w nim tylko to, na co myśl filozoficzna może pozwala za pomocą własnych środków. Nie możemy powiedzieć, czy ma to znaczenie teologiczne, ponieważ dla nas nie ma trzeciej instancji, która mogłaby o tym zdecydować”. *Heidegger et la question de Dieu*, red. R. Kearney, J. S. O’Leary, dz. cyt., s. 336.

itp.) może okazać się nieadekwatny w stosunku do chociażby poniższej wypowiedzi Heideggera: „Bycie i Bóg nie są identyczne i nigdy nie próbowałbym myśleć o istocie Boga poprzez bycie. [...] Jeśli miałbym jeszcze napisać jakąś teologię, do czego czasami jestem skłonny, to słowo «bycie» nie powinno w niej występować. Wiara nie ma potrzeby myślenia o byciu. Jeśli tego potrzebuje, to nie jest już wiara. [...] Sądzę, że bycie nigdy nie może być postrzegane jako racja i istota Boga, ale że jednak doświadczenie Boga i Jego objawienia (o ile dotyczy człowieka) odbywa się w wymiarze bycia, co nie oznacza, że bycie może być uznane za możliwy predykat Boga”⁴³³.

Można jednak zwrócić uwagę, że ów heideggerowski „Bóg bez bycia” ani się nie objawia, ani nie otwiera „dyskursu chwały” – trwa w milczeniu i wymaga milczenia – jego zaś *ewentualne* objawienie nadal *zapewne* zależałoby od warunków, jakie stawia jawieniu się myślenie bycia, czwórni, wydarzenia itd. Milczenie, jako ominięcie przedstawiającego myślenia i mówienia o Bogu, Heidegger krytycznie odnosi więc do teologii: „Kto doświadczył teologii – i to zarówno teologii wiary chrześcijańskiej, jak i teologii filozofii – z jej bogatym rodowodem, ten wolał będzie w obszarze myślenia milczeć o Bogu”⁴³⁴. Kwestia bycia nie jest „przedmiotem poznania”, ale raczej „wiary”, która nie jest według Heideggera „uznawaniem-za-prawdziwe”, co raczej źródłowym „utrzymywaniem-się-w-prawdzie” jako zapytywanie oraz wytrwanie w nastroju wytrzymałości⁴³⁵. Ów nastrój wytrzymałości, odchodząc od tradycyjnej logiki, zmierza ku „sygetyce” i roli pytania: „Milczenie i zapytywanie: istotne zapytywanie jako podawanie do rozstrzygnięcia istoty prawdy”⁴³⁶.

Milczenie w tym jednak wypadku pozostaje według Mariona problematyczne: „Największa trudność polega niewątpliwie przede wszystkim na rozstrzygnięciu, co wyraża milczenie: pogardę, odmowę, przyznanie się do bezsilności, czy też składanie najwyższej czci”⁴³⁷. Subtelna, druga idolatria wkracza więc według Mariona w myśl Heideggera, ponieważ prawda o „Bogu” zawsze będzie wpisana w prawdę jako prawdę Bycia – już więc w *Bogu bez bycia* Marion sugeruje potrzebę nowego pojęcia prawdy, którą niesie odsłonięcie, objawienie

⁴³³ „Sein und Gott sind nicht identisch, und ich würde niemals versuchen, das Wesen Gottes durch das Sein zu denken. [...] Wenn ich noch eine Theologie schreiben würde, wozu es mich manchmal reizt, dann dürfte in ihr das Wort » Sein « nicht vorkommen. Der Glaube hat das Denken des Seins nicht nötig. Wenn er das braucht, ist er schon nicht mehr Glaube. [...] Ich glaube, daß das Sein niemals als Grund und Wesen von Gott gedacht werden kann, daß aber gleichwohl die Erfahrung Gottes und seiner Offenbarkeit (sofern sie dem Menschen begegnet) in der Dimension des Seins sich ereignet, was niemals besagt, das Sein könne als mögliches Prädikat für Gott gelten”. M. Heidegger, *Seminare*, GA 15, Frankfurt am Main 1986, s. 436–437.

⁴³⁴ M. Heidegger, *Identyczność i różnica*, dz. cyt., s. 119.

⁴³⁵ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*, dz. cyt., s. 342.

⁴³⁶ Tamże, s. 81.

⁴³⁷ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, dz. cyt., s. 88.

samej rzeczy danej (ostatecznie w dyskursie teologicznym Objawienie samego Boga⁴³⁸. O ile Marion mówi o Bogu bez bycia, to Heidegger zdaje się mówić co najmniej o Bogu wraz z byciem, które pozostaje pytaniem, otwiera się raczej w milczeniu, i bez którego myślenia – chcąc myśleć Boga objawienia – skazani jesteśmy na idola onto-teologii.

Marion wskazując na subtelną idolatrię powyższych określeń warunków możliwości Objawienia Boga, pyta się więc, czy jest oczywiste, że Bóg jest bytem, oraz czy potrzebuje w ogóle Bycia? Jeśli jednak nie – jak twierdzi Marion – to jak można o Nim mówić, bez płonnej próby zniesienia nieprzekraczalnego horyzontu różnicy ontologicznej? Wracamy tu do aporii zakończenia *Idola i dystansu*, która poprzestaje na wyłącznie „negatywnym przygotowaniu niemożliwego myślenia o Bogu”, poprzez wskazanie na idolatryczność różnicy ontologicznej⁴³⁹. Bóg objawia się więc jako absolutnie niedostępny wszelkiej myśli, a jednak paradoksalnie dany – nie zaś jako *nasze* dążenie, pytające o *nasze* „niepomyślane”. Jego Objawienie wykracza zarówno poza to, co możemy pomyśleć, ale również poza to, czego *nie możemy* pomyśleć, „[...] bo to, czego nie mogę pomyśleć, zależy jeszcze od *mojego* myślenia, a więc *dla mnie* pozostaje możliwe do pomyślenia”⁴⁴⁰.

Jednak aporia myślenia Boga zostaje w pewnym sensie przewyciężona przez wskazanie na zadanie myślenia miłości:

Jakie imię, jakie pojęcie i jaki znak pozostają jednak jeszcze możliwe do zastosowania? Niewątpliwie tylko jedno – miłość, albo innymi słowy, jak proponuje św. Jan – „Bóg [jest] agape” (1 List św. Jana 4, 8). Dlaczego miłość? Ponieważ to wyrażenie, któremu Heidegger, jak zresztą wszyscy metafizycy, chociaż w inny sposób, pozostawia pochodny i drugorzędny status, jest wciąż jeszcze paradoksalnie na tyle nie-myślane, aby przynajmniej raz wyzwolić z drugiego rodzaju idolatrii myślenie o Bogu. To ogromne i w pewnym sensie jeszcze nietknięte zadanie wymaga pojęciowego opracowania miłości (i odwrotnie – opracowania pojęcia poprzez miłość) do tego stopnia, aby w pełni rozwinęła się jej spekulatywna siła. [...] Bóg może bez idolatrii dawać siebie myśleniu tylko ze względu na samego siebie – dawać się myśleniu jako miłość, a więc jako dar; dawać się myśleniu jako myślenie daru⁴⁴¹.

Podsumowując – o ile Heidegger wskazuje, że teologia rodzi się z filozofii, i dlatego też może wtórnie być zsekularyzowana⁴⁴², to Marion wskazuje na istotowo pozametafizyczny

⁴³⁸ Por. tamże, s. 72.

⁴³⁹ Tamże, s. 77.

⁴⁴⁰ Tamże, s. 78.

⁴⁴¹ Tamże, s. 79, 81.

⁴⁴² „Każda filozofia jest teologią [*Jede Philosophie als Metaphisik ist Theologie* – S. U.] w tym źródłowym i istotnym sensie, że pojmowanie (λόγος) całości bytu pyta o podstawę Bycia, a ta podstawa zwie się θεός, Bogiem.

wymiar teologii jako takiej, który z założenia byłby pokrewny fenomenologii. Od strony formalnej objawienie polega na widzialności niewidzialnego, ale w porównaniu z myślą Heideggera właśnie owo niewidzialne jest u Mariona inaczej postrzegane: „[...] fenomenologia dopuszcza do liczby fenomenów (przynajmniej wraz z Heideggerem w *Byciu i czasie* § 7) nawet te, które zrazu się nie ukazują, ale powinny dojść niebezpośrednio do widzialności, przy pomocy na przykład wskazówki formalnej oraz różnicy; ten warunek nie dotyczy z pewnością wyłącznie bycia (do odczytania z bytu), co uprzywilejowuje Heidegger, lecz bez wątplenia również Objawienia, do odczytania ze «znaków» i przypowieści, które je ogłaszają”⁴⁴³.

Choć więc u Heideggera nieustannie tkwi głębia tajemnicy – czy to bycia ukrytego za bytem, czy wydarzenia posyłającego Bycie i byt – to Marion wskazuje, że głębia, o którą chodzi w przypadku na przykład teologii, jest głębią dystansu ikony, w przeciwieństwie do widzialności idola – dystansu, który daje się jako objawienie miłości⁴⁴⁴. Dlatego też Marion może zarzucić Heideggerowi najbardziej subtelny formę idolatrii. Choć sama krytyka idoli u Mariona może opierać się w dużej mierze na heideggerowskiej destrukcji onto-teologii, to jednak u Heideggera nie spotykamy się z pojęciem idola *sensu stricto*. Marion natomiast może się tym pojęciem posługiwać poprzez punkt odniesienia w postaci teologii mistycznej. Pojęcie idola nie miałoby bowiem sensu bez „pojęcia” Boga, które właściwie nie jest pojęciem, tylko przyjęciem daru Jego miłości. Dlatego Marion może powiedzieć: „Nie chodzi tu już oczywiście o idolatrycznego «Boga» onto-teologii. Jednakże, być może, chodzi tu nadal o idola”⁴⁴⁵. W *Bógu bez bycia* Marion, wciąż odwołując się do Heideggera, wskazuje na dystans jako warunek możliwości miłości i mówienia o Bogu poza idolatrią – czyli na sposób chwały:

Teraz zarówno dzięki Dionizemu Mistykowi, jak i dzięki Nietzschemu odkrywamy ponownie, że nie jest samo przez się oczywiste, aby jakaś *ousia* albo jakieś pojęcie mogły w jakikolwiek sposób określać Boga. Pozostaje domyślać się, jeżeli nie wraz z Heideggerem, to w każdym razie podczas lektury jego pism, a jeżeli tak naprawdę trzeba, przeciwko niemu, że Bóg nie

Również np. filozofia Nietzschego, do której istotnych twierdzeń należy «Bóg umarł», właśnie dzięki temu twierdzeniu jest «teologią». [...] teologia chrześcijańska jest chrystianizacją filozofii przedchrześcijańskiej, i tylko dlatego owa teologia chrześcijańska mogła ze swej strony zostać zeświecczona”. M. Heidegger, *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności (1809)*, tłum. R. Marszałek, Warszawa 2004, s. 82.

⁴⁴³ J.-L. Marion, *Le croire pour le voir: réflexions diverses sur la rationalité de la révélation et l'irrationalité de quelques croyants*, Paris 2010, s. 141–142.

⁴⁴⁴ „Dekonstrukcja epistemologicznej (a więc metafizycznej) interpretacji *Objawienia*, a nawet przewyciężenie jej w celu uwolnienia pojęcia *teo*-logicznego, zakłada zatem nie mniej, niż przejście od jednej logiki do drugiej. I ta inna logika musi wyłonić się z tego, co *Objawienie* objawia – z miłości”. J.-L. Marion, *Das Erscheinen des Unsichtbaren*, dz. cyt., s. 73. Według Mariona takiej dekonstrukcji dokonuje wraz z pojęciem „postaci” Hans Urs von Balthasar: „Jeśli jednak stworzenie będzie oglądane oczyma miłości, wówczas stanie się ono zrozumiałe [...]”. H. U. v. Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, dz. cyt., s. 109.

⁴⁴⁵ J.-L. Marion, *Idol i dystans*, dz. cyt., s. 215.

wywodzi się z Bycia/bytu, a właśnie Bycie/byt wywodzi się z dystansu. [...] Tutaj orzekanie powinno ustąpić miejsca czci, która również ma swój język⁴⁴⁶.

⁴⁴⁶ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, dz. cyt., s. 153-154.

II. Poszerzenie racjonalności

Przedstawione wyżej paradoksy prowadzą nasze rozważania do ich włączenia przez Mariona już nie tylko w sposób negatywny, ale bardziej systemowy do wypracowanej fenomenologii donacji. Kluczem dla zrozumienia narodzin fenomenologii donacji oraz jej istotnej cechy, jest pojęcie „poszerzenia”, które według Mariona jest istotne już u Husserla i Heideggera. W konkluzji *Certitudes negatives*, w paragrafie zatytułowanym *Éloge du paradoxe*, Marion powie: „Poszerzenie racjonalności wynika przede wszystkim z horyzontu, który przypisujemy fenomenalności (lub który ona przypisuje sobie)”⁴⁴⁷. Kwestia ta prowadzi jednak do debaty o granice fenomenalności, a więc również o prawomocność podejmowanej przez nią tematyki. Debata ta szczególnie została związana z podejmowaniem przez niektórych fenomenologów kwestii z pogranicza teologii. Zarzut „zwrotu teologicznego” w fenomenologii francuskiej staje się okazją do namysłu nad możliwym zasięgiem refleksji fenomenologicznej oraz nad relacją teologii do fenomenologii. Ta właśnie refleksja jest przyczynkiem do wypracowania przez Mariona koncepcji „fenomenów przesyconych” oraz następnie do wypracowania fenomenologii donacji.

Choć Marion zajmuje się fenomenologią już u początków swojej filozoficznej drogi, chociażby przez swoją działalność dydaktyczną, to jednak jej rozwinięcie do fenomenologii donacji, począwszy od drugiej połowy lat 80-tych XX wieku, wynika z analizy Husserla i Heideggera oraz prominentnych fenomenologów francuskich. Wyjście od tych filozofów ma według niego odbyć się w duchu fenomenologicznym, który daje możliwość nawiązywania do wypracowanych przez nich zasad i metod, myślenia z ich wnętrza, nawet jeśli ostatecznie oznacza to przekroczenie wypracowanych przez nich rezultatów⁴⁴⁸.

Poszerzenie racjonalności ma dojść według Mariona ostatecznie do horyzontu donacji – dlatego w przedmowie do *Réduction et donation* Marion stwierdza, że celem jego pracy jest usytuowanie donacji w centrum redukcji, a więc w centrum fenomenologii. Zarazem jednak nowe badania posiadają związek „niebezpośredni, choć bez wątpienia konieczny, ze starszymi pracami, które, nie wiedząc o tym, zakładały je”⁴⁴⁹. Trzeba więc będzie, podążając za nią, przewodnią prawdy jako objawienia, uchwycić specyfikę fenomenologii donacji, ale również

⁴⁴⁷ J.-L. Marion, *Certitudes negatives*, dz. cyt., s. 309.

⁴⁴⁸ Por. J.-L. Marion, *La Rigueur des choses*, dz. cyt., s. 130.

⁴⁴⁹ J.-L. Marion, *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris 1989, s. 5.

jej związek z omówionymi paradoksami, oraz jej ukierunkowanie na dopełnienie w zwrocie. Owo dopełnienie, dzięki poszerzeniu racjonalności, związane jest z otwarciem nowych możliwości opisu fenomenu miłości i objawienia, a więc centralnych motywów wcześniejszej filozofii Mariona.

5. Granice fenomenologii

5.1. Fenomenologia – zwrot teologiczny?

Dominique Janicaud w *Le tournant théologique de la phénoménologie française* z 1991 r. stawia sobie za cel przedstawienie sytuacji fenomenologii francuskiej z lat 1975–1990⁴⁵⁰. Określenie „zwrot teologiczny” to zarzut wobec Emmanuela Levinasa, Jeana-Luca Mariona, Michela Henry’ego oraz Jeana-Louisa Chrétiena o nieuprawnione wprowadzanie do fenomenologii problematyki teologicznej. Formą odpowiedzi na zarzuty Janicauda była konferencja z 15 maja 1992 r. pt. *Phénoménologie et théologie* oraz zbiorowa publikacja o tymże tytule⁴⁵¹.

Choć zarówno Husserl jak i Heidegger wymagali ateizmu metodologicznego⁴⁵², nie przeszkadzało to jednak wymienionym przez Janicauda fenomenologom stawiać pytań o taką formę fenomenalności i opisu fenomenologicznego, która według nich nie stając się wyznaniowa lub nie przemycając niezredukowanej, założonej *a priori* formy transcendencji, mimo wszystko odnosi się do tematyki religijnej. Jean-François Courtine we wstępie do *Phénoménologie et théologie* pyta: „Czy w doświadczeniu religijnym istnieje jakaś specyficzna forma fenomenalności, [...] która może wpływać na samą fenomenologię w jej projekcie, na jej cel, na jej podstawowe pojęcia, bądź na jej metody?”⁴⁵³. Jest to więc pytanie o granice fenomenalności (a więc i prawdy) oraz ich umiejscowienie.

W zależności od wyznaczenia granic prawdy w fenomenologii przekształceniu ulega też jej metoda. Zarówno więc Janicaud, jak i krytykowany przez niego filozofowie, odnoszą się więc do tej samej kwestii, znajdując jednak diametralnie inne jej rozwiązanie. Janicaud powie: „[...] należy wybrać między bezwarunkową afirmacją Transcendencji a cierpliwym przepytywaniem widzialnego, między którymi wybucha niezgodność”⁴⁵⁴. Co jednak, jeśli w cierpliwym przepytywaniu widzialnego rzecz sama pod postacią paradoksu nasunie kwestię

⁴⁵⁰ D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas 1991. Ta polemiczna książka ma być w założeniu formą *post scriptum* do Vincenta Descombesa *Le Même et l'autre*, Paris 1979.

⁴⁵¹ J.-L. Chrétien i in., *Phénoménologie et théologie*, Paris 1992.

⁴⁵² „Na ten «absolut» i «transcendens» rozciągamy naturalnie fenomenologiczną redukcję. Winien on zostać wykluczony z tego pola badania, które mamy od nowa stworzyć, o tyle, o ile ma ono być polem samej czystej świadomości”. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, dz. cyt., s. 189.

⁴⁵³ J.-L. Chrétien i in., *Phénoménologie et théologie*, dz. cyt., s. 9.

⁴⁵⁴ D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, dz. cyt., s. 15.

transcendencji? Wymienieni przez Janicauda autorzy traktują jego zarzuty raczej jako zadanie i wyzwanie dla fenomenologii, która jeśli chce być spójna ze swoimi założeniami, ma dążyć do rzeczy samej, bez wyznaczania z góry jej zasięgu – a więc zarówno jej nieuprawnionego poszerzania jak i zawężania.

W *Phénoménologie et théologie* znajdujemy kilka odpowiedzi na powyższe kwestie. Tekst Henry'ego „Parole et religion: la Parole de Dieu”⁴⁵⁵ stwierdza, że skoro słowo za Heideggerem w fenomenologii polega na tym, „że w powiadaniu, tzn. we wskazywaniu, doprowadza rzecz do jawienia się jako rzecz”⁴⁵⁶, to słowo w teologii, jak i w fenomenologii życia, staje się słowem życia i (samo)objawiającym się życiem: „Słowo Boże ma z pewnością wspólną cechę ze słowem świata, jest fenomenologiczne na wylot. To dlatego wypowiedź słowa Bożego jest objawieniem”⁴⁵⁷. W filozofii Henry'ego Bóg nie wkracza jako transcendencja, która powinna być „wzięta w nawias”, co raczej jako objawiające siebie życie (które również jest moim życiem). Choć można dyskutować czy mamy tu jeszcze do czynienia z fenomenologią (przynajmniej tą postulowaną przez Janicauda – „minimalistyczną”, zrywającą z „przelicytowywaniem się” w przekraczaniu, czy docieraniu do jej granic⁴⁵⁸), to jednak nie można Henry'emu zarzucić braku integralności i spójności jego myśli.

Jean-Louis Chrétien odnosząc się do fenomenu modlitwy, wskazuje nie tylko na jej aspekt teologiczny, ale na jej fenomen „jako możliwy”, który transponuje teologiczną tematykę na dyskurs czysto filozoficzny (podobne podejście zobaczymy również u Mariona): „Jest to z pewnością teza o łasce, która wymagałaby komentarza teologicznego, ale jest to również ścisły opis modlitwy jako aktu mowy [...]”⁴⁵⁹.

Aby dobrze zrozumieć kontekst powyższych wypowiedzi, warto pokrótce przedstawić pewien kontekst filozoficzny, który określany jest jako „nowa fenomenologia francuska”. Określenie to pochodzi z książki *Neue Phänomenologie in Frankreich* autorstwa Hansa-Dietera Gondka i Laszlo Tengelyiego, która ukazała się w 2011 r. w Niemczech⁴⁶⁰. „Nowość” francuskiej fenomenologii polega na pewnych jej przemianach, które dokonały się na przełomie

⁴⁵⁵ Stanowi on przyczynek do przyszłej trylogii teologicznej: M. Henry, *C'est Moi la Vérité. Pour une philosophie du Christianisme*, Paris 1996; M. Henry, *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. M. Frankiewicz, D. Adamski, Kraków 2012; M. Henry, *Słowa Chrystusa*, tłum. K. Mrówka, Tarnów 2010.

⁴⁵⁶ M. Heidegger, *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2007, s. 214.

⁴⁵⁷ J.-L. Chrétien i in., *Phénoménologie et théologie*, dz. cyt., s. 136.

⁴⁵⁸ Por. D. Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, Paris 1998, s. 95–117.

⁴⁵⁹ J.-L. Chrétien i in., *Phénoménologie et théologie*, dz. cyt., s. 60–61. Podobnie Marion: „Fenomen religijny jest więc równoznaczny z fenomenem niemożliwym, a przynajmniej wyznacza granicę, poza którą fenomen na ogół nie jest już możliwy. Tym samym fenomen religijny stawia pytanie o możliwość fenomenu jako taką, bardziej niż możliwość religii”. Tamże, s. 79–80.

⁴⁶⁰ H.-D. Gondke, L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin 2011. Autorzy nawiązują skądinąd do książki Bernarda Waldenfelsa *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Main 1983.

lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku, choć jej początki sięgają zapewne lat sześćdziesiątych jako swoistego okresu inkubacyjnego dla przyszłej fenomenologii, mimo (albo ze względu na) ówczesnego panowania strukturalizmu i następnie poststrukturalizmu⁴⁶¹. Różnorodność myślicieli zaliczanych do nowej fenomenologii francuskiej i ich pól badawczych oraz podejść do fenomenologii utrudnia dostrzeżenie ich łączności – choć mimo tego Marion podkreśla, że można mówić o „momencie francuskim” w fenomenologii, który wskazywałby na sukcesję myśli od lat trzydziestych XX wieku, a więc od Levinasa przez Ricoeura, Henry’ego i Derridę⁴⁶².

Gondek i Tengelyi wskazują, że często polemiczne określenia takie jak „zwrot teologiczny” czy „fenomenologia nieukazującego się” [*Phänomenologie des Unscheinbaren*] nie wystarczają do zrozumienia zjawiska „nowej fenomenologii we Francji”⁴⁶³. Tym, co szczególnie łączy autorów zaliczanych do nowego nurtu, jest nawiązywanie do fenomenologicznych husserlowskich i heideggerowskich początków – chociaż za Ricoera *A l'école de la phénoménologie* można powiedzieć, że „fenomenologia w szerokim sensie to suma dzieła Husserla i herezji od niego się wywodzących”⁴⁶⁴. Choć recepcja myśli Heideggera, głównie pod wpływem Jeana Beaufreta, odgrywała kluczową rolę dla ukształtowania nowej fenomenologii francuskiej, to jednak od lat osiemdziesiątych zauważa się pewien „powrót do Husserla” – można więc nowy ruch opisać jako swoiście post-husserlowską i post-heideggerowską fenomenologię⁴⁶⁵. Istotna jest też według Gondeka i Tengelyiego przemiana pojęcia fenomenu, który w wydaniu nowych myślicieli należałoby określić jako wydarzenie [*Ereignis, Événement*] (sensu), lub określać według „wydarzeniowości”⁴⁶⁶.

Również, jak twierdzi Marion, ponieważ w fenomenologii chodzi nie tyle o „zajmowanie się samą sobą”, co raczej samymi fenomenami, to można w niej zaobserwować przekraczanie i poszerzanie tematyki, którą pierwotnie zajmowali się Husserl i Heidegger – szczególnie głównych operacji fenomenologicznych, takich jak konstytucja sensu,

⁴⁶¹ Nie wspominając już o początkach obecności fenomenologii we Francji w latach trzydziestych XX wieku oraz po wojnie.

⁴⁶² Por. J.-L. Marion, *Un moment français de la phénoménologie*, „Rue Descartes” 2002, t. 35.

⁴⁶³ Por. H.-D. Gondek, L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, dz. cyt., s. 20.

⁴⁶⁴ Za M. Drwięga, *O nowej fenomenologii we Francji*, „Filozofia Religii” 2017, t. 4, nr 1, s. 156.

⁴⁶⁵ Por. W. Starzyński, *Wprowadzenie*, w: *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migasiński, M. Pokropski, Warszawa 2017. Podobnie wypowiada się Jocelyn Benoist w swojej skądinąd krytycznej wobec nowej fenomenologii francuskiej książce *L'idée de phénoménologie*: „To pokolenie fenomenologów, które dziś powróciło do Husserla i z wielką determinacją korzysta z niego, z teoretycznego punktu widzenia, fundamentalnie nie jest z inspiracji husserlowskiej. [...] jest istotowo i dogłębnie post-heideggeriańskie”. J. Benoist, *L'idée de phénoménologie*, Paris 2001, s. 7. Zarazem wskazuje on tam, że „zwrot teologiczny” jest raczej „zwrotem levinasowskim”, który spowodował, że „Fenomenologia francuska została złapana w szal granicy i przyzwyczyła się, można powiedzieć, do pracy w ekstremalnych warunkach”. Tamże, s. 24.

⁴⁶⁶ Por. H.-D. Gondek, L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, dz. cyt., s. 29.

intencjonalność oraz redukcja. W ten sposób hermeneutyka nie neguje konstytucji, lecz właśnie poszerza jej pole, prymat etyki nie zaprzecza zasadzie intencjonalności, lecz pogłębia jej rozumienie w kontrintencjonalności, natomiast redukcja znajduje coraz dalsze kręgi zastosowania – chociażby w Derridy dekonstrukcji⁴⁶⁷.

W bardziej szczegółowym ujęciu należałoby jednak powiedzieć o dwóch głównych nurtach w nowej fenomenologii francuskiej⁴⁶⁸. Jedna kontynuowałaby i rozwijała myśl Merleau-Ponty'ego, nawiązując również do Heideggera i Patočki, gdzie kluczową rolę gra percepcja, a istotnym fenomenem i horyzontem sensu pozostaje świat, życie, cielesność oraz pragnienie [*désir*], a więc bycie-w-świecie, rozumiane jednak przedpodmiotowo i anonimowo. Fenomenologia często jest tu rozumiana jako pewna ontologia (czy nawet kosmologia⁴⁶⁹). Do tego nurtu zaliczani są Henri Maldiney, Jacques Garelli, Marc Richir oraz Renaud Barbaras. W ramach tego nastawienia Marc Richir może np. powiedzieć, że „im więcej redukcji, tym mniej donacji”⁴⁷⁰ – skoro według niego w fenomenologii nie chodzi o aktualną donację fenomenowi, ale raczej o docieranie do warunkujących jego pojawienie się struktur. Struktury te właśnie nie są dane, a więc chodzi o językowe i afektywne „ustanawianie symboliczne”, którego genezę trzeba pokazać⁴⁷¹.

Drugi nurt, określanymi jako „levinasowski”, charakteryzowałby się również zerwaniem z podmiotem transcendentnym, jednak nie tyle na rzecz horyzontu świata, lecz raczej ekscesywnych i granicznych fenomenów, wykraczających poza granice zjawiskowości i jawienia się, uprzywilejowujących zagadnienia etyczne czy religijne, wprowadzających często hiperboliczny czy paradoksalny język opisu. Sebbah wskazuje, że określenie „zwrot teologiczny” nie jest określeniem trafnym, ponieważ teologiczna tematyka zawarta w filozofii choćby Levinasa, Henry'ego, Mariona czy Chrétiena wynika raczej z metody – a ściślej, z radykalizacji operacji redukcji – niż z jakichś *a priori* przyjętych założeń⁴⁷². Bowiem wspólną cechą owych filozofów jest testowanie granic fenomenalizacji i próba wykraczania poza nie celem szukania ostatecznego źródła fenomenów. Przekroczone mają być horyzonty, wcześniej uznawane za nieredukowalne – w tym świata i bytu oraz bycia. Pewna „licytacja” w

⁴⁶⁷ Por. J.-L. Marion, *Un moment français de la phénoménologie*, dz. cyt., s. 11.

⁴⁶⁸ Por. F.-D. Sebbah, *L'Épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris 2001; J.-M. Salanskis, F.-D. Sebbah, *Usages contemporains de la phénoménologie*, Paris 2008; J. Migasiński, *W stronę fenomenologii niezjawiskowej*, Warszawa 2019; *Fenomenologia francuska: rozpoznania, interpretacje, rozwinięcia*, red. J. Migasiński, I. Lorenc, Warszawa 2006.

⁴⁶⁹ Por. R. Barbaras, *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris 1999, s. 161–162.

⁴⁷⁰ M. Richir, *Intentionnalité et intersubjectivité*, w: *L'intentionnalité en question*, red. D. Janicaud, Paris 1995, s. 154.

⁴⁷¹ Por. H.-D. Gondek, L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, dz. cyt., s. 285.

⁴⁷² Por. J.-M. Salanskis, F.-D. Sebbah, *Usages contemporains de la phénoménologie*, dz. cyt., s. 187–192.

doświadczeniu granic tradycyjnych technik fenomenologicznych i przekraczania ich w ramach opisów pewnych fenomenów czyniłaby te filozofie „ekscesywnymi”.

Owa ekscesywność nie unika jednak trudności, które zauważa Sebbah. Stwierdza on, że wysiłek redukcji fenomenologicznej w tym nurcie prowadzi do sprzeczności: pragnie ona przez „nadmiar” redukcji, prowadzącej poza pole jawienia się, uniknąć pułapki poprzestawiania na wtórnych poziomach fenomenalizacji, zarazem jednak przez „nadmiar nadmiaru” pragnie ona w tym samym ruchu osiągnąć sukces i dotrzeć do nieredukowalnego ładu, do apodyktycznej pewności i niepodważalnej zasady „nie będąc w stanie uniknąć podejrzenia, że ta fenomenologiczna oczywistość jest tylko pseudo-oczywistością, spekulacyjną konstrukcją, naiwną tezą, naiwnym twierdzeniem istnienia pewnego bycia absolutnego poza jawieniem się”⁴⁷³. Niemniej można przywołać w tym kontekście wypowiedź Mariona, którą można potraktować jako swego rodzaju program:

Przyjmijmy zatem hipotezę takich fenomenów, które przynajmniej jako wariacje wyobrazeniowe pozwoliłyby na przejście do granicy w określeniu całej fenomenalności i doświadczenie z nowymi siłami tego, co możliwość może znaczyć lub może dać. Granice pozostają zapewne niezaprzeczalne i bez wątpienia są one niezbędne. Z tego nie wynika jednak tak daleki wniosek, by coś, co im zaprzecza, nie mogło rozwinąć się paradoksalnie jeszcze jako fenomen. Całkiem przeciwnie, pewne fenomeny będą mogły się jawić tylko balansując na granicach fenomenalności – czy nawet nic sobie z nich nie robiąc⁴⁷⁴.

W ramach omawianego nurtu wyróżnić można również dwa podejścia. Jeden wskazywałby na paradoksalną możliwość (możliwość niemożliwości) dostępu i opisu fenomenów poza granicami tradycyjnej fenomenologii i jej narzędzi oraz horyzontów (Henry, Marion). Drugi w ramach tej samej próby konstatuje nieobecność, niemożliwość lub brak dostępu do pewnych fenomenów (Levinas, Derrida).

⁴⁷³ Tamże, s. 192; por. F.-D. Sebbah, *Testing the limit*, Stanford, CA 2012, s. 248. W podobnym duchu, krytycznie, choć trafnie zauważa Alliez: „Jak można osiągnąć prawdziwie konceptualną, ale nieobiektywną racjonalność?» [...] Obarczona metafizyczną [...] dwuznacznością, «zasada zasad», wyrażona przez Husserla, może więc wymknąć się aporiom fenomenologii opisowej za zasługą redukcji do źródłowego [*réduction à l'originnaire*], pozwalającą na wypracowanie na tym poziomie «nowej apofantyczności» *inaczej niż bycia*”. É. Alliez, *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine*, Paris 1995, s. 60–61.

⁴⁷⁴ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 231.

5.2. Marion – dar, teologia negatywna i początki fenomenu przesyconego

W świetle powyżej zarysowanego kontekstu filozoficznego można lepiej umiejscowić myśl Mariona. Debata na temat zwrotu teologicznego łączy się u niego w sposób szczególny z debatą na temat możliwości daru, szczególnie w odniesieniu do Derridy. O ile dla Mariona dar jest szczególnie uprzywilejowanym fenomenem, którego analiza jest przyczynkiem do uwypuklenia zasady donacji, to dla Derridy jest tylko jednym z przypadków, który doprowadza metodę fenomenologiczną do jej granic. Dar jest jednym z fenomenów, które uruchamiają dekonstrukcję, choć zarazem zbliża Derridę do metody teologii negatywnej. Obydwaj autorzy odnosili się do siebie nawzajem w swoich tekstach na temat daru, co doprowadziło do ich debaty, zorganizowanej z inicjatywy Johna D. Caputo na uniwersytecie w Villanova w 1997 roku⁴⁷⁵.

Caputo nazywa obydwu autorów „apostołami niemożliwości”⁴⁷⁶. Owym „niemożliwym” w sporze Mariona i Derridy jest właśnie dar. Zarówno Derrida jak i Marion ostrzegają przed komercyjnym jego rozumieniem – jako prostą wymianę. Zauważają zarazem, że trudno ominąć takie pojmowanie daru, które wymusza sama jego obecność i wkroczenie w widzialność – co potwierdza również analiza antropologiczna i historyczna daru⁴⁷⁷. Jego źródłowe myślenie wymaga dekonstrukcji, krytyki „metafizyki obecności”. Jeśli bowiem dar ma być – według swojego pojęcia – prawdziwym darem, nie może domagać się wzajemności, musi ominąć świadomość darującego i obdarowanego, aby ominąć wprowadzające dar w przestrzeń interesowności próżność i bycie dłużnym.

Dar jako taki okazuje się więc paradoksalnie „niemożliwy”. Jednak właśnie w pojmowaniu owej „niemożliwości” daru dwaj autorzy się różnią. Mówiąc bardzo ogólnie Marion twierdził, że niemożliwe – naoczność przekraczająca nadawane jej pojęcia i warunki możliwości, jest paradoksalnie dana pod egidą donacji. Natomiast Derrida przeczył możliwości takiej naoczności, wskazując, że o „niemożliwym” można jedynie myśleć i go oczekiwać.

⁴⁷⁵ *God, the Gift, and Postmodernism*, red. J. D. Caputo, M. J. Scanlon, Bloomington 1999. Marion odniósł się do Derridy już w *Idolu i dystansie*, następnie zaś w *Będąc danym*, gdzie ustosunkował się do Derridy *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, Paris 1991, oraz w *De surcroît*. Derrida odnosi się też do Mariona w swoim *Sauf le nom*, Paris 1993. Na temat sporu o dar por. F.-D. Sebbah, *L'Épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, dz. cyt., s. 109–152; U. Idziak, *Dar. Spór między Jeanem-Lukiem Marionem a Jacques'em Derridą*, Kraków 2009.

⁴⁷⁶ Por. *God, the Gift, and Postmodernism*, red. J. D. Caputo, M. J. Scanlon, dz. cyt., s. 185.

⁴⁷⁷ W *Będąc danym* Marion za Derridą odnosi się przede wszystkim do: M. Mauss, *Szkic o darze*, w: *Socjologia i antropologia*, Warszawa 2001.

Innymi słowy – mówiąc w terminach husserlowskich – Derrida wskazywał na możliwość intencji i znaczenia bez naoczności (myślenie niemożliwego), natomiast Marion przyjmował możliwość naoczności i donacji tego, co do pomyślenia „niemożliwe”, ponieważ przekraczającego nasze intencje i znaczenia. Jak ujmuje sprawę w formie pytania Caputo i Scanlon we wprowadzeniu do *God, the Gift, and Postmodernism*: „Dar w donacji? Dar bez donacji?”⁴⁷⁸.

Oprócz wyżej opisanej debaty na temat daru, na wspomnianym symposium poruszona była również inna powiązana kwestia, a mianowicie teologii negatywnej. Wystąpienie Mariona na ten temat – „How to Avoid Speaking of «Negative Theology»” – zostało przez niego przepracowane i włączone do *De surcroît* z 2001 roku⁴⁷⁹. Marion pyta tam: „Czy teologia chrześcijańska może być przedmiotem dekonstrukcji, czy nie?”⁴⁸⁰. Odwołując się do swoich analiz z *Idola i dystansu* oraz *Boga bez bycia*, a więc do dyskursu chwały, teologii mistycznej, ale też do Soboru Laterańskiego IV, oraz Przywary *Analogia Entis*, Marion stwierdza: „Zadaniem teologa jest uciszyć Imię i w ten sposób dać nam je, podczas gdy metafizyk ma obsesję na punkcie zredukowania Imienia do obecności, a tym samym pokonania Imienia”⁴⁸¹. Aby jednak przełożyć dyskurs teologiczny na filozoficzny Marion odnosi się do „fenomenu przesyconego”⁴⁸²: „Pytanie powinno być sformułowane w ten sposób: jeśli to, z czym trzecia droga teologii mistycznej ma do czynienia jest w istocie objawione, to jak należy opisać ten fenomen, aby oddać sprawiedliwość jego możliwości?”⁴⁸³.

Fenomen przesycony, wychodząc od daru jako paradoksu i pytania o możliwość teologii, pojawia się jako próba poszerzenia do nich racjonalności. Marion twierdzi w tekście „Le phénomène saturé” z *Phénoménologie et théologie*, że „fenomen religijny”, opisany przez jakąś „filozofię religii” popada w aporię – albo jest obiektywnie opisany, ale traci swoją własną specyfikę, poddając się warunkom możliwości i granicom racjonalności narzuconym z zewnątrz, albo musiałby pozostać jako taki bez możliwości obiektywizacji⁴⁸⁴. Jednakże sam fakt takiego fenomenu odsyła nie tyle do możliwości religii, lecz raczej do kwestii określenia

⁴⁷⁸ Por. *God, the Gift, and Postmodernism*, red. J. D. Caputo, M. J. Scanlon, dz. cyt., s. 9.

⁴⁷⁹ „Au nom ou comment le taire” w: *De surcroît*, dz. cyt., s. 155–197.

⁴⁸⁰ *God, the Gift, and Postmodernism*, red. J. D. Caputo, M. J. Scanlon, dz. cyt., s. 23.

⁴⁸¹ Tamże, s. 39.

⁴⁸² Pojęcie „fenomenu przesyconego” pojawia się najpierw w tekście „Phänomenologie und Offenbarung” z 1988 r., przepracowanym i włączonym do *Le visible et le révélé* jako „Le possible et la révélation” (s. 13–35), a następnie w tekście „Le phénomène saturé” w *Phénoménologie et théologie* z 1991 r. (tekst następnie włączony do *Le visible et le révélé*, s. 35–75). W omawianym tekście z 1997 r. („How to Avoid Speaking of «Negative Theology»”) mowa o trzeciej drodze teologii jako o „fenomenie przesyconym”, natomiast w jego wersji z *De surcroît* z 2001 r. mowa o już „fenomenie przesyconym *par excellence*” – *God, the Gift, and Postmodernism*, red. J. D. Caputo, M. J. Scanlon, dz. cyt., s. 39; por. J.-L. Marion, *De surcroît*, dz. cyt., s. 190.

⁴⁸³ *God, the Gift, and Postmodernism*, red. J. D. Caputo, M. J. Scanlon, dz. cyt., s. 39.

⁴⁸⁴ J.-L. Chrétien i in., *Phénoménologie et théologie*, dz. cyt., s. 79.

możliwości fenomenu jako takiego – jego granic i możliwej definicji – a więc zarazem do określenia fenomenologii jako takiej: „Pytanie o możliwość fenomenu implikuje pytanie o fenomen możliwości. Co więcej, racjonalny zakres filozofii jest mierzony zakresem tego, co umożliwia, [...] co uczyni widocznym [...]”⁴⁸⁵. Marion odsyła więc do fenomenologii, która ma uwolnić fenomen – również „fenomen religijny” – od metafizycznych ograniczeń, w ramach których możliwość jawienia się nie przynależy jawiącemu się, lecz jest narzucana z zewnątrz⁴⁸⁶.

W ten sposób później wypracowana przez Mariona fenomenologia donacji ma dopuścić do głosu to, co Marion nazywa właśnie „fenomenem przesyconym” – na razie przyjętym jako „sprzeczność fenomenologiczna” i „hipoteza”: „Czy nie można wyobrazić sobie takiego rodzaju fenomenu, który odwróciłby warunek horyzontu (poprzez jego przepelnienie, zamiast wpisania się w niego) i odwróciłby redukcję (poprzez redukcję „Ja” do fenomenu, zamiast odwrotnie)? Odgórne stwierdzenie, że hipoteza ta jest niemożliwa, bez odwołania się do naoczności, od razu zdradziłoby fenomenologiczną sprzeczność”⁴⁸⁷. Marion odnosi więc początkowo „fenomen przesycony”, znajdujący swoje ramy teoretyczne w „fenomenologii donacji”, do fenomenu Objawienia. Jest to więc uprzywilejowany fenomen, który jako paradoks kieruje rozwojem jego fenomenologii, w ramach której pojęcie fenomenu przesyconego zostanie następnie rozciągnięte na całość fenomenalności⁴⁸⁸.

Ponadto u początków pojęcia fenomenu przesyconego widać pewien rys – jeśli można tak powiedzieć – apologetyczny, to znaczy nadania rygoru racjonalności pewnym fenomenom, bez redukowania ich do obcych im horyzontów. Zatem fenomen jest już według Mariona dany (i w pewien sposób przedrozumiany) jako paradoks, uruchamiając dopiero i przekształcając samą fenomenologię. Jednak, jak w przypadku apologetyki teologicznej, tak też być może w swoistej apologetyce fenomenologicznej, jej ostatecznym celem jest zaniknięcie (zwrot) na rzecz oczywistości samego fenomenu: „[...] apologetyka [...] zmierza do celu – przystępu do

⁴⁸⁵ Tamże, s. 80.

⁴⁸⁶ Por. tamże, s. 83.

⁴⁸⁷ „Ne peut-on envisager un type de phénomène qui inverserait la condition d’un horizon (en le débordant, au lieu de s’y inscrire) et inverserait la réduction (en reconduisant à soi le *Je*, au lieu de s’y réduire) ? Déclarer d’emblée cette hypothèse impossible, sans recourir à l’intuition, trahirait aussitôt une contradiction phénoménologique”. Tamże, s. 89.

⁴⁸⁸ We wspomnianej późniejszej publikacji (*Le visible et le révélé*), do której włącza wyżej omawiany tekst „Le phénomène saturé”, dodaje on następujący komentarz, który wynika z rozwoju pojęcia „fenomenu przesyconego”: „[...] ta pierwsza topika (1992 r.) włączyła bezpośrednio Objawienie do fenomenów przesyconych, aby uczynić je czwartym, podczas gdy druga (1997 r.) zachowuje ostrożność, aby odróżnić cztery rodzaje fenomenów przesyconych (wydarzenie, idol, ciało i ikona, przywrócone w ten sposób do swojej specyfiki) od «fenomenu objawienia» [...] Ta przepaść między fenomenem przesyconym w jego poczwórnej banalności z jednej strony, a fenomenem objawienia (a więc możliwością Objawienia), z drugiej strony, pozwala nam zachować wyraźne rozróżnienie między fenomenologią (nawet daru) a teologią (nawet Objawienia)”. J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, Paris 2005, s. 183–184.

Miłości przez miłość – tylko stając się stopniowo bezużyteczną (jeśli chodzi o argumenty), bo w końcu tylko miłość, a nie dyskurs, może iść tam, gdzie jej zdaniem prowadzi”⁴⁸⁹.

W świetle debaty na temat teologii negatywnej i pojawienia się w jej kontekście pojęcia „fenomenu przesyconego” należy zauważyć, że Marion paralelnie rozwija swoją myśl teologiczną (zawartą w *Idolu i dystansie*, *Bogu bez bycia* i *Prolégomènes à la charité*) oraz myśl fenomenologiczną⁴⁹⁰. Aby przejść do rozważań nad fenomenologią Mariona, warto najpierw zebrać zarzuty stawiane mu w powyższym kontekście. Analizując odpowiedzi Mariona, będzie można tym lepiej zrozumieć specyfikę wypracowanej przez niego fenomenologii. W pewnym uproszczeniu można wyróżnić dwie kwestie:

- 1) Zarzut przemykania kwestii teologicznych do założenia redukującej wszelką transcendencję fenomenologii (zarzut niespójności metodologicznej).
- 2) Zarzut wypracowania fenomenologii w służbie teologii, a więc jej niesamodzielności, wtórności i służebności wobec już z góry zakładanych fenomenów teologicznych (zarzut ukrytych intencji i przedzałożeń).

Do powyższych kwestii można by dodać również podnoszoną sprawę problematyczności i aporii przekształcenia fenomenologii do postaci „ekscesywnej”, jednak ponieważ jest to pytanie o granice fenomenologii i jej metod, które u Mariona ściśle powiązane jest z dwoma wymienionymi zarzutami, dlatego odpowiedź na nie można znaleźć poniżej, oraz w dalszych rozdziałach.

Ad 1). Marion stara się rozdzielać swoją refleksję teologiczną od myśli fenomenologicznej. Zarazem jednak relacja teologii do filozofii musi być według autora *Boga bez bycia* bardziej zniuansowana niż miało to miejsce w kontekście nowożytnej metafizyki. Filozofia – jak już zauważyliśmy – musi według Mariona sama wyznaczać swoją ścieżkę refleksji i jej granice. Potrzebuje do tego wolności – co, jak widzieliśmy, jest istotne u Heideggera w jego opozycji filozofii do chrześcijańskiego modusu egzystencji. Nieuniknionym wydaje się więc to, co Kant nazwał „konfliktem fakultetów”: „W efekcie fakultet filozoficzny nie może składać broni w obliczu niebezpieczeństwa grożącego prawdzie, której obrona od niego zależy, gdyż fakultety wyższe nigdy nie wyrzekną się swej żądzy do panowania”⁴⁹¹. Marion zauważa jednak, że nowożytne ostre rozróżnienie między skłóconymi dyscyplinami

⁴⁸⁹ J.-L. Marion, *Prolégomènes à la charité*, wyd. 2, Paris 1991, s. 88.

⁴⁹⁰ Jak zauważa Karol Tarnowski: „Czym pytanie o konstytuowanie się sensu przedmiotów dla świadomości u Husserla, czym pytanie o sens bycia dla Heidegger, tym dla Mariona jest pytanie o możliwość filozofii naprawę «boskiego Boga», takiego, który by nie był jednym więcej pojęciowym idolem, lecz Bogiem modlitwy i uwielbienia”. K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 236.

⁴⁹¹ I. Kant, *Spór fakultetów*, tłum. M. Żelazny, Toruń 2003, s. 77.

filozofii i teologii nie jest wcale tak proste, jak się wydaje⁴⁹². Wraz z „końcem metafizyki” ich konflikt może okazać się przedawniony, natomiast należy wskazać inną ich relację i rozdział.

Marion odrzuca zbytnią zależność teologii od filozofii, którą widać choćby u Bultmanna. Również rozróżnienie między możliwym a niemożliwym, które definiowało dotąd racjonalność i oddzielało filozofię od teologii, rozmywa się w sytuacji „końca metafizyki”⁴⁹³. Ponadto, z punktu widzenia teologii, dawne rozróżnienie na naturę czystą i łaskę, demarkujące filozofię i teologię, okazuje się być w świetle współczesnej refleksji co najmniej upraszczające. Dla Mariona ostateczną oraz powszechną zasadą jest dar i jego donacja. Dlatego „[...] teologia zostaje odróżniona od filozofii, *jeśli* przyznaje się *fakt*, że można znaleźć to co dane, specyficzne dla teologii Objawienia”⁴⁹⁴. Ostatecznym wyznaczeniem miejsca teologii jest wydarzenie i dar Objawienia, który sam wyznacza swoje własne kryteria poznania. Zarazem jednak „chodzi dokładnie o to, co oznacza to kryterium: od każdego myśliciela zależy decyzja o tym, co przyznaje, że jest mu dane [...]. Teologia rozpoczyna się, gdy myśl uznaje objawione dane za fenomenalne dane, w zasadzie równe wszystkim innym danym”⁴⁹⁵.

Fenomenologia może więc według Mariona tylko i aż uznać *możliwość* Objawienia – przyjęcie go jako efektywnie danego przenosi myśl w ramy refleksji teologicznej, która jeśli chce być autentyczna, musi wychodzić właśnie od samego danego fenomenu Objawienia. Rozpoznanie fenomenu Objawienia, będącego wydarzeniem, do którego przyjęcia wymagana jest chociażby łaska wiary i porządek miłości, jest czymś zewnętrznym i autonomicznym wobec płaszczyzny filozofii, choć nie czyni w niej wyłomu, bo da się opisać według zasad

⁴⁹² Marion wskazuje, że myśl chrześcijańska, która stanęła przed zadaniem głoszenia i uwiarygodniania, a więc również konceptualizacji Objawienia, nie zwróciła się do teologii, którą uważała za pustą i nieracjonalną, ale do filozofii – co widać choćby u św. Augustyna: „Albowiem o tak zwanej teologii przyrody nie z byle jakimi ludźmi, lecz z filozofami, rozmawiać będziemy (nie jest ci to teologia bajeczna lub państwowa, czyli bądź teatralna, bądź miastowa; z których jedna opisuje się zbrodniami bogów, druga wykazuje pragnienia bogów tak występne, że przez to samo są to raczej pragnienia demonów przewrotnych niż bogów). Sama nazwa filozofów, jeśli ją na łańcuch przetłumaczymy, świadczy o zamilowaniu mądrości. A jeśli mądrość jest to sam Bóg, przez którego wszystko jest zdziałane, jak to nam Boska powaga i Boska prawda wykazały, to prawdziwy filozof jest to miłośnik Boga”. Augustyn, *Państwo Boże*, dz. cyt., s. 288. Samo ostre rozróżnienie między teologią a filozofią powstaje dopiero wraz z narodzinami nowożytnej metafizyki, której *theologia rationalis* zostaje oddzielona od *theologia vero sacrae Scripturae*.

⁴⁹³ Por. J.-L. Marion, *On the Foundation of the Distinction Between Theology and Philosophy*, w: *Phenomenology and the Theological Turn: The Twenty-Seventh Annual Symposium of The Simon Silverman Phenomenology Center*, red. J. McCurry, A. Pryor, Pittsburgh, PA 2012, s. 60.

⁴⁹⁴ Tamże, s. 68.

⁴⁹⁵ Tamże, s. 67. Gschwandtner w tekście „A new ‘apologia’: The relationship between theology and philosophy in the work of Jean-Luc Marion” wskazuje, że relacja między filozofią a teologią zostaje przekroczona przez „chrześcijańską filozofię”, która czerpie od teologii heurystykę, potrzebną do okrycia nowych fenomenów – zwłaszcza fenomenowi miłości. W filozofii fenomen objawienia ma pozostać w trybie możliwości (w przeciwieństwie do historyczności i faktyczności Objawienia, którym zajmuje się teologia), natomiast droga przejścia z jednego porządku do drugiego jest według niej pewną „nową apologetyką”. Taka interpretacja zdaje się jednak tylko pogłębiać aporię związaną pewnym zacieraniem granic między teologią a filozofią w myśli Mariona. C. M. Gschwandtner, *A new ‘apologia’: The relationship between theology and philosophy in the work of Jean-Luc Marion*, „The Heythrop Journal” 2005, t. 46, nr 3.

fenomenologii donacji. Filozofia, będąc od teologii niezależna i autonomiczna, ma zarazem – odchodząc od metafizyki i onto-teologii – dać teologii narzędzia i język adekwatny dla jej szczególnej kwestii – wydarzenia Objawienia.

Zadanie to Marion opisuje w tekście „Métaphysique et phénoménologie. Une relève pour la théologie” z 1993 r. (włączony do *Le visible et le révélé*), który następnie poszerzony o kontekst fenomenologii donacji zostaje włączony do *De surcroît* jako pierwszy rozdział, pod znaczącym tytułem „Phénoménologie de la donation et philosophie première”. Wypracowanie nowej fenomenologii, która radykalnie zrywa z metafizyką, jest więc zadaniem istotnym zarówno dla fenomenologii, jak i dla teologii. Marion powołuje się w tym kontekście również na Husserla: „Nasze bezpośrednie zamierzenia nie kierują się ku teologii, lecz ku fenomenologii, chociaż pośrednio może ona mieć wielkie znaczenie dla teologii”⁴⁹⁶. Marion stawia więc zasadnicze pytanie: czy w obliczu z jednej strony idolatrycznego „Boga” metafizyki, z drugiej zaś strony metodologicznego milczenia fenomenologii na temat Boga, jesteśmy skazani na alternatywę między filozoficznym milczeniem a wiarą pozbawioną jakiegokolwiek racjonalności⁴⁹⁷? Innymi słowy – czy racjonalność wiary da się jednak opisać za pomocą fenomenologii?

Marion odpowiada w sposób zaskakujący:

[...] nie ma żadnego powodu, by zakazać rozumowi, tutaj filozofii w jej nastawieniu fenomenologicznym, przejścia do swoich granic, to znaczy aż do samej siebie, bez wyznaczania granic innych niż granice fenomenalności. Powstaje pytanie: jakie oblicze fenomenalne może przyjąć „Bóg filozofów i uczonych” – jeśli w ogóle? Dokładniej mówiąc, jaki fenomen mógłby twierdzić, że oferuje świetlisty cień „Boga”, tak aby odpowiadał uwolnieniu bytu przez bycie danym?⁴⁹⁸.

To, co fenomenologia może wnieść, to możliwość fenomenu (a więc sensu) Objawienia Boga poza metafizyką – a więc poza kategoriami bytu i przyczyny – a jednak nadal jako „świetlisty cień”, jako oblicze fenomenalne „Boga filozofów”, nie zaś „Boga Abrahama, Izaaka i

⁴⁹⁶ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, dz. cyt., s. 166; J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, dz. cyt., s. 76.

⁴⁹⁷ Por. J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, dz. cyt., s. 92.

⁴⁹⁸ „[...] il n’y a aucune raison d’interdire à la raison, ici à la philosophie dans son attitude phénoménologique, de pousser la raison à son terme, c’est-à-dire jusqu’à elle-même, sans admettre d’autres limites que celles de la phénoménalité. La question devient : quel visage phénoménal peut prendre – s’il en prend jamais un – le « Dieu des philosophes et des savants » ? Plus précisément, quel phénomène pourrait revendiquer d’offrir une ombre lumineuse de ce « Dieu », en sorte de correspondre à relève de l’étant par l’étant-donné ?”. Tamże, s. 93.

Jakuba”⁴⁹⁹. Fenomenologia bowiem nie może osiągnąć Boga Objawionego, który przynależy do porządku teologicznego; może natomiast dać pole *możliwości* jego fenomenowi, poprzez usunięcie przeszkód zbyt wąskich granic racjonalności metafizycznej. Możliwość ta zarazem odgranicza fenomenologię od teologii, dla której Objawienie dane jest w swojej historyczności⁵⁰⁰.

Ad 2). Argumentację Mariona można porównać do tej Riceura:

Dziesięć badań składających się na tę pracę zakłada świadome i stanowcze wzięcie w nawias przekonań, które łączą mnie z wiarą biblijną. Nie twierdzę, że na głębokim poziomie motywacji przekonania te pozostały bez wpływu na zainteresowanie, którym darzę ten czy inny problem, czy wręcz na całokształt problematyki siebie. Sądzę jednak, że przedstawiłem moim czytelnikom tylko argumenty nie odwołujące się do stanowiska czytelnika wobec wiary biblijnej, którą może on odrzucać, przyjmować lub zawieszać⁵⁰¹.

Również u Mariona można zauważyć ową głęboką motywację, która kieruje wypracowaną przez niego fenomenologią. W tekście „Le possible et la révélation” stwierdza on: „[...] czy teologia, z racji swoich własnych wymagań i tylko w celu ich sformułowania, nie może sugerować fenomenologii pewnych modyfikacji metod i operacji?”⁵⁰².

Kwestia Boga, choć w fenomenologii myślana „tak jakby” i w modusie możliwości, mimo wszystko przekształca samą fenomenologię. Bóg jest w fenomenologii myślany poza metafizyką, zarazem wymagając od niej sięgnięcia swoich granic, kierując ją według Mariona ku fenomenologii donacji. Dzieje się tak tym bardziej, że według Mariona kwestia Boga okazuje się w filozofii „nieredukowalna”: „Idea «Boga» jako nieredukowalnego daje się jako coś, czego nie można nie posiadać [...]. Po dokonaniu redukcji, wzięciu w nawias rzeczywistości istnienia i możliwości istoty, nie może się ona nam wydarzyć jako przedstawienie czegokolwiek; a jednak wciąż do nas powraca jako nieredukowalna”⁵⁰³.

⁴⁹⁹ Tamże, s. 96. Porównaj w tym kontekście włączony do czwartego wydania *Boga bez bycia* (brak w polskim wydaniu) tekst „Święty Tomasz z Akwinu i onto-teo-logia”: „Czy wzięcie na serio Tomasza z Akwinu wymaga myślenia Boga na podstawie bycia czy raczej bycia w oparciu o Boga? [...] *Esse*, o którym rozmyśla św. Tomasz, nie zależy ani od metafizyki, ani od ontologii, ani nawet od «kwestii bycia», ale od imion boskich i «światlistych ciemności»”. J.-L. Marion, *Święty Tomasz z Akwinu i onto-teo-logia*, „Logos i Ethos”, tłum. P. Rak, 1998, t. 6, nr 1, s. 141–142.

⁵⁰⁰ Por. J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, dz. cyt., s. 96–97.

⁵⁰¹ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Warszawa 2003, s. 42–43; por. J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, dz. cyt., s. 97.

⁵⁰² J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, dz. cyt., s. 29.

⁵⁰³ J.-L. Marion, *Nieredukowalny*, w: *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migasiński, M. Pokropski, Warszawa 2017, s. 359. Przeciwno takiej argumentacji, widocznej już w *Idolu i dystansie*, wystąpił Jocelyn Benoist – por. J. Benoist, *L'idée de phénoménologie*, dz. cyt., s. 84.

Wobec takiego podejścia Emmanuel Falque proponuje – wbrew ostrożności teoretycznej, zachowywanej przez Mariona – bardziej „otwartą”, płodną relację między filozofią a teologią: „Teologia, pozornie oderwana od fenomenologii w jej korpusie, stanowi jednak, zarówno dla człowieka jak i jego dzieła, ich ostateczne znaczenie i rację bytu – zmartwychwstanie dla «fenomenu przesycającego» i sakramentalność dla «kontrintencjonalności». [...] W tych nowych czasach pewnego możliwego wzajemnego oddziaływania (jednak bez mieszania ani rozdzielania porządków) to do filozofa należy więc podjęcie swego «zadania teologicznego», a do teologa domaganie się «kamienia filozoficznego»”⁵⁰⁴.

Należy więc zadać pytanie, czy owa nieredukowalna, dana idea Boga, która zarazem „z definicji jest niedefiniowalna”, nie okazuje się pewną *tabula rasa*, na którą można projektować przekonania konkretnych filozofów? Czy dyskwalifikuje to fenomenologię Mariona z powodu „przesycenia” tej idei poprzez korelację z wypracowaną przez niego równoległe myślą teologiczną? Sam Marion bowiem wskazuje na paralelność strategii „przekroczeń”, których dokonuje zarówno w fenomenologii jak i w teologii. Przyjmuje też wzajemne relacje owych przekroczeń – pytania teologiczne zdają się być swoistą heurystyką dla fenomenologii, natomiast teologia może dzięki fenomenologii zyskać pozametafizyczny język refleksji i opisu⁵⁰⁵.

Zarówno w teologii jak i w filozofii punktem wyjścia dla Mariona jest przekroczenie horyzontu bycia, jednak w obu dziedzinach podchodzi on do tego celu inaczej⁵⁰⁶. Porównując przekroczenia horyzontu bycia w *Bogu bez bycia* oraz *Sur le prisme métaphysique de Descartes* z jednej strony, oraz w *Réduction et donation* z drugiej, Marion stwierdza zasadniczą różnicę między bardziej teologicznymi dwiema pierwszymi pozycjami, a trzecią fenomenologiczną. Dwie pierwsze przekraczają metafizykę opierając się na przyjętych z góry „danych zewnętrznych”. Marion powie jednak, że „ten przywilej pozostaje dwuznaczny”, ponieważ myśl pozostaje w sytuacji heteronomii, opierając się na „oczywistości, której nie może zapewnić bezpośrednio”. Ta właśnie dwuznaczność prowadzi do trzeciego przekroczenia w *Réduction et donation* – „W fenomenologii bowiem liczy się tylko «zasada zasad» – tylko bezpośrednio ukazywanie fenomenów legitymizuje wypowiedź. [...] Odkąd nie jest to już kwestia teologii czy historii, lecz fenomenologii, donacja omawianej rzeczy wymaga

⁵⁰⁴ E. Falque, *Le combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques*, Paris 2014, s. 191, 193.

⁵⁰⁵ Por. J.-L. Marion, *Remarques sur quelques remarques*, „Recherches de Science Religieuse” 2011, t. 99, nr 4, s. 495. Por. też „La « philosophie chrétienne » – herméneutique ou heuristique ?” w: J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, dz. cyt., s. 99–117.

⁵⁰⁶ Por. J.-L. Marion, *Réponses à quelques questions*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 1991, t. 96, nr 1, s. 66.

zastąpienia (lub potwierdzenia) niebezpośredniej wiary czy tradycji bezpośrednio naocznością. [...] Dlatego też praca ta będzie w przyszłości trudniejsza niż dotychczas, ponieważ od tej pory będzie to kwestia ukazania samych fenomenów «miłości»⁵⁰⁷. Mimo, że Marion mówi o ścisłości fenomenologicznego „ukazywania” fenomenu miłości, bez powoływania się na heterogeniczne źródło wiary, to jednak – ponieważ miłość stanowi dla Mariona *również* (przede wszystkim) fenomen teologiczny – ukazywanie to zdaje się u Mariona mieć *również intencję* teologiczną w formie nowej apologii.

Podsumowując, fenomenolog może wychodzić od Objawienia, choć traktuje je jako daną w trybie możliwości lub jako treść kulturową, daną intencjonalną, bez przesądzania o modusie jej istnienia. Choć więc wspomniane przekroczenia na gruncie teologicznym i fenomenologicznym się wspierają, pozostają jednak autonomiczne. Wydaje się więc, że odpowiedź na pytanie o fenomenologię Mariona w kontekście jej relacji z teologią musi paść tylko jako rezultat analizy zasadności samej fenomenologii donacji – jej samodzielności teoretycznej, ale również trafności opisów fenomenów przesyconych.

⁵⁰⁷ „[...] car en phénoménologie, seul importe le « principe des principes » – seule la monstration directe des phénomènes légitime un énoncé ; [...] dès lors qu’il ne s’agit plus de théologie ou d’histoire, mais de phénoménologie, la donation de ce dont il s’agit demande de remplacer (ou de confirmer) la foi ou la tradition indirectes par une intuition immédiate. [...] C’est pourquoi le travail sera, à l’avenir, plus difficile qu’il ne le fut jusqu’ici, puisque désormais il s’agira de rendre manifestes les phénomènes mêmes de la « charité »”. Tamże, s. 66–68.

6. Fenomenologia donacji

Podążając za nicią przewodnią prawdy, aby dobrze uchwycić jej specyfikę w fenomenologii donacji, musimy najpierw odnieść się do funkcji i pojęcia prawdy w fenomenologii – szczególnie u Husserla i Heideggera. Uznane za klasyczne pojęcie prawdy przypisuje się św. Tomaszowi z Akwinu w sformułowaniu *veritas est adaequatio rei et intellectus* (*De veritate* 1, 1)⁵⁰⁸. W zgodności rzeczy z intelektem można dostrzec dwa podstawowe aspekty klasycznego pojęcia prawdy – z jednej strony fundament prawdy umiejscowiony jest w rzeczy, z drugiej zaś strony nieodzowna dla prawdy jako takiej jest rola intelektu. Jednak pomimo tego, że prawda i byt u św. Tomasza są rozróżnione *secundum rationem*, to jednak prawda była w myśli scholastycznej uznawana również za *transcendentale*, a więc jako zamienna z pojęciem bytu jako takiego⁵⁰⁹. Dlatego też św. Tomasz mówiąc o prawdzie może też odnieść się do jednej z jej definicji u Arystotelesa: „Twierdzić o Bycie, że nie istnieje, albo o Nie-Bycie, że istnieje, jest fałszem; natomiast twierdzić, że Byt istnieje, a Nie-Byt nie istnieje, jest prawdą” (*Metafizyka* 1011 b)⁵¹⁰.

Definicja prawdy jako *adaequatio* staje się podstawą dwudziestowiecznych korespondencyjnych koncepcji prawdy, gdzie chodzi raczej o wymiar epistemologiczny czy logiczny niż metafizyczny⁵¹¹. W ich ramach nie tyle mówi się już o rzeczach, ale o faktach i sądach o tychże faktach, rozumianych jako nośniki prawdy. Przykładem takiej koncepcji może być chociażby niniejsze stwierdzenie Moore’a: „Powiedzieć, że dane przeświadczenie jest prawdziwe, to tyle, co powiedzieć, że we wszechświecie jest pewien fakt, któremu to przeświadczenie odpowiada”⁵¹². Na poziomie filozofii języka oraz logiki jedną z bardziej

⁵⁰⁸ Św. Tomasz twierdzi, że formułę tę zapożycza od Izaaka Izraeli, choć właściwie pochodzi ona od Awicenny por. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowalne o prawdzie*, t. 1, dz. cyt., s. 17.

⁵⁰⁹ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I, 16, 3. „Wydaje się, że prawda jest zupełnie tym samym, co byt. [...] Tak więc bytowość rzeczy wyprzedza naturę prawdy, ale poznanie jest pewnym skutkiem prawdy”. Tamże, s. 13, 17.

⁵¹⁰ Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 87. „Otóż stwierdzać, że byt nie jest i że nie-byt jest, to jest fałsz; a stwierdzać, że byt jest i że nie-byt nie jest, to jest prawda”. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, t. 1, Lublin 1996, s. 207.

⁵¹¹ „Prawda jest cechą sądu polegającą na zgodności pomiędzy treścią tego sądu a faktem, do którego treść ta się odnosi”. S. Judycki, *O klasycznym pojęciu prawdy*, „Roczniki Filozoficzne” 2001, t. 49, nr 1, s. 29. Judycki odróżnia przy tym prawdę w sensie korespondencyjnym od prawdy jako adekwatności, którą rozumie jako wyczerpujące poznanie jakiegoś przedmiotu.

⁵¹² G. E. Moore, *Z głównych zagadnień filozofii*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1967, s. 498.

znanych wersji tak pojmowanej koncepcji prawdy jest jej semantyczna definicja u Tarskiego – „dla dowolnego p – » p « jest zdaniem prawdziwym wtedy i tylko wtedy, gdy p ”⁵¹³.

Korespondencyjne teorie prawdy spotkały się jednak z wieloma zarzutami. Jednym z nich jest zarzut ich wtórności wobec prawdy rozumianej jako *transcendentale*, a więc prawdziwości czy odkrytości samego bytu, które domagają się *ad-aequatio* intelektu. Bez odniesienia do jakiegoś fundamentu prawdy, samo logiczne lub korespondencyjne jej ujęcie może okazać się tautologiczne, ponieważ stwierdzenie, że „jest prawdą, że p ” jest po prostu stwierdzeniem, że p . Bez jakiegoś fundamentu korespondencja sądu z faktem może też popadać w *regressum ad infinitum* oraz nie dostarczać żadnego kryterium prawdy⁵¹⁴.

W świetle powyższych trudności, od strony pragmatyki języka Strawson zauważa zaś: „Przestarzały zatem jest dezyderat, by zwrot: «prawdą jest», uważać za pewnego rodzaju zwrot opisowy, co nasuwa przestarzałą myśl, iż słowo „prawdziwy” – to predykat drugiego piętra, orzekający o zdaniach pierwszego piętra. [...] Jeżeli będziemy obstawać przy tym, że on coś opisuje (jest o czymś), zaprzeczając zarazem, jakoby opisywał zdania (był o zdaniach), to staniemy w obliczu starych ogólnych pytań na temat natury prawdy, jej kryteriów, natury bytów, między którymi zachodzi relacja prawdziwości, itd. [...] Poprawne jest powiedzenie, iż wypowiedzi każdego rodzaju są prawdziwe albo fałszywe, jeżeli poprawna jest praktyka, która polega na wyrażaniu naszej zgody albo niezgody z takimi wypowiedziami – właśnie za pomocą słów «prawdziwy» albo «fałszywy»”⁵¹⁵.

Władysław Stróżewski w swoim tekście „Tak – tak, nie – nie (kilka uwag o prawdzie)” stwierdza:

Filozofia nowożytna ogranicza pojęcie prawdy do sfery poznania – sądu. Pełny wymiar prawdy jest jednak szerszy i głębszy. Oczywiście sąd i fundujący go akt poznania pozostają jej właściwym „miejszem”. Czy jednak, gdy mówimy: „to jest n a p r a w d ę tak a tak”, myślimy tylko o sądzie, chcąc na przykład sprostować jakieś przypuszczenie, że – być może – tak a tak nie jest? Wydaje się raczej, że „naprawdę” odnosimy wprost do rzeczywistości, ściślej, do stanu rzeczy, o którym mówimy. [...] Prawda więc to szczególny modus bytu: bytu jako odsłoniętego, a przez to niejako wzmocnionego w swej bytowości dla nas⁵¹⁶.

⁵¹³ A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, Warszawa 1933, s. 8. Według Judyckiego Tarski „dążył do stworzenia semantyki naukowej” oraz „definiuje pojęcia semantyczne za pomocą pojęcia prawdy, a samą prawdę – za pomocą pojęcia spełniania”. S. Judycki, *O klasycznym pojęciu prawdy*, dz. cyt., s. 38.

⁵¹⁴ Por. J. Woleński, *Epistemologia*, Warszawa 2005, s. 162–164.

⁵¹⁵ P. F. Strawson, *Prawda*, w: *Logika i Język. Studia z semiotyki logicznej*, red. i tłum. J. Pelc, Warszawa 1967, s. 371.

⁵¹⁶ W. Stróżewski, *Logos, wartość, miłość*, Kraków 2013, s. 325.

Można więc zadać pytanie – jakie procesy w historii filozofii zamieniły fundament prawdy, zawarty w rzeczy poznanej, na akcentowanie jej fundowania w sferze poznania i sądów. Według Mariona proces ten jest związany z nowożytną metafizyką, zwłaszcza począwszy od Kartezjusza. Nowożytna filozofia, szczególnie w jej wydaniu transcendentnym, ostatecznie prowadzi według niego do degradacji samej filozofii na rzecz nauk ścisłych i techniki, wobec których zajmuje ona rolę dziedziny pomocniczej, np. jako badanie poprawnych form używania języka⁵¹⁷.

Z drugiej jednak strony dawne powiązanie bytu (czy lepiej powiedzieć rzeczy danej) z poznającym intelektem „odżyją w pewnym sensie w naszych czasach, głównie dzięki fenomenologii i analizom poznania prowadzonym przez Husserla i Heideggera”⁵¹⁸. Tezę taką potwierdza chociażby analiza Ernsa Tugendhata, który stwierdza, że o ile w kontrze do sceptycyzmów jest dziś jeszcze podnoszona kwestia prawdy, to właśnie Husserl jest myślicielem, który jednoczy lub raczej przekracza pozorną opozycję dwóch tradycji ujmowania kwestii prawdy (logiczną i metafizyczną)⁵¹⁹.

6.1. Husserl – przełom, poszerzenie i zasada donacji

6.1.1. Dwuznaczny przełom i poszerzenie

Cechą charakterystyczną fenomenologii, na którą wskazuje Marion na pierwszych stronach *Réduction et donation* – otwierając swoje badania nad donacją – jest uwolnienie filozofii od ograniczeń, jakie stawiała jej metafizyka, która skądinąd wraz z Nietzschem ma dobiec do swego kresu. Pytanie o filozofię po metafizyce brzmi więc – „Czy donacja w obliczu każdej rzeczy może się spełnić bez żadnych warunków i zastrzeżeń?”⁵²⁰. Na taką możliwość wskazuje „przełom”, którego dokonał Husserl wraz z *Badaniami logicznymi* w latach 1900–1901⁵²¹. Według Mariona przełom ten pozostaje jednak dwuznaczny – z jednej strony poszerza pole przedmiotowe do różnych sposobów donacji, poszerza też pole naoczności do naoczności kategoryjalnej, z drugiej zaś strony ogranicza tak poszerzone pola do horyzontu wyłącznie

⁵¹⁷ Por. J.-L. Marion, *De surcroît*, dz. cyt., s. 2.

⁵¹⁸ W. Stróżewski, *Logos, wartość, miłość*, dz. cyt., s. 326.

⁵¹⁹ Por. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, dz. cyt., s. 5.

⁵²⁰ „La donation en présence de chaque chose peut-elle s’accomplir sans aucune condition ni réserve?”. J.-L. Marion, *Réduction et donation*, dz. cyt., s. 7.

⁵²¹ „*Badania logiczne* były dla mnie dziełem przełomu, a więc nie końcem, lecz początkiem”. E. Husserl, *Badania logiczne*, tłum. J. Sidorek, t. I, Warszawa 2006, s. 9.

przedmiotowego, a prawdę do wiodącej funkcji tetycznej i apofantycznej. Ograniczenia te wstawiają więc wspomniany przełom w ramy wybitnie metafizyczne. W pierwszym rozdziale *Réduction et donation* Marion mierzy się z tą dwuznacznością – zasady donacji i jednoczesnego wstawienia jej w „metafizykę obecności”.

Husserl we wprowadzeniu do pierwszego wydania drugiego tomu *Badan logicznych* powie: „Chcemy cofnąć się do «rzeczy samych». Na gruncie w pełni rozwiniętych przeżyć naocznych chcemy uzyskać oczywistość, że to, co tutaj dane w aktualnie spełnianej abstrakcji, jest naprawdę i rzeczywiście tym, co domniemują znaczenia słów [...]; chcemy wzbudzić w sobie dyspozycję do tego, by poprzez dostatecznie wiele razy powtórzone dostosowywanie znaczeń do odtwarzalnej naoczności (*resp.* do intuicyjnego spełniania abstrakcji) ustalić je w ich niezmienniej idyntyeczności”⁵²². Z tych słów wyłaniają się główne motywy pojęcia prawdy u Husserla. Po pierwsze cofnięcie się do „rzeczy samych” wymaga „wzbudzenia dyspozycji”, przewyciężenia trudności, która „tkwi w przeciwnemu naturze ukierunkowaniu naocznego uchwytowania i myślenia, jakiego wymaga analiza fenomenologiczna”⁵²³. Widać tu załączki redukcji, wskazującej aby nie tyle „naiwnie uznawać za istniejące przedmioty domniemane w ich sensie”⁵²⁴, ale właśnie wrócić do rzeczy *samych*. Po drugie charakterystyką prawdy jest „oczywistość”, rozumiana jako przeżycie współwystępujące z doświadczeniem fenomenu. Uzyskuje się ją zaś poprzez „przeżycia naoczne”, które w tym „co dane” dostrzegają pewną idyntyeczność, pewien *ten sam* przedmiot, mimo wielości jego możliwych modusów donacji. Istotną dla prawdy jest więc korelacja między jawieniem się a tym co się jawi, oraz szczególnie korelacja między intencją a jej naocznym wypełnieniem przez przedmiot dany źródłowo w swojej „cielesnej obecności”.

Marion odnosi się najpierw do naoczności, która odgrywa wiodącą rolę w *Badaniach logicznych*⁵²⁵ – przełom ma polegać na poszerzeniu pojęcia naoczności, które tradycyjnie było rozumiane jako naoczność zmysłowa. Naoczność zostaje poszerzona, i jako „dająca” wyprowadza poza naturalne nastawienie postrzegania rzeczy, prowadząc dzięki metodzie fenomenologicznej do niewidocznego zrazu „nadmiaru” rzeczy *samej*. Naoczność zostaje poszerzona również o naoczność kategoriałną. Tak jak naoczność jest poszerzona poza naoczność *stricte* zmysłową, tak też kategoria przedmiotu zostaje poszerzona poza *stricte* bytowo rozumiany przedmiot realny do przedmiotu rozumianego jako intencja przedmiotu, chociażby irrealnego czy nawet sprzecznego.

⁵²² E. Husserl, *Badania logiczne*, tłum. J. Sidorek, t. II/I, Warszawa 2000, s. 9.

⁵²³ Tamże, s. 13.

⁵²⁴ Tamże, s. 14.

⁵²⁵ Por. E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband Erster Teil*, Hua XX/1, Dordrecht 2002, s. 319.

Jednak wspomniana już dwuznaczność „przełomu” polega na szczególnym określeniu przez Husserla zasięgu naoczności. Jeśli poszerzeniu ulega pole przedmiotu i naoczności, to należy podkreślić, że dzieje się tak na mocy ostatecznego poszerzenia obecności przedmiotu – ujęcia w formie tetycznej tego, co wcześniej trwało poza takim ujęciem⁵²⁶. Od strony zagadnienia prawdy, cielesna obecność przedmiotu w jego dającej naoczności rozgrywa się więc z jednej strony jako oczywistość, z drugiej zaś jako prawda zamyka się w wypowiedzi, do której redukują się również intencje emocjonalne czy wartościujące. I tak „oczywistość jest «przeżyciem» prawdy”⁵²⁷, co Marion komentuje: „Prawda, a więc spełnienie fenomenalności (pełna i kompletna manifestacja), rozkwita na tle *Erlebnis*, [...] Donacja we własnej osobie, jeśli możemy w ten sposób przetłumaczyć *Selbstgegebenheit*, staje się jedynym prawidłowym sposobem bycia fenomenu, ponieważ jako jedyna spełnia wymogi bezpośredniego uchwycenia, stałej obecności i natychmiastowej oczywistości, nałożone przez świadomość na wszystko, co twierdzi, że pojawia się przed jej wzrokiem”⁵²⁸. Natomiast wypowiedź tak rozumianego przeżycia oczywistości w świadomości „[...] jest albo aktualnie, albo potencjalnie «tetyczna». [...] Z tego wszystkiego wynika, że wszelkie akty w ogóle – także akty uczucia (*Gemüt*) i woli – są «uprzedmiotowiające», «konstruuja» źródłowo przedmioty, są koniecznymi źródłami różnych dziedzin bytu, a przy tym także przynależących do nich ontologii”⁵²⁹.

W związku z powyższym Marion powie, że wraz z tym prymatem absolutnego jawienia się, poszerzenie przedmiotowości i naoczności okazuje się spełnieniem metafizyki obecności⁵³⁰. Marion podąża w krytyce Husserla, który miałby popaść w „metafizykę obecności”, za Derridą i Heideggerem. Jednak sam pozostaje krytyczny co do zasięgu i słuszności tej krytyki, tworząc w ten sposób zręby swojej własnej fenomenologii, która będzie odnosić się zarówno do Husserla i Heideggera.

⁵²⁶ Por. J.-L. Marion, *Réduction et donation*, dz. cyt., s. 27.

⁵²⁷ E. Husserl, *Badania logiczne*, tłum. J. Sidorek, t. II/II, Warszawa 2000, s. 146. Oznacza to, jak zauważa Tugendhat, że oczywistość nie jest „kryterium” prawdy czy psychicznym aktem jej towarzyszącym, lecz jest niejako utożsamiona z prawdą samą, ze względu na „ontologiczne przekształcenie pojęcia oczywistości”. Tamże, s. 294.

⁵²⁸ „La vérité, donc l’accomplissement de la phénoménalité (manifestation pleine et entière), s’épanouit sur fond d’*Erlebnis*, [...] La donation de soi en personne, si l’on peut ainsi traduire la *Selbstgegebenheit*, devient le seul mode d’être correct du phénomène, parce que lui seul satisfait aux requêtes de saisie directe, de présence permanente et d’évidence immédiate qu’impose la conscience à tout ce qui prétend apparaître à ses yeux”. J.-L. Marion, *Réduction et donation*, dz. cyt., s. 85, 87.

⁵²⁹ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, dz. cyt., s. 405, 409.

⁵³⁰ J.-L. Marion, *Réduction et donation*, dz. cyt., s. 28. Taką interpretację naoczności znajdujemy również u Tugendhata: „W związku z tym koncepcja naoczności daje się bardziej precyzyjnie zdefiniować [...]. intuicyjny [*intuitiv*] jest dla Husserla każdy akt, w którym to, co jest w jakikolwiek sposób domniemane, staje w terażniejszości [*das Gemeinte in irgendeiner Weise zur Gegenwart kommt*]”. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, dz. cyt., s. 64.

Marion przechodzi dalej w swojej analizie Husserla do rozróżnienia, które prowadzi później do możliwości określenia fenomenu przesyconego, poprzez wskazanie na „nieredukowalną fenomenologiczną różnicę”, czyli „przeciwieństwo między intuicją a sygnifikacją”⁵³¹. Możliwość adekwatnego lub nieadekwatnego wypełnienia intencji przez naoczność wskazuje według Mariona, że sygnifikacja poprzedza naoczność⁵³². Uprzywilejowanym przykładem niezależności intencji i sygnifikacji względem jej wypełnienia w naoczności jest matematyka⁵³³.

Owa różnica między intencją a naocznością jest dla Husserla możliwością z jednej strony wypełnienia intencji, z drugiej zaś jej rozczarowania – możliwością błędu, który mają korygować kolejne wglądy i „cieniowania” przedmiotu. Ostatecznym horyzontem jest jednak pełne wypełnienie intencji i znaczenia przez naoczność, a więc dopełnienie horyzontu donacji przedmiotowej w teraźniejszości. Ideał ten okazuje się z czasem dla samego Husserla coraz bardziej zależny od horyzontu świata, intersubiektywności, nieuchwytniej natury czasu. Prawda okazuje się więc u Husserla ostatecznie ideą regulatywną – idealnym celem, którego uosobieniem jest Bóg⁵³⁴. U Husserla ideał prawdy umyka przez brak wypełnienia intencji naocznością⁵³⁵.

Uwidacznia się więc drugi moment poszerzenia – oprócz naoczności poszerzone zostaje również pole intencji i sygnifikacji. Wydaje się to pozornie sprzeczne z pierwszym poszerzeniem. Jeśli bowiem konstytutywna dla „metafizyki obecności” jest naoczność, teraz poszerzona nawet o naoczność kategoriałną, to jednak Marion zauważa, że twierdzenie z I badania – „Funkcja znaczenia nie mogła zostać spełniona dopiero za pośrednictwem naoczności”⁵³⁶ – zostaje potwierdzone w VI badaniu: „każde znaczenie da się przecież

⁵³¹ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II/II, dz. cyt., s. 112, 241.

⁵³² J.-L. Marion, *Réduction et donation*, dz. cyt., s. 39. Marion polemizuje tu z interpretacją Derridy w *Głosie i fenomenie*.

⁵³³ Por. tamże. Można przywołać tu definicję „fenomenów ubogich w naoczność” zawartą w *Będąc danym*: „[...] wymagają one jedynie naoczności formalnej w matematyce, albo naoczności kategoriałnej w logice, inaczej mówiąc «wzidzenia istot» oraz idealności. W takiej konfiguracji temu, co ukazuje się w sobie i na podstawie siebie, niemal wystarcza jego samo pojęcie albo sama inteligibilność (dowód jako taki), aby już dać się – z pewnością w pustej abstrakcji czegoś uniwersalnego, bez zawartości ani zindywidualizowania, zgodnie z doskonałą powtarzalnością, ponieważ pozbawioną wszelkiej materii (nawet *materia signata*), choć jednak faktycznie”. J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 271.

⁵³⁴ Por. S. Strasser, *Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls*, „Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft” 1959, t. 67.

⁵³⁵ Czy ten brak nie sugeruje już idei „fenomenu przesyconego”, rozpatrywanego nie jako brak, lecz nadmiar naoczności względem pojęcia: „W takim kontinuum wypełniania [*Erfüllungskontinuen*] następuje ciągła zmiana materii, a jednocześnie dochodzi do coraz większej pełni w sensie rozszerzonym: ten sam świadomy przedmiot, w przeprowadzanych zmianach ujęć [*Auffassungssinnes*], dochodzi do coraz większego bogactwa cech względem właściwej intuicji, przy tym ewentualnie w coraz większej jasności itd.”. E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband Erster Teil*, dz. cyt., s. 135.

⁵³⁶ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II/I, dz. cyt., s. 88.

pomyśleć jako spełnione bez korelatywnej naoczności” oraz „najpierw dana jest tutaj intencja znaczeniowa, i to sama dla siebie, a dopiero potem dochodzi odpowiednia naoczność”⁵³⁷.

W paragrafie 39. szóstego Badania Husserl stawia oczywistość jako instancję bardziej pierwotną niż przedmiot czy bycie – „[Oczywistość – S. U.] jest adekwatnym spostrzeżeniem prawdy. [...] Pojęciom prawdy i bycia odpowiadają wtedy korelatywnie pojęcia fałszu i niebycia. [...] Różnice między *jest* i *nie jest* są różnicami materii intencjonalnej. Tak jak *jest* wyraża na sposób intencji znaczeniowej predykatywną zgodność, tak też *nie jest* wyraża predykatywny konflikt”⁵³⁸. Marion stwierdza, że skoro w fenomenologii Husserla bycie jest utożsamione z oczywistością, to Husserl dochodzi do tego utożsamienia przed VI badaniem i jego naocznością kategoryalną, a wraz z oczywistością i niezależnością znaczenia. Stąd wynika, że „przełom” obejmowałby nie tylko poszerzenie naoczności, ale również jeszcze większe poszerzenie znaczenia: „dziedzina znaczeń jest dużo bardziej obszerna niż dziedzina naoczności”⁵³⁹. Jeśli jednak naoczność już zostaje poszerzona na wszelkie możliwe pola – nawet kategoryalne – to jak rozumieć owo poszerzenie znaczenia poza pole naoczności? Jak oczywistość może wypływać z dwóch konkurujących i autonomicznych źródeł?

6.1.2. Zasada donacji

Powyższy problem daje Marionowi możliwość przejścia do kwestii donacji. Odnośnie naoczności Marion zauważa, że uzyskanie wypełnienia intencji w naoczności, również dla form kategoryalnych (łącznie z kategorią bycia), odbywa się ostatecznie na mocy donacji, która kieruje rozszerzeniem naoczności i przedmiotu poznania. W paragrafie 45. szóstego badania Husserl stwierdza:

Jak mielibyśmy inaczej oznaczyć korelat nie-zmysłowego, *resp.* zawierającego nie zmysłowe formy przedstawienia podmiotowego, gdyby zakazane było tu słowo przedmiot, i jak mielibyśmy oznaczyć jego aktualne „bycie danym”, *resp.* jawienie się jako coś „danego”, gdyby zakazane było słowo spostrzeżenie? [...] Nietrudno dostrzec, że związek szerszego i węższego, nadzmysłowego (tzn. budującego nad zmysłowością albo kategoryalnego) i

⁵³⁷ Tamże, s. 229, 244.

⁵³⁸ Tamże, s. 146–152. „Bycie w sensie prawdy należałoby wtedy określić zgodnie z punktem 1) i 3) jako identyczność w afektacji zarazem domniemanego i danego przedmiotu”. Tamże, s. 150. Co Marion komentuje, stwierdzając zbieżność twierdzenia Husserla z Arystotelesa definicją z *Metafizyki* T 10, 1051b: „Prawda nie polega zrazu i tylko na sądzie o stanie rzeczy, ani w konsekwencji na rozumie, który sądzi; polega ona przede wszystkim, jakby przebijając się przez wypowiedź, na stanie rzeczy samej, to znaczy na bycie, jego dyspozycji i manifestacji; krótko mówiąc, prawda rozstrzyga się decydując o bycie w jego bycie [*l'étant dans son être*]”. J.-L. Marion, *Figures de phénoménologie: Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*, Paris 2015, s. 14.

⁵³⁹ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II/II, dz. cyt., s. 299.

zmysłowego pojęcia spostrzeżenia nie jest zewnętrzny albo przypadkowy, lecz ma podstawę w rzeczy. Przenika on wielką klasę aktów, których swoistą właściwością jest to, że w nich coś pojawia się jako „rzeczywiście”, i to „samoobecnie dane” [*selbst gegeben* – S. U.]⁵⁴⁰.

Marion odwołuje się też do następującego zdania z *Idei fenomenologii*:

Będzie nam szło o to, by skonstatować różne *modi* właściwej prezentacji [*Gegebenheit* – S. U.] *resp.* Konstytucję różnych *modi* przedmiotowości i ich wzajemne stosunki: prezentację cogito, [...], prezentację rzeczy w spostrzeżeniu „zewnętrznym”, prezentację różnych form wyobrażenia i przypominania ponownego, jak też jednoczących się w odpowiednich strukturach różnych spostrzeżeń i pozostałych przedstawień. Naturalnie, także różne odmiany prezentacji logicznej, prezentację ogólności, predykatu, stanu rzeczy itd., oraz prezentację niedorzeczności, sprzeczności, niebytu itd. Wszędzie mamy do czynienia z prezentacją [...]⁵⁴¹.

Również „Zasada wszystkich zasad” wprowadza donację jako podstawę prawdy. Jednak tu właśnie naoczność jest „źródłowo dająca”: „[...] że każda źródłowo prezentująca [dająca – S. U.] naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w «intuicji» źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje [daje – S. U.], ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje [daje – S. U.]”⁵⁴².

„Przełom” jest związany nie tyle z poszerzeniem naoczności czy sygnifikacji, lecz według Mariona z „cudem cudów”, czyli z „istotną korelacją między przejawianiem się i tym, co się przejawia” – jak jest przez Husserla określona dwuznaczność słowa „fenomen”⁵⁴³. Marion, odpowiadając na wspomnianą pozorną sprzeczność poszerzenia zarówno naoczności jak i znaczenia, stwierdza więc, że fenomenologia rozpoczęła się w latach 1900–1901, ponieważ pierwszy raz zaczęła myśleć zjawisko jawiące się w jawieniu się [*apparaître l'apparaissant dans l'apparition*] – co okazało się wyłącznie możliwe „postrzegając samo zjawisko nie jako «daną świadomości», ale raczej jako donację dla świadomości (lub przez

⁵⁴⁰ Tamże, s. 171.

⁵⁴¹ E. Husserl, *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2008, s. 95–96. W kontekście wspomnianej sprzeczności, Marion cytuje Husserla, który komentując w *Kryzysie* badanie V i VI z *Badań logicznych* stwierdza: „Tak więc «oczywistość» (ten sztywny bożek logiczny) staje się dopiero problemem, gdy zostaje uwolniony od preferencji naukowej oczywistości i rozszerzony do ogólnej, oryginalnej autodonacji [*Selbstgebung*]”. E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, Hua 6, Haag 1976, s. 237.

⁵⁴² E. Husserl, *Idea czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, dz. cyt., s. 78–79. Wojciech Starzyński tłumacząc *Będąc danym* modyfikuje przyjęty przekład *Gegebenheit* przez „prezentację”: „Z powodów, jakie wyjaśnia dalej Marion, nie można zaakceptować tłumaczenia *Gegebenheit*, *Geben* itp. poprzez prezentację, prezentowanie się itd., gdyż stanowi to już pewną określoną i zawężającą interpretację podstawowych dla fenomenologii terminów. Pozostajemy zatem przy dosłownym «dawać się», «donacji» zgodnie z intencjami autora”. J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. przyp. 24, s. 16.

⁵⁴³ E. Husserl, *Idea fenomenologii*, dz. cyt., s. 27.

świadomość) rzeczy samej, danej w trybie zjawiska i we wszystkich jego wymiarach (intuicja, intencja i ich odmiany) [...]. Przełom fenomenologiczny nie polega na poszerzeniu intuicji ani autonomii znaczenia, lecz na bezwarunkowym primacie donacji fenomenu zjawiska”⁵⁴⁴.

Zarówno poszerzona naoczność, jak i sygnifikacja czy intencja są więc według Mariona poszerzone na mocy stopni czy modusów donacji: „Absolutna prezentacja [donacja – S. U.] jest czymś ostatecznym”, „Wszędzie mamy do czynienia z prezentacją [donacją – S. U.], jakkolwiek może w niej wychodzić na jaw coś tylko przedstawionego albo coś naprawdę istniejącego, coś realnego albo idealnego, możliwego albo niemożliwego, wszędzie mamy do czynienia z prezentacją [donacją – S. U.]”⁵⁴⁵. Marion w następujący sposób komentuje powyższe ustępy z kluczowego według niego tekstu z 1907 r.: „Nie chodzi tu o terminologię prowizoryczną, która miałyby zniknąć wraz z ewentualnym zwrotem «idealistycznym» fenomenologii [...]. Korelacja między przeżyciem i obiektem intencjonalnym rozgrywa się na mocy donacji i pod jej egidą. Bez żadnego wyjątku”⁵⁴⁶. Marion, badając rozwój filozofii Husserla, stwierdza więc: „Tylko donacja jest absolutna, wolna i bezwarunkowa, właśnie dlatego, że daje”⁵⁴⁷.

Należy zwrócić uwagę, że Husserl stosuje pojęcie donacji w różnych kontekstach. Po pierwsze pojęcie donacji i sposobów donacji (*Gegebenheitsweise*) kieruje rozróżnieniami i poszerzeniami pojęcia przedmiotu, danego według różnych modusów (przedmiot dany zmysłowo, przypomniany, wyobrażony itd.) Po drugie autodonacja (*Selbstgegebenheit*) jest kluczowym elementem pojęcia prawdy jako adekwatnego wypełnienia intencji przez przedmiot dany w swojej „cielesnej obecności” czy „oryginalnej” donacji. Stąd też, ponieważ istnieje możliwość intencji bez wypełnienia w naocznej donacji, należy też mówić o donacji samej intencji i znaczenia⁵⁴⁸. Identyfikacja rzeczy, czy to intendowanej czy jako danej w jej przejawach, również jest związana z donacją, która jest czymś odrębnym od zmiennej „materii” tejże rzeczy. Marion stwierdza więc, że nic nie poprzedza donacji, która z kolei uczestniczy we

⁵⁴⁴ „La phénoménologie commence en 1900-1901 parce que, pour la première fois, la pensée voit apparaître l'apparaissant dans l'apparition; elle n'y parvient qu'en concevant l'apparaître lui-même non plus comme un « donné de conscience », mais bien comme la donation à la conscience (voire par la conscience) de la chose même, donnée sous le mode de l'apparaître et dans toutes les dimensions de celui-ci (intuition, intention, et leurs variations) [...] La percée phénoménologique ne consiste ni dans l'élargissement de l'intuition, ni dans l'autonomie de la signification, mais dans la primauté seule inconditionnée de la donation du phénomène”. J.-L. Marion, *Réduction et donation*, dz. cyt., s. 53.

⁵⁴⁵ E. Husserl, *Idea fenomenologii*, dz. cyt., s. 74, 88–89.

⁵⁴⁶ J.-L. Marion, *Figures de phénoménologie*, dz. cyt., s. 17.

⁵⁴⁷ J.-L. Marion, *Réduction et donation*, dz. cyt., s. 54.

⁵⁴⁸ Husserl powie więc: „Istotę znaczenia [*Bedeutung* – S. U.] upatrujemy nie w przeżyciu nadającym znaczenie, lecz w jego «treści», stanowiącej identyczną jedność intencjonalną wobec rozproszonej mnogości rzeczywistych albo możliwych przeżyć [osób] mówiących i myślących”. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II/I, dz. cyt., s. 119.

wszystkich modusach fenomenu⁵⁴⁹. Jeśli więc ostatecznie u Husserla panuje metafizyka obecności, to bycie obecnym oznacza u niego byciem danym, które kieruje ukazywaniem się i korelacją.

W tekście „Husserl et le concept large de logique et de logos” z 2003 r. – włączonym jako pierwszy rozdział *Figures de phénoménologie* z 2015 r. – Marion twierdzi, że decydujący krok Husserla „prowadzi od przedmiotu, prawdziwego jako byt, do przedmiotu – prawdziwego jako danego”⁵⁵⁰, co widać w następującym cytacie: „Prawda [...] jest identycznością: pełną zgodnością zachodzącą między tym, co domniemane, i tym, co dane, jako takim”⁵⁵¹. Również logika i jej zakres w fenomenologii zostaje określony jako „o wiele szerszy niż obszar rozważany dotąd przez tradycyjną logikę”⁵⁵² – co według Mariona dzieje się za sprawą uprzedniości donacji względem logiki apofantycznej: „[...] każde sądzenie zakłada, że mamy przed sobą pewien dany nam z góry przedmiot, o którym się coś mówi”⁵⁵³. Tym, co poprzedza i umożliwia logikę jest świat życia jako „dany z góry” (*Vorgegebene* – S. U.)⁵⁵⁴.

Z drugiej strony, jak wykazuje w *Dwóch ciałach* Didier Franck, źródłem doświadczenia okazuje się też ciało żywe. Ciało żywe, choć samo pełni funkcję transcendentálną, ale zarazem doświadcza pewnej „pra-faktyczności” oraz jest poddane pewnym syntezom pasywnym, wcześniejszym nawet od konstytucji czasu, płynącym od żywego ciała *alter ego*⁵⁵⁵. Widać więc w filozofii późnego Husserla coraz większy nacisk owego konstytuującego wszelkie doświadczenie *Vorgegebenheit*, często problematyczny i sprzeczny z założeniami fenomenologii transcendentálnej. Dlatego, według Mariona, już u samego Husserla można zauważyć „odwrócenie intencjonalności”⁵⁵⁶.

Tym, co umożliwia teorię przedmiotu intencjonalnego, wyzwolonego z ograniczeń ontologii, jest według Mariona właśnie donacja. Donacja, której początków Marion dopatruje się już w *Badaniach logicznych*⁵⁵⁷, jest źródłem prawomocności również redukcji – Marion znów odnosi się w tym kontekście do *Idei fenomenologii*, gdzie operacja redukcji pojawia się po raz pierwszy: „[...] prezentacja [donacja – S. U.] fenomenu zredukowanego w ogóle jest

⁵⁴⁹ J.-L. Marion, *Réduction et donation*, dz. cyt., s. 55.

⁵⁵⁰ „[...] mène de l’objet, vrai en tant qu’étant, à l’objet – vrai en tant que donné”. J.-L. Marion, *Figures de phénoménologie*, dz. cyt., s. 15.

⁵⁵¹ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II/II, dz. cyt., s. 146; por. J.-L. Marion, *Figures de phénoménologie*, dz. cyt., s. 16.

⁵⁵² E. Husserl, *Doświadczenie i sąd. Badania nad genealogią logiki*, tłum. B. Baran, Warszawa 2013, s. 24.

⁵⁵³ Tamże, s. 25; por. J.-L. Marion, *Figures de phénoménologie*, dz. cyt., s. 19.

⁵⁵⁴ Por. E. Husserl, *Doświadczenie i sąd*, dz. cyt., s. 38.

⁵⁵⁵ Por. D. Franck, *Dwa ciała. Wokół fenomenologii Husserla*, tłum. J. Migasiński, A. Dwulit, Warszawa 2017.

⁵⁵⁶ Por. E. Husserl, *Doświadczenie i sąd*, dz. cyt., s. 83.

⁵⁵⁷ J.-L. Marion, *Réduction et donation*, dz. cyt., s. 54.

absolutna i niepowątpiewalna”⁵⁵⁸. Podsumowując, Marion odkrywa u Husserla najbardziej fundamentalny horyzont – horyzont donacji – poprzedzający podział na zmysłowe i nie-zmysłowe, intuicję i sygnifikację, bycie i niebycie, przekraczający więc granice metafizyki, którego radykalności sam Husserl nie poddał jednak próbie.

6.2. Heidegger i głębia fenomenu

Marion, tworząc swoją fenomenologię, odwołuje się krytycznie zarówno do Husserla jak i do Heideggera. Zwłaszcza z tym ostatnim jego fenomenologia ma wiele punktów styecznych. Śledząc losy donacji u Heideggera, który wychodząc od Husserla, krytykuje stawiane przez niego ograniczenia, Marion również chce zradykalizować fenomenologię, jednak nie w horyzoncie bycia, lecz przez pełne rozwinięcie zasady donacji.

Podążając za nicią przewodnią prawdy, należy zauważyć, że punktem wyjścia do rozważań nad jej istotą u Heideggera jest dekonstrukcja metafizyki, a więc i metafizycznego pojęcia prawdy. W tradycyjnej metafizyce prawda funkcjonuje głównie jako adekwacja i oczywistość. Zarówno adekwacja jak i oczywistość są, jak widzieliśmy, kluczowymi aspektami pojęcia prawdy również na gruncie fenomenologicznym u Husserla. Oczywistość dokonuje się u niego przez adekwatne „wypełnienie” (korelacja intencja/naoczność, noeza/noemat itd.) w ramach przeżyć danych świadomości⁵⁵⁹. Choć według Heideggera Husserl, poprzez odkrycie naoczności kategoryjalnej, robi „krok naprzód w odniesieniu do neokantyzmu [...]”, jednak „ratuje przedmiot – ale poprzez wstawienie go w immanencję świadomości”⁵⁶⁰. Natomiast „zasada wszystkich zasad”, zamiast wracać do rzeczy samych, okazuje się według Heideggera przedsięwzięciem transcendentnym – „wymaga absolutnej subiektywności, jako rzeczy, o którą chodzi w filozofii”⁵⁶¹.

Husserl stwierdza, że „[...] fenomenologia jest *eo ipso*, aczkolwiek w zasadniczo nowym znaczeniu słowa, *transcendentnym idealizmem*”⁵⁶². Marion rozwijając swoją fenomenologię kontynuuje próbę przewyciężenia transcendentalizmu husserlowskiej fenomenologii. Ów transcendentalizm należy nawet połączyć z wypracowanym wcześniej

⁵⁵⁸ E. Husserl, *Idea fenomenologii*, dz. cyt., s. 68.

⁵⁵⁹ „Ważne jest podkreślenie przetrwania tutaj, na jednak fenomenologicznym obszarze, najbardziej metafizycznej definicji prawdy jako *adaequatio rei et intellectus*”. J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 232.

⁵⁶⁰ M. Heidegger, *Seminare*, dz. cyt., s. 382.

⁵⁶¹ M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, dz. cyt., s. 87.

⁵⁶² E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Warszawa 2009, s. 140.

idolotrycznym wymiarem metafizyki, co widać w sposobie, w jaki Marion komentuje kwestię: „Idealizm może twierdzić, że jest uniwersalny (καθόλου) i transcendentalny (anhypotetyczny, ἀνυπόθετον) tylko w takim stopniu, w jakim przed każdym innym warunkiem determinuje wszystko, co ma być widziane. Idealizm, bo tylko idea da się zobaczyć”⁵⁶³.

Choć Marion nawiązuje w swojej fenomenologii do „zasady wszystkich zasad” jako źródłowego odkrycia zasady donacji, to jednak wskazuje on w *Réduction et donation*, że „o fenomenie husserlowskim trzeba by powiedzieć, że zredukowany bez reszty do oczywistości obecności, [...] może być określony jako płaski [...]”⁵⁶⁴. Natomiast – kontynuuje Marion – fenomen heideggerowski należy postrzegać według głębi, ponieważ dotyczy już nie jednej, lecz dwóch warstw – ukazującego się bytu (fenomenu) i *nieukazującego się* bycia bytu (fenomenalności)⁵⁶⁵. Sam Husserl oddzielił ontologię od fenomenologii, bo jak stwierdza Marion, poprzez redukcję do donacji i doświadczenia „świat rozwija się teraz jako świat doświadczenia – tylko doświadczenie, które otwiera się przez redukcję, tworzy świat. [...] Pod słońcem swojej oczywistości, byty i wiara w bycie tracą swoją widoczność i ważność na dobre”⁵⁶⁶. Dlatego też według Mariona u Husserla fenomenologia wraca do rzeczy samych, ale tylko do pewnego stopnia, na jaki mu pozwala wciąż metafizyczne nastawienie⁵⁶⁷. Dla Heideggera natomiast – przynajmniej z początku – „Fenomenologia oznacza metodę ontologii, tzn. naukowej filozofii”⁵⁶⁸. Heidegger stawia więc pytanie o bycie. Pytanie to, według Mariona, przekształca i poszerza samą fenomenologię – „[...] od 1925 roku fenomenologia staje się, dzięki Heideggerowi, sposobem metodycznego przekraczania samej siebie”⁵⁶⁹.

Heidegger nie dokonuje już *epoché* w sensie, w jakim występował on metodycznie u Husserla. Husserl redukuje „obiektywny” świat, co prowadzi go do odkrycia transcendentálnego fenomenu „świata”⁵⁷⁰. Natomiast Heidegger zaczyna swoją analizę od „bycia-w-świecie”, które jest raczej punktem wyjścia, niż czymś, co ma osiągnąć redukcja transcendentálna. Brak *epoché* u Heideggera w *Byciu i czasie* nie jest więc – jak zauważa Tugendhat – „jak myślał Husserl, nawrotem od transcendentálno-fenomenologicznej

⁵⁶³ J.-L. Marion, *Réduction et donation*, dz. cyt., s. 66.

⁵⁶⁴ Tamże, s. 90.

⁵⁶⁵ Por. tamże, s. 97.

⁵⁶⁶ „le monde se déploie désormais comme monde de l’expérience – seule l’expérience, qu’ouvre la réduction, fait monde. [...] Sous le soleil de son évidence, les étants et la croyance en l’être perdent définitivement leur visibilité et leur validité”. Tamże, s. 69, 70. Ontologia nie jest już potrzebna, skoro „[...] w pełni rozwinięta transcendentálna fenomenologia byłaby *eo ipso* prawdziwą i autentyczną uniwersálną ontologią”. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 259.

⁵⁶⁷ J.-L. Marion, *Réduction et donation*, dz. cyt., s. 78.

⁵⁶⁸ M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009, s. 24.

⁵⁶⁹ J.-L. Marion, *Réduction et donation*, dz. cyt., s. 73.

⁵⁷⁰ Por. E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, dz. cyt., s. 155.

problematyki, ale jej własną radykalizacją⁵⁷¹. Skoro bycie należy odczytać z bytów jako pierwotnie skryte, to Marion stwierdza, że Heidegger pozostaje fenomenologiem, ponieważ podejmuje redukcję⁵⁷²: „Dla nas redukcja fenomenologiczna oznacza odwracanie fenomenologicznego spojrzenia od jakkolwiek określanego ujęcia bytu ku rozumieniu bycia (projektowanie na sposób nieskrytości) tego bytu”⁵⁷³.

Skoro *Dasain* jest już zawsze rzucone w świat, więc owa faktyczność w kontekście pytania o prawdę jest „projektowaniem” (*Entwurf*) raczej niż konstytuowaniem sensu; ek-sistencją, czyli interpretowaniem swoich możliwości, swojego bycia-w-świecie ze względu na troskę. Sens (prawdę) bycia należy więc „odczytać”, zapytując byt (a konkretniej – jestestwo, *Dasain*) o jego bycie. Jestestwo jako bycie-w-świecie jest egzystujące, nastrojowo otwarte: „Otwartość zaś została wcześniej zinterpretowana egzystencjalnie jako pierwotna prawda [...]. Obecnie wraz ze zdecydowaniem osiągnęliśmy najbardziej pierwotną, gdyż właściwą prawdę jestestwa”⁵⁷⁴. Kluczowym pojęciem prawdy w *Byciu i czasie* jest więc otwartość (*Erschlossenheit*). Heidegger mówi też o „byciu odkrywczym” (*entdeckend-sein*) czy następnie o „odkrytości” oraz „nieskrytości” (*Entdecktheit, Unverborgenheit*). Kluczowym jest tu odkrycie, że tradycyjnie rozumiana prawda jako zgodność poznania z rzeczą samą jest już formą otwartości, rozumienia i interpretacji bycia jako bytów obecnych (*Vorhandenheit*) poprzez wypowiedź oznajmującą. Wszystko to możliwe zaś jest przez to, że byt właśnie jest „nieskryty”:

To, że wypowiedź jest prawdziwa, znaczy: odkrywa ona byt sam w sobie. Wypowiada ona, wskazuje, „pozwala widzieć” (ἀπόφανσις) byt w jego odkrytości. Bycie prawdziwą (prawdę) wypowiedzi trzeba rozumieć jako bycie-odkrywczą. Prawda nie ma więc wcale struktury zgodności między poznawaniem a przedmiotem w sensie jakiegoś dopasowania się jednego bytu (podmiotu) do innego (obiektu). Bycie-prawdziwym jako bycie-odkrywczym jest z kolei ontologicznie możliwe tylko na gruncie bycia-w-świecie. Fenomen ten, w którym rozpoznaliśmy podstawowe ukonstytuowanie jestestwa, stanowi fundament pierwotnego fenomenu prawdy⁵⁷⁵.

Dlatego też do istoty prawdy należy „upadanie”, jako takie rozumienie bycia, w którym zawsze się już znajdujemy, oraz „zdecydowanie” (*Entschlossenheit*), które otwiera przed *Dasein* jego

⁵⁷¹ E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, dz. cyt., s. 263.

⁵⁷² Por. J.-L. Marion, *Réduction et donation*, dz. cyt., s. 102.

⁵⁷³ M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, dz. cyt., s. 25.

⁵⁷⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 416–417. W kontekście zdecydowania i faktyczności Heidegger przywołuje cytowane już zdanie św. Augustyna, które gra kluczową rolę również u Marion: „*non intratur in veritatem, nisi per caritatem*”. Tamże, s. 198.

⁵⁷⁵ Tamże, s. 277–278.

prawdę: „Zdecydowanie to wyróżniony modus otwartości jestestwa. Otwartość zaś została wcześniej zinterpretowana egzystencjalnie jako *pierwotna prawda*”⁵⁷⁶.

Instancja, do której prowadzi redukcja, okazuje się różna od dokonującej redukcji, dlatego według Mariona: „redukcja zawsze redukuje zrazu tego, kto ją przeprowadza – i to po tym zwróceniu na siebie mierzy się ważność fenomenologiczną każdej próby redukcji”⁵⁷⁷. Choć jednak dokonujący redukcji sam zostaje zredukowany, to jednak według Mariona często przybiera on wciąż rolę transcendentnego operatora redukcji, od którego „zależy” dotarcie do fenomenu. Nawet jeśli zostało przekroczone husserlowskie *Ja* transcendentne, to według francuskiego fenomenologa często przychodzi jakaś inna nieredukowalna instancja, która okazuje się być ekwiwalentem transcendentnego operatora redukcji (a więc i pośrednio donacji) – „*Dasein*, twarz Innego, ciało [*la chair*]”⁵⁷⁸. Jednym z centralnych pytań, które trzeba będzie więc postawić analizując pojęcie prawdy jako objawienia, jest pytanie o możliwość *całkowitego* przewyciężenia roli podmiotu transcendentnego – co w założeniu stanowi cel „zwrotu” redukcji.

Taka sytuacja zdaje się mieć miejsce również u Heideggera w jego analityce egzystencjalnej. W *Réduction et donation* Marion, wypracowując swoją wizję „tego, który przychodzi po podmiocie”⁵⁷⁹, podejmuje kwestię transcendentnej funkcji *Dasein*. Marion zauważa, że „Heidegger będzie musiał, aby pójść fenomenologiczną drogą, którą opuszcza Husserl, nie tylko opuścić Husserla, ale «zniszczyć» tego, który powstrzymywał Husserla – Kartezjusza. [...] zniszczenie *ego* otwiera dostęp do *Dasein*”⁵⁸⁰. *Dasein* jest destrukcją *ego* kartezjańskiego. Jednak właśnie dlatego Marion powie, że *ego cogito* okazuje się dla *Dasein* głównym adwersarzem, ponieważ *Dasein* odnajduje w nim pewne własne istotne cechy⁵⁸¹.

Sam Heidegger dostrzegł problem wciąż transcendentnego charakteru, jaki zachowuje *Dasein*⁵⁸². Dążenie do prawdy poprzez analitykę egzystencjalną jestestwa oraz różnicę ontologiczną okazuje się więc według Heideggera jedynie momentem drogi do prawdy: „*Bycie i czas* jest raczej drogą [...]. Oznacza to, że fundament domniemany w ontologii fundamentalnej nie jest przystosowany do wznoszenia na nim czegokolwiek”⁵⁸³. Okazuje się

⁵⁷⁶ Tamże, s. 416.

⁵⁷⁷ J.-L. Marion, *De surcroît*, dz. cyt., s. 56. Stwierdzenie kluczowe dla późniejszego „zwrotu” w fenomenologii donacji.

⁵⁷⁸ Tamże, s. 54.

⁵⁷⁹ Por. J.-L. Marion, *Réduction et donation*, dz. cyt., s. 5.

⁵⁸⁰ Tamże, s. 129–130.

⁵⁸¹ Tamże, s. 148, 160.

⁵⁸² Por. M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, dz. cyt., s. 40–41.

⁵⁸³ Tamże, s. 44–45.

więc, że ontologia fundamentalna jako swoista apologetyka bycia⁵⁸⁴, rozumiana jako wypracowanie pojęć do jego wstępnego rozumienia, nie może być fundamentem, lecz jest przejściowa.

6.2.1. Heidegger i kwestia donacji

Marion idąc za ruchem poszerzania czy pogłębiania fenomenologii odkrywa u Husserla zasadę donacji, jednak donacja pojawia się również u Heideggera, który zarazem stara się uwolnić myśli fenomenologiczną z transcendentálnych i metafizycznych ograniczeń. Jeśli nową zasadą fenomenologii ma być dla Mariona donacja, to nie sposób nie odnieść się w tym kontekście do myśli Heideggera, która w trudno przekładalnych pojęciach jest/daje [*Es gibt*]⁵⁸⁵ i wydarzenia [*Ereignis*] zdaje się być jej prekursorem. Jak zauważa Jean Grondin: „Późny Heidegger zdaje się w pełni rozpoznać, że bycie, jako problem metafizyczny, może istotnie zaprzestać swoich roszczeń, właśnie na korzyść *Ereignis*”⁵⁸⁶. Natomiast Jean Greisch wskazuje, że „kluczem interpretacyjnym” *Gegebenheit* jest „*es gibt*”, które pojawia się u Heideggera już w 1919 r.⁵⁸⁷, wraz z jego zerwaniem z neokantyzmem, a następnie odgrywa kluczową rolę dla zwrotu w latach 1936–1938⁵⁸⁸.

Es gibt odgrywa u Heideggera szczególną rolę w wykładzie i seminarium „Czas i bycie” z 1962 r.: „Nie mówimy: bycie jest, czas jest, lecz: jest/daje [*es gibt*] bycie oraz jest/daje [*es gibt*] czas”⁵⁸⁹. Według Mariona Heidegger dochodzi do donacji bycia, czyli do horyzontu ostatecznego. Bycie bowiem, choć jest byciem bytu, samo jest dane w donacji, w „*Es gibt*”: „Bycie przynależy dawaniu jako dar Tego, co jest/daje. Bycie jako dar nie zostanie wytrącone dawaniu. Bycie, wystaczenie zostanie przekształcone. Jako dopuszczanie wystaczenia należy ono do odkrywania i pozostaje zatrzymane w dawaniu jako jego dar”⁵⁹⁰.

⁵⁸⁴ „Stosunek ontologii fundamentalnej do niedoszedłego rozjaśnienia sensu bycia byłby przeto analogiczny do stosunku zachodzącego między teologią fundamentalną a systematyką teologiczną”. Tamże, s. 45.

⁵⁸⁵ Które Marion tłumaczy dosłownie jako *cela donne*, nie zaś jako funkcjonujący w języku francuskim odpowiednik *il y a* – por. J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 41.

⁵⁸⁶ J. Grondin, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris 1993, s. 89.

⁵⁸⁷ „Gibt es überhaupt eine einzige Sache, wenn es nur Sachen gibt? Dann gibt es überhaupt keine Sachen; es gibt nicht einmal *nichts*, weil es bei einer Allherrschaft der Sachspähre auch kein »es gibt« gibt. Gibt es das »es gibt«?”. M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Frankfurt am Main 1999, s. 62.

⁵⁸⁸ J. Greisch, *L'herméneutique dans la «phénoménologie comme telle»*. *Trois questions à propos de Réduction et Donation*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 1991, t. 96, nr 1, s. 57. „[...] pojęcie *Ereignis*, którego znaczenie w myśli późnego Heideggera jest znane, wchodzi na scenę praktycznie równocześnie z pojęciem *es gibt* i przychodzi oczywiście kwestionować niekwestionowany prymat przeżycia! I w tym dokładnie kontekście jawi się ono w pewien sposób jako strażnik donacji, ponieważ uwalnia nas od ontologizującego obiektywizmu [...]”. Tamże, s. 60.

⁵⁸⁹ M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, dz. cyt., s. 9–10.

⁵⁹⁰ Tamże, s. 11.

Marion stwierdza, że „donacja, począwszy od pierwszego jej opisu, pozwala na odczytanie najbardziej istotnego charakteru bycia w jego różnicy z bytem, a mianowicie jego usunięcia się względem niego. [...] tylko właściwością daru jest wycofanie się w samym momencie wydania i uwolnienia, darowania i opuszczenia tego co dane”⁵⁹¹. Aby dar się wydarzył, musi być darowanie, czyli opuszczenie daru, uwolnienie go. W ten sposób Marion wraz z Heideggerem interpretuje bycie bytu, prawdę bytu, jako związaną z donacją daru. Co więcej, również „biedę braku biedy”, czyli napięcie między różnicą ontologiczną z jednej strony a historią bycia jako nihilizmu (zapomnienia bycia i różnicy) z drugiej, można teraz też zinterpretować jako historię zapoznania donacji: „Dawanie, które daje tylko własny dar, a samo się przy tym powstrzymuje i wymyka, nazywamy posyłaniem [*Schicken*]. Zgodnie z myślą w ten sposób sensem dawania, bycie, które jest/daje, jest tym, co przesłane [*das Geschickte*]. Tak się przesyłając, pozostaje ono wszystkimi swoimi przemianami. Dziejowość dziejów bycia określa się z posłaniowości posyłania, a nie z pojmowanego w nieokreślony sposób dziania się”⁵⁹².

Dlatego według Mariona ostateczne osiągnięcie Heideggera polegałoby na poważnym rozważeniu nie tyle samego bycia (wówczas nieuchronnie sprowadzonego do jego metafizycznego rozumienia), ile donacji działającej w *Es gibt*: „bycie (i czas) odróżnia (opóźnia) i usuwa się, ponieważ posłuszne jest jednemu «istotnemu prawu» ujawnianemu przez donację”⁵⁹³. Aby zrozumieć zarówno czas, jak i bycie, należy dostrzec donację, która dając dar według donacji daje bycie i czas daru⁵⁹⁴.

Tak jak Marion broni donacji przed rozumieniem jej jako jakiejś metafizycznej mocy, tak też czyni Heidegger w stosunku do *Es gibt*, mówiąc: „Owo To [*Es – S. U.*] wzmaga ryzyko arbitralnego wyznaczenia jakiejś nieokreślonej mocy”⁵⁹⁵. Tu jednak pojawia się zarzut Mariona – Heidegger mówi bowiem, że bycie jest/daje [*Es gibt*], ale następnie zaczyna rozważać naturę owego *Es gibt*, a zwłaszcza owego zagadkowego *Es*: „pomimo zadeklarowanej ostrożności, Heidegger natychmiast znosi anonimowy charakter «*es*», przyćmiewając jego zagadkowość. Jednocześnie pogwałca ledwie wydany przez siebie zakaz, nadając «*es*» imię *Ereignis*”⁵⁹⁶.

Jeśli wydarzenie jest czymś ostatecznym, jednocześnie zaś interpretowanym zasadniczo jako donacja – przede wszystkim bycia i czasu, ale też „czasu-przestrzeni”, które wtórnie

⁵⁹¹ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 44.

⁵⁹² M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, dz. cyt., s. 14–15.

⁵⁹³ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 45.

⁵⁹⁴ Por. J.-L. Marion, *Certitudes négatives*, dz. cyt., s. 200–201.

⁵⁹⁵ M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, dz. cyt., s. 25.

⁵⁹⁶ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 47.

właśnie nadają wydarzeniu sens⁵⁹⁷ – to czy w sprzeciwie Mariona nie mamy do czynienia z czymś, co w teologii nazywano „herezją werbalną”, gdzie stronom sporu chodzi o to samo, jednak nie dochodzi do porozumienia z powodu kształtującej się i inaczej interpretowanej terminologii? Wydawałoby się, że z tym mamy właśnie do czynienia. Jednak Marion, śledząc dzieje pojęcia *Gegebenheit* wskazuje, że zawsze funkcjonowało ono w jakimś innym, przysłaniającym je kontekście: „Od *Wissenschaftlehere* donacja przeszła, przez *Erkenntnistheorie* i *Gegenstandstheorie* do fenomenologii i w końcu do *Seinsfrage*. Pozostaje dziś pytanie, czy w ostatniej instancji kwestia donacji nie mogłaby dotyczyć samej siebie i niczego innego – nawet bycia czy *Ereignis*”⁵⁹⁸.

Dlatego Marion stwierdza: „Takie zastąpienie [*Es gibt* przez *Ereignis* – S. U.] nie miałyby większego znaczenia, gdyby chodziło tylko o słowa. Lecz chodzi tu, jak często w przypadku słów, o samą istotę”⁵⁹⁹. Marion zarzuca bowiem Heideggerowi, że *Ereignis* wkracza właśnie jako owa „nieokreślona moc”, przez sam fakt interpretacji donacji jako czegoś innego niż ona sama. Marion pisze nawet, że Heidegger choć akcentuje właściwości donacji w sposób mocniejszy od wszystkich innych fenomenologów, to jednak nie przyznaje, że od niej pochodzą, co „zwalnia go z myślenia donacji jako takiej”⁶⁰⁰. Heidegger według Mariona „posługuje się” donacją, jednak „na rzecz przedsięwzięcia, które zasadniczo wyklucza możliwość pełnienia przez nią fenomenologicznej funkcji zasady”⁶⁰¹.

Marion odnosi się później do pojęcia *Gegebenheit* u Heideggera, między innymi w tekście „Remarque sur le rôle de la donation (*Gegebenheit*) dans la première pensée de Heidegger” zamieszczonym w *Figures de phénoménologie*. Komentując między innymi następujące stwierdzenie Heideggera: „Dar wystarczania jest własnością wydarzenia. Bycie niknie w wydarzeniu. [...] Czas i bycie wydarzają się w wydarzeniu”⁶⁰², Marion powie: „[...] chodzi tu o tezę najsilniejszą, choć (a raczej więc) najbardziej dyskusyjną: «Bycie niknie w wydarzeniu». Wydarzenie konstytuowałoby się więc w ten sposób jako korekta fenomenologiczna, która, z jednej skrajności w drugą, zapewniałaby, w oczach Heideggera, podejście fenomenologiczne (a nie teoretyczne) do *es gibt*”⁶⁰³.

⁵⁹⁷ „W przeglądzie samego bycia i samego czasu, we wglądzie w przesłanie bycia i w dosięganie czas-przestrzeni, dojrzeliśmy sens «wydarzenia»”. M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, dz. cyt., s. 34.

⁵⁹⁸ J.-L. Marion, *Remarques sur l'origine philosophique de la donation (Gegebenheit)*, „Les Études philosophiques” 2012, t. 1, nr 100, s. 116.

⁵⁹⁹ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 46–47.

⁶⁰⁰ Tamże, s. 48.

⁶⁰¹ Tamże.

⁶⁰² M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, dz. cyt., s. 32.

⁶⁰³ „Et il s'agit de la thèse la plus forte, quoique (ou plutôt donc) la plus discutable : «l'être disparaît dans l'*Ereignis*». L'*Ereignis* se constituerait donc ainsi comme la correction phénoménologique, qui, d'un extrême à

Podsumowując, Marion w swojej analizie funkcjonowania donacji u Heideggera w formie *es gibt* – zarówno w tekstach z 1919 r., w *Byciu i czasie*, oraz w „aporetycznym” *Czasie i byciu* – odnosi się zasadniczo krytycznie do jej „zastosowania” pod egidą *Ereignis*; jest/daje [*es gibt*] czas i bycie służy według Mariona za przyjęty i nie omówiony punkt wyjścia – prowizoryczny, ponieważ „podwójne *es gibt* jest szybko zniesione w *Ereignis*, którego zakotwiczenie w donacji natychmiast staje się bardzo problematyczne”⁶⁰⁴.

6.3. „Ile redukcji, tyle donacji”

Marion kończy *Réduction et donation* sformułowaniem nowej zasady – „ile redukcji, tyle donacji”⁶⁰⁵. Historycznie zarysowana tam rola donacji oraz redukcji, wraz ze wskazaniem na zadanie nowego rozumienia roli podmiotu, znajduje swoje rozwinięcie w centralnym dziele Mariona – *Będąc danym* z 1997 r. Radykalizacja redukcji, która ma doprowadzić to tego, co nieuwarunkowane i nieredukowalne, pozwala na pełne rozwinięcie i uwydatnienie donacji, która jako źródłowa zostaje wyzwolona z metafizycznych ograniczeń. Powiązanie redukcji i donacji będzie wybrzmiewać w kluczowych elementach jego fenomenologii, takich jak struktura wezwanie–odpowiedź czy fenomenologiczna rola hermeneutyki.

Ustanawiając nową zasadę w fenomenologii, Marion mierzy się najpierw z problemem, jaki narzuca samo pojęcie zasady – jeśli bowiem celem jej nowego sformułowania jest odejście od transcendentalizmu fenomenologii, to należy spytać, jak można tego dokonać formułując *zasadę*. Bowiem metoda, która zostaje przez zasadę wytyczona, w metafizyce zazwyczaj jest zagwarantowaniem pewności i jasności przedmiotu poznania, przez przyjęcie jego warunków możliwości *a priori*. Dlatego w fenomenologii, doprowadzonej według Mariona do jej właściwej możliwości, trzeba raczej mówić o „kontrmetodzie” – „początkowy i końcowy paradoks fenomenologii polega na tym, że podejmuje ona inicjatywę, by ją utracić”⁶⁰⁶. Marion pyta więc: „Czy zasada miałaby spełniać swój prymat jedynie znikając przed jawieniem się? [...] czy w tym przypadku zasługuje ona jeszcze na miano zasady?”⁶⁰⁷. Aby wyjść z aporii zasady, polegającej na tym, że będąc warunkiem możliwości manifestacji zarazem ją przysłania

l'autre, assurerait, aux yeux de Heidegger, l'abord phénoménologique (et non théorétique) du «cela donne, *es gibt*»”. J.-L. Marion, *Figures de phénoménologie*, dz. cyt., s. 58.

⁶⁰⁴ J.-L. Marion, *Remarques sur l'origine philosophique de la donation (Gegebenheit)*, dz. cyt., s. 103.

⁶⁰⁵ J.-L. Marion, *Réduction et donation*, dz. cyt., s. 303.

⁶⁰⁶ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 9.

⁶⁰⁷ Tamże, s. 11.

lub ogranicza, wytyczając jej możliwy kształt, zasada musi poprzez „zwrot” podporządkować się ukazującemu się, uzyskując w tym swoją właściwą, służebną rolę.

Na możliwość takiej zasady w jej sformułowaniu „ile redukcji, tyle donacji” wskazał Henry w tekście, do którego odwołuje się Marion – „Cztery zasady fenomenologii”⁶⁰⁸. Henry opisuje tam cztery fundamentalne zasady, sformułowane w historii fenomenologii. Pierwsza brzmi „ile zjawiska (*l'apparence*), tyle bytu”⁶⁰⁹, którą Marion komentuje: „Prymat nadany jawieniu się, które staje się jedyną twarzą bycia, pozostawia je całkowicie nieokreślonym”, stawiając również dyskwalifikujące tę zasadę pytanie – „w jaki sposób jawienie się mogłoby – w tej nieokreśloności – ujawnić to, co jest?”⁶¹⁰. W podobnym duchu ocenia tę zasadę Henry, który stwierdza, że pozorna identyczność jawienia się i bycia rozgrywa się pod jedyną władzą jawienia się⁶¹¹.

Drugie sformułowanie (u Henry’ego trzecie), w formie dezyderatu „z powrotem do rzeczy samych!”⁶¹², wskazuje, że – jak zauważa Henry – w fenomenologii nie da się za Kartezjuszem zredukować bycia do jawienia się. Jeśli trzeba wrócić do „rzeczy samych”, które Husserl rozumie jako „sprawy” [*Sachen*], o które zapytujemy, to zapytujemy właśnie o to, co zrazu i zwykle się *nie* jawi. Jednak również ta zasada, w której widać teraz raczej prymat bycia nad jawieniem się, zostaje przez Henry’ego i Mariona zakwestionowana, skoro jawienie się zostaje sprowadzone do „spełniania metafizycznej funkcji zwykłego modusu dostępu, który ukazuje zawsze mniej niż powinien, ponieważ «rzeczy» poprzedzają go i dają się pomyśleć bez niego”⁶¹³.

Dlatego też trzecie sformułowanie zasady jest według Mariona tak naprawdę pierwsze i jedyne w fenomenologii – chodzi o cytowaną już „zasadę wszystkich zasad” twierdzącą, że „każda źródłowo dająca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w «intuicji» źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) prezentuje, należy po prostu przyjąć jako to, co się daje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu daje”⁶¹⁴. Stwierdzono wcześniej, że choć zasada ta uwalnia naoczność od wszelkich

⁶⁰⁸ M. Henry, *O fenomenologii*, dz. cyt., s. 112.

⁶⁰⁹ U Henry’ego również: „tyleż bycia, ile ukazywania się”. Tamże. U Mariona: „Autant d’apparaître, autant d’être” – „ile jawienia się, tyle bycia”; „Soviel Schein, soviel Hindeutung aufs Seyn” – Marion zauważa, że formuła ta pochodzi od J. F. Herbarta, wielokrotnie jednak była podejmowana przez Husserla i Heideggera. Por. J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 12.

⁶¹⁰ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 12.

⁶¹¹ Por. M. Henry, *O fenomenologii*, dz. cyt., s. 114–116.

⁶¹² E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, dz. cyt., s. 43.

⁶¹³ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 13. „Jak zawartość, rzecz, byt mogłyby być zdolne do bycia umieszczonymi w bycie przez ukazywanie się i przez jego własny akt ukazywania się, jeśli są mu z zasady obojętne?”. M. Henry, *O fenomenologii*, dz. cyt., s. 119.

⁶¹⁴ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 13.

metafizycznych ograniczeń, to jednak, według Mariona, równocześnie wiąże fenomen właśnie pewną przedmiotową interpretacją. Zarazem to, że naoczności może brakować, nie jest w tej zasadzie według Mariona problematyzowane – nie zostaje postawione pytanie o stopniowanie czy przemiany naoczności.

Zatem Marion przywołuje zdanie Husserla: „Fenomeny muszą być, jak powiedziano, brane takimi, jakimi się prezentują [dają – S. U.]”⁶¹⁵ i pyta, czy jeśli fenomeny *się* dają, to czy potrzebują jeszcze jakiejś zasady⁶¹⁶? Odpowiedzią jest hipoteza, że autodonacja fenomenów definiowałaby „to, co odgrywa tu rolę zasady”⁶¹⁷. Czwarta zasada – „im więcej redukcji, tym więcej donacji” – rozwiązuje więc według Mariona aporie zasady w fenomenologii, ostatecznie uwalniając autodonację fenomenowi i wiążąc jawienie *się* z donacją rzeczy samej⁶¹⁸.

Autor *Będąc danym* powołuje się w tym miejscu na Heideggera definicję fenomenu: „to, co-się-samo-w-sobie-ukazuje, to, co widoczne”⁶¹⁹. Redukcja w świetle tej definicji ma według Mariona walczyć z tym, co właśnie rzeczą *samą* nie jest, choć się jako taką przedstawia, a więc z tym co właściwie *nie* jest dane, co *się* nie ukazuje; redukcja „doprowadza widzialność rozproszoną, potencjalną, niejasną czy niepewną (złudzenia, wyglądy, wrażenia, niejasne intuicje, domniemane fakty, opinie, «absurdalne teorie» itp.) do donacji, zgodnie z którą zjawisku przypisuje określony stopień fenomenalności”⁶²⁰. Redukcja nie jest więc metodą rozumianą jako droga dopiero *umożliwiająca* pojawienie się fenomenu (albo *nie tylko* jako taka droga), co raczej jako droga powrotna (zgodnie z etymologią: *re-ducere*) – od fenomenu już danego, lecz jeszcze niejawiącego się z *siebie*, do automanifestacji fenomenu poprzez usuwanie w „zwrocie redukcji” tego, co jawienie *się* fenomenowi przysłania.

Rola redukcji nie jest więc czymś przypadkowym, ale wynika z ustawienia donacji jako zasady, która jako absolutna zawsze uruchamia redukcję: „[...] wszelkie fenomenologiczne przedsięwzięcie rozgrywa się (lub przegrywa) we wdrożeniu redukcji”⁶²¹. Redukcja ma zarazem prowadzić do tego, co nieredukowalne i na tym się zatrzymać. Określenie jednak tego, co nieredukowalne nie było jednomyślne w historii fenomenologii. Dlatego też redukcja, raz wprowadzona w ruch, rozwijała się już u samego Husserla, a następnie została zradykalizowana u Heideggera. Według Mariona pierwsza redukcja, którą nazywa

⁶¹⁵ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Warszawa 1992, s. 41.

⁶¹⁶ Por. J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 16.

⁶¹⁷ Tamże.

⁶¹⁸ „W czwartej zasadzie wszystko jest fenomenologiczne. [...] «Inaczej niż być» oznacza «ukazywać się inaczej». [...] Ukazywanie się jest tym, co wieczne i niestrudzone przychodzi w nim samym, ukazywaniem się ukazywania [...]”. M. Henry, *O fenomenologii*, dz. cyt., s. 138–142.

⁶¹⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 40.

⁶²⁰ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 18.

⁶²¹ J.-L. Marion, *Reprise du donné*, dz. cyt., s. 19.

„transcendentalną”, konstytuuje przedmioty, więc wyklucza wszystko co nimi nie jest. Druga „egzystencjalna” lub „ontologiczna” ma wykluczać według Marion to, co nie da się sprowadzić do horyzontu bycia⁶²². Jeśli jednak to donacja jest czymś absolutnym, to redukcja musi prowadzić tylko (aż) do niej – nic poza samym fenomenem nie może stawiać warunków możliwości ani poprzedzać jego jawienia się: „zasada jako zasada donacji daje fenomenowi pierwszeństwo – nie chodzi zatem o pierwszą zasadę, ale o zasadę ostateczną”⁶²³.

Donacja nie daje się utożsamić ani z horyzontem przedmiotowym, ani z byciem, ani z naocznością, lecz pozostaje sama czymś pierwszym i nieredukowalnym, umożliwiając dopiero jawienie się, przedmiotowość i bycie: „donacja osiąga to w tej ścisłej mierze, w jakiej daje bez konieczności swojego bycia, a zatem mogąc dawać nawet bycie”⁶²⁴. Donacja, jako źródłowe imię wszelkiego fenomenu i manifestacji, kieruje redukcją, która ma za zadanie adekwatnie odpowiedzieć na jej wezwanie, płynące z *sobości* samego fenomenu, będącego jedyną miarą i celem redukcji. Choć jednak kluczowe miejsce zajmuje w nowej zasadzie donacja, na rzecz której pracuje redukcja, to jednak od strony metody redukcja pozostaje konieczną, ponieważ „nie ma donacji, która nie przechodzi poprzez filtr redukcji, nie ma redukcji, która nie pracowałaby dla donacji”⁶²⁵. Należy podkreślić to powiązanie, jako źródło napięcia i być może niemożliwości pełnego zwrotu redukcji, który stanie się w tym sensie raczej hermeneutyczną spiralą nieustannego powracania ku donacji, nigdy nieosiągalnej wprost.

Pojęcie *Gegebenheit*, które Marion tłumaczy jako *donation* (donacja), można też tłumaczyć jako *donnéité* (daność, cecha bycia danym), ponieważ w *Gegebenheit* słychać zarówno charakter bycia danym, oraz „to co dane”⁶²⁶. Fakt owej wieloznaczności nie podważa, według Marion, centralnego pojęcia fenomenologii donacji: „donacja oznacza faktycznie zarówno jej akt (dawanie), jej stawkę (dar) czy nawet tego, który daje (dawcę) oraz modus dokonania tego co dane (charakter bycia danym); dlaczego zatem wykluczyć, że ta

⁶²² Por. J.-L. Marion, *Réduction et donation*, dz. cyt., s. 304–305. Dyskusyjną pozostaje Marion interpretacja Heideggera, w której bycie (a wraz z nim również poniekąd *Ereignis*) wydaje się być powiązane z horyzontem ontycznym: „Fenomenologia zrywa definitywnie z metafizyką dopiero począwszy od momentu, i w tej dokładniej mierze [...] w jakiej udaje się jej już nie nazywać i myśleć fenomenowi (a) ani jako przedmiotu, czyli w horyzoncie przedmiotowości [...] (b) ani jako bytu, czyli w horyzoncie bycia, bądź rozumiejąc go w sensie metafizycznej *ontologia*, bądź usiłując dokonać jego «destrukcji» pod nazwą analityki *Dasein*, lub jej przedłużenia pod przykrywką *Ereignis*: wiele bowiem fenomenów po prostu nie «jest», albo nie jawią się w tej mierze, w jakiej «są»”. J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 383.

⁶²³ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 21.

⁶²⁴ Tamże, s. 150.

⁶²⁵ Tamże, s. 19.

⁶²⁶ Tak tu i dalej przekładamy „*le donné*”, które u Marion odróżnia się zarówno od donacji [*la donation*] jak i od daru [*le don*].

wieloznaczność wynika z tego, co jakieś pojęcie w niej organizuje, odróżnia, łącząc owe instancje z najwyższą precyzją?”⁶²⁷.

Uprzywilejowanym fenomenem dla donacji jest dar, którego analizie poświęcona jest druga księga *Będąc danym*. Choć podjęcie fenomenu daru, w kontekście znacznie szerszej kwestii donacji, grozi błędnym zawężeniem tej ostatniej, jednak Marion stara się wykazać, że to dar jest zrozumiąły jako taki w świetle donacji, a nie odwrotnie. Wspomniano już debatę Marion z Derridą na temat daru (por. *supra* s. 94). W *Będąc danym* Marion kontynuuje tę refleksję, wskazując na możliwość czystego daru, poprzez redukcję transcendentnego dawcy, czy konstytuującego odbiorcy. Zarazem, aby móc ująć dar według donacji w fenomenologii, która ma redukować wszelką transcendencję, Marion wskazuje, że „wykluczenie wymiany oraz redukcja transcendencji nareszcie określa dar jako czysto immanentny. [...] zauważymy pewien decydujący moment: sposób, w jaki dar się daje, dokładnie pokrywa się z tym, w jaki fenomen się ukazuje [...]”⁶²⁸.

Poprzez unaocznienie donacji wyjawia się własna, dana prawda daru. Nie chodzi tu jednak wyłącznie o prawdę donacji, co raczej o prawdę daru, tego co dane, która jawi się dzięki donacji uwalniającej od zewnętrznej konstytucji. Donacja i dar pozostają powiązane w fałdzie, a więc nie jako oddzielne elementy – tak jakby można było dotrzeć do donacji samej, jako jakiejś metafizycznej mocy władającej fenomenem. Ale też nie chodzi tylko o prawdę daru, który miałby być pomyłony z daną zmysłową, z bezpośredniością empiryzmu, skazaną na zarzut „mitu tego, co dane”⁶²⁹. Marion w tym kontekście, oraz w kontekście wspomnianej wyżej dwuznaczności pojęcia *Gegebenheit*, tak opisuje „fałd” donacji i daru: „Donacja nie dokonuje z zewnątrz kolonizacji danej tego co dane, ona się w nią wpisuje jako jej nieodwołalna cecha spojona z jej nadejściem, nieodłączna od jej immanencji. [...] Wszystko co dane manifestuje donację, ponieważ proces jego wydarzenia ją rozwija. Donacja otwiera się jako fałd [*pli*] tego co dane: dany dar, o ile daje się zgodnie z właściwym mu wydarzeniem”⁶³⁰.

⁶²⁷ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 77. Temat wieloznaczności krytykuje później w następujący sposób Jean Greisch: „[...] czy pojęcie to nie gra na zbyt wielu planszach naraz? Lista znaczeń, które obejmuje, jest imponująca; obejmują one techniczne terminy *Selbstgegebenheit*, *Gegebenheiten*, dane faktyczne [*les données factuelles*], heideggerowskie *Es gibt*, *Hingabe*, o którym mówił Lask i który wpłynął na początkowy przełom hermeneutyczny Heideggera, do idei daru (*Gabe*), która zdaje się odnosić do darczyńcy i do logiki wymiany i wzajemności, jak tej rozwiniętej przez Marcela Maussa w jego słynnym *Eseju o darze*. Jak można ujednoczyć paronimiczne znaczenia w jednym pojęciu?”. J. Greisch, *Index sui et non dati. Les paradoxes d'une phénoménologie de la donation*, „Transversalités” 1999, t. 70 s. 31.

⁶²⁸ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 143–144.

⁶²⁹ „[...] the concept – or, as I have put it, the myth – of the given is being invoked to explain the possibility of a direct account of immediate experience”. W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, MA 1997, s. 58.

⁶³⁰ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 80–81.

Marion nawiązuje znów do Heideggera: „Co oznacza «dany», «donacja» – magiczne słowo dla fenomenologii, a «kamień obrazu» dla wszystkich innych?”⁶³¹. Fakt, że fenomen jest już dany, jest „kamieniem obrazu”, ponieważ odwraca według swojej absolutności wszystkie inne zabiegi filozofii jako do niej relatywne: „Działając zawsze wtórnie, paradoksalna zasada «ile redukcji, tyle donacji» nie tylko uwalnia fenomen od trzech – jeszcze apriorycznych – zasad wraz z ich aporiami, nie tylko zaprzecza metafizycznej definicji wszelkiej zasady w ogólności [...], lecz głównie i przede wszystkim zrzeka się fundowania fenomenu, aby w końcu dać miejsce samej inicjatywie jego pojawienia się z samego siebie”⁶³².

6.3.1. Fenomenalizacja jako opór i hermeneutyka

Wraz z tym, co Marion określa radykalizacją redukcji, pojawiają się jej nowe określenia. Redukcja oznacza teraz między innymi, że należy stawić opór nadejściu fenomenowi – opór, który paradoksalnie właściwie polega na tym, by oporu nie stawiać, ale wytrzymać napór tego co dane. Z jednej strony chodzi o radykalną pasywność w odbiorze tego co dane, z drugiej zaś zawsze też o aktywność, decyzję aby pozwolić jawić się temu co dane według jego donacji⁶³³. W pojęciu kontrmetody nie chodzi więc o formę filozoficznego kwietyzmu, gdzie fenomen dając się w swojej autodonacji nie potrzebuje żadnego wysiłku z naszej strony.

Skoro donacja jest zawsze już dokonana i daje się z siebie, to zasadniczo jej fenomenalizacja jest charakteryzowana przez opór, jaki nasza intencja i sygnifikacja napotyka w stosunku do daru już danego według własnej intencjonalności. W tym sensie można dostrzec pewną „negatywność”. Negatywność ta jednak nie polega na negatywnym charakterze fenomenów czy donacji, ale na skończoności tego, który je odbiera (otwartego zarazem na nieskończoność donacji). Dlatego z jednej strony Marion mówi o „pewności negatywnej”. Skończoność poznającego jest „skończoną nieskończonością”, bo pewność negatywna też poszerza poznanie, w sposób pewny ukazując to, co *a priori* w sposób kategoryalny poznać się

⁶³¹ Tamże, s. 22.

⁶³² Tamże.

⁶³³ Por. tamże, s. 317. Takie rozumienie fenomenalizacji jest pokrewne z Heideggera pojęciem *Gelassenheit* (wyzwolenie, uspokojenie) zaczerpniętym od Mistra Eckharta: „BADACZ: Pod wieloma względami jest dla mnie jasne, czego słowo «wyzwolenie» nie może oznaczać. Równocześnie jednak coraz mniej wiem, o czym właściwie mówimy. Próbuujemy przecież określić istotę myślenia. Co wyzwolenie ma do czynienia z myśleniem? MĘDRZEC: Nic, jeżeli myślenie ujmujemy zgodnie z dotychczasowym pojęciem jako przedstawianie. Może jednak istota myślenia, której dopiero szukamy, jest wpuszczona w wyzwolenie”. M. Heidegger, *Rozmowy na polnej drodze (1944–1945)*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2004, s. 111–112. Podobny opis znajdujemy również w „O istocie prawdy”: „W pobłażliwej surowości i w surowej pobłażliwości swego pozwalania-być bytowi jako takiemu w całości, filozofia staje się zapytywaniem, które nie może trzymać się jedynie bytu, ale nie może też dopuszczać żadnych wyższych nakazów z zewnątrz”. M. Heidegger, *Znaki drogi*, dz. cyt., s. 85.

nie da, ponieważ poznanie „wcale nie *musi* się o nią [pewność – S. U.] starać, skoro taka pewność przeczyłaby temu, o co chodzi w poznaniu”⁶³⁴. Z drugiej jednak strony Marion przestrzega: „Gdybyśmy zechcieli mówić o «fenomenologii negatywnej» – dwuznacznej formule, do której odwołujemy się z dystansem – to należałoby ją odnieść właśnie do samej redukcji. Metoda nie tyle wywołuje pojawienie się tego, co się manifestuje, ile raczej oczyszcza pole z przesłaniających je przeszkód”⁶³⁵. Fenomeny zatem w perspektywie donacji nie mają w sobie nic negatywnego, natomiast opór, jaki stawia im poznający, i próba przewyciężenia tego oporu w redukcji, wyznaczają pewien negatywny rys, który do pełni donacji zmierza wyłącznie asymptotycznie.

Pojawia się jednak pytanie, czy fenomenologia, której redukcja ma polegać na doprowadzeniu do nieuwarunkowanej donacji fenomenu, dopuszcza jeszcze możliwość interpretacji tego fenomenu, czyli możliwość hermeneutyki? Ponieważ temat ten omówimy obszerniej w rozdziale dziewiątym, tu zarysujemy wyłącznie odpowiedź Mariona. Jak wyżej powiedziano w nawiązaniu do „mitu tego co dane”, według Mariona dar nie da się sprowadzić do „oczywistości” czy „prostego faktu”⁶³⁶. Dlatego nie wystarczy po prostu otworzyć oczu, aby mieć dostęp do donacji fenomenu, lecz potrzebny jest wysiłek redukcji – w rzeczy samej hermeneutyki.

Dzieje się tak z dwóch powodów. Po pierwsze sama hermeneutyka jest dana w donacji. O donacji nie można nic powiedzieć, ponieważ mowa wychodzi już od niej. Donacja jako źródło samego języka nie zamyka więc według Mariona dyskusji, lecz ją otwiera, nie przeczy hermeneutyce, lecz ją uruchamia⁶³⁷. Po drugie, tylko w przypadku fenomenów ubogich w naoczność nie jest potrzebna ich interpretacja (lub jest ona dana zupełnie i *a priori*). W przypadku zaś fenomenów przesyconych sam nadmiar naoczności wprawia w ruch niekończącą się, bo nigdy w pełni nie sprowadzającą się do naszych pojęć hermeneutykę.

Hermeneutyka daje odpowiedź na pytanie (wezwanie), które stawia jej to co dane, przypisując mu *jego własny sens*, a odrzucając wszelką ideologiczną interpretację. Według Mariona, hermeneutyka zyskuje status pełnoprawnej operacji fenomenologicznej (obok intencjonalności, redukcji i konstytucji)⁶³⁸. Zarazem jednak zdaje się również być radykalizacją operacji konstytucji sensu – podobnie jak wcześniej intencjonalność w obliczu fenomenu przesyconego osiąga kontrintencjonalność, tak hermeneutyka, w obliczu fenomenu

⁶³⁴ J.-L. Marion, *Granice fenomenalności*, „Fenomenologia” 2009, t. 7 s. 26.

⁶³⁵ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 10.

⁶³⁶ Por. tamże, s. 24.

⁶³⁷ Por. J.-L. Marion, *Reprise du donné*, dz. cyt., s. 68.

⁶³⁸ Por. tamże, s. 83.

przesyconego *jako wydarzenia* przejmując funkcję, której konstytucja nie może już dłużej podejmować w granicach zwykłego przedmiotu (*Gegenständlichkeit*), ponieważ znaczenie nadchodzi tu z istotowym opóźnieniem, nadmiarem wciąż nadchodzącym⁶³⁹.

6.3.2. Określenia tego co dane

Na zarysowanym powyżej tle zasady donacji i redukcji, Marion przechodzi w trzeciej księdze *Będąc danym* do opisanego charakterystyki fenomenu według donacji. Sformułuje więc zasadę „to co się jawi – *się* daje, a to co się daje – *się* jawi, albo lepiej, *się* ukazuje – przypisując darowi wewnętrzny i immanentny charakter donacji”⁶⁴⁰. Argumentacja *Będąc danym* nieustannie stara się też zachować donację w ramach fenomenologii, to znaczy bez odwoływania się do jakiegokolwiek transcendentnej instancji (np. dawcy daru, który nieuchronnie narzuciłby horyzont przyczynowy oraz ekonomiczny). W tym sensie, jeśli do istoty daru należy, że posiadamy go „skądinąd”⁶⁴¹, to paradoksalnie według Mariona owo „skądinąd” może wciąż być wewnętrzną, immanentną cechą daru – jako „charakter modusu jawienia się”⁶⁴². W stwierdzeniu tym jednak możemy już zauważyć wewnętrzną napiętość fenomenologii donacji. Radykalne „skądinąd” gwarantuje donacyjny charakter fenomenu, negując naszą jego konstytucję. Zarazem jednak owo „skądinąd” stanowi wewnętrzną charakterystykę fenomenu, który przecież jawi się „tu”, jawi się „mi”, jest mi dany. Jak więc można „zachować” owo skądinąd? Odpowiedź na to pytanie prowadzi fenomenologię Mariona w stronę raczej negatywnych określeń tego co dane, wskazując na „opór” jaki poznający stawia tak pojętemu fenomenowi.

Ostatecznie większość tych „negatywnych” określeń prowadzi Mariona do określenia fenomenu według wydarzenia. I tak „[...] *sobość* fenomenu zaznacza się w jej określeniu wydarzenia”⁶⁴³. Takie ujęcie fenomenu, który daje *się* z siebie, wydarza się i nie potrzebuje innych warunków możliwości poza swoją własną donacją, przewyższa według autora *Będąc danym* transcendentalizm filozofii. To co dane można dalej określić jako „incydent”, a więc jako wydarzenie bez żadnych prognoz czy zabezpieczeń⁶⁴⁴. Incydent posiada

⁶³⁹ Por. tamże, s. 93.

⁶⁴⁰ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 148.

⁶⁴¹ Marion cytuje tu św. Tomasza: „Hoc enim dari nobis dicitur quod aliunde habemus”. (*Summa Theologiae*, Ia, q. 38, a. 1, ad 1 m.). „[...] co bowiem przychodzi nam skądinąd, bez naszego zachodu, to, jak powiadamy, «otrzymujemy w darze»”. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. P. Bełch, t. 3, O Trójcy Przenajświętszej, Londyn 1978, s. 85–86.

⁶⁴² J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 152.

⁶⁴³ Por. tamże, s. 198.

⁶⁴⁴ Por. tamże, s. 187.

fenomenologiczny prymat „nad formą, przyczyną czy istotą” i według analizy Mariona wskazuje nie tyle na brak poznania, co raczej jego nadmiar względem naszego pojmowania⁶⁴⁵.

Jako wydarzenie fenomen narzuca swoją własną perspektywę. Fenomen, który się daje, może się ukazać, o ile znajdziemy odpowiedni punkt widzenia – nie tyle przez nas wybrany, co zadany przez rzecz samą. Taki wymóg fenomenalizacji Mariona nazywa „anamorfozą” w nawiązaniu do analogicznego zjawiska w sztuce, gdzie w przypadku obrazu perspektywa zostaje użyta w sposób zniekształcony w pewnym przedmiocie lub całościowo, ujawniając prawdziwą proporcję i obraz jedynie z pewnego punktu widzenia⁶⁴⁶: „Dotykające mnie jawienie się definiuje anamorfozę. Fenomen przemierza dystans, który prowadzi go (ana-) do przyjęcia formy (-morfoza) wedle immanentnej osi. [...] jeżeli nie znajdę się dokładnie w punkcie wyznaczonym poprzez anamorfozę fenomenowi, po prostu go nie ujrzę – a przynajmniej nie zobaczę fenomenu jako takiego, w sposób, w jakim się daje”⁶⁴⁷.

Następnie, fenomen jest radykalnie przygodny. Przygodność oznacza tu nie tyle przeciwieństwo tego co konieczne, co raczej to, „[...] co mnie dotyka, osiąga, a zatem w ten sposób mi się zdarza”⁶⁴⁸. Fenomen, który nie podlega konstytucji przydarza się, czy też zdarza. Fenomen jako *wydarzenie* „przybywa” według własnej inicjatywy i jako nieprzewidywalny⁶⁴⁹. W konsekwencji oznacza to, że fenomen zawsze już jest dany jako „fakt dokonany”, który wypełnia cechę „przygodności”. Mariona powie, że w fakcie dokonanym i w przygodności fenomen „dokonuje się w samym fakcie zdarzania mi się, wydarzania się, narzucania się mnie”⁶⁵⁰.

Powiązanie faktyczności z przygodnością uwalnia fenomen z jego rozumienia jako skutku (tak jak wcześniej jego immanencja uwalnia go od instancji przyczyny). Mariona, opisując fenomen jako przygodność i fakt dokonany, odnosi się do Husserla, który według tej charakterystyki opisuje fakt świata, oraz do Schellinga, który tak charakteryzuje Objawienie. O ile natomiast u Heideggera faktyczność stosowała się do *Dasein* i odróżniała od „faktualności” czegoś obecnego, to Mariona rozciąga faktyczność na fenomen według donacji. Faktyczność fenomenowi wystawia mnie na jego nadejście, nie pozwalając mi być wyłącznie swobodnym jego widzem, ponieważ dotyczy również mnie: „Jego fakt dokonany spada na

⁶⁴⁵ Por. tamże, s. 196–167.

⁶⁴⁶ “[...] it is worth noting that the defining characteristic of anamorphosis is precisely the presence of an oblique perspective that unveils the incompleteness of the frontal view. In this sense, anamorphosis is always «paradoxical» insofar as it reveals the error of our first impression of the depicted image”. D. R. Castillo, *(A)wry views : anamorphosis, Cervantes, and the early picaresque*, West Lafayette, IN 2001, s. 77–78.

⁶⁴⁷ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 161–162.

⁶⁴⁸ Tamże, s. 155.

⁶⁴⁹ Por. tamże, s. 172.

⁶⁵⁰ Tamże, s. 173.

mnie, dzieje się dla mnie, a nie dzięki mnie, choć na mój koszt; dokonuje się na moje konto; to on mnie tworzy”⁶⁵¹.

Donacja fenomenu jako fakt dokonany, wyzwolona z transcendentnej konstytucji, „nie tworzy ani przypadku, ani konieczności, otwiera coś możliwego, dając je”⁶⁵². Marion mówi więc o zbieżności konieczności *de facto* i przygodności *de iure*⁶⁵³. Należy zadać więc pytanie – czy właśnie tu nie rozgrywa się „intryga, w której grają ze sobą redukcja i donacja”⁶⁵⁴? Redukcja uwalnia fenomen ze względu na donację od wszelkich uwarunkowań poza donacją, nadając jej istotową „przygodność” *de iure*, tylko po to, by odkryć, że to co dane, jest dane zawsze już jako fakt dokonany według konieczności *de facto*. Jest to o tyle istotne, że fenomenologia donacji w jej wypracowaniu w *Będąc danym*, zdaje się głównie wciąż dokonywać redukcji, zmierzając ku swojemu zwrotowi, gdzie redukcja znika na rzecz faktu dokonanego danego fenomenu: od hermeneutyki wstępnej, uwidaczniającej, do – jeśli można tak powiedzieć – postrzegającej i uczestniczącej, a zarazem nieskończonej hermeneutyki.

6.4. Oddany wezwaniu fenomenu

Jedną z konkluzji wieńczących *Réduction et donation* jest wypracowanie w kontekście „trzeciej redukcji” nowego rozumienia „podmiotu”. Centralną figurą jest „czyste wezwanie”, wobec którego podmiot, poza horyzontem przedmiotowym czy bycia, znajduje się „zaniepokojony”, „wezwany”, „zagadnięty” – wedle jego nowego określenia „*interloqué*”. Marion powie, że „w klasycznym ujęciu można powiedzieć, że pochodna i wtórna kategoria relacji, która w zasadzie nie powinna odnosić się do substancji – pierwszej kategorii – nie tylko odnosi się do niej, ale ją odwraca; wezwany [*interloqué*] odkrywa się jako podmiot zawsze już pochodny z relacji, podmiot bez podmiotowości [*subjecti(vi)té*]”⁶⁵⁵.

⁶⁵¹ Tamże, s. 181.

⁶⁵² Tamże, s. 186.

⁶⁵³ Por. tamże.

⁶⁵⁴ Tamże, s. 171.

⁶⁵⁵ J.-L. Marion, *Réduction et donation*, dz. cyt., s. 300. Na marginesie można zauważyć, że podobnie w kontekście teologicznym św. Tomasz z Akwinu określa osoby Trójcy Świętej (w przeciwieństwie do osób ludzkich), gdzie relacje realne nie są przypadłościowe, lecz są istotą Jednego Boga, zarazem będąc podstawą rozróżnienia Osób Trójcy: „Osoba bowiem w ogóle [...] oznacza jednostkowe jestestwo rozumnej natury. Jednostka zaś oznacza to, co jest odrębne od wszystkiego, ale samo w sobie jest niepodzielne. Osoba przeto w każdej naturze oznacza to, co jest wyodrębnione w tejże naturze; [...] Jeśli idzie o Boga, to [...] odrębność może wprowadzić jedynie stosunek oparty o wywód [pochodzenie]. Relacja zaś w Bogu nie występuje jako przypadłość tkwiąca w podmiocie, lecz stanowi samą istotę Boską; jest więc samoistnikiem, jak jest nim i sama istota Boska. [...] W myśl tego prawdą jest, że nazwa «osoba» oznacza pierwszoplanowo relację, drugoplanowo istotę”. (*Summa Theologiae*, Ia, q. 29, a. 4) Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 3, O Trójcy Przenajświętszej, dz. cyt., s. 26.

Marion odnosi się do Heideggera, gdzie jestestwo jest przywołane w wezwaniu sumienia do samego siebie i przez siebie samego⁶⁵⁶. Jednak w przeciwieństwie do jestestwa, *interloqué* jest wzięty z zaskoczenia wydarzeniem wezwania, które zawsze przychodzi do niego „skądinąd”, nie pozwalając na żadną konstytucję czy uprzednią decyzję, czy nawet anulując ekstatyczną naturę jestestwa⁶⁵⁷. Kwestia tak rozumianego „podmiotu” została przez Mariona podjęta później między innymi w tekście „Le sujet en dernier appel”⁶⁵⁸, gdzie kontynuuje on swoją krytykę *Dasien*, oraz podkreśla, że wezwanie przemienia podmiot, który – spóźniony wobec wezwania – nie może się już określić jako *ja*, skoro *mi* zostało już dane wezwanie⁶⁵⁹.

Marion więc, tak jak uprzednio zradykalizował redukcję do donacji, tak teraz radykalizuje redukcję „operatora” redukcji i mówi w *Będąc danym* – nadając nowe miano „temu, który przychodzi po podmiocie” – o „oddanym”⁶⁶⁰. Tematowi temu Marion poświęca całą księgę piątą *Będąc danym*. Aby nowe sformułowanie *Ja* nie zajęło miejsca metafizycznego podmiotu, Marion, zanim nada „podmiotowi” w świetle donacji miano „oddanego”, najpierw wskazuje, że fenomen jest dany „atrybutariuszowi”, który „jako taki nie może już dążyć do posiadania czy tworzenia fenomenu”⁶⁶¹. Atrybutariusz jawi się wstępnie po prostu jako „ściśła konsekwencja donacji fenomenu”⁶⁶², jako ten „komu/czemu” ukazuje się to, co się daje. Atrybutariusz oraz oddany jest miejscem jawienia się tego co dane niczym „ekran”⁶⁶³. Analogia ekranu podkreśla pasywność *Ja*, jednak zarazem możliwość odbicia na ekranie, manifestacji tego co dane, zależy również od pewnej aktywności oddanego, od jego odpowiedzi.

Jeśli redukcja nie jest już przedsięwzięciem transcendentnego idealizmu, to okazuje się ona wysiłkiem aby usłyszeć i adekwatnie odpowiedzieć na wezwanie samej donacji. Dlatego zadaniem fenomenologa jest nie przeszkadzać, czy też – pożyczając sformułowanie Heideggera – *wytrzymać* nadejście, być świadkiem *wydarzenia* fenomenu. To co się ukazuje z tego co się daje, ukazuje się według stopnia tego, co oddany może wytrzymać, według jego oporu i odpowiedzi⁶⁶⁴. Choć fenomenalizacja zależy od odpowiedzi, to jednak sama ta odpowiedź jest już wynikiem dostrzeżenia, przyjęcia i wytrzymania wezwania, które dotyka

⁶⁵⁶ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 343–345.

⁶⁵⁷ Por. J.-L. Marion, *Réduction et donation*, dz. cyt., s. 300.

⁶⁵⁸ J.-L. Marion, *Le sujet en dernier appel*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 1991, t. 96, nr 1.

⁶⁵⁹ Por. tamże, s. 89.

⁶⁶⁰ Tak komentuje terminologię tłumacz *Będąc danym* – Wojciech Starzyński: „Termin *adonné* tłumaczony jako «oddany» jest imiesłowem biernym od czasownika *s'adonner* oznaczającego oddanie, poświęcenie się czemuś lub komuś. W ten sposób należy rozumieć nową nazwę podmiotowości jako czegoś, co oddaje się, powierza, konstytuuje na podstawie donacji fenomenu”. J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 314.

⁶⁶¹ Tamże, s. 300.

⁶⁶² Tamże, s. 303.

⁶⁶³ „Oddany (czyli „ten, któremu”) został wcześniej scharakteryzowany jako ekran, który przekłada bezbarwne światło tego, co się daje, na widzialny fenomen tego, co się ukazuje”. Tamże, s. 345–346.

⁶⁶⁴ J.-L. Marion, *Reprise du donné*, dz. cyt., s. 89.

mnie osobiście. Taką aktywną pasywność (lub pasywną aktywność) Marion opisuje właśnie jako strukturę wezwania – odpowiedź. Wezwanie fenomenu nie potrzebuje transcendentnej instancji wzywającej – wyraża raczej sytuację oddanego, który wobec kontrintencjonalności (wezwania) tego co dane, odkrywa się właśnie jako oddany⁶⁶⁵.

Co ważne, nie chodzi tu tylko o pasywność *Ja* empirycznego, które pozostawałoby przeciwstawione *Ja* transcendentalnemu, lecz o przekroczenie tej dychotomii metafizycznego podmiotu: „Ponad aktywnością i pasywnością, recepcja nadaje formę temu, co się daje, zanim się ukaże. Atrybutariusz zgłasza się zatem jako filtr lub pryzmat, który sprawia wyłonienie pierwszej widzialności, ściśle z tego względu, że nie usiłuje jej wytworzyć [...] lecz przykłada się do poddania mu się bez zniekształceń ani przeszkód”⁶⁶⁶. Natomiast „oddany” zostaje odróżniony od atrybutariusza tym, że „wystawia się na działanie paradoksu (fenomenu przesyconego), od którego otrzymuje wezwanie o niepodważalnym charakterze”⁶⁶⁷. Cała aktywność polega na pewnym odwróceniu w pasywność, to zaś przybiera formę pracy (ćwiczeń), wskazując na więcej niż „teoretyczny” charakter redukcji, która dotyczy i która przemienia sam dokonujący jej „podmiot”. Jest to nie tyle (nie tylko) praca „podmiotu”, co praca tego co dane, które „poszerza” zdolność/pojemność (*capacitas*) przyjmującego do aktywnego otrzymywania; jest to „współpraca” otrzymywania (się)⁶⁶⁸.

Marion zauważa, że u Heideggera dostrzegamy „wezwanie bycia”, które godzi człowieka i myślenie, oraz „pozwolenie”, które dopuszcza wezwanie i jest dopełnione przez myślenie⁶⁶⁹. Marion podejmuje jednak kwestię wezwania bez odnoszenia go do jakiejś innej instancji czy źródła niż ono samo, „bez przyjmowania następujących po sobie autorytetów (bycie, „Ojciec”, Inny itd.), do których różne teorie mogłyby je zawęzić”⁶⁷⁰.

Cechy, które charakteryzują wezwanie, są zarazem cechami charakteryzującymi oddanego, który z wezwania fenomenu przesyconego otrzymuje również siebie samego. Marion wylicza po pierwsze „powołanie”, które zamienia *ja* we *mnie* „komu”. Z wezwania, które właśnie *ja* otrzymuje przez odpowiedź, oddany czerpie zarazem źródło swojej prawdziwej indywidualności, jako pochodzącej „skądinąd”, relatywizującej autarchię podmiotu⁶⁷¹. Inną cechą jest „zaskoczenie”, związane z poznaniem przedmiotu, które przeczy ekstazie konstytuującej go przez *ja transcendentalne*. Następną cechą jest „interlokucja”, związaną z

⁶⁶⁵ Por. J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 319–322.

⁶⁶⁶ Tamże, s. 317.

⁶⁶⁷ Tamże, s. 340.

⁶⁶⁸ Por. J.-L. Marion, *De surcroît*, dz. cyt., s. 57–58.

⁶⁶⁹ M. Heidegger, *Znaki drogi*, dz. cyt., s. 271, 276.

⁶⁷⁰ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 319.

⁶⁷¹ Por. tamże, s. 322.

„widzeniem” Innego – będącą nie tyle sytuację dialogiczną, co raczej nierówną sytuację, w której *ja* zostaje zaskoczone wezwaniem, stając wobec niego w celowniku *mi/mnie*⁶⁷². Jako kolejną cechę wymienia „faktyczność”, która potwierdza istotowe spóźnienie oddanego wobec wezwania.

Wezwanie, jako cecha samej donacji, okazuje się absolutne – nie można mu zaprzeczyć, nie wychodząc już od niego. Skoro w miejsce podmiotu teraz staje oddany, to jego odbieranie siebie z tego, co jest mu dane, jest powszechnym prawem fenomenalizacji. Natomiast, co Marion wskazuje już w cesze „interlokucji” wezwania, być może ostatecznym horyzontem fenomenalizacji okazuje się dar „innego oddanego”, dostępny w fenomenie miłości.

W swojej analizie wezwania i odpowiedzi Marion powołuje się też na Jeana-Luisa Chrétiena. Po pierwsze czerpie od niego myśl, która okaże się kluczowa dla uprawomocnienia roli hermeneutyki, niepodważającej jednak prymatu donacji: „wszelka radykalna myśl dotycząca wezwania pociąga za sobą to, że jest ono zrozumiałe jedynie w odpowiedzi”⁶⁷³. Bez odpowiedzi wezwanie zostaje nieme, jednak nie ma odpowiedzi bez uprzedniego wezwania. Podobnie bez interpretacji fenomen pozostaje niewidoczny – hermeneutyka jest odpowiedzią na uprzednie wezwanie fenomenu. Chrétien (tak jak i Marion) wskazuje też na pochodzenie języka z wezwania (i odpowiedzi): „Tożsamość między mówieniem a słuchaniem oznacza bowiem, że mówienie jest zawsze odpowiadaniem [*redire*] (*nachsagen*), które to odpowiadanie polega na dopuszczeniu bycia zagadniętym [*un se laisser dire*]”⁶⁷⁴.

Paradoks wezwania polega więc na tym, że jest ono zawsze pierwsze, jednak dochodzi ono do jawienia się dopiero w odpowiedzi. Wezwanie donacji trwa więc w zawieszeniu, zależne od odpowiedzi oddanego, choć zarazem go konstytuujące. Zawieszenie to „prezentuje ostateczną prawdę donacji – że pierwsza jest także ostatnią. Donacja zakreśla, być może podobnie do kredy, choć o niezmazwalnym śladzie, najściślejsze hermeneutyczne koło”⁶⁷⁵.

Ważnym nowym określeniem „podmiotu” jest to, że w przypadku zasady donacji, zamiast z tradycyjnie rozumianą intencjonalnością, mamy do czynienia raczej z „kontrintencjonalnością”, gdzie oddany, zamiast konstytuować dany fenomen, sam okazuje się przez niego „konstytuowany” jako „świadek”⁶⁷⁶. Marion mówi też o „kontrdoświadczeniu”, które definiuje jako oferujące „doświadczenie czegoś, co nieredukowalnie zaprzecza

⁶⁷² Tamże, s. 323–324.

⁶⁷³ Tamże, s. 345; J.-L. Chrétien, *L'Appel et la réponse*, Paris 1992, s. 42.

⁶⁷⁴ J.-L. Chrétien, *L'Appel et la réponse*, dz. cyt., s. 38–39.

⁶⁷⁵ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 369.

⁶⁷⁶ Tamże, s. 264.

warunkom doświadczenia przedmiotów”⁶⁷⁷. Dzieje się tak szczególnie w przypadku paradoksów, np. ikony, twarzy innego, która nie jest przedmiotem i nie jest nawet wprost „widzialna”. Świadek kontrdoświadczenia staje więc wobec paradoksu: „Paradoks nie tylko zawiesza relację poddania fenomenowi *Ja*, lecz ją odwraca. Zamiast bowiem móc ukonstytuować ów fenomen, *Ja* doświadcza siebie jako ukonstytuowanego przez niego”⁶⁷⁸.

Oddany więc to ten, który okazuje się „miejscem” fenomenalizacji, jako ten, który „otrzymuje siebie z tego, co otrzymuje”⁶⁷⁹. O ile oddany jest jeszcze „operatorem” redukcji, to już na pewno nie transcendentnym, lecz jako ten, który paradoksalnie jest źródłowo *a posteriori* wobec absolutnej donacji. Oddany otrzymuje siebie samego *wraz* z tym co dane, *jako* tego, który to co dane otrzymuje – można powiedzieć, że jego otrzymywanie jest otrzymane⁶⁸⁰.

Oddany będąc „ekranem”, miejscem fenomenalizacji, wskazuje na donację, wobec której zawsze jest spóźniony: „Różnić się od siebie, pozostawać kim innym niż sobą oraz w odstępie od siebie, to wystarczy aby scharakteryzować skończoność we mnie [...]. Czasowość nie charakteryzuje człowieka, ona go definiuje jako takiego [...] *homo temporalis* jest zawsze spóźniony. [...] Spóźnienie odpowiedzi, która definiuje wezwanie, lecz bez której to wezwanie pozostawałoby niesłyszalne, nakłada pierwszą różnicę na wszelkie słowo [...]”⁶⁸¹. Radykalność spóźnienia widać chociażby na przykładzie prostych faktów narodzin oraz otrzymania imienia, gdzie zawsze oddany już otrzymał i otrzymuje (siebie)⁶⁸². Wszystko jest dane i oddany zawsze wobec tego faktu jest spóźniony. Dlatego Marion może powiedzieć, że: „nie chodzi już o zrozumienie siebie w mianowniku (jako ujmującego przedmiot – Husserl), ani w dopełniaczu (bycia – Heidegger), ani nawet zgodnie z biernikiem [*accusatif*] (oskarżony [*accusé*] przez Innego – Lévinas), lecz zgodnie z celownikiem: otrzymuję siebie z wezwania, które mnie daje mnie samemu, zanim cokolwiek da mnie”⁶⁸³.

⁶⁷⁷ Tamże, s. 263; J.-L. Marion, *Granice fenomenalności*, dz. cyt., s. 25.

⁶⁷⁸ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 264.

⁶⁷⁹ Tamże, s. 319.

⁶⁸⁰ Na marginesie należy wspomnieć, że jak „oddany” w ujęciu Mariona nie tworzy donacji, ale otrzymuje siebie wraz z nią, tak analogiczną sytuację można zauważyć u późnego Heideggera, który mówi: „[...] człowiek nadeszły z wystoczenia, sam dzięki temu nadejściu jest na swój sposób wystaczającym się wobec wszystkiego tego, co się wystacza i odistacza. Człowiek stoi we wnętrzu nadejścia wystoczenia w taki sposób, że wystaczanie, To, które jest/daje, przyjmuje on w postaci daru, odbierając to, co przejawia się w dopuszczaniu wystaczania”. M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, dz. cyt., s. 19.

⁶⁸¹ J.-L. Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris 2008, s. 271–272.

⁶⁸² Por. J.-L. Marion, *Reprise du donné*, dz. cyt., s. 142; J.-L. Marion, *De surcroît*, dz. cyt., s. 51; J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 348, 350.

⁶⁸³ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 323.

6.5. Fenomeny przesycone

Wychodząc od zasady donacji i jej związku z jawieniem się, Marion pyta o możliwe nowe względem metafizycznego określenie stopni fenomenalności⁶⁸⁴. Aby tego dokonać podejmuje on kwestię naoczności i pojęcia, które pełnią istotną rolę w Kanta definicji możliwości: „Możliwe jest to, co zgadza się z formalnymi warunkami doświadczenia (co do naoczności i co do pojęć)”⁶⁸⁵. Oznacza to według Mariona, że „możliwość fenomenu, a zatem także jego niemożliwość zostaje zadekretowana na miarę «zdolności poznawczej», czyli na miarę gry naoczności i pojęcia w umyśle skończonym”⁶⁸⁶. W kontekście zaś fenomenologicznym wskazuje on na problem „horyzontu”, który u Husserla jako horyzont przedmiotowy rządzi wszelkim jawieniem się – nawet tym, które jeszcze nie zostało osiągnięte – natomiast u Heideggera jako horyzont czasu, który okazuje się również aporią rozumienia bycia⁶⁸⁷.

Marion powie, że powszechna definicja fenomenu, panująca zarówno w metafizyce Kanta, jak i w fenomenologii Husserla, poddająca fenomen konstytuującemu *Ja* i możliwemu horyzontowi pojawienia, zamyka raczej niż otwiera pole pełnej fenomenalności⁶⁸⁸. Jeśli według Mariona u Husserla „prawda obiektywna spełnia się subiektywnie dzięki oczywistości, rozumianej jako wywołane przez świadomość doświadczenie adekwacji”⁶⁸⁹, to wypełnienie takie (adekwacja) może co najwyżej pozostać ideą regulatywną. Wynika z tego, że fenomen ograniczony przez horyzont i transcendentalne *Ja* pozostaje fenomenem „ubogim” w naoczność⁶⁹⁰.

Marion pytając więc o stopnie fenomenalności, wskazuje na możliwość paradoksalnego przekroczenia tych granic i horyzontów: „[...] pewne fenomeny będą mogły się jawić tylko balansując na granicach fenomenalności – czy nawet nic sobie z nich nie robiąc”⁶⁹¹. Jeśli zaś fenomen gra na linii pojęcia i dającej naoczności, to Marion idąc tą linią stwierdza, że „fenomenalność donacji wzoruje się na naoczności”⁶⁹². Donacja nie utożsamia

⁶⁸⁴ Tamże, s. 221.

⁶⁸⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. 1, Kraków 1957, s. 387.

⁶⁸⁶ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 222.

⁶⁸⁷ Tamże, s. 229.

⁶⁸⁸ Por. tamże, s. 231.

⁶⁸⁹ Tamże, s. 233.

⁶⁹⁰ Por. tamże, s. 234.

⁶⁹¹ Tamże, s. 231.

⁶⁹² Tamże, s. 237.

się z niczym, poza samą sobą – nawet z naocznością⁶⁹³. Jeśli jednak w tradycyjnie pojmowanej definicji fenomenu to naoczność jest „dająca”, to można myśleć fenomen według jej miary. Czy można więc pomyśleć fenomen, który dawałby się nie jako brak, lecz jako nadmiar naoczności względem pojęcia? Jeśli skończoność podmiotu i ustanawianego przez niego horyzontu warunkują konieczność skończoności i ograniczoności naoczności, to czy można pomyśleć „nieskończoną naoczność”⁶⁹⁴?

Pytania te prowadzą Mariona do możliwości określenia fenomenu „przesyconym”, ponieważ w nim naoczność przesycza każde pojęcie albo znaczenie ze względu na donację. Aby to zaprezentować, Marion posługuje się zestawieniem kantowskich kategorii intelektu. Fenomen taki po pierwsze – według ilości – nie daje się domniemać, pozostaje nieprzewidywalny, nie daje się zmierzyć⁶⁹⁵. Jego poznanie charakteryzuje zdumienie, ponieważ pojawia się on, poprzedzając nasze ujęcie zamiast z niego wynikać. Po drugie fenomen przesycony – według jakości – „nie daje się znieść”⁶⁹⁶. Niemożność ta nie jest równoznaczna z niewidzeniem, co raczej z „oślnieniem”⁶⁹⁷. Po trzecie, według relacji, fenomen przesycony jest „absolutny”, ponieważ jako czyste wydarzenie „wymyka się wszelkiej analogii doświadczenia”⁶⁹⁸.

Te trzy pierwsze określenia fenomenu przesyczonego odnoszą się do horyzontu doświadczenia, nakreślonego przez Kanta w jego kategoriach intelektu. Natomiast fenomeny przesyczone odwracają również kategorię związaną z transcendentnym podmiotem, po czwarte okazując się według modalności „nieoglądalne” [*irregardable*]⁶⁹⁹. Fenomen przesycony nie daje się sprowadzić do bycia ukonstytuowanym przez *Ja* – „Inaczej mówiąc, choć wzorcowo widzialny, nie pozwala się jednak oglądać”⁷⁰⁰. Dzieje się tak ponieważ, według autora *Będąc danym*, „widzieć” i „oglądać” nie oznacza tego samego. Widzenie według anamorfozy czyni widzącego świadkiem, jednak niezdolnym do „zachowania” czy sprawowania kontroli nad widzianym, jak dzieje się w przypadku oglądania. Czy fenomen

⁶⁹³ „Skoro, zgodnie z naszą tezą wiodącą, donacja nie jest równoznaczna z naocznością i z konieczności jej nie wymaga, fakt, że fenomenowi (lub jakiemuś twierdzeniu) brakuje naoczności nie uniemożliwia mu jeszcze jawienia się jako czegoś danego, ani nie ogranicza jego zasięgu”. Tamże, s. 69.

⁶⁹⁴ Tamże, s. 241.

⁶⁹⁵ Tamże, s. 245.

⁶⁹⁶ Tamże, s. 248.

⁶⁹⁷ Por. tamże, s. 249. „Takie fenomeny ukrywają się w oślnieniu, które wywołuje ich nadmiar naoczności. Przez oślnienie (*éblouissement*) będziemy rozumieć tu nie tylko ból oczu, które nie mogą już patrzeć na nadmiar światła, lecz również doznanie niemocy przypisania im jakiegoś pojęcia, czy nawet identyfikacji dającej naoczności, która faktycznie daje już tylko siebie samą [...]”. J.-L. Marion, *Granice fenomenalności*, dz. cyt., s. 25.

⁶⁹⁸ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 252.

⁶⁹⁹ „Wiemy, że kategorie modalności różnią się od wszystkich innych tym, że nie określają ani przedmiotów w nich samych (ilość, jakość), ani stosunków pomiędzy nimi (relacja), lecz jedynie – podkreśla Kant – «ich relacje do myślenia w ogóle»”. Tamże, s. 259.

⁷⁰⁰ Tamże, s. 261.

według donacji – „bezwarunkowy i nieredukowalny” – jest jednak możliwy, czy też nie okazuje się iluzją „[...] poprzez nieuprawnione przejście poza granicę, które zniszczyłoby po prostu fenomenalność w ogóle”⁷⁰¹? Aby odpowiedzieć na to pytanie, Marion stwierdza, że należy bezpośrednio opisać taki fenomen.

Z powyższych analiz wyłania się więc „topika fenomenów”, „zgodnie z ich donacyjną zawartością”: A) „Najpierw fenomeny ubogie w naoczność: wymagają one jedynie naoczności formalnej w matematyce, albo naoczności kategorialnej w logice, inaczej mówiąc „widzenia istot” oraz idealności”⁷⁰² (zostały już one powyżej omówione [*supra*, s. 108]); B) „Fenomeny prawa powszechnego”, których znaczenie domniemane przez intencję zyskuje swoje wypełnienie (i przez to manifestację) poprzez naoczność w najlepszym wypadku adekwatną. Marion wylicza tu przedmioty fizyki i nauk przyrodniczych, gdzie w pojęciu jest tym bardziej pewne, im bardziej minimalna naoczność potwierdza tylko model teorii w powtarzalnych eksperymentach⁷⁰³; C) Fenomeny przesycone, które Marion nazywa też „paradoksami”, w których oczekiwania intencji są pochłonięte przez naoczność „[...] a donacja nie tylko całkowicie wypełnia manifestację, lecz przekraczając ją, modyfikuje jej powszechne właściwości”⁷⁰⁴.

Marion przechodzi więc do ustalenia topiki samego fenomenu przesyconego, którego dokonuje również według Kantowskiej tabeli (ilość, jakość, relacja, modalność), jednak już nie według stopnia naoczności – który odróżnił fenomeny przesycone od fenomenów ubogich w naoczność i fenomenów prawa powszechnego – lecz według określenia konkretnego fenomenu przesyconego, „w stosunku do którego przesyconie każdorazowo się dokonuje (ilość, jakość, relacja lub modalność)”⁷⁰⁵. Marion rozróżnia więc cztery „typy” fenomenów przesyconych, które omówimy poniżej.

6.5.1. Wydarzenie

Pierwszy opisywany w *Będąc danym* fenomen przesycony to „fenomen historyczny” lub „wydarzenie wyniesione do swojej doskonałości”, gdzie zostaje przesycona kategoria ilości. Wydarzenie dziejowe nie ogranicza się ani do chwili, ani do miejsca, ani do konkretnego indywiduum, wymykając się konstytucji dokonanej przez jakikolwiek podmiot. Dzieje

⁷⁰¹ Tamże, s. 231.

⁷⁰² Tamże, s. 271.

⁷⁰³ Tamże, s. 272.

⁷⁰⁴ Tamże, s. 274.

⁷⁰⁵ Tamże, s. 277.

wydarzają się same z siebie, według swojej inicjatywy, niosąc wydarzenia, których konkretne indywidua mogą być tylko świadkami. Uruchamia to według Mariona „niemającą końca w czasie hermeneutykę”, która zarazem wytwarza historyczną wspólnotę i „poprzez samą swoją niedokończalność umożliwia komunikację”⁷⁰⁶.

Marion stwierdza w przypisie, że „Fenomenologia podejmująca ten typ fenomenu przesyczonego została wypracowana w sposób wzorcowy przez Paula Ricoeura, w szczególności w *Temps et récit; III: Le temps raconté*⁷⁰⁷. Jest to istotna uwaga, ponieważ według autora *Będąc danym* wszystkie opisywane przez niego fenomeny przesyczone były już podjęte i opracowane przez innych myślicieli – zadaniem, które stawia sobie Marion, jest umiejscowienie ich w szerszym kontekście zasady donacji:

Zamiast nieuznania najświeższych postępów fenomenologii – samopobudzania, hermeneutyki, różni [*différance*] i spojrzenia Innego, staramy się tylko je potwierdzić, przypisując każdemu z nich szczególne miejsce w obrębie donacji. W istocie dokonały one tak zwycięskich przełomów, że postąpiły niemal zbyt daleko, odcinając się, by tak rzec, od swych podstaw. Pod presją samej rzeczy, nie zawsze troszcząc się najpierw o definitywne ustanowienie ich zerwania z horyzontami przedmiotu i bycia, następnie i zwłaszcza nie uprawomocniły owego zerwania poprzez wypracowanie takiej definicji fenomenalności, która pozwoliłaby im za każdym razem na dostęp do fenomenów tak radykalnie nowych jak one [...]”⁷⁰⁸.

Opis fenomenów przesyczonych Marion podejmuje w *De surcroît* z 2001 r., która ma stanowić zwieńczenie trylogii rozpoczętej wraz z *Réduction et donation* i kontynuowanej w *Będąc danym*. W rozdziale II „L'événement ou le phénomène advenant”, który pochodzi z odczytu z 1999 r. o znamienym tytule „L'événement, le phénomène et le révélé”, Marion rozszerza analizę fenomenu przesyczonego wydarzenia. Ukazywanie się fenomenowi, zgodnie z określeniem „nic nie jawi się we własnej osobie, o ile się nie daje”, Marion wiąże właśnie z wydarzeniem – nieprzewidywalnym, nieodwracalnym, bez racji, niepowtarzalnym – krótko, niosącym „sobość” (*soi*) fenomenowi danego⁷⁰⁹. O ile więc w *Będąc danym* wydarzenie jest tylko jednym z fenomenów przesyczonych, to już w *De surcroît* Marion mówi o „źródłowej fenomenalności” rządzonej wydarzeniowością [*l'événementialité*]⁷¹⁰. Również w późniejszym *Certitudes negatives* każdy fenomen jest wydarzeniem poprzez wydarzeniowość donacji (którą notabene dobrze wyraża polszczyzna). Wydarzeniowość ta łączy się z donacją w sposób

⁷⁰⁶ Tamże, s. 278.

⁷⁰⁷ Tamże.

⁷⁰⁸ Tamże, s. 384.

⁷⁰⁹ Por. J.-L. Marion, *De surcroît*, dz. cyt., s. 36–37.

⁷¹⁰ Tamże, s. 42.

ścisły, skoro „[...] fenomen ukazuje się jako tym bardziej przesycony, z im większą wydarzeniowością się daje”⁷¹¹.

Zmienia się również pojęcie czasu, które nie jest już czasem przedmiotu (jakkolwiek go rozumieć), co raczej samego wydarzenia. Uprzywilejowane wydarzenia, przywoływane przez Mariona to przyjaźń, śmierć czy narodziny. W przypadku chociażby śmierci chodzi o fenomen, który może się fenomenalizować tylko wydarzając się⁷¹². Podobnie w przypadku narodzin, które ukazują się jako czyste wydarzenie – dla mnie nieprzewidywane, niepowtarzalne i nieodwracalne. Paradoksalnie to, co się w nich ukazuje, to tylko to, co zostało przez nie dane – moje życie, które temu źródłowemu wydarzeniu nieustannie stara się nadać właściwe znaczenie, zarazem jednak nigdy nie mając do niego bezpośredniego dostępu. Wydarzenie to jest „[...] zawsze przeszłe, ale nigdy nie przestarzałe – w rzeczywistości zawsze przychodzące”⁷¹³. Prosty fakt narodzin zdaje się dekonstruować według Mariona całą metafizykę chociażby w jej zasadzie tożsamości⁷¹⁴. Skoro narodziny jako wydarzenie nie jest prostym uprzyczynowionym (przewidywalnym i wyjaśnialnym) pojawieniem się przedmiotu na świecie, to Marion za Henry’em stwierdza kolejny paradoks wydarzenia narodzin: „[...] tylko żyjący może się narodzić”⁷¹⁵.

Wydarzenie narodzin wydarza również oddanego, który istotowo zawsze wobec nich jest spóźniony, ponieważ zawsze już go wydarzyły – dlatego jego odpowiedź na wezwanie fenomenu przesyconego, która konstytuuje go jako oddanego, jest też zawsze spóźniona⁷¹⁶. Zatem w fakcie narodzin każde *Ja* jest już istotowo określone jako oddany. Fakt niemożliwości bezpośredniej manifestacji narodzin jest według Mariona potwierdzeniem odstępu między donacją a manifestacją, odstępu, który oddany „ma za zadanie mierzyć w sobie”⁷¹⁷.

Należy w tym momencie zasygnalizować pewną charakterystykę fenomenów przesyconych, która będzie grała istotną rolę w pojęciu prawdy jako objawienia. Rozszerzając

⁷¹¹ „[...] un phénomène se montre d’autant plus saturé, qu’il se donne avec une plus grande événementialité”. J.-L. Marion, *Certitudes négatives*, dz. cyt., s. 301.

⁷¹² Por. J.-L. Marion, *De surcroît*, dz. cyt., s. 46.

⁷¹³ Tamże, s. 50. Marion odnosi się w tym kontekście również do Clauda Romano *L’événement et le monde*, Paris 1998. Natomiast w *L’aventure temporelle* Romano stwierdza „[...] czym może stać się fenomenologia, gdy porzuci perspektywę transcendentálną? Fenomenologia wydarzenia, które występuje w ludzkiej egzystencji, czyniąc z tej egzystencji przygodę bez powrotu, nabiera znaczenia w tezie mówiącej, że wydarzenie wycofuje się z jakiegokolwiek urzędzenia transcendentálnego: radykalnie nieprzewidywalne, a więc w pewnym sensie «niemożliwe» w odniesieniu do możliwości, które kształtują nasze horyzonty oczekiwania [...]”. *L’aventure temporelle. Trois essais pour introduire à l’herméneutique événementiale*, Paris 2010, s. 7.

⁷¹⁴ Por. J.-L. Marion, *Certitudes négatives*, dz. cyt., s. 295.

⁷¹⁵ „[...] seul un vivant peut naître”. Tamże, s. 296. „Życie samo rodzi siebie jako mnie samego”. M. Henry, *O fenomenologii*, dz. cyt., s. 176.

⁷¹⁶ Por. J.-L. Marion, *De surcroît*, dz. cyt., s. 52; J.-L. Marion, *Będqć danym*, dz. cyt., s. 348; J.-L. Marion, *De surcroît*, dz. cyt., s. 54.

⁷¹⁷ J.-L. Marion, *De surcroît*, dz. cyt., s. 58.

pierwotnie opisany w *Będać danym* fenomen przesycony wydarzenia do wydarzeniowości jako cechy wszelkich fenomenów, a w szczególności jako cechy fenomenu narodzin (a więc i związanej z nim żywej cielesności), zaciera się granica między „typami” fenomenów przesyconych. To przekraczanie co prawda zawiera się w samej ich definicji według saturacji naocznością naszych pojęć, jednak warto mieć tę ważną w dalszej analizie kwestię na uwadze.

6.5.2. Idol

Kolejny opisywany fenomen, to fenomen idola. Marion tak go wprowadza w *Będać danym*: „[...] fenomen przesycony zwraca na siebie uwagę w aspekcie czegoś nie do utrzymania i olśnienia [*éblouissement*], które obalają kategorię jakości, wyniesioną do jej doskonałości. [...] Idol zostaje tu zdefiniowany jako pierwsze bezdyskusyjnie widzialne pojęcie”⁷¹⁸. Marion przypisuje Derridzie fenomenologię fenomenowi przesyconego idola – co wydaje się dość zaskakującym zestawieniem⁷¹⁹. Z początku – jak widzieliśmy w rozdziale trzecim niniejszej rozprawy – idol był postrzegany jako widzialność w sensie pejoratywnym, która nie pozostawiała miejsca na dystans ikony. Choć w *Będać danym* idol zachowuje opisywane wcześniej cechy, to jednak zostaje poszerzona jego interpretacja. Tym razem Marion wskazując na fakt, że spojrzenie, dochodząc do swoich granic, dochodzi do nich przez fakt ich przesyconienia przez naoczność; idol wyznacza maksimum, które spojrzenie może wytrzymać i odebrać w widzialności, wyznaczając zaś granice, jednocześnie odsyła poza nie⁷²⁰.

Uprzywilejowanym zaś przypadkiem idola pozostaje dla Mariona obraz⁷²¹, lub bardziej ogólnie – dzieło sztuki. Jednak ostatecznie chodzi o najwyższą postać widzialności jako takiej. Widzialność ta jednak jest paradoksalna – w przypadku dzieła sztuki „nigdy nie można powiedzieć: zobaczyłem je”⁷²², ponieważ nie chodzi o zwykły przedmiot, czy techniczny produkt, nad którym nasze spojrzenie intencjonalnie panuje. Obraz domaga się zawsze ponownego widzenia, ukrywając istotę swojej widzialności⁷²³. Ponowne widzenie jest

⁷¹⁸ J.-L. Marion, *Będać danym*, dz. cyt., s. 279.

⁷¹⁹ „[...] oczywiście w tym znaczeniu, że ją bardzo dokładnie odwrócił: różnica polega na niedoborze zasady i dystansie naoczności względem intencji nie do odrobienia. Lecz w ten sposób o tyle bardziej odnosi się do tematyki stopni naoczności i przesyconienia”. Tamże, s. 280.

⁷²⁰ Por. J.-L. Marion, *De surcroît*, dz. cyt., s. 73.

⁷²¹ „Oto obraz: niefizyczna przestrzeń, w której króluje samo widzialne, znosi to co niewidziane [*abolit l'invu*] (domyślnie niewidzialne) i redukuje fenomen do czystej widzialności. Obraz należy do najbardziej klasycznej i ścisłej fenomenologii, ponieważ całkowicie sprowadza to, co fenomenalne, do tego, co widzialne”. Tamże, s. 81–82.

⁷²² J.-L. Marion, *Ce que nous voyons et ce qui apparaît*, Bry-sur-Marne 2015, s. 49. Por. również w tym kontekście J.-L. Marion, *La Croisée du visible*, dz. cyt.; J.-L. Marion, *Courbet ou la peinture à l'oeil*, Paris 2014.

⁷²³ Por. J.-L. Marion, *Będać danym*, dz. cyt., s. 279.

ponowną próbą „stawienia oporu tej samej naocznej danej przesycającej jakiś nowy horyzont (lub wiele) poprzez siatkę nowego pojęcia (lub wielu)”⁷²⁴.

Mimo interpretacji idola jako fenomenu przesyconego, Marion wskazuje, że nadal radykalnie odróżnia się on od ikony, ponieważ zakrywa to, co ukazuje się w postaci twarzy Innego, której obraz operujący czystą widzialnością nigdy nie może oddać. Ikona bowiem nie jest oglądana, ale patrzy na mnie⁷²⁵. Fenomenalność Innego radykalnie odróżniałaby się więc od fenomenalności jakiegokolwiek fenomenu, rozumianej jako widzialność.

Tak jak wydarzenie historyczne, tak też idol domaga się hermeneutyki. Jednak w tym przypadku Marion stwierdza, że idol (w przeciwieństwie do wydarzenia historycznego) „wywołuje solipsyzm”, ponieważ „ukazuje się jedynie przybywając do mnie”, widziany jest zawsze z mojej perspektywy – lub raczej dany jest w aktualnej widzialności mi, tym samym radykalnie mnie jako go widzącego indywidualizując⁷²⁶. Choć oczywiście indywidualizacja pochodzi z wezwania fenomenu przesyconego (w tym wypadku danego *mi* idola), jednak należy tu zwrócić uwagę, że trudno jest o jednoznaczną jej „lokalizację” według „typu” fenomenu przesyconego – skoro później Marion definitywnie powiąże ją również najpierw z żywą cielesnością, następnie z fenomenem Innego, który zarazem wyciąga ostatecznie z wszelkiego solipsyzmu. Być może opisy te ujmują na razie jedynie „aspektowo”, to co w szerszym horyzoncie „fenomenu erotycznego” i prawdy jako objawienia uzyska spójną interpretację.

6.5.3. Cielesność

Trzecim fenomenem przesyconym jest fenomen ciała żywego, cielesności [*la chair*]. „Absolutna cielesność” wymyka się kategorii relacji, „a wynosi do swej najwyższej postaci fakt dokonany”⁷²⁷. Marion definiuje cielesność – zwłaszcza za Henry’em – jako tożsamość poruszonego i odczutego z poruszającym i odczuwającym⁷²⁸. Samopobudzenie jest paradoksem doznania, które doznaje samo siebie, wykluczając wszelkie pośrednictwo, znosząc

⁷²⁴ Tamże, s. 280.

⁷²⁵ Por. J.-L. Marion, *De surcroît*, dz. cyt., s. 94.

⁷²⁶ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 280.

⁷²⁷ Tamże, s. 281. Powiązanie w *Będąc danym* cielesności z faktem dokonany zapowiada już przyszłe analizy wydarzenia narodzin i rozszerzenia cechy fenomenu przesyconego wydarzenia na całą fenomenalność.

⁷²⁸ Por. tamże. „L’identité de l’affectant et de l’affecté est l’affectivité et, comme telle seulement, comme auto-affectation de l’essence dans son immanence radicale, son Soi, le Soi de l’essence, l’ipsité.”. M. Henry, *L’essence de la manifestation*, Paris 1963, s. 585.

tym samym odstęp transcendentalny – nie dając się samo postrzegać jako coś zewnętrznego, umożliwia zarazem wszelkie odczuwanie i postrzeganie.

Cielesność w przeciwieństwie do idola nie daje się właściwie oglądać, ponieważ jej bezpośredniość nie daje się uprzedmiotowić⁷²⁹. Z czterech fenomenów przesyconych tylko idol charakteryzowałby się więc widzialnością. Wydarzenie, cielesność, twarz Innego (ikona) z zasady (ze swojej donacji i narzucanej anamorfozy) są niejawiące się. Należałby więc zapytać o rolę naoczności, która ma w nich przesycać pojęcie. Marion powie: „Przeciwnie względem interobiektywności, którą wywołuje wydarzenie historyczne, bardziej radykalnie od nieograniczonych ponowień widzenia, których wymaga ode mnie idol, cielesność ukazuje się zatem tylko dając się – i w owej pierwszej «sobości», daje mi mnie samego”⁷³⁰. Modus tego ukazywania się w kontekście kwestii naoczności zostanie omówiony przy analizie „fenomenologii niejawiącego się” (*infra*, 6.5.6).

Cielesność Marion wiąże z ostateczną indywiduacją, ponieważ rozkosz i cierpienie bezpośrednio przeze mnie przeżywane stanowią ostateczną „mojość” (*Jemeinigkeit*)⁷³¹. W tym sensie cielesność jest tym fenomenem przesyconym, który w sposób bardziej fundamentalny wydaje mi mnie, wraz ze wszystkimi otrzymanymi fenomenami⁷³². Jeśli więc wcześniej idol wymagał „solipsyzmu”, ponieważ w przeciwieństwie do wydarzenia historycznego nie mógł być czymś intersubiektywnym, to można postawić tezę, że okazuje się to na mocy cielesności, która doznaje w sobie czy przez siebie również idola. Wydaje się, że zarówno wydarzenie (jak moje narodziny), jak i cielesność umożliwiają dopiero wszelką naoczność – czy to w formie ubogiej, czy przesyconej. W *De surcroît* Marion stwierdza, że u Husserla cała fenomenalizacja świata przechodzi przez ciało: „Ciało nie jest fakultatywne – jedynie ono przekształca świat w jawienie się, inaczej mówiąc, to co dane w fenomen. Nie ma dla mnie fenomenu, poza moim ciałem”⁷³³. Marion odnosi się też do badań Francka, który powie: „[...] ciało żywe jest warunkiem możliwości rzeczy, co więcej, każda konstytucja rzeczy i w ogóle cała konstytucja transcendencji świata zakłada uprzednio konstytucję tego ciała”⁷³⁴.

⁷²⁹ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 282. „[...] to ciało, które jest naszym, różni się całkowicie od innych ciał, które zaludniają świat, nie jest to już widzialne ciało (*corps*), lecz żywe ciało (*chair*) – niewidzialne żywe ciało”. M. Henry, *O fenomenologii*, dz. cyt., s. 108.

⁷³⁰ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 282.

⁷³¹ Tamże.

⁷³² Por. J.-L. Marion, *De surcroît*, dz. cyt., s. 121.

⁷³³ Tamże, s. 107.

⁷³⁴ D. Franck, *Dwa ciała*, dz. cyt., s. 106.

Marion stwierdza, że cielesność doświadcza siebie w nieuniknionej bezpośredniości przyjemności i cierpienia⁷³⁵. Ponadto, omawiając fenomen cielesności, wskazuje on również na fenomen starzenia się – związek czasu z cielesnością, w którym czas nie przemija, ponieważ zostawia ślad⁷³⁶. Można też dodać, odnosząc się do filozofii Levinasa, że jeśli ciało jest wyzwolone z wszelkich relacji, możliwa staje się jego „absolucja”, niosąca równocześnie po raz pierwszy możliwość absolutnej relacji do Innego⁷³⁷. Marion stawia tę kwestię na razie jako otwartą (zostanie ona opisana wraz z fenomenem erotycznym): „[...] jakie perspektywy otwiera cielesność dla dawnej już aporii tego, co być może nie powinno być już nazywane intersubiektywnością?”⁷³⁸. Należy jednak zauważyć, że bezpośredniość cielesności, w której doświadczam siebie, poświadcza definicję oddanego, ponieważ jest zawsze wydana na przeżywanie tego co dane „skądinąd”, doświadczając w ten sposób siebie. Owo „skądinąd” może się jednak okazać źródłowym „od Innego”.

Można dodać również, że Marion omawia fenomen cielesności w kontekście swoich badań nad filozofią Kartezjusza. W *De surcroît* stwierdza on, że wątplenie metodyczne nie może zwątpić w czujące ciało, nie może się do niego zdystansować: „[...] zanim *cogito* by istniało, *ego* byłoby już ustanowione w swoim bezwarunkowym istnieniu jako *corpus* i *sensus*. Ciało czujące byłoby wcześniejsze, a nie późniejsze niż *cogito*”⁷³⁹. Ta kwestia stanie się tematem dzieła wieńczącego badania nad Kartezjuszem – *Sur la pensée passive de Descartes* z 2013 r. Również tu, w analizie myśli Kartezjusza, Marion odnajduje żywe ciało własne (*corpus meum*), które daje się rozumowi jako fakt dokonany, mimo niemożliwości zredukowania go do pojęć intelektu⁷⁴⁰. Pasywność *ego* rozgrywa się poprzez cielesność, która jako moje żywe ciało,

⁷³⁵ Marc Richir pisze o „nadmiarze” [excès] życia ucieleśnionego, czegoś co „w cieło, wychodzi poza ciało”, który jednak nie ogranicza się u niego wyłącznie do przyjemności i cierpienia, lecz wszystkiego, co „ustanowienie symboliczne” przeocza. Por. M. Richir, *Ciało. Esej o wewnętrzności (fragmenty)*, w: *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migasiński, M. Pokropski, Warszawa 2017.

⁷³⁶ J.-L. Marion, *De surcroît*, dz. cyt., s. 115.

⁷³⁷ „Ból, ta odwrotna strona skóry, jest nagością bardziej nagą niż wszelkie obnażenie. [...] Podmiotowość podmiotu to podatność na zranienie, wystawienie na cierpienie, wrażliwość, bierność bardziej bierna niż wszelka bierność, czas nieodzyskiwalny, nie dająca się objąć diachronia cierpliwości, otwarcie, które powinno się otwierać i wyrażać, a więc Mówić i Dawać. [...] Dwuznaczna wrogość bólu! *Bycie dla-innego* (albo sens) staje się *byciem przez-innego*, cierpieniem z powodu ciernia, który tkwi w cieło, lecz *na darmo*. Tylko w ten sposób *byciu dla-innego* [...] udaje się uciec od *dla-siebie*. [...] Ta absolucja, to uwolnienie odwraca istotę: nie jest negacją istoty, ale *bez-interesownością*”. E. Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, Warszawa 2000, s. 88–89.

⁷³⁸ J.-L. Marion, *De surcroît*, dz. cyt., s. 124.

⁷³⁹ Tamże, s. 103–104.

⁷⁴⁰ „[...] związek duszy i ciała narzuca się *de facto* i doświadczalnie *res cogitans* [...]”. J.-L. Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, dz. cyt., s. 168.

okazuje się bardziej pierwotna niż podział na *res extensa* i *res cogitans*⁷⁴¹. Natomiast cielesność dokonuje się jako wydarzenie, nie zaś jako substancja⁷⁴².

6.5.4. Ikona

Czwartym typem fenomenu przesyconego jest fenomen, który „dokonuje się w aspekcie nieoglądalnego i nieredukowalnego, które to uwalniają się od wszelkich odniesień względem *Ja*, a zatem względem kategorii modalności”⁷⁴³. Wyczerpujący opis ikony został już wyżej przedstawiony (*supra* 3.2.). W *Będąc danym* Marion w dużej mierze podejmuje wcześniej wypracowaną charakterystykę ikony. Również tu podkreśla on, że „rozumie się samo przez się, że Levinasowi zawdzięczamy genialne rozwinięcie fenomenologii, które wreszcie pozwoliło na dostęp do Innego jako fenomenu przesyconego”⁷⁴⁴.

Ikona nie jest „widzialna”, ponieważ raczej dokonuje spojrzenia na tego, kogo ma przed sobą – dlatego Marion powie, że „w ten sposób anamorfoza fenomenu osiąga swą ostateczną doskonałość”⁷⁴⁵. Również w przypadku ikony, *Ja* odnajduje siebie szczególnie jako oddanego (tak jak wcześniej w przypadku cielesności), ponieważ w jej obliczu staje się świadkiem „[...] w mierze, w jakiej siebie otrzymuje z samej donacji nieoglądalnego fenomenu”⁷⁴⁶. Widać więc, że typy fenomenów przesyconych nie mają tej samej wagi, lecz ikona, bardziej nawet niż żywa cielesność, integruje w sobie w pewien sposób inne fenomeny przesycone: „Ikona dostarcza wreszcie pewnej zadziwiającej właściwości (albo raczej oczekiwanej): zbiera w sobie szczegółowe charakterystyki trzech poprzednich typów fenomenu przesyconego”⁷⁴⁷. Ikona jak wydarzenie wymaga hermeneutyki, która nie daje się zamknąć w ideologicznym pojęciu, jak idol „domaga się bycia widzianą i ponownie oglądaną”⁷⁴⁸, jak cielesność dokonuje indywiduacji i sprawuje władzę poruszania *Ja*, które traci swój transcendentalny biegun⁷⁴⁹. Twarz Innego, ikona, tak jak wcześniej wydarzenie i cielesność,

⁷⁴¹ „Bierność doświadczenia zmysłowego innych ciał, które otaczają mnie w czystej i prostej rozciągłości [...] staje się możliwa tylko na tle bardziej źródłowej bierności cierpienia *ja [soi]*, doświadczenia *ja jako cierpienia*”; „Stąd ten drugi rezultat: nie tylko każde odczuwanie zakłada *ego [cogito] sum*, ale każdy akt *ego [cogito]* zakłada źródłowe odczuwanie, a więc *meum corpus* jako ostateczną postać *ego*”; „Należy zatem stwierdzić, że *meum corpus*, czyli inaczej mówiąc moje żywe ciało [*la chair*], rzeczywiście stanowi, jeśli nie pierwszą zasadę, to przynajmniej jedno z pojęć pierwotnych, czyli *naturae simplicissimae*, którego zrozumiałości nie można wywnioskować z żadnego innego, i które samo czyni zrozumiałym inne pojęcia”. Tamże, s. 70, 133, 140.

⁷⁴² Por. tamże, s. 215.

⁷⁴³ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 282.

⁷⁴⁴ Tamże, s. 283.

⁷⁴⁵ Tamże.

⁷⁴⁶ Tamże.

⁷⁴⁷ Tamże, s. 284.

⁷⁴⁸ Tamże.

⁷⁴⁹ Por. tamże.

otwiera czas: „Odtąd, fenomen przesycony według modalności (twarz) będzie pokrywać cechy, również aporetyczne, fenomenowi przesyconego według ilości (wydarzenia)”⁷⁵⁰.

W *De surcroît* Marion w tekście „L'icône ou l'herméneutique sans fin” podejmuje właśnie kwestię hermeneutyki ikony. Jest to o tyle istotne, że skoro ikona łączy wszystkie fenomeny przesycone, to na jej przykładzie można zmierzyć zasięg i rolę hermeneutyki w fenomenalizacji⁷⁵¹. Twarz, tak jak wydarzenie i cielesność, jest niewidzialna [*invisible*]. Marion stwierdza, że fenomenologia ma dostęp do fenomenów nie jawiących się czy niewidzialnych [*invisible*] „nie tracąc swojego rygoru i nie pograżając się w zamieszaniu”, ponieważ „pewne fenomeny – na przykład paradoksy – mogą wymknąć się spojrzeniu [*regard*] (*intuitus*) i mimo to pojawiać się, ale jako nieoglądalne [*irregardables*]”⁷⁵².

Marion pyta więc jak fenomen daje się widzeniu, nie pozwalając zarazem się oglądać. Jedną z odpowiedzi jest wskazanie, że twarz choć niewidzialna, mimo wszystko jawi się chociażby w modusie słyszenia, jako fenomen etyczny⁷⁵³. Fenomen ten zaś rozpoczyna hermeneutykę, która w tym przypadku jest nie tyle teorią, co praktyką. Anamorfoza, która narzuca fenomen twarzy Innego, rozgrywa się jako wymóg etyki, ale również jako spektrum możliwych reakcji i zachowań na ten fenomen – od pogardy aż po miłość: „Faktycznie mogę nie zabijać, ale przechodząc od pogardliwej obojętności do neutralnego szacunku dla człowieczeństwa w ogóle, do przyjaźni między równymi, a nawet do bezwarunkowej miłości, która się poświęca”⁷⁵⁴.

Według Mariona twarz Innego, fenomen ikony, należy interpretować jednak jako coś więcej niż fenomen etyczny. Ikona nie tylko jest niewidzialna, ale zarazem to ona postrzega mnie. W tym momencie to właśnie dostęp do ikony, jako najwyższego fenomenowi przesyconego ujętego w ramach fenomenologii donacji, wymusza zmianę tradycyjnie pojmowanej prawdy: „[...] klasyczna definicja prawdy (adekwatność, oczywistość), a nawet jej fenomenalna definicja (ukazywanie się z siebie), stają się tu nieskuteczne. Twarz bowiem pokazuje tylko to, co wyraża, ale nigdy nie wyraża określonego znaczenia ani kompleksu znaczeń”⁷⁵⁵.

O ile w teorii umysłu (mentalizacji) debata toczy się np. między „teorią teorii” a „symulacyjną teorią”, to odnosi się ona zasadniczo do zdolności przypisywania innym stanów

⁷⁵⁰ J.-L. Marion, *De surcroît*, dz. cyt., s. 149.

⁷⁵¹ Por. tamże, s. 135.

⁷⁵² Tamże, s. 136, 139.

⁷⁵³ Por. tamże, s. 139–140. „Twarz, jaką inny człowiek zwraca w moją stronę, nie rozpuszcza się w przedstawieniu twarzy. Słyszeć nędzę, która woła o sprawiedliwość, nie znaczy przedstawiać sobie jakiś obraz, lecz stawać się odpowiedzialnym, być jednocześnie czymś więcej i czymś mniej niż byt uobecniający się w twarzy”. E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 256.

⁷⁵⁴ J.-L. Marion, *De surcroît*, dz. cyt., s. 141.

⁷⁵⁵ Tamże, s. 145–146.

umysłowych i interpretowania ich zachowań w kategoriach tychże stanów⁷⁵⁶. Jednak, jak stwierdza Marion, w powyższych podejściach nie ma się już do czynienia z ikoną, lecz z „obiektem ożywionym, który widzę tak, jak chcę i konstytuuję z mojego punktu widzenia”⁷⁵⁷. Twarz jawi się więc jako wezwanie, jako odpowiedź otwierająca wszelkie pytania (fenomen ikony według powyższych określeń okaże się również centralnym w fenomenie objawienia). Nie daje znaczenia nie z powodu braku, lecz nadmiaru, wyrażając w każdej chwili „nieskończoność znaczeń”, konstytuując wręcz historię oraz interpretację, możliwą dopiero wraz ze śmiercią (a właściwie dopiero otwartą w nieskończonej perspektywie)⁷⁵⁸. W przypadku ikony, hermeneutyka zyskuje więc status „*nieskończonej* hermeneutyki”⁷⁵⁹. Tylko kochając drugiego dokonuję według Mariona nieskończonej, wiecznej – tak jak wieczności domaga się miłość – interpretacji ikony⁷⁶⁰.

6.5.5. Fenomen objawienia

Marion, przechodząc do omówienia fenomenu objawienia, stwierdza, że skoro fenomen typu ikony skupia w sobie modusy przesycenia trzech innych typów, to „wszystkie fenomeny, choć przesyczone, nie prezentują tego samego stopnia przesycenia”⁷⁶¹. Pojawia się więc pytanie o stopień, do jakiego przesycenie może się rozwijać – o maksimum fenomenalności⁷⁶². W formie podsumowania prześledźmy kroki, jakie Marion podejmuje zmierzając do owego maksimum.

Rozszerzanie racjonalności wiąże się z horyzontem „jaki przypisujemy fenomenalności (lub ona sama go sobie przypisuje)”⁷⁶³. Dlatego poprzez coraz szerszą „hermeneutykę horyzontów”, na nowo interpretującą zasięg fenomenalności, możliwe staje się „przekształcenie wszystkich fenomenów, początkowo uznanych za przedmioty (lub byty), w fenomeny źródłowo dane, ponieważ dające siebie”⁷⁶⁴. Ta operacja stanowi pierwsze poszerzenie racjonalności. Marion stwierdza więc, że fenomeny przesyczone nie są jakimś „wyjątkiem” w fenomenalności – mówi wręcz o ich „banalności”⁷⁶⁵. W tym sensie każda dana

⁷⁵⁶ Por. S. Gallagher, D. Zahavi, *Fenomenologiczny umysł*, tłum. M. Pokropski, Warszawa 2015, s. rozdz. 9.

⁷⁵⁷ J.-L. Marion, *De surcroît*, dz. cyt., s. 146.

⁷⁵⁸ Tamże, s. 147.

⁷⁵⁹ Tamże, s. 152.

⁷⁶⁰ Por. tamże.

⁷⁶¹ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 284.

⁷⁶² Por. tamże, s. 285.

⁷⁶³ J.-L. Marion, *Granice fenomenalności*, dz. cyt., s. 22.

⁷⁶⁴ Tamże, s. 22–23.

⁷⁶⁵ J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, dz. cyt., s. 143.

rzecz jest albo fenomenem prawa powszechnego albo fenomenem przesyconym, w zależności od aktualnego nastawienia oddanego – czy to na „oglądanie” (*Vorhandensein*), czy na używanie (*Zuhandenheit*) (oba te modusy są konieczne i powszechne ze względu na wymogi życia praktycznego), czy wreszcie kontemplację lub przyjęcie wydarzenia tego co dane (fenomeny przesycone).

Marion mówi o fenomenach przesyconych jako o fenomenach „dotąd ignorowanych z powodu nadmiaru ich oczywistości”⁷⁶⁶. Opór, z jakim znajdują one swoje miejsce w fenomenologii, wiąże się z tym, że fenomen przesycony nie daje się w żadnym „bezpośrednim doświadczeniu”, ponieważ nie chodzi tu o doświadczenie jakiegoś „przedmiotu” czy „bytu”. Dają się one raczej w kontrdoświadczeniu, a więc dają się poznać właśnie przede wszystkim przez opór jaki stawiają intencjonalnemu spojrzeniu.

Kolejnym krokiem – po wskazaniu na możliwość i powszechność fenomenów przesyconych – jest wskazanie na możliwość łączenia typów przesyconia, które źródłowo dokonuje się w twarzy Innego. Wychodząc zaś od takiej możliwości, „taka kombinacja otwiera w końcu dostęp do radykalnego trybu przesyconia, który nazwalismy fenomenem objawienia”⁷⁶⁷. Wychodząc zaś od „możliwości tego kompleksu saturacji”, „ewentualnie” możliwym staje się do pomyślenia Objawienie⁷⁶⁸. Owa „możliwość” nie jest tu przypadkowa, ponieważ „poszerzenie racjonalności” można również określić jako „uwolnienie możliwości w fenomenalności”⁷⁶⁹. Poszukiwane maksimum fenomenalności musi jednak pozostać fenomenem, wpisać się w definicję fenomenalności. Wspominalismy już o różnicy między objawieniem jako typem fenomenu przesyconego (którym w *Będąc danym* zajmuje się Marion), a „Objawieniem” biblijnym w Chrystusie (którym zajmuje się w swojej trylogii o Objawieniu). Dlatego Marion powie, że owo maksimum: „[...] musi pozostać możliwością [...] zarysowania się niezależnego od wszelkiego jego efektywnego i wewnątrzświatowego spełnienia”⁷⁷⁰.

W *Będąc danym* Marion opisuje fenomen objawienia jako możliwość, która jako jedyna ma skupiać cztery typy fenomenów przesyconych, będąc zarazem czymś więcej – nie tyle nowym rodzajem przesyconia, co „przesyceniem przesyconia”⁷⁷¹. W tym miejscu mowa jest o możliwości objawienia, a więc o typie fenomenu przesyconego, który ustanawiałby maksimum fenomenalności. W późniejszych pismach kwestia objawienia, bardziej rozumiana

⁷⁶⁶ J.-L. Marion, *Granice fenomenalności*, dz. cyt., s. 25.

⁷⁶⁷ J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, dz. cyt., s. 146.

⁷⁶⁸ Por. tamże.

⁷⁶⁹ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 285.

⁷⁷⁰ Tamże.

⁷⁷¹ Tamże, s. 286.

jako rodzaj prawdy, zostaje rozciągnięta na fenomenalność jako taką, odróżniając się od możliwego szczególnego przypadku objawienia boskości (jako paradoks paradoksów lub właśnie od strony teologii jako Objawienie)⁷⁷².

Należałoby jednak w tym momencie zadać pytanie o relację, jaka zachodzi między fenomenami „mniej” i „bardziej” przesyconymi. Skoro fenomeny wymagają interpretacji, to czy *pełna* interpretacja fenomenów „mniej przesyconych” nie zawiera się jakoś w ich funkcji czy przynależeniu do fenomenów „bardziej przesyconych”. Skoro prawda fenomenowi leży w jego donacji, to czy uchwycenie fenomenowi „niższego” bez uwzględnienia jego związku z fenomenem „wyższym” nie jest już ograniczeniem jego donacji?

Jest to ostatecznie pytanie o prawdę. Prawdą przedmiotu w metafizyce może być jego istota, rozumiana jako reprezentacja, łączność bycia i myślenia, czy trwała obecność. Jednak wraz z odejściem od perspektywy metafizycznej, jasnym staje się horyzont powiązań i współprzynależenia. Wystarczy przywołać Heideggera analizę prawdy w wykładzie „Rzecz”: „Niekiedy zaś dar dzbana obdarza napojem ofiarnym. [...] W darze napełniania napojem przebywają na swój sposób śmiertelni. W darze napełniania ambrozją przebywają na swój sposób istoty boskie. [...] W darze napełniania przebywa jednia czterech. Dar napełniania jest darem, o ile przebywa on ziemię i niebo, istoty boskie i śmiertelnych”⁷⁷³. Czy można przenieść tę analizę i drogę myślenia na fenomenologię donacji, gdzie choć fenomen mojej żywej cielesności musi mieć *swój* sens według *własnej* donacji, to jednak pełnia tego sensu odbywa się w „interdonacji”⁷⁷⁴? Przywołując przykład Husserla i przekładając go na terminy fenomenologii donacji – czy widzialność jabłoni kwitnącej w ogrodzie, rozumiana jako idol ale też wydarzenie, nie jest już dana poprzez fenomen przesycony ciała, które z kolei jest wydarzone jako interdonacyjnie wydarzone z innego i dla innego? Innymi słowy należałoby powiedzieć, że typów fenomenów przesyconych nie należy brać w izolacji, lecz jako modusy przesylenia, które pełnię swojej interpretacji zyskują we wzajemnym powiązaniu, dokonującym się w fenomenie przesyconym typu objawienia i fenomenie erotycznym.

Marion dochodzi do takich wniosków w kontekście prawdy jako objawienia. Zdaje się on już *implicite* to sugerować w *Będąc danym* w kontekście fenomenu objawienia. Można więc zadać pytanie, czy sposób przyjmowania fenomenu przez oddanego musi ograniczać fenomeny do „typów”, czy też dają się one we wzajemnym powiązaniu, odniesionym do maksimum

⁷⁷² „Takich paradoksów doświadcza się z jeszcze większą siłą, gdy powiąże się cztery typy fenomenów przesyconych celem przybliżenia fenomenalności fenomenów objawienia (i tym samym podejmując z nowymi, już niemetafizycznymi, lecz fenomenologicznymi siłami, w nowym znaczeniu, kwestię manifestacji tego co boskie, czy nawet Boga)”. J.-L. Marion, *Granice fenomenalności*, dz. cyt., s. 25.

⁷⁷³ M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, dz. cyt., s. 167.

⁷⁷⁴ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 386.

fenomenalności (donacji) w fenomenie przesyconym typu objawienia (i prawdzie jako objawieniu)? Na powyższe pytania trzeba będzie jeszcze odpowiedzieć wraz z analizą „zwrotu”.

6.5.6. Fenomenologia niejawiającego się

W kontekście fenomenów przesyconych należy zadać pytanie o „fenomenologię niejawiającego się” [*phénoménologie de l'inapparent*]. W paragrafie czwartym *Réduction et donation* Marion, omawiając Heideggera definicję fenomenu (to, co-się-samo-w-sobie-ukazuje, to, co widoczne) wskazuje, że nie chodzi o prostą obecność przedmiotu, lecz o jego postrzeganie według „głębi”, ponieważ fenomen zrazu i zwykle co do tej głębi nie jawi się⁷⁷⁵. Fenomenologia ma w tym kontekście nie tyle wyprowadzić na jaw horyzont nieukazanego, lecz raczej „grę jawnego z niejawiającym się w zjawisku”⁷⁷⁶. Marion nawiązuje też do sformułowania Heideggera z seminarium w Zähringen z 1973 r.: „Diese Phänomenologie ist eine Phänomenologie des Unscheinbaren”⁷⁷⁷. Marion wskazuje zarazem, że choć takie ujęcie wydaje się czymś nadzwyczajnym, to jednak każda fenomenologia odnosi się do tego, co niejawiające się – od Husserla naoczności kategorycznej, przez Merleau-Ponty’ego manifestację cielesności i świata, Derridy różnię, czy Henry’ego samopobudzanie⁷⁷⁸. Jak więc rozumieć fenomenologię niejawiającego się?

Marion zauważa, że istota paradoksu i wyzwanie jego myślenia polega na tym, że nie idzie w nim o „jeszcze nie jawiące się”⁷⁷⁹. Skoro – jak wcześniej zauważyliśmy w fenomenologii Husserla – wszelka konstytucja widzialnego zakłada nadmiar niewidzianego, pewien horyzont, to Marion podejmując tę kwestię, konfrontuje zakładający wszelką widzialność horyzont niewidocznego [*invu*] z „fenomenologią niejawiającego się”. Stwierdza on, że *invu* wynika z samej struktury fenomenów prawa powszechnego (przedmiotów konstytuowanych przez *ja* transcendentalne), skoro w nich fenomen dany jest tylko aspektowo,

⁷⁷⁵ Por. J.-L. Marion, *Réduction et donation*, dz. cyt., s. 92.

⁷⁷⁶ „[...] le jeu de l'apparent avec l'inapparent dans l'apparition”. Tamże, s. 93.

⁷⁷⁷ M. Heidegger, *Seminare*, dz. cyt., s. 399. W tłumaczeniu Mariona: „«cette phénoménologie est une phénoménologie de l'inapparent»”. J.-L. Marion, *Réduction et donation*, dz. cyt., s. 95. Marion powołuje się też na list Heideggera do Rogera Muniera, omawiający planowaną tematykę seminarium: „Für mich handelt es sich darum, eine Einübung in eine Phänomenologie des Unscheinbaren wirklich zu vollziehen; durch Lesen von Büchern gelangt niemand zum phänomenologischen «Sehen»”. *Martin Heidegger*, red. M. Haar, Paris 1983, s. 111–112, oraz na tekst z *W drodze do języka*: „Wydarzenie jest czymś najbardziej niepozornym ze wszystkiego niepozornego [*Das Ereignis ist das Unscheinbarste des Unscheinbaren – S. U.*]” co Marion tłumaczy „le moins apparent de l'inapparent” oraz „phénoménologie de l'inapparent”. M. Heidegger, *W drodze do języka*, dz. cyt., s. 235; J.-L. Marion, *De surcroît*, dz. cyt., s. 132.

⁷⁷⁸ Por. J.-L. Marion, *De surcroît*, dz. cyt., s. 133.

⁷⁷⁹ Por. J.-L. Marion, *Réduction et donation*, dz. cyt., s. 97.

zawsze zakładając horyzont braku naoczności względem intencji (horyzont dalszych możliwych wypełnień). W przypadku zaś fenomenów przesyconych uruchomienie fenomenologii nieukazującego się nie wynika z braku naoczności (horyzontu), lecz z nadmiaru⁷⁸⁰.

W kontekście samej fenomenologii donacji za sformułowaniem „fenomenologia niejawiającego się” kryje się parę kwestii. Po pierwsze można powiedzieć, że chodzi o „fałd” donacji i daru (analogicznie do różnicy bycie – byt) – donacja z zasady usuwa się na rzecz daru. Po drugie chodzi też o istotowe „spóźnienie” i opór oddanego wobec faktu donacji. To co dane w jego funkcji wezwania skierowanego do oddanego może pozostać porzucone lub niezauważone.

Przypomnijmy, że donacja jest związana z jawieniem się, a redukcja do donacji – jak określi to Henry – z „jawieniem się jawienia”, oraz że donacja wiąże się z rolą naoczności, dającą czy przesycającą pojęcia. Dlatego Marion powie: „nic nie jawi się we własnej osobie, o ile się nie daje” oraz „temu, co się daje, przynależy istotnie to, że się ukazuje”⁷⁸¹. Z drugiej strony jednak Marion dodaje też, że ze względu na ograniczenia w odpowiedzi oddanego, nie zaś w wezwaniu donacji – *nie wszystko co się daje, się jawi*⁷⁸². Marion mówi też w tym kontekście – zwłaszcza w związku z fenomenem objawienia – o możliwości nadmiaru daru, który przybiera postać fenomenu „opuszczonego [*abandonné*]”⁷⁸³.

Po trzecie jednak, jak już wspomnieliśmy w kontekście fenomenu ikony, pewne fenomeny, choć nie dają się do „ogładania”, mimo wszystko jawią się, można je „widzieć” w szczególnych modusach manifestacji⁷⁸⁴. Dlatego być może definicja fenomenu przesyconego, jako nadmiar naoczności względem pojęcia, jest jeszcze zbyt uwikłana w metafizyczne, kantowskie pojęcia – sam Marion powie bowiem:

Trzeba tu wreszcie skończyć z definiowaniem fenomenu przesyconego poprzez zwykłe odwrócenie określeń fenomenu prawa powszechnego; wraz z fenomenem objawienia dochodzimy do punktu, w którym trzeba się uwolnić nie tylko od owych określeń (metafizycznych czy fenomenologicznych), lecz nawet od ich destrukcji. Paradoks paradoksów nie wybiera już pomiędzy katafazą i apofazą czy pomiędzy przesyconiem a niedoborem

⁷⁸⁰ Por. J.-L. Marion, *De surcroît*, dz. cyt., s. 136.

⁷⁸¹ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 86.

⁷⁸² Por. tamże, s. 371.

⁷⁸³ Tamże, s. 298.

⁷⁸⁴ „[...] paradoks rodzi się z interwencji w widzialne tego, co niewidzialne [...]”, „[...] niewidzialne potwierdza się przez wzrost samego widzialnego”. J.-L. Marion, *La Croisée du visible*, dz. cyt., s. 12, 101.

naoczności – używa ich wszystkich w celu doprowadzenia do kresu fenomenalności tego, co się ukazuje tylko w mierze, w jakiej się daje⁷⁸⁵.

Zauważmy, że Marion zdaje się dochodzić w tym momencie do problematyczności „zwrotu”, w którym pełnia fenomenalności porzuca i zrywa ze strukturą redukcji do niej prowadzącą. Dlatego fenomen przesycony „istotnie nigdy nie jest trywialnie równoznaczny z daniem wielkiej (lub zbyt wielkiej) dawki naoczności, by po prostu wypełnić jakieś pojęcie celem lepszego postrzeżenia w nim jakiegoś przedmiotu” – jak dzieje się tylko z punktu widzenia przedmiotu konstytuowanego przez podmiot – lecz „[...] nie daje nic do oglądania. [...] nie ma nic do postrzegania (żadnej rzeczy), ale nie mówi nic o braku naoczności; po prostu paradoks, a zwłaszcza fenomen objawienia nie są nigdy podstawą do tworzenia przedmiotu”⁷⁸⁶.

Szczególnie powyższe kwestie można zauważyć w donacji „nieprzedmiotu *par excellence*” – donacji, która „dając czas” lub „dając życie” nie daje „nic”, choć przecież paradoksalnie daje to co najistotniejsze. Marion wskazuje więc na jeszcze wyższy stopień określenia donacji fenomenów przesyconych, w których „donacja [...], nie spełnia się już poprzez naoczność; albo raczej postawiona alternatywa pomiędzy niedoborem a przesyconieniem naoczności pozostaje nierozstrzygalna”⁷⁸⁷.

Podsumowując tę część rozważań trzeba zauważyć, że fenomenalizacja i jej stopnie zależą nie tyle od donacji, ile od oddanego. W stwierdzeniu tym kryje się badany przez nas problem, który śledzimy krocząc za nicią przewodnią prawdy, aż do osiągnięcia najwyższego stopnia prawdy objawienia. Brak dostatecznej odpowiedzi na wezwanie donacji, dosięgając naoczności fenomenów jedynie aspektowo, skutkuje ich redukcją do „fenomenów prawa powszechnego” lub fenomenów ubogich. Odpowiedź na wezwanie tego co dane, które charakteryzuje się nadmiarem naoczności względem możliwości jej przyjęcia według pojęć oddanego (jego intencji, interpretacji), prowadzi redukcję do donacji „fenomenów przesyconych”. Wypracowanie koncepcji fenomenów przesyconych pozwala Marionowi umieścić w ramach fenomenologii donacji takie kluczowe tematy fenomenologiczne jak ciało, twarz Innego (ikona), widzialność jako idol, wydarzeniowość fenomenów, „fenomenologię niejawiącego się” oraz możliwość maksimum fenomenalności w objawieniu. Natomiast podmiot transcendentálny również zostaje w tym poszerzeniu zredukowany do oddanego, który zależy od donacji. W tej operacji tkwi jednak pewne napięcie – fenomenalizacja nadal bowiem potrzebuje bieguna odbierającego, odpowiadającego, bez którego pozostawałaby niema oraz

⁷⁸⁵ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 296.

⁷⁸⁶ Tamże, s. 295–296.

⁷⁸⁷ Tamże, s. 297.

głucha. Prowadzi to nas do zadania pytania o rolę i możliwość „zwrotu redukcji”, zakładanego w redukcji podmiotu do oddanego i fenomenu do donacji.

III. Zwrot

Marion opisując kontrmetodę, a więc metodę redukcji do donacji, wskazuje na „zygzak” oraz „zwrot” redukcji:

Cała trudność redukcji – oraz motyw, dla którego należy ją ponawiać bez końca i bez wystarczającego powodzenia – polega na konieczności wejścia w zakręt, w którym redukcja się odwraca (działając jakby „zygzakiem”): redukcję należy przeprowadzić, aby móc ją odwołać, zezwalając na pojawienie się tego, co się ukazuje w niej, choć ostatecznie bez niej. Albo raczej redukcja otwiera spektakl fenomenowi początkowo jako wszechobecny reżyser, aby go kontynuować jako zwykłą scenę, zapewne konieczną, choć z czasem zapomnianą i obojętną; w ten sposób, na końcu spektaklu, fenomen do tego stopnia wypełnia scenę, że ją wchłania nie dając się od niej odróżnić – przedstawienie staje się autopredstawieniem. Redukcja spełnia się całkowicie wraz z tym zwrotem. Metoda fenomenologiczna dąży zatem do dokonania zwrotu, który nie polega jedynie na przejściu od wykazywania do ukazywania (*demontrer – montrer*), lecz polega także na przejściu od ukazywania (na sposób doprowadzenia przez ego do oczywistości przedmiotu) do pozwolenia na ukazanie się pojawu w zjawisku: taka metoda zwrotu, która zwracając się przeciwko sobie samej, polega na samym tym odwróceniu – jest kontrmetodą. W swej uderzającej prostocie zwrot ów niesie jednak z sobą trudność, którą fenomenologia stale próbuje sformułować, być może jeszcze bez skutku⁷⁸⁸.

Jak zrozumieć powyższy cytat? Zasada redukcji do donacji wymaga opisanego w nim „zwrotu”, czyli właściwie zaniknięcia „zasady”, rozumianej jako to, co z zewnątrz zarządzałyby jawieniem się fenomenowi lub „wytwarzało” go⁷⁸⁹. Metoda ma stać się kontrmetodą, doświadczenie kontrdoświadczeniem. W *Reprise du donné* Marion mówi, że to co dane otwiera wszelkie doświadczenie, zarazem je zrazu „zamykając” – będąc zawsze już danym, jego *sobość* została już określona bez nas, choć ujawnia się dopiero dla nas, narzucając odpowiednią anamorfozę: „Początek przynależy do tego co dane i ten początek rozstrzyga koniec”⁷⁹⁰.

Wychodząc od takiego ujęcia donacji, można następnie powiedzieć, że redukcja ma doprowadzić przedstawienie do „autopredstawienia”, jawienie do „jawienia się jawienia”. Tak dokonany zwrot nie może się jednak dokonać „w ramach” redukcji – musi się dokonać raczej „w zaniku” samej redukcji. Sam Marion z czasem poddaje korekcie ideę zwrotu, ponieważ w

⁷⁸⁸ Tamże, s. 10–11.

⁷⁸⁹ Tamże, s. 11.

⁷⁹⁰ J.-L. Marion, *Reprise du donné*, dz. cyt., s. 60.

próbie jego dokonania fenomen nie jest w stanie wpisać się w pełni w pojęciowe instrumentarium, które do niego prowadziło. Oczywiście stanowi to już nie tylko paradoksalność, ale wręcz pewną aporetyczność opisu fenomenów – wydaje się, że u Mariona chodzi ostatecznie o doprowadzenie poprzez redukcję i interpretację do samego doświadczenia czy samego jawienia się, które będąc doświadczeniem paradoksu nie da się sprowadzić do jakiegokolwiek argumentacji (chyba tylko negatywnej – a więc wspomnianej już „fenomenologii negatywnej”).

Z powyższych spostrzeżeń wyłaniają się trzy kwestie. Po pierwsze należy zidentyfikować moment, w którym Marion stara się dokonać zwrotu, oraz fenomen, który ma „wypełnić całą scenę” fenomenalizacji. Po drugie należy zbadać, jak zwrot ów dokonuje pewnego zerwania z poprzednimi opisami fenomenów, a więc zakładanego zaniknięcia redukcji na rzecz samego fenomenu. Po trzecie należy zapytać o faktyczną rolę hermeneutyki w fenomenologii donacji.

Według wyznaczonej przez Mariona metody podążamy w niniejszej pracy za strukturą wspomnianego zygzaka. Jego punktem początkowym (I część) jest dany w doświadczeniu paradoks, który uruchamia redukcję – na razie w formie „wszechobecnego reżysera”, starając się fenomenalność uwolnić od przeszkód, stojących na drodze do pełnej manifestacji. Wypracowanie fenomenologii donacji (II część) jest więc momentem tej pracy redukcji, która jednak – jeśli ma pracować zgodnie z zasadą – musi dojść do zwrotu, w którym, poprzez zredukowanie również operatora redukcji, zaczyna jawić się fenomen w jego donacji.

Co do samego „zwrotu” (III część) zauważmy najpierw, że fenomeny przesyczone w *Będąc danym* charakteryzują się pewną „koniecznością” wynikającą z punktu wyjścia ich opisu, którym są kantowskie kategorie intelektu. Czy nie są one jednak pewnym zawężeniem *interpretacji* tych fenomenów? Fenomeny przesyczone są – jak powie Jean Greisch – myślane „z Kantem przeciw niemu [...]”⁷⁹¹. Oczywiście cechują się one pewnym rysem negatywnym, jako kontr-doświadczenie i opór, jaki fenomeny te stawiają naszym kategoriom. Ale wyjście od tego negatywnego opisu w kontekście kategorii intelektu ustawia cztery typy fenomenów przesyczonych w formę „kontr-transcendentalności”, do której każde doświadczenie fenomenów musiałoby się dopasować. Jak zauważa Greisch – „[...] czy pozwalając się tak ściśle prowadzić przez Kanta, Marion nie ryzykuje przeobrażenia w system tego, co nie może i nie powinno nim być?”⁷⁹² – podając za przykład Heideggera opis fenomenu lęku, który nie wydaje się pasować do marionowskiej topiki.

⁷⁹¹ J. Greisch, *Index sui et non dati. Les paradoxes d'une phénoménologie de la donation*, dz. cyt., s. 43.

⁷⁹² Tamże, s. 45.

Co więcej, rozróżnienie fenomenów przesyconych zaciera się, ponieważ ich sens odgrywa pewną rolę w coraz wyższych fenomenach czy „sytuacjach fenomenologicznych” – ostatecznie w fenomenie typu objawienia. Greisch parafrazując Orwella stwierdza, nawiązując do „topiki” fenomenów (jak zauważa analogicznie do Heideggera „sposobów bycia”), że „wszystkie fenomeny są równe, ale niektóre są równiejsze od innych”⁷⁹³. O ile to żartobliwe określenie wynika z samej definicji fenomenów przesyconych w ich odróżnieniu od fenomenów ubogich w naoczność, to jednak bardziej problematyczne jest to, że tę samą parafrazę można zastosować do samych fenomenów przesyconych: wszystkie fenomeny przesycone są równe, ale niektóre są równiejsze od innych⁷⁹⁴.

Ta „płynność” zawierania jednych fenomenów przesyconych w innych, oraz ich hierarchia, wydaje się nie być do końca zgodna z zakładaną „sobością” danego fenomenu, pozostawiając otwartą kwestię, czy jego sens zawiera się w nim samym, czy w fenomenie wyższym w hierarchii. Należy więc zadać pytanie – czy opis fenomenów przesyconych zostaje wyczerpany w trylogii fenomenologii donacji? Czy jednak u Mariona można zauważyć pewną szerszą perspektywę, która jako *całość* ustanawiałaby możliwość interpretacji *części*? Czy wraz ze zwrotem należy spodziewać się przedstawienia pewnego nowego stopnia fenomenalności i fenomenów?

Opis fenomenów przesyconych wydaje się być więc nadal częścią drogi redukcji, a nie już jej zanikiem na rzecz samej manifestacji (a więc i interpretacji) fenomenu. Wskazuje na to zakończenie *Będąc danym*, które Marion nazywa „otwarcie kwestii”: „Pozostaje do wykonania krok najtrudniejszy: pomyślenia owego *się/sobości*, które jedynie pozwala mu [fenomenowi – S. U.] na ukazanie *się*”⁷⁹⁵. Aby widzieć to co się ukazuje „w mierze, w jakiej się ukazuje, w absolutnej wolności jego pojawienia się”⁷⁹⁶, trzeba zrzec się konstytucji, a zaryzykować i nauczyć się *otrzymywać*. Redukcja do donacji, dokonując zwrotu, wchłaniając również dokonującą redukcji, narzuca samej fenomenalizacji logikę dawania i otrzymywania (siebie)⁷⁹⁷. Fenomenem, który scala w sobie wszystkie fenomeny przesycone jak i oddanego, jest twarz Innego oraz fenomen objawienia. Dlatego Marion stwierdza: „Ustanowienie oddanego [*adonné*] przez to co dane, pociąga za sobą natychmiast podjęcie w nowych terminach kwestii dostępu do Innego”⁷⁹⁸.

⁷⁹³ Por. tamże, s. 40.

⁷⁹⁴ Por. tamże, s. 46.

⁷⁹⁵ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 383.

⁷⁹⁶ Tamże.

⁷⁹⁷ „Lecz cóż bardziej ryzykownego od otrzymania, w filozofii jak i wszędzie indziej?”. Tamże, s. 384.

⁷⁹⁸ Tamże, s. 385.

Wraz z wypracowaniem fenomenologii donacji w *Będać danym* Marion stwierdza, że otwiera się „nowe pytanie, pewna nowa możliwość”: „co staje się z oddanym, gdy to co dane, które otrzymuje przez przyjęcie samego siebie, zamiast pozostać bytem świata, okazuje się być innym oddanym? [...] Zastosowaliśmy te warunki, przynajmniej w zarysie, pod postacią redukcji erotycznej i kochanka”⁷⁹⁹. Otrzymanie Innego i siebie z niego ustanawia najwyższą „sytuację” czy dramat fenomenologiczny: „Nie chodzi tu już o intersubiektywność lub interobiektywność, lecz o interdonację – nie tyle o wyjątek od powszechnej fenomenalności, co o jej najdalsze rozwinięcie i być może jej spełnienie”⁸⁰⁰. Marion mówi więc o „sytuacji fenomenologicznej”, która pod względem badawczym jest dziewicza – nie chodzi bowiem wyłącznie o kwestię etyczną, lecz o dotarcie do Innego w jego „niezastępowalnej szczegółowości [...]”. Owa indywidualizacja nosi nazwę: miłość⁸⁰¹. Miłość jako sytuacja fenomenologiczna, do której dostęp możliwy jest tylko poprzez poszerzenie racjonalności, redukcję, jednoczy wszystkie fenomeny przesyczone i okazuje się w przypadku Mariona owym zwrotem, w którym wyłania się opisywany fenomen. Prawda tego fenomenu rozgrywa się, jak się okaże, w ramach „prawdy erotycznej”, która będzie grała również istotną rolę w pojęciu prawdy jako objawienia.

W pierwszym wydaniu *Prolégomènes à la charité* (1986 r.) Marion stwierdza, że nasz codzienny sposób odnoszenia się do świata jest tak bezpośrednio naznaczony miłością i nienawiścią, że rzadko zastanawiamy się nad tym ich wyjątkowym prymatem⁸⁰². Miłość nie poddaje się zwykłej logice i racjonalności, ale narzuca swoją własną. Dlatego Marion podejmuje tę tematykę tylko jako krytykę niedostatecznego myślenia miłości, które w najlepszym wypadku ją omija lub neguje⁸⁰³. W prolegomenach zarazem wskazuje on na cel, którego same nie mogą osiągnąć – dlatego „obietnica”, którą daje, zostaje przez Mariona podjęta wraz z *Le Phénomène érotique* z 2003 r., gdzie Marion stwierdza: „Ta książka była moją obsesją od czasu wydania *Idola i dystansu* w 1977 roku. [...] W szczególności w 1986 roku *Prolégomènes à la charité* ukazała się tylko po to, by zaświadczyć, że nie zrezygnowałem z tego projektu, choć opóźniał się w realizacji”⁸⁰⁴. To opóźnienie w realizacji Marion wiąże właśnie z potrzebą odejścia od wyłącznie polemicznego demaskowania braków w

⁷⁹⁹ J.-L. Marion, *Prolégomènes à la charité*, wyd. 4, Paris 2018, s. 11.

⁸⁰⁰ J.-L. Marion, *Będać danym*, dz. cyt., s. 386.

⁸⁰¹ Tamże.

⁸⁰² Por. J.-L. Marion, *Prolégomènes à la charité*, dz. cyt., s. 7.

⁸⁰³ Por. tamże, s. 8. Zarazem stwierdza: „[...] Nie będzie więc zaskoczeniem, że fenomenologia sąsiaduje tu z chrystologią, bo może być tak, że sam powrót do rzeczy, o której mowa, tego wymaga”. Tamże.

⁸⁰⁴ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, Paris 2003, s. 22.

filozoficznym podejściu do miłości⁸⁰⁵ (często z pozycji teologicznej), a przejściem do filozoficznego – fenomenologicznego – opisu⁸⁰⁶.

Marion tak odnosi się do kwestii relacji fenomenologii, zawartej w *Będąc danym*, z wypracowanym później dzięki niej opisem fenomenu miłości w *Le Phénomène érotique* z 2003 r.:

Fenomen, który opisałem w *Będąc danym* pozostawał jeszcze fenomenem w świecie – ale co by się stało, gdybyśmy założyli, że chodziłoby o innego oddanego? Prawie dziesięć lat zajęło mi przejście od jednego – tego co dane w świecie – do drugiego, donacji drugiego oddanego, od *Będąc danym* do *Phénomène érotique*. [...] Tylko ta fenomenologia, zradykalizowana i popchnięta dalej w swojej własnej prawdzie, pozwoliła mi opisać fenomen miłosny, lub lepiej, erotyczny. I w tym sensie *Le Phénomène érotique* stanowi zwieńczenie drogi, moment, w którym linia fenomenologiczna przecina się z linią teologiczną, czego (wbrew sprzeciwowi Dominique’a Janicauda) *Będąc danym* nie mógł jeszcze osiągnąć ani nawet w pełni zobaczyć. [...] *Le Phénomène érotique* logicznie uzupełnia fenomenologię donacji i fenomenu przesyconego, ponieważ drugi oddany osiąga fenomen przesycony *par excellence* [...] ⁸⁰⁷.

Wydaje się, że fenomenologia „zradykalizowana i pchnięta dalej w swojej własnej prawdzie” oraz łącząca refleksję filozoficzną i teologiczną, stanowi „zwrot” redukcji. Należy więc teraz zadać pytanie, czy jednak nie jest też pewnym zerwaniem, poprzez podstawienie nowego fenomenu (opozycja: to co dane wewnątrz świata – relacja do innego oddanego, miłość)? Czy przejście od fenomenu danego do fenomenu erotycznego i redukcji erotycznej jest prostym dopełnieniem redukcji do donacji, czy też, poprzez szczególny przedmiot poznania (miłość) – nie staje się, zgodnie z podziałem Pascala, nowym porządkiem racjonalności?

Wraz ze zwrotem, „co” fenomenu (jego *sobość*) pokrywa się w pewnym sensie z jego „jak” – istotą fenomenu jest tu bowiem samo dawanie i otrzymywanie (siebie w interdonacji),

⁸⁰⁵ „[...] konieczne było posiadanie metody opisu, która pozwoliłaby nie traktować miłości jako prosty *affectus* lub pochodną bytowości, wychodząc od *ego* lub podmiotu metafizyki”. J.-L. Marion, *La Rigueur des choses*, dz. cyt., s. 188.

⁸⁰⁶ Por. J.-L. Marion, *Prolégomènes à la charité*, dz. cyt., s. 10. Marion wskazuje dalej na trzy etapy tego podjętego zadania: historyczny (*Réduction et donation*), systematyczny (*Będąc danym*), oraz bardziej opisowy (*De surcroît*) – „I każdy z nich zakończył się mniej lub bardziej bezpośrednio zapowiedzią *Le Phénomène érotique*”. Tamże, s. 11. W trzecim wydaniu *Étant donné (Będąc danym)* Marion przy zdaniu z „otwarcia kwestii”: „La phénoménologie de la donation pourrait-elle enfin lui [miłości – S. U.] restituer la dignité d’un concept ?” dodaje przypis: „Voir désormais *Le phénomène érotique. Six méditations*”. J.-L. Marion, *Étant Donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*, wyd. 3, Paris 2005, s. 443.

⁸⁰⁷ „Le phénomène que j’avais décrit dans *Étant donné* restait encore un phénomène dans le monde, mais que se passerait-il si nous supposons qu’il s’agissait d’un autre adonne ? Il m’a fallu presque dix ans pour passer de l’un – le donne dans le monde – à l’autre, la donation d’un autre adonne, de *Étant donné* au *Phénomène érotique*. [...] Seule cette phénoménologie, radicalisée et poussée plus loin dans sa propre vérité, me permettait de décrire le phénomène amoureux, ou mieux, érotique”. J.-L. Marion, *La Rigueur des choses*, dz. cyt., s. 189, 201; (kursywa moja).

którego to co dane jest „tylko” swego rodzaju środkiem (sceną). Dwuznaczność pojęcia *Gegebenheit* znajdowałaby więc swój doskonały wyraz wraz ze zredukowaniem do donacji również oddanego w fenomenie erotycznym. W przypadku miłości, która ma zostać opisana, sama miłość jest też warunkiem poznania⁸⁰⁸. Co więcej, miłość staje się powszechnym warunkiem możliwości poznania pod postacią „prawdy erotycznej”. Wydaje się to być związane z jednoczącą całą fenomenalność rolą dostępu do Innego, możliwego tylko przez miłość. Jeśli jednak warunkiem możliwości poznania donacji jest miłość jako swoista anamorfoza, to należy zadać też pytanie o możliwą ostateczną interpretację „sensu donacji” jako miłości (poszukiwanej wyżej „całości” nadającej sens „częściom” fenomenologii donacji), oraz o to, czy taka interpretacja, wychodząc od fenomenologii donacji, jednak jej w pewnym sensie nie przekracza (nie negując jej jednak) – łącząc przecież dwa nurty – teologiczny i filozoficzny.

Jak wyżej wspomniano, fenomeny przesycone wymagają hermeneutyki, interpretacji, a więc pośrednictwa języka, szukania sensu, w którym interpretuje się również sam oddany (fenomenom). Marion nie mówi więc tylko o kole hermeneutycznym, ale też o „zygzaku”. Z jednej strony polega on na tym, że „punkt wyjścia implikuje już wyniki, które mają być jeszcze osiągnięte”⁸⁰⁹. Z drugiej zaś strony łączy się on z kontrmetodą, a więc ze zwrotem, w którym redukcja ma znosić sama siebie na rzecz fenomenu samego. Ponadto, jeśli redukcja nie ma być przedsięwzięciem transcendentalem, to musi objąć również jej „operatora” tak, że fenomen wchłania zarówno reżysera jak i scenę, „nie dając się od niej odróżnić”. Hermeneutyka musi dotknąć również i przede wszystkim samego oddanego. Mimo tego, że interpretacja fenomenu wydaje się być sprzeczna z ideą zwrotu, to w późniejszej twórczości Mariona rola hermeneutyki raczej się umacnia niż słabnie. Można więc na koniec naszej pracy, idąc za nicią przewodnią prawdy jako objawienia, przyjrzeć się zmianie, jakiej podlega sama idea zwrotu, oraz związkowi fenomenologii donacji z hermeneutyką.

⁸⁰⁸ Jak zauważa Emmanuel Housset we wstępie do *Amour et donation chez Jean-Luc Marion*: „On [Marion – S. U.] nigdy nie przestał opisywać istoty miłości, nie tylko jako fenomenu, [...] lecz także jako siły fenomenalizacji”. P. Tabet, *Amour et donation chez Jean-Luc Marion*, Paris 2017, s. 9.

⁸⁰⁹ J.-L. Marion, *Réduction et donation*, dz. cyt., s. 21. Marion w sformułowaniu tym odnosi się do Husserla: „Badanie porusza się jakby zygzakiem; porównanie to pasuje tym bardziej, że ze względu na wewnętrzną zależność różnych pojęć poznawczych, wciąż trzeba będzie powracać do pierwotnych analiz i potwierdzać je w nowych, jak i te nowe w analizach pierwotnych”. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II/I, dz. cyt., s. 24; por. J.-L. Marion, *Réduction et donation*, dz. cyt., s. 21.

7. Redukcja i prawda erotyczna

Opracowanie fenomenu miłości jako „zwrotu” redukcji jest w równej mierze dopełnieniem fenomenologii donacji, co powrotem do początków myśli Mariona. Tematyka miłości pojawiała się bowiem na każdym etapie naszej analizy. W kontekście refleksji historiofilozoficznej nad metafizyką Kartezjusza pojawiała się pod postacią Pascala i jego porządków prawdy i poznania. Widzieliśmy także, że w kluczowych dla rozwoju myśli Mariona pojęciach idola i dystansu tkwią również źródła teologiczne skoncentrowane wokół pojęcia miłości i objawienia, rozwinięte następnie na gruncie filozoficznej i teologicznej refleksji w *Bogu bez bycia*.

Należy więc zacząć naszą dalszą analizę od *Prolégomènes à la charité*, które stanowią zbiór tekstów z wczesnego okresu twórczości Mariona. Prezentowane tam tematy stanowią wstępne, często polemiczne i negatywne ujęcia kwestii miłości. Trzeba też zwrócić uwagę, że w *Prolégomènes à la charité* przeplatają się wątki filozoficzne i teologiczne – lub może lepiej powiedzieć – ten sam temat jest omawiany z różnych perspektyw.

Następnie przejdziemy do *Le Phénomène érotique*, które to dzieło stanowi dopełnienie fenomenologii donacji i jej rozwinięcie w fenomenologię miłości. Istotnym dla naszego tematu będzie wskazanie na powszechny charakter miłości i jej powiązanie z kwestią prawdy, co następnie odegra rolę w sformułowaniu pojęcia prawdy jako objawienia. Wcześniej zarysowane dwie perspektywy – filozoficzna i teologiczna – mają uzyskać tu według Mariona pewną wspólną podstawę, poprzez wypracowanie jednoznacznego pojęcia miłości, wspólnego dla tych dwóch porządków.

7.1. Prolegomena do miłości

7.1.1. Nieredukowalność cierpienia i kryzys woli

Marion we wstępie do *Prolégomènes à la charité* stawia sobie za cel „zrozumieć, dlaczego św. Augustyn mógł przyjąć zasadę: *Nemo est qui non amet*”⁸¹⁰. Zaczyna on od tematu zła oraz od kwestii woli, ponieważ stanowią one negatywny punkt wyjścia dla ukazania

⁸¹⁰ J.-L. Marion, *Prolégomènes à la charité*, dz. cyt., s. 12.

nieredukowalnego i powszechnego charakteru miłości – tak jak nieredukowalny i powszechny charakter posiada wola, odpowiedzialność, cierpienie i zło. Marion powie nawet, że ostatecznym określeniem *sobości* jest nie tyle żywe ciało czy konieczność śmierci, co raczej świadomość własnego grzechu⁸¹¹.

W pierwszym rozdziale „Zło we własnej osobie” Marion dokonuje swoistej redukcji czy dekonstrukcji pojęcia zła. Twierdzi on, że zanim zostanie ono w metafizyce określone jako „problem”, czy w potocznym nastawieniu jako „skandal” – pozwalając zdystansować się wobec niego jako obserwator czy sędzia – źródłowo jawi się ono jako własne cierpienie i „logika” narzucającej się zemsty⁸¹². Cierpienie okazuje się więc powszechnym doświadczeniem, formą egzystencjału, który uruchamia swoistą „logikę”: „Jeśli pierwszą konsekwencją zła jest cierpienie, to następną jest próba likwidacji tego cierpienia, natychmiast i za wszelką cenę”⁸¹³. Owa próba likwidacji cierpienia staje się procesem szukania winnego, ponieważ zła doświadczam i wyrządzam źródłowo w przestrzeni relacji międzyludzkich. Winna może się okazać często jakaś grupa społeczna (co staje się pożywką dla różnych ideologii), czy nawet (zwłaszcza) sam Bóg⁸¹⁴. Krańcową figurą zemsty jest zabójstwo, natomiast jego ostateczną konsekwencją – ponieważ tylko pomnaża cierpienie – może okazać się samobójstwo, jako końcowa „zemsta”⁸¹⁵.

Logika zła jako perwersja idei sprawiedliwości nie bierze jednak według Mariona pod uwagę innego powszechnego doświadczenia – odpowiedzialności. Wszelka próba ucieczki od odpowiedzialności za zło jest *ipso facto* kontynuacją logiki zła i jego pomnażaniem, dokonującą się przez samousprawiedliwienie. Natomiast jedyną drogą wyjścia z tej logiki jest „wzięcie zła na siebie i uniemożliwienie w ten sposób jego przekazania innym”⁸¹⁶, zaprzestanie samousprawiedliwienia i logiki „kontr-zła”, a więc zatrzymanie propagowania cierpienia: „Cechą sprawiedliwych jest to, że przetrzymują zło i nie czynią go, cierpią bez narażania innych na cierpienie, cierpią, jakby sami byli winowajcami [...]”⁸¹⁷.

W drugim rozdziale *Prolégomènes* – „La liberté d’être libre” – Marion podejmuje kluczową w świetle powyższych rozważań kwestię wolnej woli oraz wynikającej z niej możliwości etyki. Jak wcześniej „problem” zła, tak teraz „zagadnienie” wolnej woli i jej

⁸¹¹ Por. J.-L. Marion, *Le mal en face*, „Études” 1988, t. 368, nr 6 (3686), s. 822.

⁸¹² Por. J.-L. Marion, *Prolégomènes à la charité*, dz. cyt., s. 13; por. polski przekład: J.-L. Marion, *Zło we własnej osobie*, w: *Zło w świecie*, red. L. Balter, Kolekcja Communio, Poznań 1982, s. 84; por. też J.-L. Marion, *Le mal en face*, dz. cyt., s. 815.

⁸¹³ J.-L. Marion, *Zło we własnej osobie*, dz. cyt., s. 84.

⁸¹⁴ Co Marion odniesie w tym kontekście do Girarda i Levinasa por. „Violence et pardon : Girard, Levinas et au-delà” w: J.-L. Marion, *Figures de phénoménologie*, dz. cyt., s. 215–228.

⁸¹⁵ Por. J.-L. Marion, *Zło we własnej osobie*, dz. cyt., s. 93, 98.

⁸¹⁶ Tamże, s. 90.

⁸¹⁷ Tamże.

„możliwości” zostaje sproblematyzowane w świetle metafizyki. Według Marion bowiem (który skupia się głównie na Kancie i Nietzsche) metafizyka czyni moralność niemożliwą, krytykując same warunki jej możliwości⁸¹⁸. Wolność i etyka w świetle jej niemożliwości w ramach metafizyki jawi się więc jako paradoks: „Być może etyka nie może już być myślna. Ale być może nie trzeba jej myśleć; trzeba ją przede wszystkim realizować [...] Akt jest dokonywany nawet wtedy, gdy myśl nie może usprawiedliwić możliwości”⁸¹⁹. Ta możliwość niemożliwości – lub raczej, jak potem określi Marion samą miłość, paradoksalna niemożliwość niemożliwości – ma opierać się na wolności samej w jej nieredukowalnej faktyczności. Wolność jawi się według niego jako działanie „tak jakby” [*comme si*], które uwalnia się od moralności sproblematyzowanej w historii metafizyki (kulminującej w nietzscheańskiej woli mocy)⁸²⁰.

W omawianym tekście mowa jest wyłącznie o wolności „tak jakby” (por. *supra*, s. 26), która *de facto* może narzucić hermeneutyce redukującej ją do *woli mocy* jakąś inną „kontr-hermeneutykę”⁸²¹. Wolność w świetle kwestii zła, ale też możliwości etyki (oraz miłości), jawiłaby się więc jako fenomen przesycony, który jest dany jako przesycający paradoksalnie ograniczające je pojęcia rozumu – choć nie mieści się on w „topice”, związany jest jednak z powszechną i ogarniającą wszystkie fenomeny przesycone „sytuacją fenomenologiczną” miłości. W tym świetle Marion w następujący sposób charakteryzuje tak rozumianą wolność: a) nie jest jedną z możliwości, lecz otwiera horyzont wszystkich możliwości; b) nie zależy w tym sensie od „władzy” ludzkiej woli, będąc od tego pojęcia bardziej źródłowa; c) człowiek nie „posiada” wolności, lecz raczej przynależy wolności, nie mogąc się do niej zdystansować. Marion stwierdza więc: „Wolność się czyni bez uprzączynienia [...]. Jestem wolnością – ponieważ ona mnie poprzedza”⁸²².

Nadal jednak wolność jawi się wstępnie jako „kryzys”. Marion podejmuje tę kwestię kryzysu w rozdziale piątym *Prolégomènes* „La crise cruciale”, ale również choćby w swojej późniejszej publikacji wykładów z Sorbony *Cours sur la volonté* z 2014 r. W tym ostatnim dziele Marion, rozważając historię filozoficznego namysłu nad wolą zauważa, że Kant przejmuje od Kartezjusza kilka jej określeń. Z jednej strony wola jest związana z rozumem i przedstawianiem – co stanowi źródło fałszu i błędów w poznaniu: „Bo ile razy wydając sąd, trzymam na wodzy wolę tak, by tylko to obejmowała, co jej jasno i wyraźnie intelekt

⁸¹⁸ Por. J.-L. Marion, *Prolégomènes à la charité*, dz. cyt., s. 78.

⁸¹⁹ „L'éthique ne peut peut-être plus se penser. Mais elle n'a peut-être pas à se penser ; elle a, d'abord, à s'effectuer [...] L'acte se performe même si la pensée ne peut en justifier la possibilité”. Tamże, s. 79.

⁸²⁰ Por. tamże, s. 84.

⁸²¹ Por. tamże.

⁸²² „La liberté se fait sans se fonder [...] Je suis la liberté – parce qu'elle me précède”. Tamże, s. 91.

przedstawia, to wcale nie może się zdarzyć, bym błądził⁸²³. W tym duchu Spinoza powie potem, że „wola i rozum są tym samym”⁸²⁴. Z drugiej strony wola rozumiana w szerszym sensie jako wolność wyboru (*libertas arbitrii*) okazuje się władzą, która od strony formalnej, jako zdolność afirmacji lub negacji *czegokolwiek*, zgody lub odmowy, jest absolutna, ponieważ nie da się pomyśleć jej istoty inaczej lub w sposób doskonalszy nawet u Boga: „dzięki niej poznaję, iż jestem w pewnej mierze na obraz i podobieństwo Boga stworzony”⁸²⁵. Dlatego też wola ma szerszy i w pewnym sensie niezależny od poznania zasięg.

Również u Kanta wola jest władzą decydowania, niezależną od empirycznej władzy realizacji decyzji – jest władzą przedstawiania, która nie ma na celu poznania przedmiotu, lecz umożliwianie jego realizacji⁸²⁶. Zarówno więc u Kartezjusza jak i u Kanta wola okazuje się „nieskończona [...] pomimo (lub z powodu) skończoności władz poznania”⁸²⁷. Jednak przy całej swojej nieograniczonej władzy, pozwalającej woli chcieć lub nie chcieć wszystkiego, pozostaje ona, jako wyłącznie tranzytywna, bezsilna w stosunku do siebie samej.

Paradoks ten odzwierciedla się w kontekście „problemu” złej woli. Kant odrzucając możliwość zła absolutnego (metafizycznego) uznaje wyłącznie zło moralne, w ramach którego zło radykalne (w sensie „korzenia” i przyczyny zła) wynika z „subiektywnej podstawy możliwości odstępstwa maksymy od prawa moralnego”, która jako zła skłonność, „złe serce” posiada trzy stopnie: „Po pierwsze, ułomność (*fragilitas*) ludzkiej natury [...]. Po drugie, nieuczciwość (*impuritas, improbitas*) ludzkiego serca” jako „skłonność do mieszania pobudek innych niż moralne z moralnymi”, „Po trzecie, złośliwość (*vitiositas, pravitas*), [...] (*corruptio*) ludzkiego serca, jest skłonnością woli do maksym, które pobudki pochodzące od prawa moralnego cenią mniej niż inne (niemoralne)”⁸²⁸. Jak zauważa Marion, takie ujęcie – zgodne z całą tradycją metafizyczną – twierdzi, że niemożliwa jest wola zła jako zła⁸²⁹.

Jednak, według Mariona, ujęcie to nie podejmuje tego, co można określić kryzysem woli, nieredukowalnym do trzech powyższych określeń. Ów kryzys, w o wiele bardziej źródłowy, bo niemetafizyczny sposób, dotyka kwestii woli jako istoty *sobości*: „Wola nie jest

⁸²³ Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 80.

⁸²⁴ Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myśliński, Warszawa 2008, s. 130.

⁸²⁵ Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 76.

⁸²⁶ Por. J.-L. Marion, *Cours sur la volonté*, Louvain-la-Neuve 2014, s. 161. „Przez pojęcie przedmiotu rozumu praktycznego rozumiem przedstawienie przedmiotu jako możliwego skutku [spowodowanego] przez wolność”; „Obiektywna realność czystej woli, albo, co wychodzi na jedno, czystego rozumu praktycznego, dana jest w prawie moralnym *a priori* niejako na podstawie faktu; tak można bowiem nazwać determinację woli, która jest nieunikniona, aczkolwiek nie opiera się na pryncypiach empirycznych”. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 2004, s. 92–93, 96.

⁸²⁷ M. Fichant, J.-L. Marion, *Avant-propos*, w: *Descartes en Kant*, red. J.-C. Bardout i in., Paris 2006, s. 12.

⁸²⁸ I. Kant, *Dzieła zebrane*, tłum. A. Bobko, t. V: *Religia w obrębie samego rozumu. Spór fakultetów. Metafizyka moralności*, Toruń 2011, s. 32–33.

⁸²⁹ Por. J.-L. Marion, *Cours sur la volonté*, dz. cyt., s. 203.

władzą, której mógłbym używać lub nie używać, używać dobrze lub źle. [...] Jest to decydujący i fundamentalny modus mnie⁸³⁰. Aby zobrazować ów kryzys, Marion odnosi się do dwóch tekstów – św. Pawła i św. Augustyna.

Św. Paweł pisze w liście do Rzymian (Rz 7, 15–21):

Nie rozumiem bowiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę – to właśnie czynię. Jeżeli zaś czynię to, czego nie chcę, to tym samym przyznaję Prawu, że jest dobre. A zatem już nie ja to czynię, ale mieszkający we mnie grzech. Jestem bowiem świadom, że we mnie, to jest w moim ciele, nie mieszka dobro; bo łatwo przychodzi mi chcieć tego, co dobre, ale wykonać – nie. Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę. Jeżeli zaś czynię to, czego nie chcę, już nie ja to czynię, ale grzech, który we mnie mieszka. A zatem stwierdzam w sobie to prawo, że gdy chcę czynić dobro, narzuca mi się zło.

Sam Kant odnosi ten tekst do pierwszej przyczyny zła, a więc słabości⁸³¹. W tej interpretacji grzech – a więc chybienie celu – nie wchodzi w grę, lecz wyłącznie kwestia niedostatecznych środków. Jednak u św. Pawła konflikt rozgrywa się właśnie na płaszczyźnie celów. Wola okazuje się wytrącona z równowagi przez inną wolę – i jak twierdzi Marion „ta druga wola jest tym samym wolą przewrotną”⁸³².

Aby zilustrować możliwość takiej rozdwojonej woli, Marion odnosi się do *Wyznań* św. Augustyna:

Do tego samego przecież ja wzdychałem, lecz byłem jeszcze ciągle spętany, nie łańcuchem przez kogoś innego narzuconym, lecz moją własną wolą, mającą moc żelaznego łańcucha. [...] Z przewrotnej woli rodzi się złe pożądanie, a kiedy się jemu służy, wytwarza się przyzwyczajenie; przyzwyczajenie któremu się nie przeciwstawiamy, staje się niezwalczonym przymusem. [...] Walczyły we mnie dwie wole [...]. A przecież mógłbym tego dokonać od razu, gdybym tylko zechciał, bo gdybym raz zechciał, to bym zechciał całą duszą. W tej bowiem sprawie moc jest tym samym co chcieć i sama wola jest już dokonaniem [...]⁸³³.

Marion zauważa, że w cytowanym tekście Augustyn stwierdza, że choć wie co powinien czynić i co uznaje za dobre, jego wola nie jest w stanie tego chcieć ze względu na *perversa voluntas*, którą Kant z zasady odrzuca⁸³⁴. Opisany zostaje mechanizm, w którym wola (czego? – przyjdzie

⁸³⁰ Tamże, s. 20.

⁸³¹ I. Kant, *Dziela zebrane*, t. V: *Religia w obrębie samego rozumu. Spór fakultetów. Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 33.

⁸³² „[...] cette autre volonté est dès lors une volonté perverse”. J.-L. Marion, *Cours sur la volonté*, dz. cyt., s. 204.

⁸³³ Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1997, s. 168, 169, 176.

⁸³⁴ Por. J.-L. Marion, *Cours sur la volonté*, dz. cyt., s. 204.

jeszcze dookreślić) zamienia się w pożądanie, które następnie zamienia się w przyzwyczajenie i przymus. Natomiast „wola, z bycia przewrotną, staje się nikłą i zanika”⁸³⁵.

Omawiana sytuacja staje się właśnie „kryzysem woli”, ponieważ prowadzi do przymusu, a więc zaniknięcia woli. Nie ma tu sprzeczności między rozumem a wolą lub między wolą a jej realizacją, lecz między wolą samą, jako rozdwojoną. A ponieważ w wolności leży istota osoby, więc „jest to zanik sobości w zaniku woli, która chce przeciw sobie”⁸³⁶. Choć do istoty woli należy, że wystarczy chcieć, aby czynić – „W tej bowiem sprawie moc jest tym samym co chcieć i sama wola jest już dokonaniem”⁸³⁷ – wola jednak uległa tu dezintegracji, i to nie w formie słabości, lecz bardziej fundamentalnie: „Wola jest inna niż ona sama, nie dlatego, że chce dwóch różnych przedmiotów, lecz chce dwóch przedmiotów, ponieważ nie jest dłużej zdolna prawdziwie chcieć”⁸³⁸.

Augustyn zadaje więc pytanie: „Dlaczego tak dziwnie się dzieje? [...] Umysł rozkazuje ciału i ono jest natychmiast posłuszne. Umysł rozkazuje sobie – i stawia sobie opór. [...] Umysł nakazuje tylko, żeby sam chciał; a przecież nie nakazywałby, gdyby nie chciał; a jednak nie dzieje się to, co nakazał. Lecz on nie w pełni chce; więc i nie w pełni nakazuje”⁸³⁹. Wola, choć jest bezpośrednia, jest też dlatego przechodnia, skierowana na przedmiot – stąd jeśli nie chce w pełni, to nie może od *siebie* zażądać chcenia.

Reasumując, omawiana perwersja woli nie jest wolą złą, ale raczej chorobą woli jako takiej. Skąd się ona jednak bierze? Jakie są *motywy*, które prowadzą wolę do jej zaniku w niewoli. Marion wskazuje, że empiryczne motywy, dla których czynię zło, nie do końca są w stanie wyjaśnić dramat zła, który się dokonuje. Omawiając w artykule „Le mal en face” „przyczyny” złej woli wskazuje on, że osoba czyniąca zło często doskonale wie, że nic nie zyskuje, a raczej traci, lecz „im więcej o tym wie, tym mniej się od tego uwalnia, a im mniej sobie tego życzy, tym mniej może”⁸⁴⁰. Na zadane przez nas wcześniej pytanie o początkowe chcenie i cel, które prowadzi do perwersji woli, Marion odpowiada, że jest to „wola nicości”: „Dlaczego nie może dłużej chcieć swojego własnego życia? Odpowiedzmy wstępnie – dla niczego. [...] Gdy daje posłuch śmiercionośnej logice, *ja* chce tylko woli niczego, albo lepiej: nicości [...]”⁸⁴¹. Wola *jest już* w stanie śmierci: poddaje się, ponieważ nigdy nie podjęła walki,

⁸³⁵ Tamże, s. 205.

⁸³⁶ „[...] c’est la disparition de l’ipséité dans la disparition d’une volonté qui veut contre elle-même”. Tamże.

⁸³⁷ Marion, omawiając „tezę fundamentalną” na temat woli – o jej bezpośredniości, która sprawia, że wystarczy chcieć, aby stało się chcenie – nawiązuje w tym kontekście chociażby do Epikteta: „Musisz chcieć tylko, a stanie się to, czego chciałeś [...]”. Epiktet, *Diatryby. Encheiridion*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1961, s. 411; por. J.-L. Marion, *Cours sur la volonté*, dz. cyt., s. 16.

⁸³⁸ J.-L. Marion, *Cours sur la volonté*, dz. cyt., s. 206.

⁸³⁹ Augustyn, *Wyznania*, dz. cyt., s. 176–177.

⁸⁴⁰ J.-L. Marion, *Le mal en face*, dz. cyt., s. 824.

⁸⁴¹ Tamże, s. 825.

nigdy nie wybrała. Nie ma momentu, w którym wybrałem już (nie) wybierać nic: „[...] w ten sposób dopełnia się ostatecznie oszustwo zła: *ja* nie ulega niczemu kiedy ulega nicości, a jednak porzuca swoją wolę dla nicości; a ta nicość, jako że nie wprowadza żadnej przyczynowości ani odpowiedzialności, przypisuje samemu *ja* jego upadek [...]. Zło czyni mnie ostatecznym fundamentem zła, które mi wyrządza sprawiając, że czynię je sam”⁸⁴².

Ta nieredukowalność i faktyczność braku pełnego życia woli wskazuje na inną nieredukowalność i faktyczność: na sytuację miłości. Choć na razie – przed dokonaniem zwrotu – określona jest ona tylko wstępnie: „Jeśli śmiertelna logika ma tendencję do prowadzenia mnie, przez zabójstwo i kłamstwo niewinności do samobójstwa, to opieranie się jej wymagałoby nie zabijania siebie, a więc przede wszystkim zaprzestania nienawiści siebie”⁸⁴³. Jak bowiem można kochać bliźniego jak siebie samego, skoro zrazu i zwykle siebie samych nienawidzimy?

Odpowiedzi, które w *Prolegomenach* padają ze strony Mariona, są w dużej mierze teologiczne – nie czynić już swojej woli (skoro jest ona wolą nicości prowadzącą ku nicości), lecz raczej: „Moja wola może odzyskać swoją wolną wolę tylko z wolnej woli Ojca, który «miłuje bowiem wszystkie stworzenia, niczym się nie brzydzi, co uczynił» (por. Mdr 11, 24)”⁸⁴⁴. Natomiast w tekście „La crise cruciale” Marion stwierdza, że współczesne wielorakie „kryzysy” są w istocie formą przewlekłego nihilizmu, ponieważ nie są momentami „sądu” i „decyzji” – na co wskazuje etymologia *krinein*. Prawdziwy kryzys rozgrywa się najpierw pod postacią śmierci, która jest kryzysem zawsze przede mną otwartym, kryzysem pierwszym i ostatnim, wobec którego wszystkie inne „kryzysy” bledną lub do którego się sprowadzają⁸⁴⁵. Śmierć wypełnia dwa wymieniane przez Mariona określenia kryzysu: *antagonizm*, który wymaga *decyzji*: „[...] może chodzić o walkę między wolą życia a wolą zniknięcia; może to być wreszcie konflikt między egoizmem samozachowawczym (*conatus in suo esse perseverandi*) a bezwarunkowym darem z siebie”⁸⁴⁶.

⁸⁴² Tamże, s. 826.

⁸⁴³ „Si la logique mortifère tend à me conduire, par l’homicide et le mensonge d’innocence, vers le suicide, y résister demanderait de ne pas me tuer, donc et d’abord de ne pas me haïr”. Tamże, s. 830. Por. również analizę Mariona na temat woli i miłości u Kartezjusza, który powie: „wola, nie posiadając mocy do wywołania bezpośrednio namiętności [...]. I stąd to właśnie zaczęto przyjmować w niej dwie zwalczające się władze”. Kartezjusz, *Namiętności duszy*, dz. cyt., s. 49. To właśnie miłość ma w analizie Mariona zyskiwać u Kartezjusza rolę integrującą w kontekście „pasywności myśli”; por. J.-L. Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, dz. cyt., s. 259.

⁸⁴⁴ J.-L. Marion, *Le mal en face*, dz. cyt., s. 832.

⁸⁴⁵ J.-L. Marion, *Prolégomènes à la charité*, dz. cyt., s. 185.

⁸⁴⁶ Tamże, s. 186. Marion odnosi się w tym kontekście również do Heideggera, według którego bycie ku śmierci otwiera zdecydowanie oraz najbardziej własną możliwość życia, jak i radykalną faktyczność i upadanie jestestwa.

Jednak śmierć, w obliczu trzeciej wyróżnionej przez Mariona charakterystyki kryzysu – że decyzja przecinająca antagonizm musi być naprawdę moją decyzją – dochodzi tylko do decyzji niepełnej i paradoksalnej: dając nadzieję na ostateczny kryzys, przychodzi zawsze zbyt wcześnie by mi go w pełni dać⁸⁴⁷. Śmierć jako kryzys pozbawia mnie kryzysu jako decyzji i sądu – okazuje się kryzysem niedokonanym, pozbawiającym ostatecznej prawdy. Marion poszukuje więc kryzysu „wolnego” – chociażby w formie „wolnej śmierci”⁸⁴⁸. W tym momencie znów w nurcie raczej teologicznym, ale wskazującym już na jedność tego nurtu z filozoficznym nurtem związanym ze zwrotem, miłość okazuje się ostatecznym czy właściwie jedynym i źródłowym kryzysem, dotykającym każdego. Marion wskazuje na postać Chrystusa jako na kryzys ostateczny, dokonany i zawsze postawiony przed światem; kryzys, który w formie teologicznej realizuje w pełni i antycypuje formę kryzysu „prawdy erotycznej”: „Ten, kto oferuje drogę, prawdę i życie, daje mi również możliwość podjęcia absolutnej decyzji, określenia prawdy o sobie samym poprzez moją decyzję o Nim. [...] człowiek dotrze do swojej prawdziwej tożsamości [...] tylko narażając się na kluczowy kryzys miłości”⁸⁴⁹.

7.1.2. Właściwe oblicze miłości

W rozdziale „L'intentionnalité de l'amour”, zadedykowanym Levinasowi, Marion zaczyna od uwagi, którą można uznać za jego programowe wyzwanie:

Miłością żyjemy tak, jakbyśmy wiedzieli, czym ona jest. Ale jak tylko spróbujemy ją zdefiniować, lub zbliżyć się do niej pojęciami, natychmiast się od nas oddala. Wyciągamy z tego wniosek, że miłość nie powinna i nie może być pojmowana ściśle [...]. Nieuchronna konsekwencja tej postawy jest oczywista: możemy dać miłości tylko interpretację, a raczej nieinterpretację, czysto subiektywną, czyli sentymentalną. [...] Zostajemy w ten sposób sprowadzeni do niewygodnego paradoksu ignorowania logiki i rygoru tego, co jednakże zawsze uznajemy za jedyną sól i sens naszego życia⁸⁵⁰.

⁸⁴⁷ Por. tamże, s. 190.

⁸⁴⁸ Tamże, s. 191.

⁸⁴⁹ Tamże, s. 196, 203.

⁸⁵⁰ „De l'amour, nous vivons comme si nous savions ce qu'il en est. Mais dès que nous tentons de le définir, ou du moins de l'approcher par des concepts, il s'éloigne de nous aussitôt. Nous en concluons que l'amour ne doit ni ne peut se concevoir strictement [...]. La conséquence inévitable de cette attitude va de soi : nous ne pouvons donner de l'amour qu'une interprétation ou plutôt une non-interprétation purement subjective, voire sentimentale. [...] Nous en sommes donc réduits à l'inconfortable paradoxe d'ignorer la logique et la rigueur de ce dont pourtant nous avouons toujours qu'il offre le seul sel et sens de notre vie”. Tamże, s. 125.

Według Mariona miłość posiada „rygor i logikę”, dlatego „[...] filozof musi myśleć pojęciowo i nie może ograniczać się, jak poeta, do przywoływania postaci”⁸⁵¹. Filozofia powinna więc umożliwić myślenie miłości, jednak zamyka raczej taką możliwość, przez włączenie miłości do funkcji reprezentacji w jednej linii z poznawaniem, chceniem, pożądaniem itd. Filozofem, który wyznacza szlak myśleniu miłości w jej źródłowym wymiarze, jest Levinas: „[...] miłość, która w istotnym aspekcie jest transcendencją i zmierza ku Innemu, wyrzuca nas z immanencji: oznacza ruch, przez który byt szuka – nim jeszcze ma zamiar szukać – czegoś, z czym mógłby się związać, choć owo coś znajduje się na zewnątrz. Miłość jest z istoty przygodą, ale także predestynacją, wyborem tego, czego nie wybraliśmy”⁸⁵².

Marion zadaje więc pytanie, czy fenomenologia, wraz z koncepcją intencjonalności, może okazać się wyjściem z aporii myślenia miłości? Z pewnością miłość można określić jako przeżycie świadomości, nawet najbardziej intensywne. Jednak miłość nie da się ująć jako przedmiot świadomości, dotyczy bowiem innego jako takiego – „nieredukowalnie odrębnego i autonomicznego”⁸⁵³. Stąd kolejny „piekielny paradoks”, który Marion nazywa „autyzmem miłosnym” – nawet zakładając, że kocham innego jako innego, zawsze kocham go „we mnie”, w świetle wiszącego podejrzenia „auto-idolatrii”; kochania siebie w innym, kochania idola siebie⁸⁵⁴.

Struktura *intencja–przedmiot intencjonalny* nie jest w stanie dostrzec Innego. Jedynym wyjściem z impasu jest wkroczenie niewidzialnego spojrzenia Innego z jego kontrintencjonalnością. Chodzi o omawianą wcześniej figurę ikony, która jednak w tym tekście z 1983 r. się nie pojawia – Marion, powołując się na Levinasa, mówi tu o „kontr-swiadomości”⁸⁵⁵. Świadomość intencjonalna, jako pewien „warunek niemożliwości” doświadczenia Innego, zostaje przekształcona wskutek jego spojrzenia. U Levinasa *ja* znajduje się w bierniku (*accusatif*) jako oskarżony, czy zakwestionowany przez nakaz odpowiedzialności etycznej wobec Innego. Ten bardziej źródłowy niż świadomość intencjonalna dostęp do drugiego pozwala go nie tyle „zobaczyć” co „usłyszeć”. Marion wyprowadza z tego pewną „fenomenologiczną determinację miłości”: „[...] dwa definitywnie niewidzialne spojrzenia (intencjonalność i nakaz) przecinają się i w ten sposób kreślą wspólnie krzyż, niewidzialny dla żadnego innego spojrzenia niż tylko ich”⁸⁵⁶.

⁸⁵¹ J.-L. Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, dz. cyt., s. 68.

⁸⁵² E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 306.

⁸⁵³ J.-L. Marion, *Prolégomènes à la charité*, dz. cyt., s. 130.

⁸⁵⁴ Por. tamże, s. 134.

⁸⁵⁵ Por. tamże, s. 141–142.

⁸⁵⁶ „[...] deux regards définitivement invisibles (l'intentionnalité et l'injonction) se croisent et tracent ainsi en commun une croix invisible à tout autre regard qu'à eux seuls”. Tamże, s. 147–148. W *La Croisée du visible*

Istotną konsekwencją takiego określenia miłości jest to, że pozostaje ona widoczna jedynie dla kochających się i to w formie, która nie da się wtórnie zawrzeć w języku przedmiotowym (*le Dit*) – sam bowiem język, sens, znaczenie (*le Dire*) rodzi się z relacji etycznej⁸⁵⁷. To określenie, na razie w pewien sposób wstępne, niesie jednak ważne konsekwencje, które każą Marionowi pójść dalej niż prowadzi droga filozofii Levinasa. Marion stwierdza więc, że nakaz odpowiedzialności etycznej „[...] wzbudza nie tyle miłość, co obowiązek, ponieważ dotyczy każdego innego”⁸⁵⁸.

Pomimo tego, że nakaz jawi się nie tyle jako obowiązek wobec prawa, co raczej jako odpowiedzialność wobec Innego⁸⁵⁹, to jednak, w duchu substytucji, jego bezwarunkowość oznacza według Mariona również jego uniwersalność⁸⁶⁰. Uniwersalność i neutralność nie oznacza tu krytykowanej przez Levinasa neutralizacji ontologicznej, jednak, jak stwierdza Marion, „sama twarz neutralizuje niezastąpioną indywidualność; odkrywam siebie odpowiedzialnego przed konkretną twarzą, tylko o ile ta właśnie twarz pozwala się już zredukować do twarzy w ogóle [...]”⁸⁶¹. Dlatego Marion mówi o „ostatniej przeszkodzie” do określenia miłości jako takiej, o tyle subtelnej, ponieważ „wynikającej bezpośrednio z podejścia najbardziej zbliżającego się do miłości”⁸⁶².

Marion stawia sobie za cel doprowadzenie dalej tego podejścia, które już uchwyciło miłość poza reprezentacją, przez jej dalszą redukcję: „[...] aby zapewnić odpowiedzialność aż po miłość, nakaz wyznacza nie tylko inną osobę jako taką, ale *taką* inną osobę jako niewidzialne spojrzenie, które krzyżuje się z moim”⁸⁶³. Odpowiedzialność jest zakładana w miłości, jednak

Marion powie: „Poważne (a więc namiętne) postrzeganie twarzy innego polega na dążeniu do tego, co w niej niewidzialne – czyli do jego niewidzialnego spojrzenia skierowanego na mnie. Intencjonalność miłości wyklucza więc moc obrazu [...] gdy obraz chce przejąć miłość, przedstawiając ją w sposób widoczny, pogrąża się w pornografii, nieistotności lub ich kombinacji”. J.-L. Marion, *La Croisée du visible*, dz. cyt., s. 102.

⁸⁵⁷ Por. J.-L. Marion, *Prolégomènes à la charité*, dz. cyt., s. 148–149.

⁸⁵⁸ „L’injonction suscite moins l’amour que le devoir, puisque, comme lui, elle concerne universellement tout autre”. Tamże, s. 154.

⁸⁵⁹ „Posłuszeństwo wobec nakazu – posłuszeństwo samego już słuchania i słyszenia – nie przynosi innej nagrody niż samo to wyniesienie godności duszy, a nieposłuszeństwo – żadnej kary poza samym zerwaniem z Dobrem. Służba obojętna na zapłatę! [...] Jest całkowitym przeciwieństwem myślenia technicznego [...]”. E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2008, s. 231.

⁸⁶⁰ Por. J.-L. Marion, *Prolégomènes à la charité*, dz. cyt., s. 157.

⁸⁶¹ „[...] le visage lui-même neutralise l’individualité insubstituable ; je ne me découvre responsable devant *tel*, qu’autant que ce *tel* se laisse lui-même déjà réduire à *un* visage en général [...]”. Tamże.

⁸⁶² Tamże, s. 158. W związku z tą kwestią Marion powie później: „Innymi słowy, długa dyskusja, którą Levinas rozpoczął w latach osiemdziesiątych, czy etyka twarzy nie była zbyt abstrakcyjna i uniwersalna, jednym słowem zbyt kantowska, doprowadziła w końcu do tego, że Levinas przyznał, że mówi o *miłości*, bo tylko miłość dociera do twarzy w jej indywidualności. Muszę więc wyznać, że zawsze czułem, że jestem bardziej zgrany z Levinasem, niż z kimkolwiek innym w filozofii”. *Lectures de Jean-Luc Marion*, red. C. Ciocan, A. Vasiliu, dz. cyt., s. 374.

⁸⁶³ „Il s’agit donc, pour assurer la responsabilité jusqu’à l’amour que l’injonction désigne non seulement l’autre comme *tel*, mais *tel* autre comme le regard invisible qui croise le mien”. J.-L. Marion, *Prolégomènes à la charité*, dz. cyt., s. 159.

ta ostatnia ją o tyle „przekracza”, że odnajduje „atomiczną partykularność” – *haecceitas*, która według Mariona również sytuuje się „ponad istotą”, zapewniając absolutną separację⁸⁶⁴.

Skrzyżowanie niewidzialnych spojrzeń i wzajemny dar otrzymywania siebie, w których ja jestem niezastępowalny, dosięgając niezastępowalnego tego innego, wykracza poza samą odpowiedzialność. Dochodzimy więc do „sytuacji fenomenologicznej”, którą Marion dalej określi jako „fenomen erotyczny”.

7.2. Fenomen erotyczny

Le Phénomène érotique z 2003 r. stanowi w założeniu zastosowanie metody fenomenologii donacji do opisu fenomenu miłości, a więc ma być zapowiadany dopełnieniem trylogii o donacji. Marion dokonuje w tym dziele omawianego przez nas „zwrotu”, w którym redukcja dotyka samego dokonującego redukcji, zarazem znosząc jego rolę jako „reżysera” i oddając scenę samemu fenomenowi. Idea „zwrotu” jest o tyle dwuznaczna, że stanowiąc dopełnienie czy wręcz spełnienie fenomenologii donacji, ustanawia łączność jak i pewne zerwanie z nią. Dla naszej rozprawy kluczowym jest określenie pojęcia prawdy w świetle tego zwrotu. Należy już na wstępie zauważyć, że choć fenomen erotyczny jest fenomenem partykularnym, to jednak zarazem jako „miejsce” zwrotu oraz radykalnej i ostatecznej redukcji do donacji okazuje się rozciągać na całość fenomenalności, którą w sobie scala.

Aby wstępnie umiejscowić specyfikę marionowskiego podejścia do fenomenu miłości można odnieść ją do roli miłości w filozofii Maxa Schelera. Dla obydwu fenomenologów miłość staje się centralnym fenomenem. Widać u nich w tym kontekście sięganie do podobnych źródeł – św. Augustyna i Pascala. Scheler starał się doprowadzić fenomen miłości do jej źródłowego opisu. Dokonuje więc najpierw odrzucenia jej różnych interpretacji:

Toteż Hegel i Hartmann (tak jak już Spinoza dla którego wzajemna miłość ludzi i miłość do Boga jest jedynie „częścią miłości”, jaką Bóg wiecznie kocha siebie samego oraz dla którego powinna istnieć miłość człowieka do Boga, „*amor intellectualis Dei*”, ale nie miłość Boga do

⁸⁶⁴ Por. tamże. Podobnie definiuje miłość oblubieńczą Karol Wojtyła: „Przed wszystkim nasuwa się pytanie: czy osoba może siebie oddać innej osobie? Stwierdzono przecie, że każda osoba z istoty swej jest nieprzekazywalna – *alteri incommunicabilis*. Jest więc nie tylko panią samej siebie (*sui iuris*), ale także nie może siebie odstąpić czy oddać. [...] To jednak, co nie jest możliwe i prawidłowe w porządku natury ani w znaczeniu fizycznym, może dokonywać się w porządku miłości i znaczeniu moralnym. W takim znaczeniu jednak osoba może siebie dać czy też oddać innej, i to zarówno osobie ludzkiej, jak i Bogu, a przez takie oddanie kształtuje się szczególna postać miłości, którą określamy jako miłość oblubieńczą”. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, wyd. 4, Lublin 1986, s. 88–89.

człowieka) bezwzględnie i zdecydowanie odrzucają teistyczno-metafizyczną interpretację fenomenu miłości. Musimy przeciwstawić się tym i analogicznym interpretacjom, ponieważ nie „ratują” one fenomenu miłości lecz właśnie go niszczą. [...] dawanie i branie wolności, samodzielności, indywidualności jest dla „miłości” istotne⁸⁶⁵.

Sam fenomen miłości zostanie w *Istocie i formach sympatii* zdefiniowany następująco: „Jeśli ten fenomen oswobodzimy od wszelkich empirycznych oraz innych dodatków, to możemy powiedzieć: *Miłość jest ruchem, w którym każdy konkretny indywidualny przedmiot noszący wartości, dochodzi do możliwości dla niego i zgodnie z jego idealnym przeznaczeniem najwyższych wartości, albo w którym osiąga on swoją idealną istotę wziętą w aspekcie wartości, która jest dla niego swoista*”⁸⁶⁶.

Scheler, chcąc więc opisać „całą istotnościową klasę uczuć miłości”, wyszczególnia jej różne partykularne formy, ale zarazem miłość gra u niego rolę centralną, zarówno teoriopoznawczą jak antropologiczną. Człowiek jest najpierw *ens amans*, zanim jest *ens cogitans* albo *ens volens*: „To, co się nazywa u Augustyna prymatem woli, jest faktycznie prymatem *miłości*: prymatem aktu miłości *tak* przed poznaniem, *jak również* przed dążeniem i wolą. [...] zaangażowanie «w coś», miłość «do czegoś» są *najpierwotniejszymi* i wszelkie inne akty *fundującymi* aktami, w których nasz duch ujmuje w ogóle jakiś «możliwy» przedmiot”⁸⁶⁷.

Tak samo jak u Schelera, również u Mariona widać pewne napięcie między pozytywnym opisem fenomenu miłości, a jej centralną rolą w fenomenologii jako takiej. Z drugiej strony miłość – tak jak u Augustyna, tak też u Schelera – odgrywa również rolę metafizyczną:

[...] wzrost pełni dania przedmiotu przy wzrastającej miłości i zainteresowaniu, jest [według] niego [św. Augustyna – S. U.] nie tylko czynnością poznającego podmiotu, który wnika w gotowy przedmiot, lecz równocześnie odpowiedzią przedmiotu samego: „prezentowaniem siebie”, „samootwarcie” i „udostępnieniem przedmiotu”, tzn. prawdziwym samoobjawieniem przedmiotu. To jest „pytanie”, podobne „miłości”, na które świat „odpowiada”, kiedy się „otwiera” i sam w tym dopiero dochodzi do swojego pełnego istnienia i wartości. [...] Nie tylko wszelkie subiektywne ujęcie i wybór zawartości świata, które w

⁸⁶⁵ M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1986, s. 118, 120. Por. podobne podejście u Sołowiowa w jego *Sensie miłości*: „Zwykle sens miłości erotycznej jest upatrywany w rozmnożeniu gatunku, czego miłość jest środkiem. Uważam ten pogląd za fałszywy [...]”, „Sens ludzkiej miłości tkwi w *uzasadnieniu i zbawieniu indywidualności przez ofiarę z egoizmu*”. W. Sołowjow, *Sens miłości*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 2010, s. 29, 48; por. H. Dahm, *Vladimir Solovjev and Max Scheler: Attempt at a Comparative Interpretation*, Dordrecht 1975.

⁸⁶⁶ M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, dz. cyt., s. 250.

⁸⁶⁷ M. Scheler, *Miłość i poznanie*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2000, t. 27, nr 2, s. 190–191, 193. PRZEŁ. Maria Małgorzata Baranowska

zmysłowej, przedstawieniowej, przypomnieniowej i pojęciowej formie, dochodzą do poznania, są ufundowane przez kierunki miłości i zaangażowania, lecz także poznawane rzeczy same dochodzą dopiero w samoobjawieniu do ich pełnego bycia i wartości⁸⁶⁸.

W języku Mariona można by powiedzieć, że miłość jest nie tylko światłem poznania, ale światłem samej „donacji” rzeczy danej. Jednak wydaje się, że różnica między Marionem a Schelerem tkwi właśnie w tej „roli”, jaką miłość odgrywa w wymiarze „metafizycznym”. Marionowi nie chodzi o opis osoby ludzkiej w jej aktach, czy o opis świata wartości *poprzez* miłość, która określa jedność bycia⁸⁶⁹, lecz o ruch podobny redukcji do donacji i jej *własnego* sensu, a więc o sens miłości *jako* miłości.

Podejście takie narzuca szereg metodologicznych i edycyjnych wymogów. W *Le Phénomène érotique* Marion nie stosuje przypisów, zdając się wyłącznie na „czysty opis i racjonalną argumentację” – nie ze względu na brak źródeł czy próbę osiągnięcia szczególnej oryginalności, lecz w duchu „powrotu do rzeczy samych”⁸⁷⁰. Dzieło to jest też sformułowane w pierwszej osobie – taki bowiem wymóg stawia miłość, którą wyżej Marion zdefiniował jako niewidzialną dla wszystkich poza tymi, którzy jej doświadczają. Te zabiegi nie mają jednak według Mariona być opisem „empirycznego ja” – w tym wypadku doświadczeń samego autora, lecz raczej, analogicznie do *W poszukiwaniu straconego czasu* Prousta: „aby czytelnicy [...] mogli rozpoznać swoje doświadczenie za moim”⁸⁷¹.

Te decyzje metodyczne oraz edytorskie związane są po pierwsze z anamorfozą, jaką narzuca omawiany fenomen, konstytuujący jak żaden inny *sobość* oddanego. Jednak istotnym powodem jest też stan filozofii, która według Mariona „[...] nie mówi obecnie już nic o miłości, albo tak mało”⁸⁷². W przeciwieństwie do jego *Prolégomènes à la charité*, teraz Marion stawia sobie za cel już nie tyle krytyczne i negatywne omówienie tematu miłości, lecz pozytywny jej opis, czy wręcz wypracowanie jej „pojęcia”. Zarazem nie można też nie zauważyć pewnej apologetycznej (również mistagogicznej?) formy, która ma podprowadzić pod samo doświadczenie, „autopredstawienie” samego fenomenu, o które w zwrocie chodzi.

Filozofia, choć powinna według swej nazwy uchwycić miłość, zbyt często jednak zaczynała od wiedzy, natomiast według Mariona „filozofia rozumie tylko w takim stopniu, w

⁸⁶⁸ Tamże, s. 194.

⁸⁶⁹ Por. A. R. Luther, *Persons in Love. A Study of Max Scheler's Wesen und Formen der Sympathie*, The Hague 1972, s. 12.

⁸⁷⁰ Por. J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, dz. cyt., s. 20.

⁸⁷¹ J.-L. Marion, *La Rigueur des choses*, dz. cyt., s. 202. Bardzo podobne podejście w kontekście adekwatnego *dyskursu* miłości, którego brakuje ze względu na „atopiczność” miłości, poza językiem „ogólności”, wymagającej pierwszoosobowej „afirmacji” i zawsze bycia skierowanym do kogoś, por: R. Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris 1977.

⁸⁷² J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, dz. cyt., s. 9.

jakim kocha – Kocham rozumieć, więc Kocham, aby zrozumieć”⁸⁷³. Marion mówi w tym kontekście o „zapomnieniu” czy „zaprzeczeniu” miłości przez dzieje filozofii, wynikające wręcz ze swoistego resentymetu⁸⁷⁴.

Przyznaje też, że choć poezja dotyka miłości, opisując nasze jej doświadczenie, jednak – być może z założenia – nie wchodzi na poziom pojęć, bez których nie jesteśmy w stanie wyjść z filozoficznej „afazji erotycznej”⁸⁷⁵. Natomiast choć teologia w zasadzie nie mówi o niczym innym – również na poziomie pojęć – to jednak „wie, o co chodzi, ale wie to zbyt dobrze, by nie unikać narzucania mi interpretacji tak bezpośredniej jak Pasja, tak że anuluje moje pasje – nie tracąc czasu na oddanie sprawiedliwości ich fenomenalności, ani na nadanie sensu ich immanencji”⁸⁷⁶.

Pojęcie miłości trzeba będzie więc zredukować, aby wydobyć jej istotę, która odgrywa rolę we wszystkich innych fenomenach. Marion wskazuje na problem terminologiczny – na mnogość słów, które świecą światłem odbitym miłości (braterstwo, solidarność, czyny miłosierdzia itd.). W języku francuskim widać rozdzielenie na *charité* oraz *amour*, które odbijają głęboko zakorzenione w tradycji rozróżnienie na *agape* i *eros*. Jednak według Mariona bez pojęcia miłości nie będziemy w stanie odróżnić ani opisać różnych dyspozycji erotycznych i odróżnić od nieerotycznych⁸⁷⁷. Stąd też Marion posługuje się terminem „fenomen erotyczny”, aby wskazać na jednoznaczność pojęcia miłości, które zawierałoby w sobie to, co tradycja rozróżniała a nawet przeciwstawiała w pojęciach *eros* i *agape*. Można wstępnie powiedzieć, że prawdziwy *eros* to zarazem *agape*, natomiast *agape* to też w jakimś wymiarze *eros* – o czym powiemy więcej dalej (por. *infra* 7.2.3).

⁸⁷³ „La philosophie ne comprend qu’à la mesure où elle aime – j’aime comprendre, donc j’aime pour comprendre”. Tamże, s. 11.

⁸⁷⁴ „Mimo początkowych ostrożnych starań, filozofia współczesna nadal ma trudności z włączeniem miłości do klasycznego kanonu tematów i problemów filozoficznych. Sytuacja ta wydaje się jednak paradoksalna, gdyż filozofia zawdzięcza swoje istnienie wprost pewnej określonej miłości, «miłości mądrości». [...] Czy może filozofia nieodwracalnie odeszła od tego tematu, ponieważ zawsze widziała w miłości irracjonalne zagrożenie dla swoich ciężko zdobytych wymagań, które ostatecznie uczyniły z niej naukę podstawową [Grundlagenwissenschaft]?”. *Was ist Liebe? Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, red. M. Hähnel, A. Schlitte, R. Torkler, Ditzingen 2015, s. 9.

⁸⁷⁵ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, dz. cyt., s. 9. „Wiadomo wszystkim, że poeci przeważnie opiewają miłość. [...] dziwić by się należało, że sprawa, tak ważną rolę w życiu ludzkim grająca, dotychczas nie była rozważaną filozoficznie i pozostała materialem nieopracowanym. W istocie ze wszystkich filozofów jeden tylko Platon szczegółowo dotknął tego tematu [...]”. A. Schopenhauer, *Psychologia miłości*, tłum. A. L., Warszawa 1901, s. 8. „Poezja prowadzi do tego samego miejsca, co każda forma erotyzmu, do bezróżnicy, do pomieszania osobnych przedmiotów. Prowadzi nas do wieczności, prowadzi nas do śmierci, a przez śmierć – do ciągłości bytu: poezja to wieczność”; „Myślę, że najwyższe filozoficzne pytanie zbiega się ze szczytem erotyzmu. [...] Toteż szczytowy moment z konieczności przerasta filozoficzne pytanie – przynajmniej o tyle, o ile filozofia uważa, że odpowiada na własne pytania. Oto na czym polega trudność. Pytanie ma sens tylko wtedy, gdy je filozofia sformułuje: jest to pytanie najistotniejsze, a odpowiedzią na nie jest najistotniejszy moment erotyzmu – milczenie” G. Bataille, *Erotyzm*, tłum. M. Ochab, Gdańsk 2015, s. 27, 265–266.

⁸⁷⁶ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, dz. cyt., s. 9–10.

⁸⁷⁷ Por. tamże, s. 14.

W *Prolégomènes à la charité* widać było jeszcze pewne rozdwojenie opisu miłości na jego zarysy filozoficzne i opisy wychodzące od źródeł teologicznych. Teologiczny charakter miały choćby rozdziały „L'évidence et l'éblouissement”, traktujący o chrześcijańskiej apologetyce, „Le don d'une présence” zadedykowane Balthasarowi i traktujące o obecności Chrystusa, czy „La dernière vertu”, w którym Marion po części wskazuje już na projekt jednoznacznego opisu miłości⁸⁷⁸. Zjednoczenie dwóch źródeł myślenia miłości musi się dokonać według Mariona pod egidą osiągnięcia jedynego i jednoznacznego dla nich obu pojęcia. W „fenomenie erotycznym” chodzi więc o jednoznaczne pojęcie miłości przed lub poza jej podziałami (zwłaszcza przeciwstawiającymi) na *eros* i *agape*, które mogą okazać się zewnętrzne wobec jej własnego sensu.

Wtórnie, jednoznaczne pojęcie miłości ma rzucić światło na to, co „myśl nie erotyczna” odrzucała jako nieracjonalne czy wręcz szalone, ponieważ miłość odkrywa zarazem „racjonalność erotyczną”⁸⁷⁹. Sam podtytuł dzieła – *Sześć medytacji* – wskazuje więc również na projekt Mariona: „Dlatego konieczne będzie ponowne podjęcie *Medytacji* wychodząc od tego, że kocham nawet przed byciem, ponieważ jestem o ile doświadczam miłości – i to jako pewnej logiki. Krótko mówiąc, konieczne będzie zastąpienie medytacji metafizycznych medytacjami erotycznymi”⁸⁸⁰.

7.2.1. Redukcja radykalna

Marion zaczyna od kwestii redukcji w pierwszej medytacji zatytułowanej „D'une réduction radicale”. Jest to jednak redukcja szczególnego rodzaju. O ile wcześniej redukcja do donacji miała pójść dalej niż redukcja do przedmiotowości oraz do bycia, tak teraz redukcja – która przecież według autora *Będąc danym* jest jedna (do donacji) – zostaje skierowana na samo *ego*⁸⁸¹. Czy jest to więc ciąg dalszy redukcji do donacji? Z pewnością, biorąc pod uwagę, że według Mariona redukcja posuwa się zygzakiem, wciąż musi być ponawiana, poruszając się ku celowi po „stopniach fenomenalności”⁸⁸².

⁸⁷⁸ „Charité, amour – nous venons insensiblement de passer la frontière qui, en principe, les sépare”. J.-L. Marion, *Prolégomènes à la charité*, dz. cyt., s. 257.

⁸⁷⁹ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, dz. cyt., s. 15.

⁸⁸⁰ Tamże, s. 19.

⁸⁸¹ Marion używa tego kartezjańskiego terminu, w niektórych zaś momentach mówi o oddanym. Być może wynika to z drogi redukcji, która nie pozwala zrazu na użycie pojęcia „oddanego”, skoro o pełny opis jego donacji chodzi w przeprowadzeniu tej redukcji. Z drugiej strony pojęcie „oddanego” zdaje się też być zastąpione w toku tej redukcji, gdy następuje przejście od kartezjańskiego metafizycznego *ego* do *kochającego* lub *kochanka* [*l'amant*], który wchodzi w jego miejsce w świetle redukcji erotycznej.

⁸⁸² Por. J.-L. Marion, *Reprise du donné*, dz. cyt., s. 57.

Kwestię redukcji Marion podejmuje również w *Reprise du donné*. Redukcja (również jako interpretacja) okazuje się według Mariona „jednoznaczna”, ponieważ zwrotnie dotyczy również „podmiotu”, który jej dokonuje: „Operator redukcji, [...], nie wychodzi z redukcji, jaki do niej wszedł; nie tylko dlatego, że nigdy nie wychodzi się z redukcji (w przeciwieństwie do wątpliwości, zawsze z zasady tymczasowej) [...], ale ponieważ samo *ja* odnajduje się tam przemienione w operatora fenomenalizacji [...], który [...] otrzymuje siebie według swojego modusu (modus *oddanego*)”⁸⁸³.

O ile może być wiele redukcji – jak widać u samego Husserla i u innych fenomenologów – to według Mariona istnieje tylko jedna *epoché*⁸⁸⁴. Marion przyjmuje więc konieczność „operacji” *epoché*, która kieruje redukcją jako metodą i jej służy⁸⁸⁵. Marion w *Le Phénomène érotique* wstawia więc w nawias oczywistość przedmiotową od strony ludzkiego dążenia do prawdy i wiedzy. Używa tu sformułowania, które dla tradycji kartezjańskiej zdaje się oksymoronem – „wątpienie w oczywistość”⁸⁸⁶.

Ta przecząca całej tradycji kartezjańskiej redukcja jest jednak kierowana kartezjańskim pytaniem: „w co nie mogę już dłużej wątpić?”⁸⁸⁷. Marion wskazuje, że w poszukiwaniu prawdy nie chodzi wyłącznie o kwestię teoretyczną, lecz również i przede wszystkim o samego poznającego. Wskazuje to na pewien paradoks, ponieważ nauka definiuje się jako wiedza pewna – pewność ta wynika zaś właśnie z poznającego podmiotu, który według swojej skończoności rozstrzyga, co może być przedmiotem poznania według oczywistości.

W tym właśnie momencie Marion stawia pod znakiem zapytania pewność, którą w swoim dążeniu do poznania i prawdy osiąga podmiot. Pewności tej wymyka się bowiem pewien nadmiar – przede wszystkim samego „podmiotu”, którego dążenie do wiedzy konstytuuje pewność uzyskanych przedmiotów⁸⁸⁸. Nie jesteśmy bowiem przedmiotem, który konstytuujemy, lecz jesteśmy „żywym ciałem” – z tego względu wszelka możliwa wiedza przedmiotowa „nie obchodzi nas”, wtórnie natomiast błędnie blask pewności samych przedmiotów, skoro nie zaspokajają one ostatecznie, bo nie w pełni, dążenia do pewności i oczywistości. Cała pewność, jaką niosą postępy nauki i techniki (a więc pewność *artefaktów*

⁸⁸³ „L’opérateur de la réduction, [...], ne sort pas de la réduction comme il y est entre ; non seulement parce que l’on ne sort jamais de la réduction (à la différence du doute, toujours en droit provisoire) [...]; mais parce que le *je* lui-même s’y trouve métamorphose en opérateur de la phénoménalisation [...] qui, [...], s’en reçoit selon son mode (le mode de l’adonné) [...]”. Tamże, s. 44.

⁸⁸⁴ Por. tamże, s. 53.

⁸⁸⁵ Por. tamże, s. 55.

⁸⁸⁶ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, dz. cyt., s. 25.

⁸⁸⁷ Tamże, s. 30.

⁸⁸⁸ Por. tamże, s. 28.

podmiotowości), nie jest w stanie zakwestionować fundamentalnej wątpliwości, która każe *ego* zwrócić zakwestionować tę pewność przedmiotową, jako nie dotyczącą jego.

Czy jednak pewność, lub nawet jej brak w wątpieniu, nie objawiają już zawsze dostępnej pewności naszego istnienia? Czy nie jest osiągnięta w ten sposób *jakaś* oczywistość? Marion podaje jednak w wątpliwość *taką* pewność. Dokonuje więc drugiej redukcji – bycia – tym razem od strony pytania o *moje* bycie⁸⁸⁹. Stwierdza on: „[...] kiedy jestem pewny, że istnieję, wtedy naprawdę mogę w siebie wątpić. I rzeczywiście, ja, który jestem pewien mego istnienia, nigdy nie przestałem wątpić w siebie”⁸⁹⁰. W co jednak wątpimy? Nie wątpimy w nasze istnienie, lecz raczej wątpimy „inaczej” – w naszą możliwość i przyszłość w świetle naszych niemocy i porażek⁸⁹¹.

Marion zadaje więc pytanie, które następnie uruchomi właściwą „redukcję erotyczną”. Pytaniem, które bierze w nawias nawet pewność własnego istnienia, jest pytanie „jaki jest sens?” [*à quoi bon?*]. Marność i próżność [*la vanité*] pod postacią fenomenu nudy i melancholii bierze w nawias sens wszystkiego⁸⁹². Pytanie „Jaki jest sens?” zdaje się oznaczać „jaki pożytek?”, które jest pytaniem stawianym przez Koheleta w obliczu *marności* i *próżności* (prawie) wszystkiego. W obliczu bycia, zakwestionowanego przez marność, *ego* nie uzyskuje żadnego dostępu do siebie – nawet i zwłaszcza w pewności swego istnienia: „[...] pustynia, fenomen najbardziej ubogi, który przynosi tylko samą swoją bezużyteczność”⁸⁹³.

W ten sposób uruchomiona zostaje „redukcja erotyczna”. Skoro bowiem pewność, zakwestionowana przez marność i wątpienie, odnosi się do przedmiotów konstytuowanych przez *ego* (alienujących *ego*) oraz do bycia, które okazuje się puste i bezsensowne, to jedyna droga poza tę zamkniętą w sobie pewność marności jawi się w postaci pytania otwierającego: „Czy ktoś mnie kocha?”⁸⁹⁴. Marion wskazuje najpierw, że wbrew metafizycznej koncepcji *conatus in suo esse perseverandi*⁸⁹⁵ człowiekowi nie chodzi ostatecznie o trwanie czy

⁸⁸⁹ Por. słowa Tischnera we wprowadzeniu do *De Trinitate* św. Augustyna: „To nie jest tak, że miłość istnieje na miarę bytu. To byt jest na miarę miłości. *Esse sequitur amare*”. J. Tischner, *O Bogu, który jest blisko. Wprowadzenie do lektury O Trójcy Świętej św. Augustyna*, w: *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996, s. 14.

⁸⁹⁰ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, dz. cyt., s. 31.

⁸⁹¹ Por. tamże, s. 31–32.

⁸⁹² Por. J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, dz. cyt., s. 156–192.

⁸⁹³ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, dz. cyt., s. 42.

⁸⁹⁴ Tamże, s. 38.

⁸⁹⁵ Por. J.-L. Marion, *La Rigueur des choses*, dz. cyt., s. 230; J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, dz. cyt., s. 80–85. W tym kontekście można zauważyć też myśl Levinasa: „Ludzkie *esse* to nie *conatus*, lecz bez-inter-esseowność i *adieu*”; „[...] należy spytać, czy wszelka afektywność prowadzi na powrót do trwogi rozumianej jako nieuchronna bliskość niebycia – czy afektywność budzi się tylko w byciu nieustającym w swoim byciu (*conatus*), czy *conatus* to człowieczeństwo człowieka, czy człowieczeństwo człowieka to przymus jego bycia”; „Subsystema odpowiedzialności – znaczenie, czyli jeden-za-drugiego, czyli rozbitcie Ja, które, wbrew *conatus*, nie jest żadną porażką, czyli dobroć – jest nieredukowalna do istoty”. E. Levinas, *Bóg, śmierć i czas*, tłum. J. Margański, Kraków 2008, s. 22, 25; E. Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, dz. cyt., s. 36.

zachowanie swego bytu, lecz o *możliwość* stania się (tym kim jestem). Wydaje się więc, że jest to ostateczna figura redukcji do donacji (siebie). Możliwość ta jest ostatecznie „możliwością erotyczną”, nieodzowną dla *bycia* człowiekiem: „Otóż tylko przedmioty i byty, aby być lub być kochanym, muszą najpierw być [...]. Przeciwnie, ja mogę być tylko z początku według możliwości, a więc według możliwości radykalnej – tej, że ktoś mnie kocha lub że może mnie kochać”⁸⁹⁶.

Marion nie udowadnia tej nieodzowności inaczej, jak przez wskazanie, że odrzucenie pytania „czy ktoś mnie kocha?” w formie eksperymentu myślowego prowadzi do absurdu, ponieważ odbierałoby to samą istotę człowieczeństwa i okazałoby się „transcendentną kastracją i sprowadziłaby mnie do rangi sztucznej inteligencji, maszyny czy demona”⁸⁹⁷. Radykalna faktyczność miłości zdaje się odróżniać od zwykłej faktyczności fenomenów według donacji. Miłość znajduje się tu w jakiś sposób na poziomie równym donacji, której nie da się „udowodnić”, skoro wszelki dowód musiałby już od niej wychodzić. Być może dzieje się tak ze względu na to, że miłość dotyczy samej donacji oddanego, który przecież jest dany *wraz* z (wszystkimi) otrzymanywanymi fenomenami. Dla oddanego więc wszelka donacja okazuje się ostatecznie być związana z miłością. Marion rozumie to powiązanie jako swoistą intrygę donacji czy „sytuację fenomenologiczną”, gdzie „świat może się tylko fenomenalizować, dając się mi i czyniąc mnie swoim oddanym”⁸⁹⁸.

„Trzecia redukcja”, która tym razem dotyczy mnie, zostaje więc zdefiniowana następująco: „[...] aby pojawić się jako pełnoprawny fenomen, nie wystarczy, że uznam siebie za przedmiot pewny, za zapewniające *ego*, a nawet za właściwie bytujący byt; musiałbym odkryć siebie jako fenomen dany (i oddany) – taki, który zapewnia się jako to co dane wolne od marność”⁸⁹⁹. Pytanie „czy ktoś mnie kocha?”, kierujące radykalną redukcją donacji mnie

⁸⁹⁶ „Or seuls ces objets et ces étants, pour être-bien ou pour être aimés, doivent d’abord être, [...] Au contraire je ne puis, moi, être que d’emblée selon la possibilité, donc selon la possibilité radicale – celle que l’on m’aime ou qu’on puisse m’aimer”. J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, dz. cyt., s. 39–40. Zapewne „marność” oraz kwestię „możliwości” można odnieść również do Kierkegarda „rozpaczy”, która również dotyczy samego „bycia sobą” i wydaje się również odnosić do swoistej redukcji erotycznej: „Możliwość jest bowiem jedyną siłą, która może zbawić. [...] Wierzący posiada zawsze pewny sposób przeciw rozpacy: możliwość, gdyż Bóg wszystko może [...]. Brak możliwości oznacza, że albo wszystko jest jedyną koniecznością, albo stało się pospolitością”. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982, s. 117, 178, 179. „[...] przykazanie miłości zakazuje rozpacy – nakazując miłość”. S. Kierkegaard, *Czyny miłości*, tłum. A. Szwed, Kęty 2008, s. 60.

⁸⁹⁷ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, dz. cyt., s. 39. „Pytają, czy trzeba kochać. O to nie należy pytać: to trzeba czuć. Człowiek nie zastanawia się nad tym, coś go prze ku temu [...]”. Pascal, *Rozprawa o namiętnościach duszy*, w: tenże, *Rozprawy i listy*, dz. cyt., s. 322.

⁸⁹⁸ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, dz. cyt., s. 48.

⁸⁹⁹ „[...] pour que j’apparaisse comme un phénomène de plein droit, il ne suffit pas que je me reconnaisse comme un objet certifié, ni comme un ego certifiant, ni même comme un étant proprement étant ; il faudrait que je me découvre comme un phénomène donné (et adonné), tel qu’il s’assure comme un donné franc de vanité”. Tamże, s. 41.

samego, wskazuje na razie na pewną „zewnętrznosc”, czy też na pewne, na razie nieokreślone i anonimowe „skądinąd”. Wyprowadza ono pytanie o miłość z formy egologicznego egoizmu, nie poprzez „pewność siebie przez siebie, ale zapewnienie przybyłe skądinąd”⁹⁰⁰.

Pytanie kierujące redukcją erotyczną wystawia oddanego na sytuację radykalnej niepewności. Jeśli odpowiedź ma przyjść „skądinąd”, to okazuje się formą radykalnej decentralizacji *ego*, heteronomią *de jure* i *de facto*. Marion ukazuje następnie skutki tej heterogeniczności na przykładzie przestrzeni, czasu, i tożsamości *sobości*. Redukcja erotyczna, w przeciwieństwie do nastawienia naturalnego i innych redukcji, nie konstytuuje przedmiotów w horyzoncie świata – nie jest w stanie ustanowić ani bytów, ani *alter-ego*, ani konstytuującego podmiotu⁹⁰¹. *Ego* zyskuje w jej świetle nowe określenie: „[...] tego, który może kochać, którego można kochać i który wierzy, że należy go kochać – kochanka [*l'amant*]. Kochający [*amant*] przeciwstawia się więc myślącemu [*cogitant*]”⁹⁰².

W drugiej medytacji – „De chacun pour soi, qu'il se hait” – Marion rozważa sytuację owej aporii czy kryzysu, który obnaża radykalna redukcja erotyczna. Choć brak przypisów w *Le Phénomène érotique* ma pomagać w opisie fenomenu, w powrocie do rzeczy samych, to nie sposób nie zauważyć wpływów augustiańskich na interpretację poniższej tematyki.

Miłość jest nieredukowalna, jednak początkowo sytuacja, w której źródłowo ja sam nie mogę siebie otrzymać, rodzi „otchłań” pytania bez widocznej możliwości odpowiedzi. Zadane zostaje pytanie o możliwość miłości własnej, która zaspokoiłaby tę otchłań⁹⁰³. Jednak Marion wskazuje na jej niemożliwość w świetle kryzysu redukcji erotycznej – miłość zakłada bowiem po pierwsze *dystans*, którego ja nie mogę wobec siebie wytworzyć, po drugie zaś *beźmiar*, płynący z tego dystansu: „Miłość wymaga dystansu i przebywania dystansu”⁹⁰⁴.

Ostatecznie więc sytuacją, w której znajduje się *ego* w kontekście „otchłani” i marność, jest raczej „nienawiść siebie”, cierpienie, i logika zemsty, które były już wyżej omówione (*supra* 7.1.1.): „wiem, że sam sobie nie wystarczam, ani ontycznie jako *causa sui*,

⁹⁰⁰ Tamże, s. 44, 45.

⁹⁰¹ Por. tamże, s. 51–52.

⁹⁰² Tamże, s. 50.

⁹⁰³ Marion odnosi się po części do klasycznej XVII wiecznej debaty na temat miłości własnej. Por. *La Rigueur des choses*, dz. cyt., s. 230. „[...] Bóg, stwarzając człowieka, wszczepił mu dwie miłości: jedną ku Bogu, drugą zaś – ku samemu sobie. [...] Kiedy człowiek był w tym stanie, nie tylko mógł kochać siebie nie popełniając grzechu, lecz nawet mógł nie kochać siebie, nie popełniając grzechu. Gdy jednak doszło do grzechu, człowieka opuściła pierwsza z tych miłości. Miłość dla samego siebie [*l'amour pour soi-même* – S. U.] pozostała sama w jego wielkiej duszy, zdolnej do miłości nieskończonej. Miłość własna rozprzestrzeniła się i rozrosła ponad wszelką miarę w próżni, jaka pozostała po miłości ku Bogu. Człowiek począł odtąd kochać tylko siebie, a wszystkie inne rzeczy – dla siebie, to znaczy nieskończenie. Takie jest więc źródło i przyczyna miłości własnej [*l'amour-propre* – S. U.]”. B. Pascal, *Rozprawy i listy*, dz. cyt., s. 264. Por. H. Mauroy, *L'amour-propre: une analyse théorique et historique*, „Revue européenne des sciences sociales” 2014, t. 52, nr 2.

⁹⁰⁴ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, dz. cyt., s. 79.

ani zwłaszcza erotycznie jako *amor sui*, tak że to, co jedynie mogę sobie dać, to własną śmierć [...]”⁹⁰⁵. Nienawiść siebie i innego rodzi się z przepaści między miłością, której wymagam dla siebie (miłości absolutnej) a moją niezdolnością do przyjęcia jej⁹⁰⁶. Nie chodzi tu według Mariona o psychologizowanie, lecz o ścisłą racjonalność *sui iuris* fenomenowi erotycznego, według której ujawnia się dystans między miłością, a moją własną marnością. Dlatego właśnie „niesprawiedliwością” jest to, że jako skończeni domagamy się miłości nieskończonej (a jesteśmy na to według redukcji erotycznej skazani)⁹⁰⁷. Natomiast odmowa temu żądaniu jest „sprawiedliwą niesprawiedliwością”.

Można przywołać tu Św. Augustyna, który powie: „A więc kto umie siebie kochać, ten Boga miłuje. I odwrotnie: Kto Boga nie kocha, nawet jeżeli siebie miłuje – co przecież jest wrodzone – to jednak nie bez racji można by to nazwać nienawiścią ku sobie. Stąd straszliwy błąd: Choć wszyscy pragną dla siebie dobra, jednakże wielu działa na swoją szkodę”⁹⁰⁸. Tak jak więc miłość siebie może okazać się nienawiścią siebie, tak nienawiść siebie jako grzesznika może okazać się drogą do możliwości miłości siebie w miłości Boga, a więc „skądinąd”⁹⁰⁹.

Aby kochać siebie, nie powinienem siebie nienawidzić, ale nienawidzę siebie, ponieważ nie mogę sam kochać siebie. Aby przed tą prawdą się ukryć, pojawia się rodzaj okłamywania siebie⁹¹⁰. W tej sytuacji Inny po raz pierwszy wkracza na scenę, ale paradoksalnie początkowo jako ktoś, kogo mogę chcieć nienawidzić raczej niż siebie; drugi, to ten, kto ma nosić ciężary mojej własnej nienawiści siebie⁹¹¹. W tej sytuacji wydaje się, że Drugi nie może mnie kochać przede wszystkim dlatego, że zrazu jawi się jako idol (odbicie) mnie samego – jako ten, kto nienawidzi siebie i innych.

⁹⁰⁵ J.-L. Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, dz. cyt., s. 375.

⁹⁰⁶ Por. J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, dz. cyt., s. 91.

⁹⁰⁷ Por. tamże, s. 93.

⁹⁰⁸ Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., s. 445.

⁹⁰⁹ „That the «highest good» on earth is «possessed» in the act of striving for it is, of course, a contradiction in terms. Just as true self-love can be actualized paradoxically only in self-hatred, so «possession» can here only be actualized by oblivion”. H. Arendt, *Love and Saint Augustine*, Chicago 1996, s. 27. „Nie tego bowiem nazywamy słusznie mężem dobrym, który wie o tym, co jest dobre, lecz tego, co miłuje. Dlaczegoż tedy i w nas samych nie czujemy, że miłujemy samą miłość, tę miłość, za pomocą której miłujemy wszystko dobro przez nas miłowane? Jest ci bowiem i taka miłość, przez którą miłujemy i to, czego się miłować nie powinno; i taką to miłość nienawidzi w sobie ten, co miłuje tamtą miłość, przez którą miłuje się to, co się powinno miłować. Mogą bowiem być w człowieku obydwie te miłości”. Augustyn, *Państwo Boże*, dz. cyt., s. 433.

⁹¹⁰ Por. J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, dz. cyt., s. 94.

⁹¹¹ Por. tamże, s. 99–100.

7.2.2. Opis fenomenu erotycznego

W trzeciej medytacji – „De l’amant, qu’il s’avance” – Marion wskazuje na wyjście z powyższych aporii i rozpoczyna właściwy opis fenomenu erotycznego. Prześledźmy kluczowe kroki. Pierwszym okazuje się redukcja często zakładanej w pojęciu miłości wzajemności, która jest przeszkodą, nie tyle epistemologiczną czy ontyczną, co „erotyczną”⁹¹². Wzajemność przenosiłaby bowiem miłość na płaszczyznę wymienną i komercyjną, która niweluje już myślenie daru (uprzywilejowanego fenomenu fenomenologii donacji), a więc i miłości. Wyjście poza logikę początkowego pytania redukcji erotycznej (*bycia* kochanym), które otwarło i zamknęło zarazem dostęp do fenomenu erotycznego, może się dokonać według Mariona przez nowe pytanie: „czy mogę kochać pierwszy?”⁹¹³. Pytanie to okazuje się odporne na aporię „zapewnienia” miłości, wychodząc poza grę komercyjną, ponieważ okazuje się otwarte na wolność „straty” (ofiary) *nie bycia* kochanym – a więc nie *bycia*, lub poza *byciem*: „[...] kochanie zakłada czasami nie bycie kochanym – a przynajmniej akceptację możliwości nie bycia. Nic, ani bycie, ani niebyt, nie może ograniczać, zatrzymać lub przysłonić miłości, odkąd kochanie zakłada, z zasady, ryzyko nie bycia kochanym. Kochać bez *bycia* kochanym – to definiuje *miłość bez bycia*”⁹¹⁴.

Możliwość decyzji kochania jako pierwszy, wykracza poza metafizyczną „rację dostateczną”; racja tu nie wystarcza, jawiąc się raczej jako „*racja niedostateczna*”⁹¹⁵. Miłość jako *ratio sui* „decentralizuje” *ego* na rzecz Drugiego⁹¹⁶. Jest to związane z fenomenem wolności, który tu uzyskuje również swoją istotną interpretację. Wolność nie da się sprowadzić w swoim istotnym wymiarze do racji dostatecznych lub psychologicznych motywów (jak mamy do czynienia tylko w przypadku trywialnych wyborów – np. konsumpcyjnych). Choć wolność, jak widzieliśmy wcześniej, rozgrywała się u Mariona *jak gdyby* (jako fakt dokonany i paradoks dla rozumu metafizycznego, który ją ostatecznie podważa), to w przypadku miłości

⁹¹² Por. tamże, s. 115. „Człowiek chce ofiarować to lub tamto i wszystko, ale ma jednak nadzieję, że zostanie zrozumiany i dzięki temu pozostanie w związku znaczeniowym z ludźmi, którzy mogą wówczas potwierdzać i radować się z jego ofiar”. S. Kierkegaard, *Czyny miłości*, dz. cyt., s. 140–141.

⁹¹³ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, dz. cyt., s. 116; por. J.-L. Marion, *Brève apologie pour un moment catholique*, Paris 2017, s. 113.

⁹¹⁴ „[...] aimer consiste parfois à ne l’être pas, aimé – ou du moins à accepter de pouvoir ne l’être pas. Rien, ni l’être, ni le néant, ne peut limiter, retenir ou offusquer l’amour, dès lors qu’aimer implique, par principe, le risque de ne pas l’être. Aimer sans l’être – cela définit *l’amour sans l’être*”. J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, dz. cyt., s. 118.

⁹¹⁵ Tamże, s. 129.

⁹¹⁶ Por. tamże, s. 133.

– a więc tylko i aż w mojej decyzji kochania jako pierwszy – „nic nie może mnie oddzielić od mojej wolności do bycia kochankiem”⁹¹⁷.

Poszukiwane wcześniej zapewnienie o miłości „skądinąd” zanika na razie w decyzji i jako decyzja kochania jako pierwszy, a zarazem znajduje pewne spełnienie właśnie w tej decyzji i ryzyku⁹¹⁸. Fenomen miłości zaczyna więc jawić się w decyzji kochającego, który ryzykuje w niej *siebie* – poszukujemy bowiem w tej redukcji właśnie *sobości* oddanego – jednak w tym *oddaniu* paradoksalnie *siebie* zyskuje:

Zapewnienie zawsze przychodzi do mnie nie z miejsca ontycznego, które zachowywałoby mnie w mojej bytowości, lecz skądinąd, bardziej mi bliskiego niż ja sam: skądinąd, które do mnie przychodzi w tym samym geście, w którym opuszczam to co mam (mój dar) i czym jestem, aby mnie zapewnić o tym, co czynię prawdziwie w tej chwili – o miłości. [...] Redukcja erotyczna, odtąd zradykalizowana, spełnia – i bez wątpienia tylko ona – redukcję do tego, co własne, ponieważ prowadzi mnie z powrotem do tego, co mogę i muszę przyjąć jako moje⁹¹⁹.

Tylko *ja* mogę podjąć miłość na własny koszt – wszystko inne poza nią zakłada bowiem zewnętrżność i możliwość uniwersalności⁹²⁰. Decyzja miłości nie jest więc według Mariona „zdecydowaniem jako *właściwym byciem Sobą*”⁹²¹, lecz jest możliwa przez i dla innego, radykalnie oddzielnego i zachowanego w dystansie. Źródło *sobości* płynie od innego ukochanego, a więc również poprzez wolność i jako „miłość miłości”⁹²², która trwa poza potrzebą komercyjnego zysku.

Aby jeszcze bardziej uchwycić opisywaną wyżej decyzję miłości, Marion odnosi ją do podobnego w swojej istocie uwodzenia, które również z własnej inicjatywy zdaje się dążyć do miłości. „Awanse uwodzenia”, w analizie postaci choćby Don Juana, osiągnąwszy jednak swój cel i zyskując wzajemność strony uwodzonej, zostają przez uwodziciela porzucone⁹²³.

⁹¹⁷ Tamże, s. 148.

⁹¹⁸ Por. tamże, s. 122.

⁹¹⁹ „L’assurance m’arrive toujours, non plus d’un ailleurs ontique qui me conserverait dans mon éantité, mais d’un ailleurs plus intime à moi que moi-même : l’ailleurs qui m’advient dans le geste même où je me départis de ce que j’ai (mon don) et de ce que je suis, pour ne m’assurer que de ce que je fais en vérité à cet instant – l’amour. [...] La réduction érotique, désormais radicalisée, accomplit – et sans doute elle seule – la réduction au propre, car elle me reconduit à ce que je peux et dois proprement assumer comme mien”. Tamże, s. 122–123, 125.

⁹²⁰ Wymieniane wcześniej przez Mariona źródła *sobości* – odpowiedzialność i żywa cielesność – zdają się ostatecznie redukować do ostatecznej redukcji erotycznej.

⁹²¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 374.

⁹²² Por. J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, dz. cyt., s. 148. Warto zauważyć kolejne odniesienie do Augustyna: „[...] jeśli ktoś bliźniego miłuje, to z konieczności najbardziej miłuje samą miłość. [...] Niech nikt nie mówi: Nie wiem, kogo miłować. Niech kocha brata swego, a pokocha samą Miłość. [...] Obejmij Boga, który jest miłością, a miłością obejmiesz Go. [...] Kiedy miłujemy miłość, to kochamy ją jako coś kochającą i dlatego, że coś kocha”. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., s. 280, 281.

⁹²³ Por. J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, dz. cyt., s. 130–138.

Prawdziwa miłość natomiast otwiera się wyłącznie w perspektywie wieczności, ponieważ „inny nie staje się dla mnie jedyny, jak tylko pod warunkiem okazania się nieskończonym”⁹²⁴.

W świetle redukcji erotycznej właściwego znaczenia nabiera również poruszona wcześniej kwestia powtarzalności redukcji, uruchamianej przez absolutną donację. Redukcja erotyczna, zradykalizowana przez pytanie „czy mogę kochać pierwszy?”, nie może dokonać się inaczej, jak tylko pod warunkiem ciągłego powtarzania, ciągłej decentralizacji *ego*, otwierającej nieskończony horyzont Innego⁹²⁵.

Dotychczas opisaliśmy tylko wejście oddanego we właściwą anamorfozę, dającą dostęp do fenomenu miłości, który jest też odpowiedzią na kryzys *sobości* oraz zapewnienia sensu bycia. Podsumowując przebytą drogę, należy powiedzieć, że od decyzji kochania bezwarunkowo jako pierwszy (otrzymania w ten sposób siebie jako kochanka), zależy utrzymanie dystansu, zachowującego innego jako kochanego. Zarazem decyzja ta, która w świetle redukcji erotycznej nie zależy od nikogo i niczego, tylko od kochającego, charakteryzuje pewne istotne cechy miłości: wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, może kochać nawet to, czego nie widzi, nie posiada niczego poza nadzieją⁹²⁶.

W tym momencie otwiera się możliwość pełnego opisu fenomenu miłości. Wcześniej miłość została wstępnie określona jako skrzyżowanie spojrzeń, a więc jako fenomen, w którym doświadczam kontrintencjonalności niewidzialnego spojrzenia *tego* innego. Podejmując ten temat, redukcja erotyczna wraz z decyzją miłości wraca – jednak w innym świetle – do początkowego pytania: „czy ktoś mnie kocha?”. Dzieje się tak wraz z pojawieniem się, dzięki tejże redukcji, fenomenu Innego, który jednak jawi się z *siebie*. Dynamika ta rozgrywa się jako „przysięga”, która pierwsze dostępne znaczenie „czystej zewnętrżności” twarzy innego („nie zabijesz mnie!”) konkretyzuje w wymiarze już nie tylko etycznym, ale erotycznym jako „oto ja!” [„*Me voici!*”]⁹²⁷.

⁹²⁴ Tamże, s. 136. „[...] dlaczego kochać jedną kobietę, kiedy można kochać tysiące? – pyta Don Juan, który być może z pierwotnie takiej samej intuicji jak Faust występuje przeciwko ograniczeniom skończoności. [...] Ostatecznie ludzka miłość ma udział w nieusuwalnej sprzeczności istniejącej w śmiertelnej i jednocześnie duchowej egzystencji: osobowa miłość, którą kochający się ludzie przysięgają sobie wzajemnie we wzniosłych momentach, chce być definitywna i chce przetrwać śmierć; «wieczna miłość» «na pewien czas» jest jakąś sprzecznością [...]”. H. U. v. Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, dz. cyt., s. 52, 54.

⁹²⁵ Por. J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, dz. cyt., s. 136.

⁹²⁶ Por. tamże, s. 138–142. Miłość okazuje się w tym wypadku (który przecież jest rozstrzygający) aspektem poznania: „Kochanek [...] widzi to, czego zrazu nie mógł widzieć, wyłącznie dlatego, że kocha”. Tamże, s. 142.

⁹²⁷ „Świadectwo nie wyraża się w dialogu czy poprzez dialog, lecz w sformułowaniu *oto ja*. Oddanie siebie samego, owo świadectwo, jest otwarciem siebie wyrażającym nadwyżkę żądania, żądania, które rozszerza się w miarę spełniania żądania odpowiedzialności”. E. Levinas, *Bóg, śmierć i czas*, dz. cyt., s. 239. Absolutne oddanie siebie innemu w „oto ja!” zostaje więc podjęte przez Marioną w fenomenie erotycznym. Nie jest to jednak poszerzenie „etyki” Levinasa, lecz raczej w zamyśle Marioną zakładające i podejmujące ją w całości uszczegółowienie czy pogłębienie jej o fenomen erotyczny. „Oto ja!” zostaje więc przez Marioną przeniesione z intrygi etycznej na intrygę erotyczną.

Marion mówi w tym kontekście o „nowości fenomenologicznej”, obejmującej zarówno pytanie „czy ktoś mnie kocha?” jak i „czy mogę kochać pierwszy?”, zawartej w pytaniu, czy inny jako taki może mi się ukazać z samego siebie?⁹²⁸. Tu zewnętrżność nie jest już osiągnięta przez naoczność – moja decyzja kochania jako pierwszy zachowuje bowiem dystans, który „[...] implikuje i wydobywa we mnie odmiennność, ale pozostawia ją wciąż nieokreśloną”⁹²⁹. Zewnętrżność wkracza jako „znaczenie” płynące od innego, w dystansie, nad którym nie mam żadnej władzy mojego *Sinngebung*, i który nie odnosi się do żadnego „przedmiotu”. Takie znaczenie „skądinąd” wkracza jako *mowa* innego⁹³⁰.

Twarz innego jawi się jako radykalnie zewnętrżna, zarazem jednak dystans zostaje przemierzony przez miłość. To przemierzenie dystansu decentralizuje obydwie strony, jawiąc się jako „fenomen skrzyżowany”: „Fenomen miłosny nie konstituuje się wychodząc od bieguna *ego*, którym jestem; powstaje sam z siebie przekraczając w nim kochanka (mnie, który rezygnuję ze statusu autarchicznego *ego* i wnoszę swoją naoczność) i innego (jego, który narzuca swoje znaczenie, przeciwstawiając się swemu dystansowi). Fenomen erotyczny jawi się nie tylko wspólnie jemu i mnie, bez jednego pola egotycznego, lecz jawi się tylko w tym skrzyżowaniu”⁹³¹.

Znaczenie jedno (ponieważ wspólne) dane naoczności fenomenowi erotycznego, które jako przysięga płynie od innego i ode mnie, nie może być adekwatne do mojej naoczności, ponieważ daje się według fenomenologicznej charakterystyki przysięgi – wolnej, a zarazem bezwarunkowej, nieprzewidywalnej. Jest to jedno znaczenie, do którego dochodzą dwie naoczności, nie osiągając jednak jakiegoś oglądalnego fenomenowi, który zacierałby dystans. Dystans zostaje „przekroczony” tylko poprzez wzajemne użyczenie sobie zapewnienia i znaczenia skądinąd⁹³².

Poprzez przysięgę na scenę wkracza kompletny fenomen erotyczny. Wychodząc od redukcji erotycznej, która ofiarowuje siebie i swoją podmiotowość w decyzji kochania jako

⁹²⁸ Por. J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, dz. cyt., s. 162.

⁹²⁹ „[...] implique et dégage bien en moi une altérité, mais la laisse encore indéterminée”. Tamże, s. 163.

⁹³⁰ Analogicznie do levinasowskiego kluczowego rozróżnienia na *le Dire* i *le Dit*, Por. tamże, s. 164. Należy zwrócić uwagę na rolę tego rozróżnienia w kontekście pytania o prawdę, które choćby u Husserla rozgrywało się zasadniczo jako *apophansis* zdania oznajmującego: „Intryga Mówienia, które wchłonięte zostaje przez Powiedziane, nie ogranicza się do tego wchłonięcia. [...] *Apophansis* jako brzemienne zawsze gotowe zastygnąć w rzeczownikach, gdzie bycie zostaje unieruchomione w postaci łącznika [...] jest wciąż modalnością Mówienia. [...] relacja z bliźnim, spełniająca się bezspornie w Mówieniu, jest odpowiedzialnością za bliźniego [...]”. E. Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, dz. cyt., s. 81–83.

⁹³¹ „Le phénomène amoureux ne se constitue pas à partir du pôle de l’*ego* que je suis ; il surgit de lui-même en croisant en lui l’amant (moi, qui renonce au statut d’*ego* autarcique et apporte mon intuition) et autrui (lui, qui impose sa signification en opposant sa distance). Le phénomène érotique apparaît non seulement en commun à lui et à moi et sans pôle égoïque unique, mais il n’apparaît que dans ce croisement. *Phénomène croisé*”. J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, dz. cyt., s. 164.

⁹³² Por. tamże, s. 167.

pierwszy, *ego* zyskuje z powrotem swoją *sobość* poprzez dostęp do twarzy innego – nie tylko jako kochający, ale również jako kochany. W tym momencie widać jednak pewne załamanie fenomenalności (które sygnalizowaliśmy jako problematyczność i zerwanie „zwrotu”) – nie chodzi bowiem o redukcję do donacji daru danego pewnemu oddanemu, lecz o wzajemną donację samych oddanych:

[...] ten wyjątkowy fenomen nie znajduje się już między *ego* a światem, ale między dwoma *ego* poza światem. Czy należy jeszcze w ogóle mówić o jakimś fenomenie? Co miałyby manifestować, jeśli nie tylko nie opanowuje w nim znaczenia (strona noematyczna), ale dwa *ego* obramowują go i dają mu, jeśli można tak powiedzieć, dwie odrębne naoczności (dwie konkurujące ze sobą noezy)? Formalnie tylko jedna odpowiedź wydaje się możliwa: żadne z dwóch *ego* nie może widzieć drugiego, w ścisłym sensie odbioru swojej naoczności, jako jakiegoś fenomenu świata, aby wypełnić wprawdzie ustalone znaczenie [...]; każde *ego* musi tutaj spróbować nakierować swoją naoczność erotyczną, immanentną i wdrożoną z góry, na znaczenie otrzymane od drugiego. [...] Czy trzeba mówić o wspólnym fenomenie, czy raczej o dwóch odrębnych fenomenach? Ani jedno, ani drugie, ale o fenomenie skrzyżowanym⁹³³.

Podsumowując, w fenomenie erotycznym zostają w ujęciu Mariona przewyciężone dwie aporie *Ja* transcendentalnego oraz związany z nimi tzw. „problem intersubiektywności” – brak indywiduacji i solipsyzm⁹³⁴. Dopiero Inny, dany (dający się) źródłowo poprzez fenomen erotyczny, wyprowadza zarówno z solipsyzmu jak i daje radykalną indywiduację, redukcję do tego, co własne – ponieważ wszystko poza miłością „zakłada jeszcze inne rzeczy niż ja (świat), lub innych niż ja (bliźni, rozum uniwersalny)”⁹³⁵. Miłość otwiera dostęp do innego, który z kolei dopiero daje miejsce mnie samemu (daje *sobość*):

Ego nie jest więc samo sobą samym. Ani przez ujęcie siebie w świadomości siebie (Kartezjusz, co najmniej według powszechnej interpretacji), ani przez performatyw (Kartezjusz, w mniej powszechnie przyjętym odczytaniu), ani przez apercpcję (Kant), ani nawet przez samopobudzenie [*auto-affection*] (Henry) czy wybiegające zdecydowanie (Heidegger). Ego nie dostępuje siebie nawet dla innego (Levinas) ani jako inny (Ricoeur) – ale staje się samym

⁹³³ „[...] ce phénomène sans équivalent ne se joue plus entre un ego et le monde, mais entre deux ego hors du monde. Doit-on même encore parler d'un phénomène ? Que manifeste-t-il, si non seulement je n'en maîtrise pas la signification (la face noématique), mais si deux ego l'encadrent et lui confèrent pour ainsi dire deux intuitions distinctes (deux noèses concurrentes)? Formellement, une seule réponse semble possible : aucun des deux ego ne peut voir l'autre au sens strict d'en recevoir l'intuition comme celle d'un phénomène du monde, pour en remplir la signification qu'il aurait d'abord fixée [...]; chaque ego doit ici tenter de fixer son intuition érotique, immanente et déployée d'avance, sur une signification reçue d'autrui. [...] Doit-on encore parler d'un phénomène commun ou plutôt de deux phénomènes distincts ? Ni l'un, ni l'autre, mais d'un phénomène croisé”. Tamże, s. 166–168.

⁹³⁴ Por. J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 306.

⁹³⁵ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, dz. cyt., s. 125.

sobą jedynie przez innego. Inaczej mówiąc, przez dar, ponieważ wszystko zdarza się, bez żadnego wyjątku, przez i jako dar [...]”⁹³⁶.

Fenomen erotyczny wprowadza więc fenomenologię donacji w „intrygę” czy „sytuację”, która z powszechnego daru czyni miejsce daru otrzymywania siebie z Innego. Jednak to, co od strony fenomenologii donacji jest pierwsze (donacja daru), to w świetle redukcji erotycznej zdaje się wtórne wobec donacji siebie innemu i z innego. Dar (miłość sama) wydarza się tu jako autodonacja drugiemu. Czy właśnie nie w ten sposób dokonuje się zwrot, w którym redukcja zanika na rzecz fenomenu danego?

Refleksja nad fenomenem erotycznym zostaje następnie przez Mariona poprowadzona dalej, według jej konsekwencji. Najpierw odnosi się on w medytacji czwartej do fenomenu przesyconego żywej cielesności, który wcześniej związany został szczególnie z indywidualnością oddanego. Cielesność oraz jej cechy opisane wcześniej (*supra* 6.5.3.), a więc jej nieredukowalność do przedmiotowości i związana z tym niewidzialność oraz samopobudzanie, zyskują nowe znaczenie w kontekście fenomenu erotycznego. Marion mówi najpierw o pasywności, która mimo decyzji kochania jako pierwszy, albo poprzez nią, wprowadza w sytuację dokonującą się „we mnie, beze mnie”⁹³⁷. Inny jest dany zasadniczo jako nie jawiący się, niesprowadzalny do innych widocznych przedmiotów w świecie, które można by posiadać czy skonsumować. Pragnienie erotyczne, kierujące ku innemu, nie da się więc sprowadzić do roli zaspokajanej potrzeby czy pożądania⁹³⁸.

Ciało innego w anamorfozie miłości fenomenalizuje się więc według szczególnego modusu: doświadczam kogoś doświadczającego mnie, *jako doświadczającego tego kogoś*. Ten sposób fenomenalizacji różni się radykalnie od zwykłego modusu samopobudzania ciała – zwykle bowiem czuję siebie, moje ciało napotyka opór przedmiotów. W tym wypadku jednak sytuacja jest odwrotna – ciało innego nie stawia oporu, a więc daje mi właściwe miejsce, „uwalniając mnie” i „pozwalając mi stać się sobą”⁹³⁹. Marion mówi tu o erotyzacji ciała, w której nie chodzi o zwykły dotyk czy „macanie” przedmiotu wewnątrzświatowego, ale raczej o formę pieszczoty, oraz – iście lewinasowskim językiem – o „[...] brak oporu innej pasywności, bardziej mocnej niż wszelka aktywność”⁹⁴⁰. Warunkiem możliwości i sensem mojej żywej cielesności, a więc jego absolutnej immanencji, jest absolutnie zewnętrzna cielesność innego: „Odtąd, inny daje mi to, czego nie ma – moje własne ciało. A ja daję mu to,

⁹³⁶ J.-L. Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, dz. cyt., s. 383–384.

⁹³⁷ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, dz. cyt., s. 177.

⁹³⁸ Por. tamże, s. 184.

⁹³⁹ Por. tamże, s. 187.

⁹⁴⁰ „[...] non-résistance d'une autre passivité, plus puissante que toute activité”. Tamże, s. 188.

czego nie mam – jego ciało. [...] Każdy odkrywa się depozytariuszem czegoś najbardziej intymnego dla drugiego”⁹⁴¹.

W przypadku erotyzacji ciała, nic w sensie przedmiotowym nie jest dane do oglądania, nie daje się ona uprzedmiotowić, erotyzacja oferuje jedynie „[...] wskazówki samej siebie [...]”⁹⁴². Nie chodzi więc ani o przedmiot, ani nawet o fakt dokonany czy wydarzenie – ponieważ chodzi o „proces skierowany ku swemu spełnieniu” (zarazem jednak o proces bez warunków, „bez końca ani granicy”⁹⁴³), „porównywalny pod tym względem z redukcją fenomenologiczną, którą redukcja erotyczna zresztą podwaja i unieważnia”⁹⁴⁴.

Szczytowy moment erotyzacji ciała – orgazm – zawiesza zarazem spełnienie erotyzacji, a więc i redukcję erotyczną, wprowadzając pewną aporię automatyzmu ciała. Marion mówi z tego powodu, że orgazm nie dostępuje statusu fenomenu przesyconego, co raczej okazuje się „fenomenem wymazanym” (*phénomène raturé*)⁹⁴⁵. Fenomen ten, według Mariona „[...] nie pozostawia nic do oglądania, nic do powiedzenia, i zabiera ze sobą wszystko, nawet swoje wspomnienie. [...] Brakuje słów”⁹⁴⁶. Marion mówi tu o nadmiarze [*l’abandon*] zawartym w fenomenie erotycznym, który z zasady zawiesza wszelkie jego spełnienie w terażniejszości, skazując go na nieustanne powtarzanie. Nadmiar ten jest w ścisłej korelacji ze skończonością *ego*: „Ciało nie może się erotyzować w nieskończoność. [...] Erotyzacja zakłada radykalną skończoność, która wpisuje nas w nieodwracalną faktyczność procesu, który jest zarówno potężny (bardziej niż ja), jak i zaczynający się automatycznie (beze mnie), a nawet mimowolny (mimo mnie), ale który trwa krócej niż ja (kochanek i jego przysięga)”⁹⁴⁷.

Rodzi się w tym kontekście kilka pytań. Po pierwsze, jaki status ma tak określona skończoność? Po drugie, czy i jak jest jeszcze możliwa mowa o hermeneutyce tak radykalnie

⁹⁴¹ Tamże, s. 191.

⁹⁴² Tamże, s. 192. „Gdyby było tak, jak sądzi zrozumiała roztropność, dumna z tego, że nie jest oszukiwana, iż nie należy wierzyć niczemu, czego nie można zobaczyć zmysłowymi oczyma: to przede wszystkim trzeba by zaniechać wiary w miłość”. S. Kierkegaard, *Czyny miłości*, dz. cyt., s. 27.

⁹⁴³ Por. J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, dz. cyt., s. 194.

⁹⁴⁴ „Il ne s’agit pas d’un fait, mais d’un procès vers un accomplissement, d’une disposition pour un acte, comparable en cela à la réduction phénoménologique, que d’ailleurs la réduction érotique redouble et annule”. Tamże, s. 193. Potwierdzenie zwrotu, w którym redukcja zanika?

⁹⁴⁵ Tamże, s. 216.

⁹⁴⁶ Tamże, s. 216, 225. „Comblement veut dire abolition des héritages : « ... la Joie n’a nul besoin d’héritiers ou d’enfants – La Joie se veut elle même, elle veut l’éternité, la répétition des mêmes choses, elle veut que tout demeure éternellement pareil. » – L’amoureux comblé n’a nul besoin d’écrire, de transmettre, de reproduire”. R. Barthes, *Fragments d’un discours amoureux*, dz. cyt., s. 67.

⁹⁴⁷ „La chair ne peut s’érotiser à l’infini. [...] L’érotisation implique une finitude radicale, qui nous inscrit dans une facticité irrécupérable – celle d’un processus a la fois puissant (plus que moi) et enclenche automatiquement (sans moi), voire involontairement (malgré moi), mais qui dure moins longtemps que moi (l’amant et son serment)”. J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, dz. cyt., s. 235.

bezpośredniego wydarzenia⁹⁴⁸? Jednakże należałoby powiedzieć, że w ujęciu Mariona właśnie w opisie fenomenu erotycznego skończoność zyskuje swoje pozytywne określenie w odniesieniu do nadmiaru fenomenu erotycznego. O ile metafizyka przypisuje skończoność pasywności naoczności zmysłowej według receptywności w czasie i przestrzeni, to według Mariona takie określenie skończoności pozostaje ograniczone, ponieważ pochodne względem radykalnej pasywności ciała otrzymywanego od Innego, oraz radykalnej skończoności erotyzacji⁹⁴⁹.

Czy fenomenowi „skrzyżowania ciał” – wyjąwszy pewien „moment” erotyzacji ciała omawiany jako „fenomen wymazany” – przysługuje jeszcze hermeneutyka, która jest związana z wydarzeniowością fenomenów? Należy podkreślić, że o ile w przypadku fenomenów przesycanych hermeneutyka jest uruchamiana i kierowana przez donację tego co dane, to w przypadku fenomenu erotycznego donacja rozgrywa się w bardziej radykalny sposób – oddany daje siebie innemu oddanemu otrzymując siebie (zawsze już siebie z innego otrzymując). Daję innemu to czego nie mam, otrzymując siebie, on zaś daje mi to, czego nie ma, otrzymując siebie: „Ciało, teraz całkowicie zerotyzowane, ponad tym, co może, a nawet ponad tym, czego nie może, ustanawia kochanka jako oddanego – tego, który otrzymuje siebie z tego, co otrzymuje i daje to, czego nie ma”⁹⁵⁰. Ta „interdonacja” wydaje się na tyle pierwotna, że wszelki inny fenomen rozgrywa się jako pochodna tego fenomenu lub gra w jego ramach – tak jak wszelki fenomen rozgrywał się w świetle donacji, uruchamiając dopiero wtórnie hermeneutykę.

Hermeneutyka oczywiście gra rolę w fenomenie erotycznym jako omawiana wcześniej „nieskończona hermeneutyka” (*supra* s. 146): „Miłość wymaga wieczności, ponieważ nigdy nie może skończyć mówić sobie samej o zawartym w niej nadmiarze naoczności nad znaczeniem”⁹⁵¹. Jednak tak jak w przypadku donacji, której hermeneutyka nie dotyczy wprost, lecz od niej wychodzi, dotycząc interpretacji tego co według niej dane, podobnie dzieje się w przypadku fenomenu erotycznego, którego nadmiar uruchamia „hermeneutykę bez końca”.

⁹⁴⁸ Ponadto, Natalie Depraz wskazuje na negatywny wymiar „fenomenu wymazanego”, który zamyka drogę do szerszego ujęcia fenomenu erotycznego, ponieważ „[...] utożsamienie fenomenu erotycznego z fenomenem wymazanym redukuje erotyczność do seksualności”. N. Depraz, *Le corps glorieux: phénoménologie pratique de la Philocalie des Pères du désert et des Pères de l'Église*, Louvain-la-Neuve 2008, s. 96–97.

⁹⁴⁹ Por. J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, dz. cyt., s. 223.

⁹⁵⁰ „La chair désormais érotisée à fond, au-delà de ce qu'elle peut et même de ce qu'elle ne peut pas, accomplit l'amant en un adonné – celui qui se reçoit lui-même de ce qu'il reçoit et qui donne ce qu'il n'a pas”. Tamże, s. 190.

⁹⁵¹ „L'amour demande l'éternité parce qu'il ne peut jamais finir de se dire à lui-même l'excès en lui de l'intuition sur la signification”. Tamże, s. 324.

Wydaje się, że „nieskończona hermeneutyka” musi być formą nieustannego powtarzania „procesu” redukcji erotycznej. Skończoność erotyzacji konstituuje więc konieczność ponawialności redukcji erotycznej. Brak języka, wyznaczony tym, że nie ma o „czym” mówić, nie oznacza więc według Marion konieczności milczenia. Wręcz przeciwnie, właśnie ta „sytuacja” wzajemnego otrzymywania siebie, która według redukcji erotycznej z perspektywy świata przedmiotowego jest niczym, staje się uprzywilejowanym miejscem rozmowy. Inaczej mówiąc, sama redukcja erotyczna staje się formą mowy, a więc i formą nieskończonej hermeneutyki: „Nie mogę o niczym mówić, ale mogę z drugim o tym rozmawiać. Mogę z nim rozmawiać tylko o tym wyjątku niczego, bo tylko on to zna, tak jak ja to znam [...]”⁹⁵². Sama dzielona niewypowiadalna przyjemność staje się wspólnym językiem – nie mówi „nic o niczym”, niczego nie potwierdza, ani nie neguje, ale jednak „zwracam się desperacko do drugiego. Mówię tylko «oto ja!»”⁹⁵³. Skądinąd jeśli przeszkodą do wysłowienia fenomenu erotycznego jest sam język apofantyczny, który widocznie się tu załamuje, to jednak: „to, czego nie możemy powiedzieć, możemy przynajmniej zobaczyć i odczuć, jak fenomen miłosny, fenomen innego we mnie”⁹⁵⁴. Czynienie miłości jest więc samą formą interpretacji, mowy miłości.

Mowa erotyczna „prowokuje nadmiar”, którego niemożliwe spełnienie, lub spełnienie tylko chwilowe i nieuchwytnie, prowadzi do podejmowanego „od zera”⁹⁵⁵ nowego początku. Ta sytuacja prowadzi do piątej medytacji – „Du mensonge et de la vérité”. Sytuację zerwania w osiągnięciu, zawieszenia w spełnieniu Marion nazywa „podejrzeniem” (nie tyle wątpliwością filozoficzną, co właściwie erotycznym fenomenem), w którym zapytujemy siebie, czy spełnienie erotyzacji ciała rzeczywiście miało miejsce, skoro zniknęło bez śladu (lub czy cokolwiek się po nim zmieniło)⁹⁵⁶.

⁹⁵² „Je ne peux parler de rien, mais je peux lui en parler. Je ne peux même parler qu’à lui de cette exception du rien, puisque lui seul la connaît comme je la connais – chacun en jouissant de l’autre”. Tamże, s. 227. „«Kocham cię» jest bez niuansów. Zawiesza wyjaśnienia [...]. To słowo jest zawsze prawdziwe (nie ma innego odniesienia poza swoim wypowiedzeniem: to performatyw). [...] «Kocham cię» to nie zdanie: nie przekazuje żadnego sensu [...]. To holofraza. [...] nie ma sensu poza momentem jego wypowiedzenia [...]. To «formuła», jednak ta formuła nie koresponduje z żadnym rytuałem; sytuacje kiedy mówię «kocham cię» nie mogą być sklasyfikowane [...]”. R. Barthes, *Fragments d’un discours amoureux*, dz. cyt., s. 176–177, 182. Marion stwierdza jednak, że mowa miłości jest czymś *więcej* niż akt illokucyjny (performatyw), ponieważ (jak zauważa też wyżej Barthes) nie odbywa się według żadnej „procedury” – jest raczej również aktem perlokucyjnym, koncentrując się na tym, do kogo jest skierowana i na efekcie, który chce wywrzeć, domagając się odpowiedzi, por. J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, dz. cyt., s. 131, 135.

⁹⁵³ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, dz. cyt., s. 227.

⁹⁵⁴ „Ce que nous ne pouvons dire, nous pouvons au moins le voir et le ressentir, comme le phénomène amoureux, le phénomène d’autrui en moi”. Tamże, s. 209.

⁹⁵⁵ Por. tamże, s. 235.

⁹⁵⁶ Por. tamże, s. 236.

Marion, wychodząc od sytuacji „zawieszenia”, opisuje jej różne możliwe konsekwencje. Po pierwsze sytuacja prowadzi przez „podejrzenia” do „substytucji” jednej osoby inną. Dzieje się tak z powodu wstępnej niemożliwości osiągnięcia „możliwie ostatecznej indywidualności”⁹⁵⁷ innego, której miłość poszukuje, a którą przysłania „fenomen wymazany”. Czy jednak w ten sposób dopełniony jest opis fenomenu erotycznego i zwrotu, który sytuację fenomenologiczną miłości miał opisać? Czy miłość nie jest ostatecznie absolutna?

Marion zauważa najpierw, że w sytuacji erotycznej fałsz okazuje się bardziej pierwotny niż prawda – w przeciwieństwie do koncepcji prawdy w metafizyce, w której jest ona zawsze pierwsza jako *index sui et falsi*. Prawda okazuje się tu sproblematyzowana z powodu odstępu między kochankami, którzy ze względu na swoją skończoność wracają do zdeerotyzowanych ról i masek (*person*), jak i bardziej pierwotnego odstępu każdego do siebie samego, spowodowanego samym ciałem, które choć otrzymywane od innego jako najwyższa indywidualność, wymyka się zarazem i znika. Stąd nikt ostatecznie nie może powiedzieć „kocham cię, ja we własnej osobie”⁹⁵⁸. Sytuacja zerwania i podejrzenia prowadzi do analizowanych przez Mariona możliwości różnego rodzaju kłamstwa, zdrady, pretensji czy perwersji, które jednak nie przewyciężają „podwójnej depersonalizacji”, ponieważ „osoby nie posiada się tak, jak nie posiada się ciała erotyzowanego – posiada się wyłącznie ciało fizyczne lub przedmiot. Posiada się tylko to, czego nie można kochać”⁹⁵⁹.

Można zauważyć tu dwuznaczność związku miłości z cierpieniem, śmiercią i ofiarą. Dla Mariona brak miłości (a więc również ofiary) jest „śmiercią” drugiego i cierpieniem. Cierpienie natomiast może stać się miejscem ofiary i miłości, a więc dostępu do Innego. W *Certitudes negatives* Marion powie, że ofiara, poprzez nie zatrzymywanie daru, lecz oddanie go, po raz pierwszy uwidacznia dar właśnie jako dar, czyli wprowadza go w horyzont donacji, wyprowadzając z komercyjnego horyzontu *do ut des*. Ofiara określa wariację daru jako nadmiar [abandon], związanego z zawsze wydającą i niknącą za wydaniem go donacją. Od strony dawcy zaś taka redukcja to przebaczenie [*par-don*], które już w darowaniu zakłada możliwość zawłaszczenia daru przez obdarowanego, niezauważenia donacji czy też dawcy. Należy zauważyć, że jest to również dynamika erotyczna, w której opis fenomenologii donacji łączy się z opisem fenomenu erotycznego: „[...] nie można więc dać nic więcej niż nierealności – swój czas, uwagę, miłość, życie, czyli śmierć itp.”⁹⁶⁰.

⁹⁵⁷ Tamże, s. 240.

⁹⁵⁸ Por. tamże, s. 245.

⁹⁵⁹ Tamże, s. 256–257.

⁹⁶⁰ J.-L. Marion, *Certitudes negatives*, dz. cyt., s. 226–227. Por. również te powiązania u Schelera: „*Miłość, śmierć, ból, tworzenie związku i wzrost poziomu organizacji* (właściwy „rozwój”) przez różnicowanie się i integrację

Erotyzacja ciała nie stanowi więc zrazu poszukiwanego dostępu do innego we własnej osobie, konstytuując wstępną sytuację kłamstwa erotycznego. Marion zadaje jednak pytanie – czym stała się prawda w reżimie redukcji erotycznej? Autor *Le Phénomène érotique* wraca w tym kontekście do fenomenu twarzy – o ile etyczny wymóg uniwersalny sformułowany negatywnie „nie zabijesz!” nie mógł kłamać, to erotyczne słowo skierowane w pierwszej osobie i oczekujące odpowiedzi „oto ja!” jest początkowo otwarte na kłamstwo i podatne na zranienie ze względu na wymagane w redukcji całkowite oddanie i otwarcie⁹⁶¹.

Pytanie o prawdę i prawdziwość w sytuacji erotycznej jest więc ostatecznie pytaniem o fenomenalizację osoby. Przechodząc przez różne figury braku tej fenomenalizacji – sadyzm, masochizm, zazdrość, nienawiść – Marion zauważa jednak, że w każdej sytuacji drugi pozostaje – chociażby przez brak redukcji erotycznej – w „horyzoncie erotyzacji”⁹⁶². Alternatywa między erotyzacją ciała a dostępem do innego we własnej osobie okazuje się więc zbyt uproszczona. Z pewnością cielesność jest warunkiem *sine qua non* dostępu do osoby innego – czy można jednak ominąć wynikające ze skończoności zmysłowości, a więc cielesności, „zawieszenie”, prowadzące do problematyzacji prawdy? Skoro zawieszenie narzuca się wbrew woli, wynikając ze skończoności cielesności, a więc bez woli zaczynając i kończąc erotyzację ciała, to pozostaje pytanie: „Czy mogę wyobrazić sobie erotyzację ciała już nie automatyczną, ale wolną?”⁹⁶³.

Formą, która daje dostęp erotyczny (cielesny) do innego we własnej osobie, okazuje się znów rozmowa, która spełnia w ten sposób „wolną erotyzację”. Spełnia ona wymogi redukcji erotycznej, dokonuje się w ciele (moim i innego), zarazem nie zależy od automatyzmu ciała, gdyż nie musi się spełniać w kontakcie fizycznym, lecz poprzez rozmowę, bez której nie ma fenomenu miłości:

Chodzi z pewnością o mowę bardzo szczególną, która o niczym nie mówi, przynajmniej o żadnej rzeczy, o żadnym przedmiocie świata, czyli o żadnym bycie; [...]. W istocie, mówi tylko o innym, jako o osobie niezastępowalnej [...]; tak się zwracając, moja mowa ma wyłącznie na celu dotknięcie go, poruszenie go w najbardziej ścisłym sensie, aby poczuł wagę, nacisk i brak oporu mojego ciała; wtedy moja mowa nie będzie już mówić tylko o nim, ale

tworzą zatem już w sferze bytu czysto witalnego koniecznie i nierozdzielnie powiązaną grupę procesów i stanów. [...] Przyjemność i ból tkwi równie pierwotnie w ofierze i w ofiarnej miłości; negację samego życia oznaczałoby pragnienie zanegowania przyjemności i bólu lub jednego z nich. Ich najwyższe połączenie, koncentracja, synteza dopiero w najczystszej i najwyższej ofierze miłości stanowi szczytowy punkt życia: trwanie i uzyskiwanie stają się w niej identyczne”. M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1994, s. 18, 20.

⁹⁶¹ Por. J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, dz. cyt., s. 261.

⁹⁶² Por. tamże, s. 277.

⁹⁶³ Tamże, s. 279.

stopniowo o tym, co jest między nami, o tej nie-rzeczy, irrealnej i niewidzialnej, gdzie stoimy, żyjemy i oddychamy. [...] dotykam innego i daję mu ciało przez rozmowę z nim, więc kocham go osobiście. Pozostaję w tym wolny [...]”⁹⁶⁴.

Tak ujęta wolna erotyzacja nie ogranicza fenomenu erotycznego wyłącznie do seksualnego „skrzyżowania ciał” – otwiera więc przestrzeń dla uniwersalności fenomenu miłości, dawania i otrzymywania ciała erotyzowanego „gdzie seksualność nie sięga”: „Rodzica do dziecka, przyjaciela do przyjaciela, człowieka do Boga. Rozpoznaje się w niej bez wątpienia również czystość, wartość erotyczna *par excellence*”⁹⁶⁵.

Opis fenomenu erotycznego zostaje dopełniony w ostatniej medytacji – „Du tiers, qu’il arrive”. Marion wskazuje tam, że fenomen erotyczny zależy od swojej temporalności, która jest definiowana jako wierność, czyli podtrzymywanie trwania przysięgi⁹⁶⁶. Wierność wymaga zaś wieczności. Jak wcześniej w przypadku chociażby prawdziwości i kłamstwa, tak teraz w przypadku wierności Marion utrzymuje, że skoro wierność pozwala na temporalizację, i przez to również ukazanie się fenomenu erotycznego, to chodzi w jej opisie najpierw o sens ściśle fenomenologiczny (*ipso facto* erotyczny) – wtórnie zaś etyczny czy psychologiczny⁹⁶⁷. Tak jak wcześniej kochankowie dają sobie nawzajem ciało (ofiarując swoje bez reszty, zyskują je od innego po raz pierwszy), tak teraz ofiarują sobie wzajemnie wierność – nie tyle swoją własną, co innego: „[...] W radykalizowanej redukcji erotycznej, jak również w dobrowolnej erotyzacji, każdy decyduje o wierności innego, podczas gdy o swojej własnej nie wie nic [...]”⁹⁶⁸.

We wzajemnym otrzymywaniu siebie – teraz w formie słowa „ty prawdziwie mnie kochasz!” – Marion wprowadza postać trzeciego, świadka przysięgi wierności, który ją zapewnia, wpisując w swoje własne trwanie spoza „naszej intrygi” oraz „nietknięty jej

⁹⁶⁴ „Il s’agit d’une parole certes fort particulière, qui ne parle de rien, du moins d’aucune chose, d’aucun objet du monde, voire d’aucun étant [...]. En effet, elle ne parle à autrui que de lui-même, en propre, à titre de personne insubstituable, [...]; l’adressant ainsi, ma parole ne vise qu’a le toucher, a l’affecter au sens le plus strict, en sorte de lui faire sentir le poids, l’insistance et la non-résistance de ma chair ; ensuite ma parole ne lui parlera plus seulement de lui, mais peu à peu de l’entre-deux de moi a lui, de l’entre-nous, de cette non-chose, irréelle et invisible, ou nous nous tenons, nous vivons et respirons. [...] je touche autrui et lui donne chair rien qu’en lui parlant, alors je lui fais l’amour en personne. J’en reste libre [...]”. Tamże, s. 281. Por.: „Kiedy coś kocham, to występują te trzy rzeczywistości: ja, to, co kocham, i sama miłość. Bo nie kocham miłości, jeżeli nie kocham kochającego; i nie ma miłości tam, gdzie nie się nie kocha. A więc jest troje: kochający, to, co kocha, i miłość”. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., s. 289. „Jego ciało było podzielone: z jednej strony jego własne ciało – jego skóra, jego oczy – czułe, ciepłe, a z drugiej strony jego głos [...]. Język to skóra [...]. To tak, jakbym miał słowa na końcu palców, lub palce na końcu słów, [...] (Mowa miłosna, to wydawanie bez terminu, bez kryzysu, to praktykowanie współżycia bez orgazmu. Istnieje być może forma literacka tego *coitus reservatus*: to mariwodaż)”. R. Barthes, *Fragments d’un discours amoureux*, dz. cyt., s. 85, 87.

⁹⁶⁵ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, dz. cyt., s. 283.

⁹⁶⁶ Por. tamże, s. 286.

⁹⁶⁷ Por. tamże.

⁹⁶⁸ Tamże, s. 294.

skończonością”⁹⁶⁹. Trzeci nieredukowalny okazuje się więc warunkiem możliwości fenomenalizacji fenomenu erotycznego, rozgrywającego się między dwoma. Pierwszym tego typu „wydarzeniem erotycznym” jest dziecko⁹⁷⁰. Dziecko, rozumiane również jako *możliwość* dziecka, jest częścią redukcji erotycznej, ucieleśniając nieodwołalną przysięgę, niewidzialną relację, stając się jej zwierciadłem (ale nie idolem) – jako nie dający się „wyprodukować” nieredukowalny trzeci. Spełnia więc funkcję trzeciego, który choć chronologicznie późniejszy, i wywodzący się ze „skrzyżowania ciał”, to jednak fenomenologicznie je poprzedzający i umożliwiający⁹⁷¹.

Dziecko w swojej twarzy czyni przysięgę widzialną, zarazem nadając jej trwanie dłuższe niż samych kochanków. Nie zatrzymuje jednak czasu i nie konstytuuje „ostatniego fenomenu”. Dziecko gra rolę trzeciego, ale według „temporalności przechodniej”⁹⁷². Ta „tranzytywność” daru, którego dziecko nie może zwrócić swoim rodzicom, lecz jedynie przyszłemu dziecku, nadaje cechę charakterystyczną *tego* trzeciego, który mimo wszystko niesie w sobie świadectwo miłości rodziców.

Dopełnieniem redukcji erotycznej jest więc postać trzeciego, który, choć w porządku opisu ostatni, jest jednak równie źródłowy co pierwszy i drugi, konstytuując i umożliwiając całość fenomenu erotycznego. Zarazem jednak, właśnie w porządku opisu, Marion wskazuje, że nawet dziecko, jako trzeci przechodni, nie może jeszcze zagwarantować spełnienia fenomenu erotycznego. Dlatego redukcja erotyczna prowadzi do perspektywy eschatologicznej, która spełnia się w nakazie kochania tu i teraz: „[...] jak gdyby twój następny akt miłości miał spełnić twoją ostatnią możliwość kochania”⁹⁷³. Taka decyzja ostatecznej miłości, „kochania w każdej chwili jak na wieczność”, zależy od kochającego, jednak jedynie jako możliwość zdecydowania się na nieodwołalność miłości (a właściwie jako istota samej przysięgi, która zakłada i wymaga wieczności)⁹⁷⁴.

„Sąd ostateczny” miłości, który nie może się w pełni rozstrzygnąć w czasie, lecz tylko w formie eschatologicznej jako wieczność, ostatecznie rozwiązuje kryzys redukcji erotycznej. Marion zdaje się redukować czas do jego „erotycznej” istoty, która w swego rodzaju dziejach erotycznych, ponad czy pod niedostatkami miłości, prześwieca nadzieją miłości absolutnej, wiecznej, dostępnej tu i teraz, w chwili obecnej: „*Nunc est amandum*, należy kochać teraz, teraz

⁹⁶⁹ Tamże, s. 303.

⁹⁷⁰ „Le passage à l’enfant ne résulte pas d’une loi biologique ou sociale, mais d’une exigence phénoménologique”. Tamże, s. 304.

⁹⁷¹ Por. tamże, s. 310.

⁹⁷² Tamże, s. 313.

⁹⁷³ „[...] comme si ton prochain acte d’amour accomplissait ta dernière possibilité d’aimer”. Tamże, s. 321.

⁹⁷⁴ Por. tamże, s. 322–323.

albo nigdy, teraz i na zawsze. Teraz daje się po to. [...] Czas kochanków znosi powtórki i zakotwicza się od początku w końcu. [...] Ten wzlot ku ostatecznemu nazywa się pożegnaniem [l'adieu] – i wyraża się w przejściu do Boga, którego wzywają jako swojego ostatniego świadka, pierwszego świadka, który nigdy nie odchodzi i nigdy nie kłamie⁹⁷⁵.

Ostatecznie figurą trzeciego jako świadka przysięgi jest więc Bóg. Marion przyjmuje postać trzeciego od Levinasa, u którego jawi się on w samym centrum jego filozofii jako ślad Nieskończonego, oność, Dobro, trzeci człowiek, sprawiedliwość, znaczenie⁹⁷⁶. W *Figures de phénoménologie* Marion zauważa, że aporia dostępu do innego, widoczna w całej historii metafizyki i fenomenologii, rozgrywa się raczej w świetle „zbyt łatwego” dostępu do niego – albo uprzedmiotowiając go, albo uznając za *alter ego*. Podejście takie nie może jednak zapewnić wolności, a więc dystansu, jako warunku bliskości aż po wzajemne otrzymywanie siebie. Prowadzi raczej do sytuacji opisanej jako etap redukcji erotycznej: „[...] Kocham drugiego tak długo, jak on mnie nie kocha, a gdy tylko mnie pokocha, gardzę nim⁹⁷⁷”.

Trzeci rozrywa totalizującą relację pojedynku ja-ty lub ich wzajemną idolatrię (symbiotyczny brak dystansu transcendencji): „Trzeci, «on», nie jest *tu*, ponieważ nie jest z naszego *stąd* [...]. On zawsze już obecny, rości sobie prawo do przekraczania granic nie tylko Jednego, ale również i przede wszystkim pojedynku, krótko mówiąc przekraczania relacji ograniczonej (do całości) przez nieograniczoną inność⁹⁷⁸. Jeśli więc dostęp do innego rozgrywa się w miłości, to należy stwierdzić, że miłość jest o wiele bardziej intrygą trialogiczną niż dialogiczną: „Trzeci nie oferuje jakiegoś możliwego wymiaru miłości, ale w sposób konieczny ją definiuje⁹⁷⁹”.

Marion wskazuje również na „trynitarny model trzeciego”, dopełniając refleksję filozoficzną przez teologiczną. Odnosi się on w tym momencie do Ryszarda od św. Wiktora: „Bonitatis vero plenitudo non potuit esse sine caritatis plenitudine; nec caritatis plenitudo sine divinarum personarum pluralitate” (*De Trinitate*, f. 145 c), co Marion komentuje „[...] wbrew

⁹⁷⁵ Tamże, s. 326. „Życie wieczne nie jest «życiem przyszłym». Poprzez miłosierdzie [*charité* – S. U.] już tutaj na ziemi wstępujemy w wieczność. *Manet caritas*”. H. d. Lubac, *Paradoksy i Nowe paradoksy*, dz. cyt., s. 13.

⁹⁷⁶ „Nieskończoność zaciera swoje ślady [...]. Właśnie tę drogę okrężną, której początek daje twarz oraz okrężny sposób docierania do samej tej drogi poprzez zagadkę śladu, nazwaliśmy onością [*illéité*]”; „Fakt, że inny, który jest moim bliźnim, jest także trzecim w stosunku do kogoś jeszcze innego i będącego również bliźnim, oznacza narodziny myśli, świadomości, sprawiedliwości i filozofii”; „«Dzięki Bogu», «z łaski Boga» [*Grâce à Dieu*] jestem innym człowiekiem dla innych. [...] wzajemna korelacja wiążąca mnie z innym wydarza się w śladzie transcendencji, w *oności*”. E. Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, dz. cyt., s. 27, 218, 256.

⁹⁷⁷ „[...] je n'aime autrui qu'aussi longtemps qu'il ne m'aime pas et, dès qu'il m'aime, je le méprise”. J.-L. Marion, *Figures de phénoménologie*, dz. cyt., s. 159.

⁹⁷⁸ „Le tiers, « il », n'est pas *ici*, parce qu'il n'est pas *d'ici*, pas des nôtres. [...] *l'ille* toujours déjà là-bas prétend donc transgresser les limites non seulement de l'Un, mais aussi et surtout du duel, bref transgresser la relation limitée (à la totalité) par une altérité illimitée”. Tamże, s. 150, 152.

⁹⁷⁹ „Le tiers n'offre pas une dimension possible de l'amour, mais le définit par nécessité”. Tamże, s. 172.

wszelkiej filozofii Jedynego, [...] inność charakteryzuje zasadniczo bardziej Boga niż człowieka”⁹⁸⁰. Trzeci, który w teologii nosi imię Ducha Świętego, jako miłość absolutna staje się więc warunkiem wszelkiej miłości: „[...] miłość w drugim stopniu [poza pojedynkiem – S. U.] będzie zakładać, że miłość odróżnia jednego od drugiego, których łączy, a zatem odróżnia się od każdego z nich; co jest możliwe tylko wtedy, gdy trzecia osoba również zna tę miłość”⁹⁸¹.

W tym momencie dotykamy jednak ponownie problemu, związanego ze sporem o hermeneutykę. Jak już zauważono, sytuacja fenomenologiczna miłości miała być zwrotem opisującym źródłowo to co dane, łącząc wszystkie fenomeny przesycone. Okazuje się ona jednak tak źródłowa, jak sama donacja – a więc staje się warunkiem możliwości i kieruje wszelką interpretacją, sama pozostając dla niej wprost nieuchwytna, chyba że właśnie jako „nieskończona hermeneutyka”, a więc jako *spiritus movens* wszelkiej hermeneutyki. Dzieje się tak być może dlatego, że w miłości dar i dawanie nie są rozróżnialne, ponieważ chodzi w niej o dawanie *siebie*:

Dar dany (miłość) sam jest włącznie dany w dawaniu. Treść daru (dar dany) nie może być odróżniony od procesu daru (dar, który jest dający). [...] Innymi słowy, podczas gdy inne dary są spełnione tylko w ewentualności i przypadkowości aktu dawania i ich dawcy, Duch Święty świadczy o paradygmatycznym darze [...], ponieważ w Nim to co daje (*donum as datum*) zbiega się z samym procesem daru (*donum donabile, donum doni*). I to pokrywanie się w Nim danego daru i dającego daru skutkuje i zakłada, że On daje siebie i polega On wyłącznie na tym samo-dawaniu się⁹⁸².

W przedostatnim paragrafie *Le Phénomène érotique* Marion dopełnia opisu miłości. Wpisuje on fenomen erotyczny w strukturę, którą dostrzeżliśmy już przy analizie fenomenu według donacji. Jest to struktura paradoksalna, ponieważ jawienie się fenomenowi zależy od donacji, ale zarazem zależy też od odpowiedzi oddanego, od jego zdolności i decyzji przyjęcia fenomenu w jego donacji. W redukcji erotycznej Marion zaczyna od decyzji kochania jako pierwszy i bezwarunkowo, która umożliwia *ego* stanie się kochankiem. Choć decyzja ta otwiera

⁹⁸⁰ Tamże, s. 173.

⁹⁸¹ Tamże, s. 175.

⁹⁸² „The gift given (charity) itself is only given in giving. The content of the gift (gift given) cannot be dissociated from the process of the gift (gift that is giving). [...] In other words, while the other gifts are only accomplished in the contingency and the accident of the act of giving and of their giver, the Holy Spirit testifies to the paradigmatic gift [...] because in him what he gives (*donum as datum*) coincides with the very process of the gift (*donum donabile, donum doni*). And this coincidence in him of the given gift and the giving gift results from and implies that he gives himself and consists only in this self-giving”. J.-L. Marion, *Givenness and Revelation*, dz. cyt., s. 112, 114.

drogę redukcji erotycznej, to jednak *ego* jest w niej pozbawiony wszelkiej władzy konstytucji fenomenu miłości, ponieważ zostaje wydany drugiemu, otrzymuje siebie i fenomen miłości od Innego.

Zarazem, tak jak w fenomenie według donacji to donacja jest pierwsza, odpowiedź zaś jest druga (choć jako pierwsza pozwala fenomenowi się jawić)⁹⁸³, tak też w fenomenie erotycznym Marion wskazuje teraz na pierwszeństwo miłości Innego. Moja decyzja kochania jako pierwszy odkrywa fenomen, który jednak paradoksalnie okazuje się warunkiem możliwości tejże decyzji. Redukcja erotyczna odkrywa teraz, że jej początek był już odpowiedzią na miłość innego: „Aby wejść w redukcję erotyczną, inny kochanek musiał mnie tam poprzedzić i stamtąd po cichu mnie do niej wezwać”⁹⁸⁴.

Pytanie otwierające redukcję erotyczną okazuje się już odpowiedzią na wezwanie Innego, który jako pierwszy mnie kocha. Również miłość własna, wcześniej niemożliwa, staje się pochodną miłości drugiego, z której otrzymuję siebie i zapewnienie o mojej „kochalności”, pozwalającej kochać siebie – lub przynajmniej przestać siebie nienawidzić (przebaczyć sobie)⁹⁸⁵. Miłość w sposób doskonały spełnia dynamikę fenomenalizacji donacji w jej strukturze pytania i odpowiedzi, okazując się zarazem – tak jak donacja – nieredukowalna⁹⁸⁶.

Podsumowując kwestię podobieństwa donacji i miłości, należy powiedzieć, że miłość nie neguje i nie zastępuje zasady donacji, jej autonomii i prymatu, lecz jest najszerszą interpretacją tego, co dane (według donacji), uwidaczniając całość sytuacji fenomenologicznej, dokonując zwrotu, i jest w tym sensie *interpretacją* donacji jako takiej. Jako interpretacja jest więc zależna od miary odpowiedzi, danej wezwaniu. Jednak faktyczność wezwania fenomenu erotycznego jest niepodważalna. Skoro zwrot miał w pełni doprowadzić redukcję do donacji, to redukcja do donacji i interpretacja wszystkich fenomenów jako miłość, okazuje się tym samym, ale dopiero z perspektywy fenomenu miłości.

Czy nie należałoby zatem postawić tezy, że donacja zachowuje swoją autonomię *jako zasada*, ale zarazem Marion przez redukcję erotyczną i prawdę erotyczną interpretuje donację nie *de jure*, ale *de facto* w świetle miłości i jako miłość? Czy nie oznacza to, że w ruchu „zygzaka” wyłaniają się niejako dwa momenty: jeden w pewnym sensie „negatywny” (pewność negatywna, uwolnienie donacji od horyzontu przedmiotowego i bycia) oraz drugi „pozytywny”, opis „sytuacji fenomenologicznej” miłości, integrującej i ostatecznie pozytywnie

⁹⁸³ „Paradoks wezwania (zawsze już danego, ale jeszcze nie fenomenalizowanego) i odpowiedzi (pierwszej fenomenalizującej, ale zawsze po fakcie) prowadzi do prolepsji: wezwanie znajduje się w odpowiedzi”. J.-L. Marion, *Reprise du donné*, dz. cyt., s. 38.

⁹⁸⁴ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, dz. cyt., s. 331.

⁹⁸⁵ Por. tamże, s. 328.

⁹⁸⁶ Por. tamże, s. 333.

interpretującej wszystkie fenomeny przesycone? Należy też dodać, że jeśli donacja jest interpretowana jako miłość, to tylko dlatego, że miłość jest zasadniczo interpretowana jako donacja. Nie zachodzi tu zerwanie, ponieważ najdalszą konsekwencją donacji i jej zasady jest miłość, która jest *dawaniem* siebie. Donacja jest odróżniona od miłości jako zasada fenomenologiczna, jednak w świetle teologicznym i w świetle miłości donacja okazuje się miłością, ponieważ miłość jest nieredukowalną, ogarniającą całość fenomenalności donacją. Miłość, nieredukowalna i absolutna, nosi w sobie wszystkie cechy donacji jako takiej, ponieważ sama polega na wzajemnej donacji *sobości*:

Bóg daje. Dawanie [...] dostarcza jedyne go dostępnego śladu Tego, który daje. Bycie/byt jak każda rzecz, jeżeli zostanie ukazane jako dawanie, może wówczas dać odgadnąć ślad innego daru. Ważny jest tutaj tylko przyjęty przez nas model daru – przyswojenie albo dystans. W pierwszym modelu taki czynnik jak Bóg nie mógłby się oczywiście pojawić, ponieważ dawanie włącza się w Czwórdzielność. [...] Mówimy więc, że Bóg przekreśla na krzyż Bycie/byt dopiero, gdy sam jako pierwszy poddaje się krzyżowi, którym podpisuje się „przewyższająca wszelaką wiedzę” (Ef 3, 19), wyolbrzymiona *agape*. W dystansie tylko *agape* może uczynić dawaniem każdą rzecz na ziemi, w piekle i w niebie, ponieważ tylko *agape* z definicji nie zna siebie, nie jest – lecz (siebie) daje⁹⁸⁷.

7.2.3. Jednoznaczność pojęcia miłości

Marion kończy *Le Phénomène érotique* stwierdzając, że miłość wyraża się tylko w jednym sensie – swoim własnym. Miłość „definiuje się” w szczególny sposób – jako fenomen, który jest widoczny tylko ze swego wnętrza, i to „w miarę swego rozwoju”, a więc „począwszy od redukcji erotycznej” dokonanej przez kochającego⁹⁸⁸. Miłość dostępna w ten sposób posiada według Mariona swój jednoznaczny sens. Teza ta skierowana jest przede wszystkim przeciw dzieleniu miłości na pozornie różne, lub wręcz przeciwstawne jej pojęcia, takie jak *eros* i *agape*.

Klasyczne studium *Agape and eros* Andersa Nygrena przeciwstawia dwa „motywy” miłości – *erosa* jako ludzkie zawłaszczające pożądanie, oraz *agape* jako boskie ofiarnicze i wolne dawanie⁹⁸⁹. Nygren pisze o dwóch „systemach” związanych z odrębnymi pojęciami

⁹⁸⁷ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, dz. cyt., s. 153.

⁹⁸⁸ „L’amour se définit comme il se déploie – à partir de la réduction érotique et uniquement d’elle ; il n’admet donc nulle autre variation que celle des moments de cette unique réduction”. J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, dz. cyt., s. 334.

⁹⁸⁹ A. Nygren, *Agape and eros*, tłum. P. S. Watson, Philadelphia 1953, s. 210.

miłości. Choć nigdy nie występują w izolacji, jednak są istotowo różne, natomiast ich synteza może się dokonać wyłącznie za cenę „zdrady” miłości *agape*, ponieważ *eros* wychodzi od poczucia biedy i pustki, szukając w Bogu spełnienia swoich potrzeb, natomiast *agape* ma być wyłącznie bogactwem udzielającej się z góry miłości Boga⁹⁹⁰.

Choć pewna próba syntezy tych „systemów” miała się dokonać wraz ze św. Augustyna pojęciem *caritas*, to jednak według Nygrena „przejął on schemat swojej doktryny miłości od starożytnej teorii *erosa*, ale pierwotna chrześcijańska *agape* jest również obecna w jego myśli, jako element ciągle niepokojący, który zakłóca równowagę”⁹⁹¹. Dopiero Luter miał złamać syntezę związaną z pojęciem *caritas*, przeprowadzając „przewrót kopernikański”, który wychodzi wyłącznie od miłości Boga w Chrystusie, czyli od *agape* pochodzącego wyłącznie od Boga: „Przez wiarę jesteśmy dziećmi Bożymi, przez miłość jesteśmy właściwie «bogami»”⁹⁹².

Przeciwstawienie *erosa* i *agape* jest więc związane z przeciwstawieniem naturalnego od ponadnaturalnego. Omówiono wyżej problematyczność tego rozróżnienia (*supra* s. 49) – choć jest ono w teologii istotne, to jednak zbyt ostro postawione nie dostrzega niuansów tego, że każda naturalna rzeczywistość jest już darem łaski. Wskazuje na to chociażby Hildebrand, który choć rozróżnia „naturalne” formy miłości od „ponadnaturalnej” (*caritas*), to jednak te pierwsze mogą i powinny być wypełnione przez *caritas* aby osiągnąć pełnię swojej istoty. Dlatego też przeciwstawienie *eros* i *agape* jest „wprowadzające w błąd”, ponieważ w tym wypadku „różnica nie jest żadnym przeciwieństwem”⁹⁹³. A więc „[...] rdzeń istoty miłości pozostaje pomimo wszelkich różnic w *erosie* i *agape* wspólny, [...] «z tą różnicą, że jedna jest nieskończona»”⁹⁹⁴.

Jak można więc w jednym pojęciu miłości połączyć tak ekstremalne fenomeny jak *eros* i *agape*? Marion zauważa, że w ich przeciwstawieniu nie chodzi w zasadzie o dwa „rodzaje” miłości. Redukcja erotyczna, radykalnie decentralizując podmiot, redukuje w znacznej mierze również to, co było uznawane za miłość (wraz z grupą pojęciową *erosa*), a w istocie okazuje się tylko momentem na drodze redukcji erotycznej.

Czy w świetle tezy o jednoznaczności pojęcia miłości nie należałoby rozróżnić chociażby miłości erotycznej od przyjacielskiej? Jeśli jednak przyjaźń ma być tylko relacją równych, dzielących wspólny interes, to nie zachodzi wzajemne udzielanie siebie i nie można

⁹⁹⁰ Por. tamże, s. 232.

⁹⁹¹ Tamże, s. 555.

⁹⁹² Tamże, s. 737.

⁹⁹³ D. v. Hildebrand, *Gesammelte Werke*, t. 3: *Das Wesen der Liebe*, Regensburg 1971, s. 361.

⁹⁹⁴ „[...] ein Wesenskern der qua Liebe bleib trotz aller Verschiedenheit in eros und agape gemeinsam [...] «[...] mit dem Unterschied, dass das eine unendlich ist»”. Tamże, s. 362–363.

w duchu redukcji erotycznej mówić o miłości. Niemniej przyjaźń może wejść na poziom fenomenu erotycznego, „[...] nawet jeśli nie chodziłoby o całość jej postaci”⁹⁹⁵. Marion przyznaje więc różnicę „postaci” miłości – np. przyjaźni, miłości macierzyńskiej lub ojcowskiej, czy w końcu miłości erotycznej (według „skrzyżowania ciała”), zarazem jednak uznaje ich uczestnictwo w jednym pojęciu miłości, według drogi redukcji erotycznej: „marność, skądinąd, kochanek, awanse, przysięga” (wymienione momenty obecne we wszystkich formach miłości, z pominięciem fenomenu wymazanego, „zawieszenia” i „podejrzenia”, związanych ze skrzyżowaniem ciała)⁹⁹⁶. Należałoby więc raczej mówić o różnych figurach i funkcjach erotyzacji ciała, niż o jej braku w przypadku przyjaźni.

Co do samej ekwiwokacji pojęcia miłości pod postacią rzekomo przeciwstawnych cech *erosa* i *agape*, to według Mariona „nie trzeba wiele uwagi, aby stwierdzić, że cechy te są wymienne i przechodzą jedna w drugą”⁹⁹⁷. Rozkosz i „posiadanie” może rozgrywać się w redukcji erotycznej tylko przez oddanie siebie. Skoro zaś „Bóg jest miłością” (1 J 4, 16), to w świetle powyższych rozważań pozostaje jedna konkluzja – Bóg kocha tak jak my, tą samą miłością, lub raczej – my kochamy tą samą miłością co Bóg, który jest miłością nieskończoną. Bóg objawia się jako miłość „[...] według tego samego rytmu i rytmu co my”⁹⁹⁸. Jeśli mamy coś wspólnego z Bogiem, stworzeni na jego obraz i podobieństwo, to właśnie miłość. Jeśli różnimy się od Boga jako stworzenia, to właśnie w miłości, która zarazem wystarcza do określenia Jego mocy, nieskończoności i transcendencji: „Kiedy Bóg kocha (i rzeczywiście On nigdy nie przestaje kochać), po prostu kocha nieskończenie lepiej niż my. [...] On kocha pierwszy i ostatni. On kocha jak nikt inny. W końcu odkrywam nie tylko, że ktoś inny kochał mnie zanim ja kochałam jego, to znaczy, że ktoś inny był już kochankiem przede mną, ale przede wszystkim, że ten pierwszy kochanek, od początku, zwię się Bogiem”⁹⁹⁹.

⁹⁹⁵ „[...] même s’il ne s’agit pas de la totalité de ses figures”. J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, dz. cyt., s. 336.

⁹⁹⁶ „[...] vanité, ailleurs, amant, avance, serment [...]”. Tamże, s. 337.

⁹⁹⁷ Tamże, s. 340. Choć więc jest jeden rdzeń i istota miłości, to jednak należy zauważyć, że Marion nie poświęca dużo miejsca – w przeciwieństwie do Schelera czy Hildebranda – na omówienie różnych ich form, skupiając się raczej na wspólnej im dynamice redukcji erotycznej.

⁹⁹⁸ Tamże, s. 341. W *Chwale* w odniesieniu do Dionizego Areopagity Balthasar powie: „Dla Dionizego termin *eros* bardziej niż termin *agape* obejmuje w sobie element bytowego zachwyty, co jest dla niego wypowiedzią tyleż estetyczną, co soteriologiczną. [...] Bóg poprzez *erosa* wyprowadzony jest poza siebie, w stworzenie, objawienie, wcielenie”. H. U. v. Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, dz. cyt., s. 102.

⁹⁹⁹ „Quand Dieu aime (et il ne cesse en effet jamais d’aimer), il aime simplement infiniment mieux que nous. [...] Il aime le premier et le dernier. Il aime comme personne. A la fin, je ne découvre pas seulement qu’un autrui m’aimait avant que je ne l’aime, donc que cet autrui faisait déjà l’amant avant moi, mais surtout que ce premier amant, depuis toujours, se nommait Dieu”. J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, dz. cyt., s. 341–342. Por. w tym kontekście słowa Balthasara: „«Bóg jest miłością» i niczym innym; w tej miłości zawiera się wszelka możliwa samowypowiedź, prawda i mądrość, zaś w jej «zawsze ponad» wszystkim dającym się pomyśleć – jej piękno/chwała. [...] «Słowo» nie mówi o niczym innym jak o trójjedyniej absolutnej miłości – w nauczaniu, życiu,

Twierdzenie biblijne „Bóg jest miłością” prowadzi rozważania Mariona już w *Bogu bez bycia*, gdzie powie:

Nie możemy tutaj podjąć się nawet szkicowego ukazania miłości. [...] Można ją nawet zdefiniować jako obdarowywanie, które aby robić bezwarunkowe postępy, narzuca sobie nie kończącą się i niepowstrzymaną samokrytykę. [...] Bóg może bez idolatrii dawać siebie myśleniu tylko ze względu na samego siebie – dawać się myśleniu jako miłość, a więc jako dar; dawać się myśleniu jako myślenie daru. Albo raczej jako dar dla myślenia, jako dar, który daje siebie myśleniu. Ale dar, który daje siebie na zawsze, może być pomyślany tylko przez myślenie, które daje siebie w darze myśleniu. Tylko myślenie, które daje siebie, może oddawać się jako dar myśleniu. Ale czym jest dla myślenia dawanie siebie, jeżeli nie miłością?¹⁰⁰⁰

Znów uwidacznia się tu pewne napięcie związane z ideałem „zwrotu” – między potrzebą pojęcia, a jego „opracowaniem przez miłość”, poprzez „samokrytykę” aż po zaniknięcie wszystkich pojęć rozumianych jako idole. Zwrot, do którego dążyła myśl Mariona, sam okazuje się miłością, gdzie tylko poprzez miłość może zostać odebrana i unaoczniona miłość. Fenomenologia donacji, która wychodziła od uprzywilejowanego fenomenu daru i zasady donacji, w fenomenie erotycznym nie tylko te fenomeny opisuje, ale stają się one warunkiem możliwości fenomenalizacji miłości, która jest darem.

Na koniec dodajmy, że teza o jednoznaczności miłości łączy się u Mariona z interpretacją św. Augustyna nauki o *ordo amoris*. Marion twierdzi, że u Augustyna *caritas* i *dilectio* jednoczą się w odniesieniu do Boga (miłości samej), umożliwiając miłość bliźniego i siebie (w odróżnieniu od *cupiditas*, jako miłości bez odniesienia do Boga). W Bogu, źródle jedynej w istocie prawdziwej przyjemności, uwidacznia się z jednej strony jednoznaczność miłości, z drugiej zaś jej możliwe modusy i sensory, odniesione również w Nim do stworzeń, jako Jego darów¹⁰⁰¹. Kochać drugiego jako drugiego, to kochać miłość (dawanie i otrzymywanie siebie), a więc kochać Boga jako miłość, w którym wszelka miłość (a nie tylko

krzyżu, w sądzie nad wszelką nie-miłością, który sam okazuje się czynem miłości. Oto kiedy Jezus nazywa siebie prawdą, robi to dlatego, że w całej swojej ziemskiej egzystencji objawia trójjedyną miłość i udziela jej w Duchu Świętym – w najwyższym stopniu tam, gdzie przyjmuje na siebie furję całej grzesznej nie-miłości i odbierając jej antyboski oścień, grzebie ją w śmierci i piekle”. H. U. v. Balthasar, *Epilog*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2010, s. 68–69; por. T. Prunea-Bretonnet, *L'univocité de l'amour en question: Jean-Luc Marion, lecteur de Hans Urs von Balthasar*, w: *Lectures de Jean-Luc Marion*, red. C. Ciocan, A. Vasiliu, Paris 2016.

¹⁰⁰⁰ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, dz. cyt., s. 79, 81.

¹⁰⁰¹ Por. J.-L. Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, dz. cyt., s. 372, 379. „Jeśli zaś Stwórce naprawdę kochamy, to znaczy jego samego, nie zaś coś innego, co nim nie jest, zamiast jego, wtedy nie możemy źle kochać. Bo też kochać trzeba w swej mierze (*ordinate*) i samą miłość, żeby dobrze kochać, co jest kochania godne, iżby była w nas cnota, która sprawia w nas to, że dobrze żyjemy. Zdaje mi się przeto, że krótko a trafnie określiliśmy cnotę jako porządek w miłowaniu (*ordo amoris*)”. Augustyn, *Państwo Boże*, dz. cyt., s. 583. „Kiedy więc miłujemy brata, miłujemy go «z Boga». I niemożliwe, byśmy nie miłowali przede wszystkim tej miłości, którą go miłujemy”. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., s. 282.

użycie) jest możliwe, a wręcz nakazane, w nakazie miłości bliźniego. Nic nie „istnieje” dla siebie, wszystko jest dane, i w *caritas* jako *redamare* otwiera się właśnie jako takie; wszystko w miłości staje się „okazją” miłości Boga¹⁰⁰².

7.3. Prawda erotyczna

Wychodząc od powyższych analiz można opisać teraz to, co Marion nazywa „prawdą erotyczną”. W *Au lieu de soi* z 2008 r. stawia on sobie za cel interpretację *Wyznań* św. Augustyna, używając do tego celu pojęć fenomenologii donacji. Zauważa tam, że *Wyznania* rozgrywają się również według dynamiki redukcji erotycznej – od *confessio* prawdy o sobie jako o grzeszniku, przez *confessio* chwały Bożej „wobec świadków”, do wzajemnego „poznania”¹⁰⁰³. Marion wskazuje też, że według św. Augustyna najpierw trzeba kochać, aby móc zobaczyć (poznać prawdę): „Pascal ogranicza ten wymóg epistemologiczny miłości wyłącznie do «rzeczy boskich» w przeciwieństwie do «rzeczy ludzkich» [...]. Natomiast tekst św. Augustyna sugeruje, że wszelka prawda i cała prawda zależy od miłości jako warunku epistemologicznego”¹⁰⁰⁴. Należy więc zadać istotne pytanie – czy od prawdy, która przekształca się wraz z redukcją erotyczną, można przejść do prawdy, która miałaby zasięg uniwersalny według fenomenologii donacji? Czy nie są to – jak widać choćby u Pascala – dwa różne porządki poznania? Chociaż porządek fenomenologii wychodziłby poza drugi porządek (rozumu metafizycznego), to jednak sam Marion rozróżnia fenomenologię od teologii i

¹⁰⁰² Hannah Arendt zwraca jednak uwagę na pewne napięcia, związane z *ordo amoris* w *Love and Saint Augustine*, dz. cyt., s. 97. Por. również inne rozumienie *ordo amoris* u Schelera: „[...] wszelka słuszność bądź fałszywość i opaczność mego życia i dążenia jest określona przez to, czy istnieje *obiektywnie słuszny porządek* tych pobudzeń mojej miłości i nienawiści, mojej skłonności i niechęci, mych różnorodnych zainteresowań rzeczami tego świata, oraz przez to, czy jest możliwe odcisnięcie owego *ordo amoris* w moim umyśle”. M. Scheler, *Ordo amoris*, w: *O miłości. Antologia*, red. M. Garbowski, Toruń 1998, s. 15. Przy okazji warto zwrócić uwagę, że Marion nie porusza wprost zagadnienia „przykazania” miłości (choć sens tego przykazania da się wyciągnąć z jego filozofii jednoznaczności miłości i różnych jej form). Por. w tym kontekście: „*Odno amoris*, z którym mamy tu do czynienia, dotyczy kwestii, które osoby powinniśmy kochać bardziej niż inne. Jak już widzieliśmy, miłość Boga i miłość bliźniego jest obowiązkowa, natomiast miłość małżeńska nie jest w tym sensie obowiązkowa. [...]. Pojawienie się tych miłości jest darem. [...] *ordo amoris* obejmuje również miłość, która nie jest przykazana w sensie ścisłym [...]”. D. v. Hildebrand, *Gesammelte Werke*, t. 3: *Das Wesen der Liebe*, dz. cyt., s. 458–459.

¹⁰⁰³ „Pragnąłbym Cię poznać, o Panie, który mnie znasz. Pragnąłbym Cię poznać tak, jak i ja jestem poznany. [...] Ty prawdę umiłowałeś. Kto ją wypełnia, dąży do światła. W moich wyznaniach pragnę ją w sercu wypełniać wobec Ciebie, a w tej książce – wobec wielu świadków”. Augustyn, *Wyznania*, dz. cyt., s. 210; por. J.-L. Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, dz. cyt., s. 88.

¹⁰⁰⁴ J.-L. Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, dz. cyt., s. 190. Choć zarazem Pascal nie oddziela też miłości od rozumu, co powoduje analogiczne do marionowskiego napięcie między porządkami poznania, a augustiańską uniwersalną rolą miłości: „Niesłusznie odjęto miłości godło rozumu i przeciwstawiono sobie rzeczy bez dobrej przyczyny; albowiem miłość i rozum to jedno i to samo”. B. Pascal, *Rozprawy i listy*, dz. cyt. „Jest to też głębokie przekonanie Pascala, że w przebiegu i procesach miłości najpierw *pojawiają się* przedmioty, które przedstawiają się zmysłom i które potem osądza rozum”. M. Scheler, *Miłość i poznanie*, dz. cyt., s. 172.

porządku miłości – czy więc w ramach trzeciego porządku u Mariona nie należałoby wprowadzić również takiego podziału?

Wątpliwość ta mogłaby znaleźć uzasadnienie chociażby w poniższym cytacie: „[...] *ego*, które stało się kochankiem nie stanowi już nic obiektywnego: nie chodzi już o żadną inną rzecz niż on sam, [...] chodzi o niego samego i jego redukcję erotyczną”¹⁰⁰⁵. W świetle fenomenologii donacji, zwłaszcza w kontekście fenomenu przesyconego cielesności (a więc również filozofii Henry’ego), takie stwierdzenie nie jest szokujące. Jednak w świetle redukcji erotycznej chodzi o prawdę wszystkiego w odniesieniu do miłości. Czy takie postawienie sprawy, bez wprowadzenia na wzór Pascala różnych porządków poznania, nie spowoduje rozmycia zarówno prawdy rzeczy przed redukcją erotyczną, jak i samego fenomenu miłości, który przecież jest konkretnym i szczególnym fenomenem? Z drugiej strony redukcja erotyczna właśnie dokonuje zwrotu dopełniającego redukcję do donacji – zachodzić więc musi między nimi pewna łączność, na którą wskazuje właśnie uniwersalizacja prawdy jako prawdy erotycznej.

Według Mariona pragnienie szczęścia, wbrew analizie Nygrena, nie wskazuje u Augustyna na *erosa* jako na dążenie do posiadania (według reprezentacji pewnego „idola”), lecz raczej na paradoks redukcji erotycznej. Szczęście u Augustyna nie jest pożądane w sensie pochodnym funkcji poznania, co raczej w domenie pamięci, czy raczej „niepamiętnego” – „najbliższego i najdalszego”¹⁰⁰⁶. Znamy szczęście bez jego poznania ani pojmowania. „Posiadanie” szczęścia może być tylko w miłości, ta zaś jest darem (według paradoksu otrzymywania siebie w redukcji erotycznej, która wpierv musi wszystko ofiarować): „A jeśli przyłgniesz do Niego miłością, to znajdziesz szczęście”; „A ponieważ to prawda, że wszyscy ludzie chcą być szczęśliwi, i że do tego jednego zdążają z najgorętszą miłością i ze względu na to pragną wszystkich innych rzeczy, a z drugiej strony, ponieważ nikt nie może kochać tego, o czym w ogóle nie wie, ani czym jest, ani jakie jest – to wynika stąd, że wszyscy wiedzą, co to jest życie szczęśliwe”; „[...] pojęcie szczęścia jest w pamięci”¹⁰⁰⁷.

„Wspomnienie” życia szczęśliwego wskazuje na szczególne „poznanie erotyczne”. Nigdy bowiem nie widzieliśmy „życia szczęśliwego”, a mimo to je „pamiętamy”. Wynika stąd, że prawda życia szczęśliwego jest dostępna w szczególnym modusie: „[...] aby umiejscowić (jeszcze nieznaną) *vita beata* w prawdzie [...] trzeba ją kochać i identyfikować się z nią, to znaczy żyć nią”¹⁰⁰⁸. Choć według Augustyna trzeba znać to, co się kocha, jednak w przypadku

¹⁰⁰⁵ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, dz. cyt., s. 333.

¹⁰⁰⁶ J.-L. Marion, *Au lieu de soi. L’approche de Saint Augustin*, dz. cyt., s. 131.

¹⁰⁰⁷ Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., s. 267, 392; Augustyn, *Wyznania*, dz. cyt., s. 230.

¹⁰⁰⁸ J.-L. Marion, *Au lieu de soi. L’approche de Saint Augustin*, dz. cyt., s. 139–140.

pragnienia życia szczęśliwego poznanie rodzi się wraz z pragnieniem, rodzi się z pragnienia; można powiedzieć, że zna ono to, czego nie „posiada”, ze względu na „dystans”¹⁰⁰⁹.

Zarówno „pamięć”, „wspomnienie” tego, czego się nie widziało, jak i pragnienie tego, czego się nie zna inaczej jak pragnąc, są więc figurami nowej formy poznania. Marion wskazuje w tym kontekście na nowe zadanie przemyślenia pojęcia prawdy w świetle redukcji erotycznej, prawdy nieredukowalnej do płaszczyzny „teoretycznej”¹⁰¹⁰. Oczywistość tego poznania wynika z „nadmiaru”, który wymaga stawienia mu czoła. Prawda nie rozgrywa się tu jako alternatywa prawdziwego i fałszywego, gdzie wybór prawdy jest tak oczywisty jak sama prawda. Prawda poza nastawieniem teoretycznym narzuca raczej wybór, który nie jest prosty, gdyż dotyczy życia samego wybierającego¹⁰¹¹. Nie chodzi tu też wyłącznie o etykę, czy o prawdę praktyczną, lecz głębiej o prawdę erotyczną, która próbuje tego, który jej doświadcza: „Lecz prawda budzi nienawiść - czemu? Czemuż z wrogością ludzi spotyka się Twój sługa głoszący prawdę, jeśli ludzie kochają szczęście, nie będące przecież niczym innym jak radowaniem się prawdą? Może oni w taki sposób kochają prawdę, że ilekroć coś innego pokochają, chcą, by było prawą to, co kochają?”¹⁰¹².

Nieredukowalne pragnienie szczęścia kieruje ludzkim działaniem i poznaniem, które jednak zrazu i zwykle trwa w marności, również jako samookłamywanie obnażone przez redukcję erotyczną. Prawda miłości osądza więc samego poznającego ją, jawi się jako kryzys prawdy – nie tyle braku prawdy, co jej nadmiaru, wymagającego opowiedzenia się. Ten nadmiar bierze się stąd, że nie dotyczy już samej rzeczy – nawet fenomenowi przesyczonego, który już był nadmiarem naoczności nad pojęciem – lecz również i przede wszystkim samego poznającego, stanowi prawdę o nim, wymagającą przyjęcia lub odrzucenia, miłości lub nienawiści¹⁰¹³. Prawda wkracza więc na poziom prawdy erotycznej – poznając ją, trzeba ją kochać, lub jej nienawidzić, nienawidząc zarazem siebie samego¹⁰¹⁴. Ostatecznym wymiarem tej prawdy w redukcji erotycznej jest u Augustyna Prawda, którą jest Chrystus.

Należy wrócić do pytania – czy zachodzi ciągłość między tak rozumianą prawdą, a prawdą donacji (związaną z fenomenami przesycenymi)? Marion odpowiada twierdząco: „Lecz ta sama miłość (lub nienawiść) powinna mieć zastosowanie dla wszystkich innych typów fenomenów przesycenych”¹⁰¹⁵. Aby poznać prawdę, trzeba jej chcieć, a więc kochać i odważnie

¹⁰⁰⁹ Por. tamże, s. 156.

¹⁰¹⁰ Por. tamże, s. 139–140.

¹⁰¹¹ Jest to bliższe starożytnemu rozumieniu filozofii (zmodyfikowanemu chrześcijańskim rozumieniem miłości); por. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 2003.

¹⁰¹² Augustyn, *Wyznania*, dz. cyt., s. 233.

¹⁰¹³ Por. J.-L. Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, dz. cyt., s. 159.

¹⁰¹⁴ Por. tamże, s. 163.

¹⁰¹⁵ Tamże, s. 192.

wytrzymać¹⁰¹⁶. Włączanie fenomenów przesyconych do opisu fenomenu erotycznego nie stanowi dla Mariona przeszkody, skoro sam fenomen objawienia – jednoczący, również jako fenomen miłości, wszystkie fenomeny przesycone – jest fenomenem przesyconym *par excellance*¹⁰¹⁷. Zwrot, którego dokonuje redukcja erotyczna, powinien nieść ze sobą fenomeny przesycone. Czy nie jest jednak czymś nieprzypadkowym, że wymagany jest właśnie omawiany zwrot, aby dojść do fenomenu miłości, który zakłada łączność, ale też pewne przekroczenie (dopełnienie) wcześniej wypracowanej filozofii? Czy nie wskazuje on na pewną nową i specyficzną interpretację fenomenów przesyconych w świetle prawdy miłości (objawienia)?

W konsekwencji, Marion mówi o nowym porządku prawdy. Nieredukowalne pragnienie prawdy nie wyczerpuje się tu w poznaniu, wedle, jak określa ją Marion, fundującej tezy Arystotelesa – „wszyscy ludzie z natury dążą do poznania”¹⁰¹⁸. Prawda staje się godna pożądaną, o ile sama niesie szczęście, *ponieważ* w świetle redukcji erotycznej jest nią ostatecznie miłość (a w perspektywie analizowanego tekstu Augustyna – Bóg)¹⁰¹⁹.

Marion zestawia więc ten nowy stopień prawdy z innymi. Po pierwsze wyróżnia prawdę jako zgodność rzeczy i intelektu (Marion przytacza tu jej różne wariacje u Tomasza z Akwinu, Kanta i Husserla). Zauważa również za Kartezjuszem i Kantem, że prawda tak interpretowana jest wyłącznie w rozumie (u Kanta – „w sądzie”), co ujawnia według Mariona jej rys zasadniczo transcendentálny. Prawda tak pojmowana, nie dotycząc mnie w sposób istotny, nie wymaga miłości lub nienawiści.

Jednak przeciwstawia się jej już drugie wymienione przez Mariona pojęcie prawdy – heideggerowskie pojęcie „bycie-odkrywczym” (*entdeckend-sein*; *Bycie i czas*, § 44). Odkrywanie w tym kontekście – choć jest w zasadzie warunkiem możliwości pojęcia prawdy rozumianej jako *adaequatio* – jednak odnosi się do swoich „egzystencjalno-ontologicznych fundamentów” i jest rozumiane jako „sposób bycia-w-świecie”¹⁰²⁰. Choć wskazuje więc na pierwszeństwo rzeczy, która musi być już odkryta, czy – jak stwierdza później Heidegger, nieskryta – aby intelekt mógł o niej coś adekwatnie orzec, to jednak Marion zauważa, że prawda taka nie odnosi się do mnie, co raczej zakłada mnie jako *Dasein*¹⁰²¹. Również w tym wypadku prawda nie dotyczy wprost *sobości* poznającego¹⁰²².

¹⁰¹⁶ Por. tamże, s. 193.

¹⁰¹⁷ Por. tamże, s. 187.

¹⁰¹⁸ Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 20, (A, 21, 980a981).

¹⁰¹⁹ Por. J.-L. Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, dz. cyt., s. 183–184.

¹⁰²⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 279.

¹⁰²¹ Por. J.-L. Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, dz. cyt., s. 186.

¹⁰²² Por. tamże.

Według Mariona zaś, trzecia figura prawdy erotycznej, wcześniej ignorowana lub zaprzeczana, jest odnajdywana tam, gdzie nie chodzi już ani o orzekanie, ani o rzecz widzianą, czy nawet o Bycie, lecz o mnie samego (co jest możliwe tylko w formie erotycznej):

[...] gdzie nie ja decydowałbym o prawdzie [...], ale gdzie ja sam musiałbym się zdecydować w związku z nią. I muszę to zrobić, ponieważ bez takiej decyzji (odmowy lub akceptacji), żadna manifestacja mi się nie ukaże. [...] Miłość i nienawiść przyjmują więc funkcję zdecydowanie epistemologiczną (w rzeczy samej fenomenologiczną) [...]. Prawda nie może się dawać, jak tylko czyniąc prawdę nawet i zwłaszcza o mnie, który ją otrzymuje [...]. Tylko miłość daje wystarczający opór, aby otrzymać cios prawdy [...] ¹⁰²³.

Marion odróżniając prawdę trzeciego stopnia od prawdy drugiego stopnia odnosi się wyłącznie do prawdy, która związana jest z *Dasein* (bycie-odkrywczym). Należałoby jednak zauważyć podobieństwa i ewentualne różnice między prawdą erotyczną a prawdą rozumianą jako *aletheia*. Według Heideggera na pytanie o istotę prawdy można odpowiedzieć tylko poprzez pytanie o prawdę istoty, czyli prawdę bycia. Zarazem w formie hermeneutycznej zależności pytanie o prawdę bycia pyta również o istotę prawdy ¹⁰²⁴. Poszukiwana istota prawdy zaczyna się jawić jako *aletheia* – nieskrytość, a nawet bardziej jako dążenie do uchwycenia owej *lethe* – skrytości w nie-skrytości, poprzez myśl o dziejowości bycia jako wystaczania (*Anwesenheit*).

W „O istocie prawdy” Heidegger wskazuje, że tradycyjne określenie prawdy jako *veritas est adaequatio rei et intellectus* zakłada już *obecność* rzeczy, ich nieskrytość. Każdy przedmiot, o którym orzeka podmiot, stoi już bowiem w pewnym „otwartym”, które zawsze już rozumiane było jako „obecne” jako „byt” ¹⁰²⁵. Owo „otwarte” i jego interpretacja jako obecność (byt) bierze się z wolności: „Istotą prawdy, zrozumianej jako stosowność wypowiedzi, jest wolność” ¹⁰²⁶, która też jest rozumiana jako ek-sistencja ¹⁰²⁷. Jednak człowiek nie tyle jest posiadaczem wolności, co raczej ona „posiada” go, ponieważ „człowiek *jest* na sposób ek-sistencji” ¹⁰²⁸. Natomiast takie powiązanie ek-sistencji, otwartości jawno-bycia [*Da-Sean*] i odkrytości bytu jako takiego, okazuje się dziejowością, a więc interpretacją bycia jako

¹⁰²³ Tamże, s. 187–188.

¹⁰²⁴ Por. M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*, dz. cyt., s. 170.

¹⁰²⁵ Por. M. Heidegger, *Znaki drogi*, dz. cyt., s. 172.

¹⁰²⁶ Tamże, s. 164.

¹⁰²⁷ „«Egzystencja» nie znaczy tutaj *existentia* w sensie występowania i «bycia obecnym» (znajdowania się) bytu. «Egzystencja» nie oznacza tu też wspartego na psychofizycznej konstytucji moralnego trudem się człowieka – na sposób «egzystencyjny» – wokół własnej sobości. Zakorzeniona w prawdzie jako wolności ek-sistencja jest wy-stawieniem się na odkrytość bytu jako takiego”. Tamże, s. 167.

¹⁰²⁸ Tamże, s. 167–168.

bytości¹⁰²⁹. Widać na razie pewne podobieństwa między oddanym w świetle prawdy erotycznej a jawno-byciem, które w faktyczności wolności jest otwarte naprawdę, początkowo ją zniekształcając w stałą obecność bytu, nad którym może technicznie panować.

Dziejowość okazuje się początkowo panowaniem pozoru i „nieistoty [*Unwesen*] prawdy”¹⁰³⁰. Pytanie o istotę prawdy musi więc zacząć od pytania o istotę i dzieje nie-prawdy – dzieje zapomnienia bycia:

Skrytość, pomyślana z perspektywy prawdy jako odkrytości jest więc nie-odkrytością, przeto przynależną istocie prawdy, najbardziej własną i właściwą nie-prawdą. [...] Skrytość bytu w całości, właściwa nie-prawda, jest starsza niż każda jawność tego czy owego bytu, jest starsza nawet niż samo pozwalanie-być, które odkrywając, już skrywa i do skrycia się odnosi [...]. Właściwa nie-istota prawdy jest tajemnicą [...] Jednakże mówienie w ten sposób o nieistocie i nieprawdzie natrafia na zbyt duży opór zwyczajnego ciągle mniemania i wygląda jak naciąganie wymyślonych na siłę „paradoxa”¹⁰³¹.

Jak widzieliśmy, zarówno pojęcie tajemnicy jak i paradoksu odgrywa kluczową rolę w teologii i filozofii Mariona. Zwłaszcza w kontekście prawdy, skoro ona, tak jak u Heideggera, „nie jest znamieniem stosownego sądu, który zostaje wypowiedziany przez ludzki «subiekt» o jakimś «obiekcie» i potem gdzieś tam «obowiązuje», nie wiadomo w jakim zakresie [...]”¹⁰³².

U Heideggera istotnym aspektem poszukiwania istoty prawdy jest to, że samo skrycie prawdy, źródłowa nie-prawda, jest zapomniana. Tak rozumiane zapomnienie prawdy Heidegger określa jako „biedę braku biedy”¹⁰³³. Jako zapomnienie tajemnicy bieda zostaje przedstawiana przez Heideggera jako dzieje metafizyki, ale też wynikająca z jej istoty machinacja, ze-staw, technika: „Nic [nie] jest bez racji. Zasada powiada teraz: każde coś uchodzi za bytujące wtedy i tylko wtedy, gdy jest zabezpieczone dla przedstawiania jako obliczalny przedmiot. [...] Scharakteryzowane panowanie zasady racji określa następnie istotę współczesnej, technicznej epoki”¹⁰³⁴.

Dzieje tak rozumianej metafizyki płyną z połączenia u zarania zachodniej myśli bytu i myślenia, widocznym choćby w powiedzeniu Parmenidesa: „Tym samym bowiem jest odbieranie (myślenie) i bycie”¹⁰³⁵.

¹⁰²⁹ Tamże, s. 167.

¹⁰³⁰ Tamże, s. 168.

¹⁰³¹ Tamże, s. 170–171.

¹⁰³² Tamże, s. 168.

¹⁰³³ Tamże, s. 210.

¹⁰³⁴ M. Heidegger, *Zasada racji*, tłum. J. Mizera, Kraków 2001, s. 161, 163.

¹⁰³⁵ M. Heidegger, *Identyżność i różnica*, dz. cyt., s. 25.

Skąd jednak czerpiemy rację określania bycia jako wyistaczania? Spóźnione pytanie. Ta charakterystyka bycia bowiem z dawna już została postanowiona bez naszego udziału i niezależnie od nas. Jesteśmy przeto zmuszeni do określenia bycia jako wyistaczania. Obowiązuje ono od czasu ujawnienia bycia jako tego, co da się powiedzieć, tzn. pomyśleć. Od początku zachodniego myślenia, od Greków, wszelkie powiadanie [*Sagen*] „bycia” i „jest” [„*ist*”] utrzymuje się w pomnieniu obowiązującego myślenie określenia bycia jako wyistaczania¹⁰³⁶.

W powyższym cytacie widać, że prawda, która choćby u Husserla również przyjmowała charakter tetyczny i apofantyczny, jest według Heideggera narzuconym przez dzieje bycia jego wyistaczaniem jako to „co da się powiedzieć, tzn. pomyśleć”. Heidegger szukając istoty prawdy i prawdy bycia u początków zachodniego myślenia natrafia więc wciąż na dwuznaczność wyistaczania (*Anwesen*), które z jednej strony jest trwałą obecnością, połączeniem bycia i myślenia, a z drugiej strony właśnie jako takie jest posyłaniem Bycia, jego istoczeniem.

Trudność, w jakiej znalazła się filozofia Heideggera, wiąże się z tym, co określamy jako koniec filozofii (metafizyki) oraz zapomnienie bycia (bieda braku biedy). Metafizyka i jej dzieje są określone jako „pierwszy początek”, w którym przysłaniający wszystko byt i jego prawda nie dopuszcza pytania o prawdę samą i o bycie samo. Chodzi więc o „przewycięzenie metafizyki” oraz „przekształcenie pytania” o prawdę, o poszukiwanie „innego początku”¹⁰³⁷. Jak jednak możliwe jest pytanie o bycie, skoro wszelki język i myślenie nieuchronnie popada w utarte, metafizyczne tory, skoro bycie i myślenie (logiczne, przedmiotowe, apofantyczne) jednoczy się u zarania filozofii? Jak możliwe jest przejście poza, krok wstecz, skoro najbardziej radykalne dopełnienie metafizyki – w filozofii Hegla i Nietzschego – okazało się jej końcem bez eschatologii i apokalipsy, gdzie filozofia zdaje się być skazana na wieczny powrót tego samego?

Sam Heidegger zdaje się dochodzić w związku z powyższymi trudnościami do granic pojęcia prawdy jako *alethei*: „Prawda jako prześwit dla skrycia jest tedy z istoty innym projektem niż *aletheia*, [...] Prześwit dla skrycia jako źródłowo-zgodna istota jest bez-gruntem gruntu, jako który istoczy jawność”¹⁰³⁸. Jak można więc zacząć myśleć bycie oraz jak uzyskać perspektywę sięgającą poza dzieje bycia, zarazem będąc ich częścią? Otóż teraz pytanie o bycie

¹⁰³⁶ M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, dz. cyt., s. 6, 12.

¹⁰³⁷ „Tu doświadcza się zarazem i pyta (kryjącego się już w pytaniu przewodnim) tego, co wprzódistoczące, *otwartości na istoczenie* jako takie, tzn. prawdy. Stawia się tu też przed-pytanie o prawdę. [...] Od przewodniego do podstawowego pytania nie istnieje żadne bezpośrednie, rozsądne odejście, które ponownie stosowałoby przewodnie pytanie (do Bycia), lecz tylko skok, tzn. konieczność *innego* początku”. M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*, dz. cyt., s. 77.

¹⁰³⁸ Tamże, s. 321.

poza różnicą ontologiczną i metafizyką jest możliwe dzięki wydarzeniu, które wydarza bycie i czas, które wydarza dzieje bycia, oraz nawet prawdę w jej dwuznaczności jako nieskrytość: „Wy-darzenie to źródłowe dzieje same, co mogłoby oznaczać, że tu «dziejowo» określona została w ogóle istota Bycia. Atoli «dziejowo» nie w uchwytywaniu pojęcia dziejów, lecz dziejowo, ponieważ teraz istota Bycia nie oznacza już tylko obecności, lecz pełne istoczenie czas-przestrzennego bez-gruntu, a wraz z tym prawdy”¹⁰³⁹.

Jednak prawda wymaga tu raczej milczenia, która w przeciwieństwie do wypowiedzi czy twierdzenia, opiera się na „trzymaniu w sobie wytrzymałości na wahającą się samoodmowę w prawdzie (prześwit skrywania) biedy, z której płynie konieczność rozstrzygnięcia”¹⁰⁴⁰. Aporia prawdy prowadzi Heideggera do postawy trwania w pytaniu, do milczenia i sygetyki, do oczekiwania i przygotowywania przyszłego „zbawienia”. Mimo krytyki Mariona warto zwrócić uwagę, że nie chodzi tu o przemilczanie (*Verschweigen*) ale raczej o zamilknięcie lub wręcz wymilczanie (*Erschweigung*), które twórczo daje dostęp do prawdy: „Co w tej sytuacji doświadczenie istoty samej prawdy musi powiedzieć nam o wydarzeniu? Jak zdołamy właściwie przemilczeć to powiadanie? [...] Pra-pytanie o prawdę jest zarazem podstawowym pytaniem o Bycie, a ono jako wydarzenie istoczy jako prawda”¹⁰⁴¹.

Pytanie o prawdę jest u Heideggera wciąż powiązane z pytaniem o bycie lub wydarzenie i jako takie zawieszono niejako w milczeniu i przeczuwaniu. Prawda erotyczna rozgrywa się o wiele bardziej w dynamice wezwania i odpowiedzi – jest o wiele bardziej odpowiedzią na wezwanie, niż *pytaniem* o prawdę. Wychodząc od tego, że oddany otrzymuje siebie z tego, co otrzymuje, to teraz – w świetle redukcji erotycznej – oddany mówi: „Nie byłoby mnie, Boże mój, zupełnie by mnie nie było, gdyby Ciebie we mnie nie było. A może raczej nie byłoby mnie, gdybym nie istniał w Tobie, z którego wszystko, w którym wszystko?”¹⁰⁴². Dodatkowo, miłość jawi się jako „ostateczny warunek możliwości sobości [soi]” – stając się „miejscem”, które mnie definiuje – oraz jako „horyzont transcendentálny”, jako „[...] absolutna i niewarunkowana”, tak, że „żaden warunek możliwości, ani więc niemożliwości, nie może nakładać na nią ograniczeń”¹⁰⁴³. Miłość zdaje się tu łączyć z samą donacją, nadając jej pełnię interpretacji. Widać to dobrze na przykładzie radykalnej faktyczności miłości, która niesie faktyczność donacji, a więc odsyła mnie nie do siebie samego, ale do owego „skądinąd” miłości jako „interdonacji”, gdzie znajduję swoją *sobosc*¹⁰⁴⁴.

¹⁰³⁹ Tamże, s. 38.

¹⁰⁴⁰ Tamże, s. 81.

¹⁰⁴¹ Tamże, s. 323.

¹⁰⁴² Augustyn, *Wyznania*, dz. cyt., s. 24.

¹⁰⁴³ J.-L. Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, dz. cyt., s. 365, 371.

¹⁰⁴⁴ Por. tamże, s. 366.

Z wypowiedzi Mariona wynika, że miłość jest powszechną anamorfozą poznania wszelkich fenomenów – objawia bowiem stosunek poznającego do danego fenomenu. Z drugiej strony miłość jest również anamorfozą poznania w redukcji erotycznej, ale w o wiele bardziej radykalizowany sposób, dokonując zwrotu, w którym poznający, to co dane, sposób poznania, stają się momentami miłości. Same zaś fenomeny przesycone muszą się zawierać jako momenty tej wszechogarniającej redukcji erotycznej.

Sam Marion jednak nie zawsze dostatecznie wskazuje na te przekształcenia, jakie zachodzą wraz z radykalizacją prawdy – już nie tylko rozumianej jako donacja, ale jako donacja miłości. Innymi słowy albo należy uznać pewną ekwiwokację pojęcia prawdy, albo należy wskazać różne stopnie prawdy i roli miłości (o czym Marion wprost nie mówi). Te stopnie zaś nie muszą być rozdzielne, ale raczej rozumiane jako gradacja interpretacji czy powtarzalność zwrotów redukcji. Ostateczną postać redukcji można więc zauważyć u Mariona chociażby w poniższym cytacie: „[...] piękno nie definiuje więc konkretnej dziedziny filozofii [...], lecz raczej zapewnia światu w swojej całości jego modus, a więc przede wszystkim jego redukcję erotyczną, gdzie prawda może być poznana jako to, co się kocha”¹⁰⁴⁵. Być może więc, do natury zwrotu jako zerwania *oraz* ciągłości w redukcji do donacji należy pewna paradoksalność, przejęta od paradoksalności samego fenomenu (analogicznie do paradoksalności relacji natury do łaski, relacji filozofii do teologii, jedności miłości ludzkiej i Boskiej, paradoksalności relacji fenomenów przesyconych do *ich* przesylenia drugiego stopnia).

¹⁰⁴⁵ „[...] la beauté ne définit donc un domaine particulier de la philosophie [...] elle assure bien plutôt au monde dans sa totalité son mode et donc d’abord sa réduction érotique, ou la vérité peut se connaître en tant qu’elle se fait aimer”. Tamże, s. 202–203. Należy wspomnieć, że do tych różnych sposobów czy modusów miłości (i prawdy) odnosi się Emmanuel Falque. Według niego Marion, próbując interpretować Augustyna w fenomenologii (poza metafizyką), musi jednak nagiąć swoje filozoficzne założenia do jego myśli teologicznej (starając się czynić odwrotnie, czyli uznać ciągłość i jednoznaczność obu). Teologia nie tyle jest według Falque’a – jak ocenia ją ostatecznie Heidegger „niestety” grecka (metafizyczna) – co raczej przekształca metafizykę od wewnątrz, poprzez jej użycie w kontekście teologicznym. Por. E. Falque, *Le Haut Lieu du soi : une disputatio théologique et phénoménologique*, „Revue de métaphysique et de morale” 2009, t. 63, nr 3, s. 380–381.

8. Prawda jako objawienie

Podobnie jak wyżej omawiany fenomen miłości, również związany z nim fenomen objawienia jednocy całość analizy pojęcia prawdy w fenomenologii Mariona. Pojawia się on już na początku jego twórczości w refleksji teologicznej i jako pojęcie paradoksu, zostaje następnie określony jako najwyższy stopień fenomenalności i fenomen przesycony *par excellence* w *Będąc danym*, oraz, po *Le phénomène érotique*, stanowi przedmiot jego ostatnich publikacji. Prawda jako objawienie okazuje się zarówno początkiem jak i zwieńczeniem fenomenologii Mariona¹⁰⁴⁶. Wstępnie należy zauważyć, że rozróżnia on fenomen Objawienia (biblijnego) od fenomenu typu objawienia. W tym ostatnim można rozróżnić – zgodnie z samym pojęciem fenomenu¹⁰⁴⁷ – prawdę jako objawienie, a więc szczególnie modus fenomenalności, jak i same fenomeny, według tej prawdy opisywane.

Należy też zauważyć istotną paralelę między fenomenem miłości i prawdą erotyczną a fenomenem objawienia i prawdą jako objawieniem. Fenomen objawienia dzieli z fenomenem erotycznym istotne określenia i cechy. W odniesieniu do tego połączenia Marion mówi o fenomenie erotycznym: „Jest to przykład fenomenu przesyconego, który jest dostępny dla wszystkich i niepodważalny, tym bardziej uprzywilejowany dla niektórych, że nie jest bezpośrednio teologiczny. Ale *może* doprowadzić do paradygmatu teologicznego”¹⁰⁴⁸.

Fenomen typu objawienia, a więc prawda jako objawienie, jest przy tym szerszym pojęciem niż fenomen erotyczny, który jest jednym z fenomenów typu objawienia. Stąd u Mariona prawda jako objawienie jest ostatecznym pojęciem prawdy. Nie podważa to szczególnej uniwersalności fenomenu erotycznego, lecz raczej umożliwia właściwą interpretację fenomenu typu objawienia w świetle prawdy erotycznej, która jest jego istotnym wymiarem. Należy pamiętać, że fenomen objawienia jednocy w sobie wszystkie fenomeny przesycone.

¹⁰⁴⁶ W jego własnych słowach: „Zebrane tu przyczynki należy odczytywać jako zwykły szkic, ale jednocześnie jako ukryte centrum tego, co określało nasze wysiłki od samego początku i w ich centrum. Kwestia objawienia jest bowiem tym, co od początku *implicite* zdominowało naszą pracę, a nawet naszą czysto filozoficzną pracę”. J.-L. Marion, *Das Erscheinen des Unsichtbaren*, dz. cyt., s. 9.

¹⁰⁴⁷ „Słowo «fenomen» jest dwuznaczne ze względu na istotną korelację między przejawianiem się i tym, co się przejawia”. E. Husserl, *Idea fenomenologii*, dz. cyt., s. 24.

¹⁰⁴⁸ J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, dz. cyt., s. 186–187. Marion pisze to w komentarzu do tekstu traktującego o teologii negatywnej i mistycznej w odniesieniu do teorii aktów mowy oraz „dyskursu miłosnego”: „[...] wyrazić niewyraźalne [...]. Przypadek uprzywilejowany języka pragmatycznego [...] sytuacji erotycznej i wyznania z nią korespondującego: «kocham cię!»”. Tamże, s. 119, 124.

Fenomen objawienia jest więc też związany ze zwrotem – nie chodzi bowiem w fenomenie objawienia najpierw o to co dane (nawet o fenomeny przesycone, choć zakładane i w nim integrowane), ale o szerszą „sytuację fenomenologiczną”, w której wobec tego co dane znajduje się oddany – o „efekt”, jaki fenomen ten wywiera na nim, zmieniając i „konstituując” go, a więc zawieszając jego funkcjonowanie jako *ja* transcendentalne. Ponadto w fenomenie Objawienia zmodyfikowana zostaje również relacja, fałd między donacją a tym co dane, który tu rozgrywa się inaczej niż w przypadku innych fenomenów. W fenomenie tym redukcja do donacji musi się dokonać w pełniejszym stopniu, by w ogóle fenomen ten doszedł do swojej fenomenalizacji, ponieważ tak jak w fenomenie erotycznym jest formą „interdonacji”. Należy więc na zakończenie naszej rozprawy, korzystając z całości przebytej drogi, przedstawić objawienie jako nową formę pojęcia prawdy, którą Marion ostatecznie w kontekście refleksji teologicznej nad Objawieniem określa jako *apokalypsis* czyli odsłonięcie, przeciwstawione filozoficznej nieskrytości.

8.1. Fenomeny typu objawienia

Refleksja nad pojęciem objawienia jest według Mariona konieczna ze względów zarówno teologicznych jak i filozoficznych. Choć obydwie drogi w pojęciu tym łączą się, to jednak owo połączenie wydaje się z obydwu perspektyw problematyczne. Zaczniemy od strony filozoficznej. To właśnie bowiem filozofia jako pierwsza, przede wszystkim metafizyka, zwłaszcza w dobie oświecenia i niemieckiego idealizmu, spopularyzowała pojęcie objawienia, zadając pytanie o jego rozumność i możliwość (narzucając zarazem to pytanie teologii)¹⁰⁴⁹. Marion wskazuje jednak, jak zostało to już wyżej omówione (*supra*, 5.2.), że inaczej ma się sprawa z fenomenologią, która może oddać sprawiedliwość *fenomenowi* objawienia (i umożliwić nowy język dla fenomenu *Objawienia*). Nie chodzi jednak o przewyższenie czy formę wymuszonej syntezy, lecz o zachowanie różnicy i zarazem współprzynależenia między filozoficznym i teologicznym pojęciem objawienia. Sytuację tej różnicy i współprzynależenia Marion odnosi do analogicznego teologicznego problemu natury

¹⁰⁴⁹ Zarzut skierowany przeciw „fakultetowi teologicznemu” między innymi przez Kanta był według Mariona o tyle zasadny, że ówczesna teologia „[...] twierdziła, że głosi tezy racjonalne, zrozumiałe same przez się (nawet bez potrzeby wiary), ustanawiała się jako nauka [...]. Lecz ta przewaga miała pewną cenę, za którą trzeba było zapłacić: naukowość tak osiągnięta przez teologię pozostawała nieprecyzyjna i przede wszystkim wątpliwa, ponieważ [...] przywilej epistemologiczny Objawienia zapewniany był [...] przez swoją fundację na zasadach metafizyki”. J.-L. Marion, *D’ailleurs, la révélation*, dz. cyt., s. 125.

i łaski: „Objawienie w ścisłym znaczeniu tego słowa sprowadza więc do swego spełnienia możliwości objawienia, które świat już nam daje. To samo odnosi się do weryfikacji zasady, że łaska nie znosi natury, ale ją podnosi (*non tollit, sed sublevat*)”¹⁰⁵⁰.

Aby dobrze zrozumieć Mariona myśl o fenomenie typu objawienia, warto prześledzić pewien kontekst, w którym się pojawia. W *Będać danym* pojawia się fenomen przesycony wydarzenia, który potem jako wydarzeniowość staje się istotną cechą fenomenalności jako takiej¹⁰⁵¹. Fenomen przesycony objawienia zostaje w *De surcroît* powiązany właśnie z wydarzeniowością. W podrozdziale „La résistance au révéle” Marion mówi o roli oddanego, który przyjmując to co dane, ustanawia „podwójną” widzialność – tego co dane i siebie jako oddanego¹⁰⁵². Wydarzenie wydarza zarówno fenomen, jak i oddanego, jako tego, który stawia opór donacji, ponieważ wydarzenie go dotyczy, dotyka, konstytuuje. W tekście tym pojawia się więc już dynamika fenomenu objawienia, związana z omawianym wcześniej zwrotem: „To co dane objawia się więc oddanemu, objawiając oddanego sobie samemu. Jedno i drugie fenomenalizuje się na sposób objawionego, które charakteryzuje się tą istotową fenomenalną wzajemnością, gdzie widzenie tyleż zakłada modyfikację widzącego przez rzecz widzianą, co widzianego przez widzącego. Oddany działa jako objawiający to co dane, a to co dane jako objawiające oddanego”¹⁰⁵³.

Wychodząc od powyższych uwag, przejdźmy do pytania, które w *Das Erscheinen des Unsichtbaren* z 2018 r. zadaje Marion: określając świat bardziej istotowo raczej jako bieg wydarzeń, niż przestrzeń czy zbiór przedmiotów – gdzie w naszym codziennym doświadczeniu możemy mówić o fenomenie typu objawienia? Zauważmy, że rozróżnienie idzie tu po nieco innej linii, niż wcześniej wyłącznie formalne rozróżnienie na fenomeny ubogie w naoczność i prawa powszechnego a fenomeny przesycone. Teraz Marion pyta: „Które z tych wszystkich zjawisk naprawdę mnie dotyczy? [...] codzienne doświadczenie w jego uspokajającej banalności [...] w zasadzie nic mi nie wyjaśnia [...]”¹⁰⁵⁴. Dzieje się tak, ponieważ powszednie doświadczenie ogranicza się często do praktycznej selekcji w strumieniu wydarzeń tego co

¹⁰⁵⁰ „Die Offenbarung im strikten Sinne bringt folglich die Möglichkeiten der Offenbarung, die die Welt uns bereits einräumt, zu ihrer Erfüllung. Dasselbe gilt für die Verifikationen des Prinzips, dass die Gnade die Natur nicht aufhebt, sondern sie emporhebt (*non tollit, sed sublevat*)”. J.-L. Marion, *Das Erscheinen des Unsichtbaren*, dz. cyt., s. 13.

¹⁰⁵¹ „[...] stopniowo dochodzę tam do wniosku, że spośród wszystkich fenomenów przesyconych najbardziej decydujące znajduje się w wydarzeniu, a więc, że wszystkie inne rodzaje fenomenów przesyconych są rządzone na swój sposób przez wydarzeniowość [*l'événementialité*]”. J.-L. Marion, *La Rigueur des choses*, dz. cyt., s. 270.

¹⁰⁵² Por. J.-L. Marion, *De surcroît*, dz. cyt., s. 59.

¹⁰⁵³ „Le donné se révèle donc à l'adonné en révélant l'adonné à lui-même. L'un et l'autre se phénoménalisent sur le mode du révéle, qui se caractérise par cette réciprocité phénoménale essentielle, où voir implique la modification du voyant par le vu, autant que la modification du vu par le voyant. L'adonné opère comme le révélateur du donné et le donné comme révélateur de l'adonné [...]”. Tamże, s. 60.

¹⁰⁵⁴ J.-L. Marion, *Das Erscheinen des Unsichtbaren*, dz. cyt., s. 15–16.

pożyteczne, co służy celom, co chroni przed niebezpieczeństwem, tak, że gdy wszystko idzie bez problemów, zaskoczeń, zgodnie z planem, może zostać spokojnie zapomniane.

Codziennie doświadczenie, które za Heideggerem można określić jako przedstawianie przedmiotów w ich obecności (*Vorhandenheit*) lub ich używanie (*Zuhendenheit*), z założenia zostaje bez śladu, popada w zapomnienie, ponieważ nie dotyczy mnie osobiście. Nie dotyczy *mnie*, ponieważ w nastawieniu transcendentnym jest przeze *mnie* konstytuowane – dlatego też powtarzalne, widzialne na moją miarę i na miarę swojej użyteczności, zapominalne (nie erotyczne?). Nastawienie takie jest jednak nie tyle źródłowe, co pochodne. Pochodność ta polega na zawieszeniu źródłowego określenia podmiotu jako oddanego. To zawieszenie (które, choć pochodne, jednak jest powszechne i powszednie) umożliwia interobiektywność, uniwersalność rozumu oraz praktyczne bycie w świecie.

W określeniu specyfiki fenomenów objawienia Marion wychodzi więc od wydarzeniowości fenomenów. Już w *Certitudes négatives*, o wiele bardziej niż we wcześniejszych publikacjach, podział fenomenów stanowi linia przedmiot – wydarzenie (choć nadal w powiązaniu z rolą przesycającej, bo dającej naoczności)¹⁰⁵⁵. Można więc powiedzieć, że fenomen typu objawienia znajduje się na najbardziej skrajnej pozycji po stronie wydarzenia, jest wydarzeniem *tout court*. Zarazem jednak – po zwrocie – wydarzenie *jako* objawienie zyskuje swoją pozytywną interpretację jako to, co konstytuuje *oddanego* (zwłaszcza w świetle redukcji erotycznej).

Dlatego należy według Mariona przyjąć możliwość, w której fenomen nie jest przeze mnie konstytuowany, nadchodzi „skądinąd”¹⁰⁵⁶. Tego typu fenomen, fenomen „typu objawienia”, ponieważ nie jest przeze mnie konstytuowany, konstytuuje raczej mnie. Nie chodzi w tym fenomenie o jego „co”, ale „komu” jest dany oraz o wymogi i konsekwencje jego przyjęcia¹⁰⁵⁷. Dlatego też nie jest on zapomniany „niczym terażniejszość, która nie przemija”. Marion stwierdza, że fenomenów takich nie brak, „[...] czy to w doświadczeniu zmysłowym lub estetycznym, czy to w doświadczeniu intelektualnym lub religijnym, czy to w doświadczeniu z zakresu teorii lub moralności, itp.”¹⁰⁵⁸.

¹⁰⁵⁵ Por. J.-L. Marion, *Certitudes négatives*, dz. cyt., s. 302.

¹⁰⁵⁶ Warto w tym kontekście przytoczyć powiązanie objawienia z „doświadczeniem inności” u Bruno Forte: „Jeśli akt hermeneutyczny polega na doświadczeniu inności, które przedstawia się światu tożsamości, aby tam pozostać, objawienie jest wydarzeniem *par excellence* zdolnym oświetlić warunki możliwości każdej autentycznej operacji hermeneutycznej. [...] Sposób rozumienia objawienia staje się zatem decydujący dla samego rozumienia aktu hermeneutycznego, a zatem dla relacji z drugim człowiekiem [...]. Koncepcja, jaką posiada dana epoka o wartości inności jest, w skrócie, ściśle związana z jej koncepcją możliwego objawienia”. B. Forte, *À l'écoute de l'Autre. Philosophie et révélation*, tłum. A.-B. Muller, Paris 2003.

¹⁰⁵⁷ Por. J.-L. Marion, *Das Erscheinen des Unsichtbaren*, dz. cyt., s. 18; J.-L. Marion, *D'ailleurs, la révélation*, dz. cyt., s. 27.

¹⁰⁵⁸ J.-L. Marion, *Das Erscheinen des Unsichtbaren*, dz. cyt., s. 18.

Objawienie, określone jako fenomen, który nie podlega zapomnieniu, hierarchizuje raczej fenomalizację, niż same fenomeny. W zasadzie każdy fenomen może stać się wydarzeniem objawienia, które nadchodzi „skądinąd” według własnej inicjatywy. Nie same, często banalne fenomeny się tu liczą, lecz raczej to, że uderzają „w tego, dla którego są przeznaczone, w tego więc, który postrzega je jako *dla niego* przeznaczone; dla niego ten drobny banał brzmi jak cios przeznaczenia, który odsłania go przed samym sobą jako poetę, kochanka, narratora czy proroka”¹⁰⁵⁹. Marion znów mówi więc o „intrydze”, która rozpoczyna się wraz z objawieniem – podobnie jak w przypadku fenomenu erotycznego¹⁰⁶⁰.

Aby zilustrować jeden z bardziej banalnych przykładów fenomenu objawienia Marion wymienia sport, a konkretnie naukę jazdy na nartach. Wydarzenie nauczenia się jazdy na nartach, które jako czyn dotyczy wprost uczącego się, ponieważ go zmienia. Poza tym, że po raz pierwszy i na zawsze zyskuje nową umiejętność, to zarazem wydarzenie to objawia mu świat, innych i siebie samego inaczej niż wcześniej – góry stają się możliwymi stokami, inni narciarze stają się możliwymi kolegami (a on ich), on sam zostaje zaś sobie objawiony w swojej nowej możliwości. Marion powie, że „te trzy momenty objawienia można znaleźć w prawie podobnej formie w wielu innych dziedzinach [...]”¹⁰⁶¹ – wymieniając choćby artystów, nauczycieli czy modlących się. Dodatkowo, objawienie nie tylko objawia pewną „prawdę” o mnie innym i mnie samemu, ale posiada też dynamikę udzielania siebie, niczym dobro, które jest „*diffusivum sui*”. Fenomen objawienia zostaje więc określony jako „*phaenomenon diffusivum sui*”¹⁰⁶².

„Najbardziej oczywisty przypadek” fenomenu typu objawienia to według Mariona fenomen erotyczny¹⁰⁶³. Można powiedzieć, że fenomen erotyczny jest uprzywilejowanym fenomenem typu objawienia (a fenomen Objawienia jest zarazem uprzywilejowanym fenomenem erotycznym). Przychodząc z zasady „skądinąd”, objawia otrzymującemu go nowy czas, który staje się „inną terażniejszością, która jest mu bardziej terażniejsza, niż jego własna terażniejszość”¹⁰⁶⁴. W podobny sposób zostaje objawiona nowa przestrzeń, zdecentralizowana, ale przez to bardziej moja, mnie konstytuująca. Jak wyżej zostało obszernie opisane, fenomen erotyczny objawia mi również ostatecznie mnie samego (z innego). Należałoby również dodać, że narodziny i śmierć są fenomenami typu objawienia *par excellence* – jako wydarzenia

¹⁰⁵⁹ „[...] ils frappent [...] celui à qui ils se destinent, celui donc qui les aperçoit comme à *lui* destinés ; pour lui cette banalité ténue sonne comme un coup du destin qui le révèle à lui-même comme poète, amant, narrateur ou prophète”. J.-L. Marion, *D’ailleurs, la révélation*, dz. cyt., s. 31.

¹⁰⁶⁰ Por. tamże.

¹⁰⁶¹ J.-L. Marion, *Das Erscheinen des Unsichtbaren*, dz. cyt., s. 21.

¹⁰⁶² J.-L. Marion, *D’ailleurs, la révélation*, dz. cyt., s. 23.

¹⁰⁶³ Por. J.-L. Marion, *Das Erscheinen des Unsichtbaren*, dz. cyt., s. 21.

¹⁰⁶⁴ Tamże, s. 22.

objawiają mi mnie, przychodząc skądinąd, konstytuują mnie, pozostają na zawsze, objawiają świat itd. (wyżej zauważyliśmy już ich istotny związek z fenomenem erotycznym).

Tak więc pewna hierarchia fenomenów objawionych idzie nie tyle po linii sposobu przejawiania się (posiadającego we wszystkich fenomenach objawienia „te samem momenty”), co raczej po linii tego co się przejawia (od najprostszego do najdoskonalszego objawienia): „Najprostsze objawienie (ruch sportowy), jak i najdoskonalsze objawienie (fenomen erotyczny) zakładają te same momenty”¹⁰⁶⁵.

Podsumowując, Marion wylicza cechy szczególne fenomenu typu objawienia: „objawia się skądinąd, zachowuje to, co niewidzialne w jego manifestacji, objawia mi mnie samego w moim nowym świecie, objawia mnie innym”¹⁰⁶⁶. Wskazuje on na szczególny modus fenomenalności – na jawienie się *skądinąd* (l'apparition d'*ailleurs*). Widzialność taka powinna pozostawać w pamięci, w przeciwieństwie do popadającej w niepamięć widzialności innych fenomenów. Jeśli „w ramach” banalnej widzialności wydarza się z własnej inicjatywy pewien fenomen „skądinąd”, to jak jeszcze można go pojąć, skoro to raczej on *formuje* nas niż my jego? Możliwość uznania tego typu fenomenu jest do osiągnięcia, jeśli nie okaże się on wyjątkiem w fenomenalności, lecz jako źródłowa definicja wszelkiej fenomenalności jako takiej¹⁰⁶⁷.

W tym świetle Marion łączy objawienie i jego manifestację z donacją. Fenomen typu objawienia przejmuje zasadnicze cechy fenomenu według donacji i wydarzeniowości (nieprzewidywalność, daje się z *siebie*, zachowuje nadmiar niewidzialności). Również w przypadku fenomenu typu objawienia konieczna okazuje się „złożona i niekończąca się hermeneutyka”, pytająca o „źródło” takiego objawienia, które według Mariona zawsze jest nieporównywalnym z niczym innym „nowym początkiem”¹⁰⁶⁸. Marion łączy więc fenomen typu objawienia z fenomenalnością jako taką, a więc według zasady donacji: „To co objawione nie określałoby więc jakiejś ekstremalnej warstwy lub szczególnego regionu fenomenalności, lecz uniwersalny sposób fenomenalizacji tego, co *się* daje w tym, co *się* ukazuje”¹⁰⁶⁹.

Fenomen typu objawienia, który przychodzi skądinąd, rodzi opór, wymusza hermeneutykę, która może owo *skądinąd* odrzucić, wracając do „normalnego biegu rzeczy”,

¹⁰⁶⁵ Tamże, s. 25–26.

¹⁰⁶⁶ Tamże, s. 30.

¹⁰⁶⁷ Por. J.-L. Marion, *D'ailleurs, la révélation*, dz. cyt., s. 33.

¹⁰⁶⁸ J.-L. Marion, *Das Erscheinen des Unsichtbaren*, dz. cyt., s. 27.

¹⁰⁶⁹ „Le révéle ne définit donc pas une couche extrême ou une région particulière de la phénoménalité, mais le mode universel de phénoménalisation de ce qui *se* donne en ce qui *se* montre”. J.-L. Marion, *De surcroît*, dz. cyt., s. 62. Mimo pewnych różnic między fenomenami „typu” objawienia, a opisywanym w *Będąc danym* fenomenem przesyconym objawienia, Marion łączy oba wątki: „[...] wśród fenomenów przesyconych pojawia się hipoteza fenomenów, które łączą w sobie kilka lub wszystkie różne rodzaje przesyconia, i które możemy określić jako fenomeny objawienia”. J.-L. Marion, *Das Erscheinen des Unsichtbaren*, dz. cyt., s. 30.

albo je zachować. W owym zachowaniu zaś uwidacznia się stawka tego fenomenu – nie tylko dotąd niewidziane (*l'invu*) uczynić widzialnym (jak dzieje się w przypadku każdego fenomen), ale fenomen ten może „uczynić widzialnym dotąd niewidziane, które jawi się *jako niewidzialne*, i które takim pozostaje – ze względu na *skądinąd*, od którego to objawienie pochodzi i w którym zachowuje swoje pochodzenie”¹⁰⁷⁰. W powyższym świetle również sama zasada donacji zyskuje nowe określenie – o ile stopnie manifestacji odpowiadają stopniom donacji, co przekładało się na zasadę *im więcej redukcji, tym więcej donacji*, to teraz znaczy to również „im więcej donacja się spełnia, tym więcej rozwija się też manifestacja”¹⁰⁷¹. Fenomen typu objawienia zawierałby więc największy stopień donacji, a więc i manifestacji oraz redukcji – paradoksalnie aż po wynikającą z nadmiaru donacji manifestację niewidzialnego jako takiego.

8.2. Prawda, wiara i rozum

Wychodząc od powyżej zarysowanego fenomenu typu objawienia Marion przechodzi następnie do bardziej szczegółowego opisu fenomenu Objawienia. Należy jednak najpierw przyrzeć się problematyce, która rodzi się wraz z uznaniem nowego pojęcia prawdy, a która, zachowując wspólną fenomenologiczną podstawę, rozgrywa się zarówno w ramach filozofii jak i teologii.

Z historycznego punktu widzenia samo pojęcie „objawienia” nabiera ważkiego znaczenia w teologii dopiero w konfrontacji z myślą oświeceniową oraz w XIX wieku. W czasach Ojców Kościoła oraz w Piśmie Świętym pojęcie to (*apokalypsis*) oznaczało wyłącznie biblijny gatunek literacki. U św. Tomasza z Akwinu augustiańska formuła stwierdzająca, że nie można kochać czegoś, czego się nie zna (która dla Augustyna była tylko punktem wyjścia do problematyzacji modusu poznania miłości) zakłada, że właśnie Objawienie jest przedmiotem teologii, skoro celem człowieka jest uszczęśliwiające poznanie i kochanie objawiającego się Boga. Jednak Objawienie jest niedostępne dla poznania wyłącznie naturalnego. Paradoks ten wskazuje na Objawienie jako na dar łaski – nieosiągalny własnym staraniem i rozumem, a zarazem naturalny cel ludzkiego dążenia i szczęścia¹⁰⁷². Św. Tomasz, inaczej niż później Suarez

¹⁰⁷⁰ „[...] rendre visible un invu qui apparaît *en tant qu'invisible* et qui le reste – au titre de *l'ailleurs* d'où provient cette révélation et dont elle garde la provenance”. J.-L. Marion, *D'ailleurs, la révélation*, dz. cyt., s. 33.

¹⁰⁷¹ „Nun, die Stufen der Manifestation entsprechen dem Maß der jeweiligen Gebung (frz. donation). Bezogen auf die Phänomene bedeutet dies nicht nur: Je mehr Reduktion, je mehr Gebung, sondern es heißt auch, dass je mehr sich die Gebung vollendet, desto mehr sich auch die Manifestation entfaltet”. J.-L. Marion, *Das Erscheinen des Unsichtbaren*, dz. cyt., s. 28.

¹⁰⁷² Por. H. d. Lubac, *Surnaturel: études historiques*, dz. cyt.

czy neotomiści, trwa przy paradoksie „ponadnaturalnego celu ludzkiej natury”, zarazem jednak wpisując Objawienie w ramy epistemologiczne, jako źródło poznania¹⁰⁷³. W ujęciu św. Tomasza wiedza pozostaje jednoznaczna, nauki zaś rozdzielone ze względu na źródła i przedmioty (boskie Objawienie, rzeczy stworzone).

Marion zauważa, że w *Summa contra gentiles* św. Tomasz wskazuje na trzy sposoby poznania Boga. Po pierwsze poprzez światło rozumu, poznające stworzenia (teologia filozoficzna). Po drugie poprzez „słuchanie” i wiarę – poznanie to pochodzi od Boga, jednak opiera się wyłącznie na pośrednictwie i autorytecie Pism Świętych. Po trzecie poprzez „wizję” (*intuitus*): „[...] jest to poznanie, przez które umysł ludzki zostanie podniesiony do doskonałego oglądania rzeczy objawionych” (*Summa contra gentiles*, IV, 1)¹⁰⁷⁴. Jak zauważa Marion, Akwinata, dla zachowania jednoznaczności pojęcia „świętej nauki”, odnosi się ostatecznie wyłącznie do drugiej definicji, co skutkuje tym, że zachodziłby dwa podporządkowania w teologii. Z jednej strony podporządkowanie *theologia philosophica* teologii *sacrae doctrinae*, a z drugiej strony (wewnątrz *theologia sacrae doctrinae*) podporządkowanie *theologia sacrae Scripturae* (wiara objawiona przez Pisma Święte) teologii jako *scientia Dei et beatorum*, która „jedyna widzi (*intuitus*) pierwsze zasady, które tworzą z niej wreszcie autentyczną «*scientia Dei*»”¹⁰⁷⁵.

Marion dalej stwierdza, że u św. Tomasza trzeci rodzaj poznania Boga jest zasadniczo dostępny wyłącznie eschatologicznie, nie zaś w tym życiu, co powoduje, że teologia nie miałaby dostępu do zasad, które czynią z niej naukę¹⁰⁷⁶. Problem ten w przyszłości, zwłaszcza począwszy od Suareza, doprowadzi do tego, że Objawienie zostaje zredukowane do „informacji” niezależnej od wiary, teologia zaś jako nauka będzie zależała w równym stopniu od objawienia co od rozumu naturalnego, stając się powoli częścią metafizyki¹⁰⁷⁷. Natomiast tak pojęta „nauka” stanie się podatna na kontr-intepretacje i krytyki, chociażby oświeceniowe.

Wyjście z tej aporii stanowi przyczynek do rozwinięcia nowej koncepcji prawdy i interpretacji Objawienia, która wychodziłaby od niego samego, zamiast mu się narzucać jako jego interpretacja „epistemologiczna”¹⁰⁷⁸. Prawdę w filozofii można określić jako *aletheia*, a

¹⁰⁷³ J.-L. Marion, *Das Erscheinen des Unsichtbaren*, dz. cyt., s. 60.

¹⁰⁷⁴ Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzycami*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, t. 3 (Księga IV), Poznań 2011, s. 17; por. J.-L. Marion, *Givenness and Revelation*, dz. cyt., s. 19.

¹⁰⁷⁵ J.-L. Marion, *Givenness and Revelation*, dz. cyt., s. 19.

¹⁰⁷⁶ Por. tamże, s. 20.

¹⁰⁷⁷ Por. tamże, s. 22–23.

¹⁰⁷⁸ Por. J.-L. Marion, *Das Erscheinen des Unsichtbaren*, dz. cyt., s. 69. Marion, omawiając we wcześniejszej publikacji *Givenness and Revelation* rozwój teologiczny pojęcia Objawienia od Suareza, jego interpretacji epistemologicznej, po Sobór Watykański I oraz II zadaje pytanie: „Czy Bóg objawia się, aby dać się poznać i zająć

więc nieskrytość. Już Heidegger wskazał, że w historii filozofii pomija się zbyt łatwo tajemnicę owej skrytości, którą *a privativum* znosi¹⁰⁷⁹. Objawienie natomiast, które według swojego greckiego źródłosłowa również oznacza odkrywanie czy odsłanianie czegoś co było zakryte¹⁰⁸⁰, zbyt łatwo zostało podciągnięte pod pojęcie prawdy rozumianej jako *aletheia*, a więc epistemologicznej funkcji metafizyki. Marion zadaje więc pytanie o specyfikę prawdy Objawienia: „Gdy rozum odkrywa prawdę (*aletheia*), czy działa według tych samych procedur i tych samych operacji co objawienie (*apokalypsis*), kiedy odsłania ono to, co daje do poznania?”¹⁰⁸¹. Stwierdza on, że pytanie to nigdy nie zostało zadane, gdyż prawda jako „pewność pokazywania jasnej i wyraźnej reprezentacji w oczywistości”¹⁰⁸² została przyjęta w interpretacji Objawienia, bez zadania pytania o możliwy inny modus funkcjonowania prawdy. Nie chodzi więc o konfrontację z pojęciem *alethei* w jej greckim rozumieniu, szczególnie zinterpretowanym przez Heideggera, co raczej z pojęciem prawdy w jej nowożytnym i metafizycznym sensie, a więc również w momencie, gdy weszła ona w „konflikt” z pojęciem Objawienia¹⁰⁸³.

Warto w tym momencie znów przywołać Heideggera, którego pytanie o prawdę zdaje się podążać według podobnej trajektorii, a więc po linii krytyki metafizycznego funkcjonowania prawdy, podążając w kierunku pytania o język, rolę poety, „czwórnę”, oraz oczekiwania „ostatniego Boga”. Kwestia czwórni była już wspomniana w omówieniu *Boga bez bycia*. Odgrywa ona też istotną rolę w kontekście pytania o prawdę, która nie jest już konstytuowana przez podmiot transcendentálny, czy nawet *Dasain*: „Z siebie ze sobą zgodne, ziemia i niebo, istoty boskie i śmiertelni należą do siebie nawzajem z jedni zgodnej czwórni. Każde z czterech odzwierciedla na swój sposób istotę pozostałych. Każde, w obrębie jedni czterech, odbija się przy tym na swój sposób w tym, co jego własne. [...] Wydarzeniową,

miejsce w naszej racjonalności? Czy też raczej objawia się, aby pozwolić się kochać i kochać nas?”. J.-L. Marion, *Givenness and Revelation*, dz. cyt., s. 29.

¹⁰⁷⁹ „Owo nieskryte musi być więc wyrwane ze skrytości, zatem [musi być] w pewnym sensie jej wydarte. Ponieważ dla Greków skrytość jako pewne Samoskrywanie się [*Sichverbergen*] przenika zrazu istotę bycia, a tym samym określa też byt w jego obecności [*Anwesenheit*] i dostępności («prawda»), przeto greckie słowo na oznaczenie tego, co Rzymianie nazwali *veritas*, my zaś określamy mianem «prawda», wyróżnione zostaje przez *a privativum* (*ἀ-λήθεια*). Prawda oznacza pierwotnie to, co zostało wydarte skrytości. Prawda jest więc tym, co każdorazowo zdobywane na sposób odkrywania i wydobywania na jaw [*Entbergung*].” M. Heidegger, *Znaki drogi*, dz. cyt., s. 197.

¹⁰⁸⁰ *Apokalypsis* [ἀποκάλυψις] od *apokalypstein* a więc podnoszenia (*apo*) zasłony (*kalypsis*), przełożone na łacinę jako *revelatio*.

¹⁰⁸¹ “When reason unconceals the truth (*aletheia*), does it proceed according to the same procedures and the same operations as revelation (*apokalypsis*) when it uncovers what it gives to be known?”. J.-L. Marion, *Givenness and Revelation*, dz. cyt., s. 34.

¹⁰⁸² „certainty’s showing of a clear and distinct representation in evidence”. Tamże, s. 35.

¹⁰⁸³ Por. tamże.

zwierciadlaną grę jedni ziemi i nieba, istot boskich i śmiertelnych nazywamy światem. Świat isotczy światując”¹⁰⁸⁴.

Skoro bycie posyła jako wystaczenie w dziejach bycia i używa jawno-bycia¹⁰⁸⁵, to jego prawda wydarza się w języku i wspólnocie: „Mowa to dom bycia. W domostwie mowy mieszka człowiek. Stróżami tego domostwa są myśliciele i poeci”¹⁰⁸⁶. Prawda odkłada się dziejowo w języku, w poezji i w poetyczności wszelkich dzieł: „Ponieważ prawda jest przeciwzwrotnością prześwitu i skrycia, przeto należy do niej to, co tutaj nazwaliśmy urządzeniem się. [...] Ono zaś jest dziejowe na różne sposoby. Odkładanie-się-w-dzieło prawdy jest jednym z istotowych sposobów urządzania się prawdy w wyjawionym przez siebie bycie. [...] Jeszcze innym sposobem, w jaki rozbłyskuje prawda, jest bliskość tego, co nie jest zwykłym bytem, lecz tym, co pośród bytu najbardziej bytujące. Innym znów sposobem gruntowania się prawdy jest istotowa ofiara”¹⁰⁸⁷.

Miejszem odkrywania prawdy jest więc język i poezja. Poeta odgrywa rolę tego, który odkrywa znaki początku, jak i tego, który widzi to, co nadchodzące – posiada więc funkcję profetyczną:

Ale to, co jest przed poezją i dla czego jest ten poemat, poeci mogą powiedzieć tylko wtedy, gdy powiedzą to, co poprzedza wszelką rzeczywistość: Nadchodzące. Ich słowa są słowami mówiącymi wcześniej w rzeczywistym sensie προφητεύειν. Poeci, kiedy są w swej istocie, są profetyczni. Nie są oni jednak „prorokami” w żydowsko-chrześcijańskim znaczeniu tego słowa. „Prorocy” tych religii nie tylko najpierw mówią przedtem przedustanawiające słowo Światości. Równocześnie mówią przedtem Boga, na którego liczy pewność ratunku w ponadziemską błogość¹⁰⁸⁸.

Poeta jest prorokiem, ale to filozof jest tym, który ma interpretować i myśleć dawane przez niego znaki i gesty prorockie. Dla filozofii, rozumianej jako metafizyka, poeta i poezja jest jednak szaleństwem¹⁰⁸⁹. Mowa prorocka, tak jak i poetycka, nie podpada bowiem pod apofantyczne prawidła logiki. Jest raczej wezwaniem i odpowiedzią, niż zdaniem oznajmującym; nie tyle jest mową, co raczej „jest tym, co umożliwia mówienie”¹⁰⁹⁰.

¹⁰⁸⁴ M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, dz. cyt., s. 167, 173–174.

¹⁰⁸⁵ „Bycie używa człowieka, aby istotczyć, człowiek zaś przynależy Byciu, aby wypełnić swoje skrajne przeznaczenie jako jawno-bycie”. M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*, dz. cyt., s. 235.

¹⁰⁸⁶ M. Heidegger, *Znaki drogi*, dz. cyt., s. 271.

¹⁰⁸⁷ M. Heidegger, *Drogi lasu*, dz. cyt., s. 43.

¹⁰⁸⁸ M. Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, dz. cyt., s. 116.

¹⁰⁸⁹ Por. C. Wodziński, *św. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej*, Gdańsk 2000.

¹⁰⁹⁰ E. Levinas, *Trudna wolność*, dz. cyt., s. 140.

W powyższym kontekście bardziej jasne staje się twierdzenie, że kwestia bycia nie jest „przedmiotem poznania”, ale raczej „wiary”:

Jeśli tedy pojmujemy „wiedzę” w dotychczasowym sensie przedstawiania i posiadania przedstawień, to istotowa wiedza nie jest, rzecz jasna, żadną „wiedzą”, lecz „wiarą”. Atoli słowo to ma wówczas zupełnie inny sens, już nie uznawania-za-prawdziwe, przy którym prawda zostaje, w niezbyt jasny sposób, poznana, lecz sens utrzymywania-się-w-prawdzie. Ono zaś jako projektowe jest zawsze zapytywaniem, a nawet tym źródłowym zapytywaniem jako takim, w którym człowiek wystawia się w prawdę i stawia się istocie do rozstrzygnięcia¹⁰⁹¹.

Tak sprawę formułuje Vioulac w swoim *Apocalypse de la vérité*, do którego wstęp napisał Marion¹⁰⁹²: „Najbardziej radykalne określenie poety jako proroka pogłębia się więc poprzez ukazanie jego związku z prawdą jako wiarą”¹⁰⁹³. Tak rozumiana wiara nadal jest związana z prawdą, której dosięga poeta w „skoku”: „Pytanie o bycie jest tym skokiem w Bycie, którego dokonuje człowiek jako poszukiwacz Bycia, jeżeli jest twórczy myślowo. W swoim najbardziej własnym nadmiarze poszukiwawczej mocy poszukiwacz Bycia jest poetą, który «funduje» Bycie”¹⁰⁹⁴.

Myślenie prawdy u Heideggera, z powodu dwuznaczności istoczenia bycia i pojęcia prawdy rozumianej jako *aletheia*, wydaje się więc trwać w milczącym oczekiwaniu. Oczekiwaniu na inny początek, oraz na „innego Boga” – ostatniego Boga – którego Vioulac określa jako „eschatologię bycia”. Myśl o ostatnim Bogu można połączyć u Heideggera z językiem – a więc z jednej strony z poezją Hölderlina, od którego Heidegger czerpie myśl o „ucieczce bogów”, z drugiej zaś strony z rolą milczenia w obliczu tej ucieczki. Skoro ostatni Bóg jest „eschatologią bycia”, to czasy obecne są – analogicznie do paradoksalnego określenia teologicznego – „już i jeszcze nie”: „Jest to czas *jałowy*, jako że znajduje się on pod znakiem podwójnego niedostatku i nicości: pod znakiem Już-Nie zbiegłych bogów i Jeszcze-Nie nadchodzącego Boga”¹⁰⁹⁵. Poeta natomiast stoi „pomiędzy”: „Poeta jest wrzucony w owo *Pomiędzy* – między bogów i ludzi. Ale jedynie i najpierw w tym *Pomiędzy* rozstrzyga się to,

¹⁰⁹¹ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*, dz. cyt., s. 342.

¹⁰⁹² W kontekście prawdy jako objawienia (apokalipsy) można przytoczyć choćby poniższe zdanie z tegoż wstępu: „L’apocalypse (biblique) dévoile, au-delà et à rencontre du découvrement de la vérité (grecque), ce qui échappe à la différence ontologique elle-même et à la tautologie de l’esprit avec l’être [...]”. J. Vioulac, *Apocalypse de la vérité*, Paris 2014, s. 11.

¹⁰⁹³ Tamże, s. 155.

¹⁰⁹⁴ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*, dz. cyt., s. 342–343, 318.

¹⁰⁹⁵ M. Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, dz. cyt., s. 48.

kim jest człowiek i gdzie znajdzie siedzibę dla swego istnienia. «Poetycko mieszka człowiek na tej ziemi»¹⁰⁹⁶. Wszystko to łączy się również w pytaniu o prawdę:

Owa istota prawdy jednakże, odsuwowo-przysuwowe prześwit i skrytość jako źródło jawności, istoczy w swym gruncie, którego doświadczamy jako przy-swajania. Przybliżanie i ucieczka, przybycie i odwrót lub prosty brak Bogów; dla nas w panującym, tzn. w początku oraz w panowaniu nad tym działaniem się, a to początkowe panowanie końca pokaże się jako ostatni Bóg. W jego znaku uwidacznia się po raz pierwszy samo bycie, wydarzenie jako takie, a oświetlanie to wymaga gruntowania istoty prawdy jako prześwitu i skrytości i jej ostatniej ochrony w zmienionych postaciach bytu¹⁰⁹⁷.

Dlatego też Heidegger w kontekście niebezpieczeństwa związanego z techniką może powiedzieć: „Nur noch ein Gott kann uns retten”¹⁰⁹⁸. Bycie i jego prawda – nawet Bycie samo, bez odniesienia do bytu, czyli poza metafizyką – jawi się teraz jako „Pomiędzy”. Owo „pomiędzy” nie jest już tożsame z „pomiędzy” pytania przewodniego – bytu i bycia. Nie jest też „odnoszącą się do człowieka transcendencją”, lecz jest „Otwartym”, związanym z prawdą Bycia, „które istoczy właśnie jako wydarzenie”¹⁰⁹⁹. „Pomiędzy” zarysowuje się wewnątrz „już-nie pierwszego początku i jego dziejów i w Jeszcze-nie wypełnienia innego początku”, „gdzie w tej samej mierze dręczy zamieszanie i trwa w ucieczce Bóg”¹¹⁰⁰.

Myśl poety-proroka dociera tu jednak do granic. Filozof może tylko milczeć, ponieważ tak jak poeta trwa w „pomiędzy”, w czasie „już” i „jeszcze nie” – „już” niemożliwości powrotu do metafizyki i teologii opartej na metafizyce, oraz „jeszcze nie” oczekiwania „innego początku” – eschatologii bycia¹¹⁰¹. Jednak co stanie się jeśli dokonać – jak wskazuje Marion na przykładzie Pascala (*supra*, s. 37) – nie tyle diachronicznego, co synchronicznego przewyciężenia metafizyki, według dwóch równoległych, choć absolutnie oddzielnych porządków: „już” innego, danego początku w Chrystusie, i ciągle „jeszcze nie” trwania metafizyki.

¹⁰⁹⁶ Tamże.

¹⁰⁹⁷ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*, dz. cyt., s. 72.

¹⁰⁹⁸ „Tylko Bóg mógłby nas uratować”. M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, t. GA 16, Frankfurt am Main 2000.

¹⁰⁹⁹ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*, dz. cyt., s. 32.

¹¹⁰⁰ Tamże, s. 29, 32.

¹¹⁰¹ „«Teologia» «ostatniego Boga», którą Heidegger szkicuje w ostatniej części *Przyczynków*, idzie w parze z tezą, że «Bycie samo jako przypadające w udziale jest w sobie eschatologiczne». Predykat «teologiczny» – «ostatni» – może być rozumiany tylko w sensie eschatologicznym, a nie chronologicznym, co oznacza, że «ostatni Bóg» nie jest końcem, ale początkiem. Czy ten «eschaton» nie wykracza poza wszelkie możliwe doświadczenie? Odpowiedź Heideggera kryje się w retorycznym pytaniu, na którym kończy się paragraf 253 *Przyczynków*: «Skoro jednak tak słabo pojmujemy ‘śmierć’ w jej skrajności, to jakże sprostamy nieczęstemu znakowi ostatniego Boga?»”. J. Greisch, *Ce que l'événement donne à penser*, „Recherches de Science Religieuse” 2014, t. 102, nr 1, s. 58.

Pojęcie prawdy jako *alethia* jest w zasadzie próbą odnalezienia bardziej źródłowej istoty prawdy, niż prawda metafizyki. O ile *aletheia* okazuje się u Heideggera ostatecznie tajemnicą, pytaniem bez odpowiedzi lub oczekiwaniem czy też wytrwałym przeczuwaniem odpowiedzi, to pojęcie prawdy rozumiane jako objawienie również jest tajemnicą, lecz nie tyle pytania co raczej paradoksu odpowiedzi-danej-przed-pytaniem. Apokalipsa prawdy jest dlatego po pierwsze zawsze spóźnioną odpowiedzią na wezwanie, objawienie prawdy, dlatego też – po drugie – jest sądem i decyzją (kryzysem) i dotyczy przede wszystkim mnie samego (choć nadchodzi spoza mnie), który muszę się opowiedzieć w stosunku do danego mi *słowa*. Po trzecie zaś rodzi pytania, a nie od pytań wychodzi – choć będąc odpowiedzią sprzed pytania, nie da się zamknąć w jakiegokolwiek naszej odpowiedzi ani pytaniu.

Jeśli więc u Heideggera nie-skrytość (*a-letheia*) jest wstawianiem w otwarte przy jednoczesnym wycofywaniu się tajemnicy w skrytości, to objawienie, które etymologicznie znaczy właśnie odkrywanie tego, co było zakryte (tajemnicy), może być adekwatnym sposobem donacji tej prawdy skrytości (*lethe*). Objawienie może odkryć tajemnicę jako tajemnicę, bez zredukowania jej w przedmiotową obecność – albo raczej nie tyle *może co już zawsze* to zrobiło. Dlatego Marion może zasadę „ile redukcji, tyle donacji” przeformułować w tym kontekście w analogiczne „tyle tajemnicy, ile apokalipsy”¹¹⁰².

Jeśli natomiast Marion przechodzi w swojej analizie na poziom teologiczny, to fenomen Objawienia jest tam „szczególnym przypadkiem” w fenomenalności, zarazem jednak w pełni koherentnym z innymi jako to, co ukazuje się, o ile się daje¹¹⁰³. Szczególność ta odnosi się zarówno do tego, że jednoczy wszystkie fenomeny przesycone, jak i do tego, że polega na wyjątkowym stopniu fenomenalności: „Paradoksalnie, ale logicznie rzecz biorąc, objawienie, na mocy donacji, którą ono jedynie spełnia doskonale, osiągnęłoby istotę fenomenalności”¹¹⁰⁴.

Podejście takie zachowuje specyfikę i autonomię obydwu dziedzin, przy jednoczesnym zachowaniu wspólnej racjonalnej (jednak fenomenologicznej, nie zaś metafizycznej) podstawy. W ten sposób Marion nie musi stawiać sprawy na ostrzu noża jak np. Szestow:

W rzeczywistości, jeśli Bóg nie jest źródłem prawdy oraz możliwości i niemożliwości określonych przez nią, jeśli prawda stoi ponad Bogiem, tak jak stoi ona ponad ludźmi, na równi obojętnie traktując zarówno Boga, jak i ludzi, to wtedy Bóg jest tak samo bezbronny, jak śmiertelnicy. [...] Kiedy Bóg spogląda na prawdę, nawet On zamienia się w kamień: nie może

¹¹⁰² J.-L. Marion, *Givenness and Revelation*, dz. cyt., s. 75.

¹¹⁰³ Por. tamże, s. 7.

¹¹⁰⁴ „Paradoxically, but logically, revelation, by virtue of the givenness that it alone performs perfectly, would accomplish the essence of phenomenality”. Tamże.

się poruszyć, nie może przemówić [...]. Kościół i chrześcijaństwo, żyjąc w zgodzie i harmonii z rozumem, obaliło Chrystusa, obaliło Boga. [...] To, co przynosi ze sobą wiara, przynosi to bez naradzania się czy brania pod uwagę rozumu¹¹⁰⁵.

Wpisanie Objawienia w fenomenalność może dokonać się na dwóch płaszczyznach. Z jednej strony dla filozofii i fenomenologii dostępna jest płaszczyzna przeżyć świadomości. Do tej płaszczyzny odnosi się np. Jaspers: „Dla zapewnienia sytuacji, w której się znajdujemy, nie odnosimy się do żadnego objawienia. Objawienie pochodzi z innego źródła. Na to czy jest dane i czym jest, nie może odpowiedzieć żadna wiedza ani ludzka pewność. Nie objawienie, ale wiara w objawienie ma być badana jako zjawisko empiryczne”¹¹⁰⁶. Do analogicznego nastawienia odnosi się Marion, cytując Williama Jamesa: „Sądzę, że dotąd wszyscy zgadzają się ze mną, boć wyraziłem tylko instynktowną ludzką wiarę w to, że Bóg rzeczywiście istnieje, skoro ujawnia się w skutkach rzeczywistych”¹¹⁰⁷.

Z drugiej jednak strony, dla Mariona istotnym jest również wymiar wiary, a więc nie tylko sfery przeżyciowej, ale również tego, co jest w tych przeżyciach dane – chociażby jako przedmiot intencjonalny, bez przesądzania o jego statusie ontologicznym, lecz w oparciu o modus jego donacji¹¹⁰⁸. Możliwość taką Marion odnajduje w fenomenologii, powołując się zarówno na Husserla, jak i na Jeana Heringa: „To nie tylko więc stany lub akty subiektywne, których analiza może dostarczyć teorii doświadczenia religijnego. To również przedmiot intencjonalny, który te badania powinny opisać”¹¹⁰⁹.

¹¹⁰⁵ L. Szestow, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna. Głos wołającego na pustyni*, tłum. J. A. Prokopski, Kęty 2013, s. 220. Wydaje się jednak, że właśnie fenomenologia pozwala rozwiązać ten dylemat wiary i rozumu, Jerozolimy i Aten. Zarazem wydaje się, że Marion zgodziłby się również z Bierdiajewem: „Nieskończone objawienie ujawnia się w tym, co jest skończone, ale to, co jest skończone, nigdy nie może zmieścić w sobie tego, co jest nieskończone, zawsze pozostaje perspektywa nieskończoności, nieskończonej twórczości i nieskończonego objawienia”; „Objawienie jest dwuczłonowe, Bogoczłowiecze. Jest ten, który się objawia, i ten, komu się objawia. [...] Objawienie nabiera różnego kolorytu, w zależności od stanu świadomości człowieka [...]”. M. Bierdiajew, *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2004, s. 20, 10, 17. „Stopnie objawienia odpowiadają stopniom świadomości, to znaczy jej szerokości i głębokości”. N. Berdyaev, *Truth and Revelation*, tłum. R. M. French, New York 1962, s. 41.

¹¹⁰⁶ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1984. O ile jednak Jaspers szuka raczej „szyfrów transcendencji”, to popada znów w niebezpieczeństwo wychodzenia od ludzkiego pytania – nawet tego najbardziej egzystencjalnego – które może się rozminąć z *nowością* danej już paradoksalnie odpowiedzi: „To właśnie tutaj krytyka skierowana przez «wiarę filozoficzną» do objawienia zwraca się przeciwko niej samej: w rzeczywistości, gdzie nie ma «wiary objawionej», w pełnym sensie [...] nie można naprawdę mówić o transcendencji, a szyfry «transcendencji» sprowadzają się do czystego i prostego wyrazu konstytutywnego wymiaru człowieka”. B. Forte, *À l'écoute de l'Autre. Philosophie et révélation*, dz. cyt., s. 64.

¹¹⁰⁷ W. James, *Doświadczenia religijne*, tłum. J. Hempel, Warszawa 1958.

¹¹⁰⁸ J.-L. Marion, *Das Erscheinen des Unsichtbaren*, dz. cyt., s. 46.

¹¹⁰⁹ J. Hering, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, Strasbourg 1925, s. 129–130. „Należy tu tylko – jak wszędzie w fenomenologii – mieć odwagę, by to, co się rzeczywiście ukazuje w fenomenie, przyjąć właśnie tak, jak się samo prezentuje, i ucziwie je opisać zamiast interpretować. A wszystkie teorie winny się [już] do tego dostosować”. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, dz. cyt., s. 369. „[...] wewnętrzne znaczenie «Objawienia» oznacza odsłonięcie tego co dane przed lub dla świadomości; dlatego też to

Widzimy więc, że wszystkie wcześniej wypracowane przez Mariona w fenomenologii donacji pojęcia – wydarzeniowości, paradoksu, oporu, wezwania i odpowiedzi, świadka, hermeneutyki, „widzialności niewidzialnego”¹¹¹⁰ – można również określić jako sytuację Objawienia. W pojęciu Objawienia rozumianym jako paradoks zataczamy też koło, lub też wracamy do punktu wyjścia „zygzaka” – do pierwszej części naszej rozprawy. Jeśli fenomenalność w najwyższym stopniu przesycenia jest objawieniem (pisanym małą literą, jako *możliwość* najwyższego przesycenia), to zwrótnie: „objawienie, a w szczególności objawienie biblijne (żydowskie i chrześcijańskie), rozgrywa się w kategoriach fenomenalności”¹¹¹¹.

Można w tym momencie wrócić do zadanego wcześniej pytania: co jest pierwsze – paradoks Objawienia czy fenomenologia paradoksu? Czy Objawienie zostaje tu ufilozoficznione (jak twierdzi Falque), czy fenomenologia steologizowana (jak twierdzi Janicaud)? Aby odpowiedzieć na te pytania, należy podkreślić jak Marion rozróżnia porządek filozoficzny od teologicznego:

Jeśli koniecznie trzeba zauważyć jakąś różnicę, można powiedzieć, że teologia przyjmuje to co dane [*a given*], które jest *szersze* (właśnie dlatego, że objawione, zapośredniczone i pochodzące z radykalnego skądinąd) niż to co dane filozofii [...]. Ale ta luka po raz kolejny jeszcze lepiej uwidacznia fakt, że one praktykują tę samą racjonalność jako rozumienie tego co dane. Wystarczy zauważyć, że jeśli teologię Objawienia rozpatrzymy ściśle z filozoficznego punktu widzenia, bez spełnienia jej wymogu epistemologicznego (wiara, by zrozumieć, miłość, by wiedzieć), a więc bez mediacji, która otwiera jej dane, pozostaje ona i musi pozostać dyskursem „tak jakby” [...]. Niedostępność Objawionego (zapośredniczonego) danego nie przeszkadzała w uznaniu racjonalności jego zrozumienia. Teolog nigdy nie może prosić o więcej, ale filozof nigdy nie powinien poprzestać na czymś mniejszym¹¹¹².

Według Mariona Objawienie jako paradoks wpływa na kształtowanie fenomenologii donacji, z drugiej zaś strony ta ostatnia staje się formą opisu Objawienia – jedno i drugie przy zachowaniu autonomii dyscyplin, wynikającej z różnicy przedmiotu (lub modusu jego donacji – raz jako możliwości, raz jako faktycznego wydarzenia), przy zachowaniu jedności

co dane i sposób jego jawienia się będzie podlegał opisowi, jak również szczególnemu rodzajowi pewności, która mu towarzyszy”. J. Hering, *La phénoménologie d’Edmund Husserl il y a trente ans Souvenirs et réflexions d’un étudiant de 1909*, „Revue Internationale de Philosophie” 1939, t. 1, nr 2, s. 372.

¹¹¹⁰ „Co widzimy, co może być w ogóle zobaczone, z niewidzialnego? Oto pytanie”. J.-L. Marion, *Givenness and Revelation*, dz. cyt., s. 5.

¹¹¹¹ Tamże, s. 4.

¹¹¹² J.-L. Marion, *On the Foundation of the Distinction Between Theology and Philosophy*, dz. cyt., s. 73.

racjonalności, poszerzonej przez samą fenomenologię *ale zarazem* przy pomocy heurystyki Objawienia¹¹¹³.

Innymi słowy, nie ma według Mariona „filozofii chrześcijańskiej”, rozumianej jako hermeneutyka rzeczywistości naturalnych w świetle Objawienia, która zacierałaby granicę między naturą i ponadnaturalnym¹¹¹⁴. Z drugiej jednak strony Marion sugeruje równocześnie, że Objawienie pomaga filozofii odkryć nowe fenomeny. W teologii bowiem Chrystus jest Objawieniem, które przychodzi skądinąd, jako paradoks dla rozumu naturalnego, jest Objawieniem „misteriów”, absolutnej nowości – Boga, który jest miłością, objawioną w Chrystusie. Właśnie to Objawienie miłości „wywiera czysto teoretyczne skutki w horyzoncie racjonalności. Jako nowy teoretyczny kontynent, otwiera się na badanie tego, co Pascal nazwał «porządkiem miłości»”¹¹¹⁵.

Pomimo powyższych wyjaśnień przejście między porządkiem filozoficznym i teologicznym, oraz ich wzajemny wpływ i związek, pozostaje problematyczne. Jeśli fenomenalność z jej poszerzoną racjonalnością stanowi wspólny grunt zarówno dla filozofii jak i teologii, to stajemy przed dylematem: albo rozdzielimy obie dziedziny, wskazując na niedostępny dla filozofii fenomen, co może prowadzić do „nowego sporu fakultetów” (lub raczej sporu fenomenologii), albo uznamy ich ciągłość, ale przez to zbędność teologii jako takiej (lub – z perspektywy teologii – filozofii jako takiej). Wyjście poza metafizyczne ograniczenia stawiane filozofii i teologii, wyjście od fenomenologii donacji, która przyjmuje „możliwość” fenomenowi Objawienia, zdaje się prowadzić nieuchronnie do zarzutu o „zwrot teologiczny” fenomenologii.

U Mariona jest to o tyle problematyczne, że w świetle jego fenomenologii (a zarazem w świetle jego teologii) należy zapytać, czy jakiegokolwiek wydarzenie objawienia miałoby sens bez wymiaru fenomenowi erotycznego, jako ostatecznego źródła objawienia sobości oddanego? Dalej – czy ostatecznie nie prowadzi to również do Objawienia „najlepiej kochającego”, przynajmniej potencjalnie zawartego w każdym fenomenie objawienia? Choć bowiem fenomen objawienia zasadniczo jest szerszym pojęciem niż fenomen erotyczny, jednak zarazem fenomen erotyczny i redukcja erotyczna zdają się właśnie rozciągać w jakiś sposób na całą fenomenalność i wszystkie fenomeny objawione, jako „najwyższy przypadek fenomenowi

¹¹¹³ „Sama metafizyka kończy się na filozofii religii i objawienia: Schelling, Hegel, Feuerbach, Kierkegaard i Nietzsche. Skoro nawet metafizyka musiała dojść do tego punktu, to jak fenomenologia mogłaby nie zmierzyć się z takimi pytaniami?”. J.-L. Marion, *La Rigueur des choses*, dz. cyt., s. 207.

¹¹¹⁴ Por. J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, dz. cyt., s. 106.

¹¹¹⁵ Tamże, s. 107. „«Filozofia chrześcijańska» nie jest już praktykowana jako prosta hermeneutyka, być może ideologiczna, danej naturalnej, która jest już dostępna dla racjonalności bez Objawienia, krótko mówiąc, jako interpretacyjne uzupełnienie [...]; ona proponuje racjonalności zupełnie nowe fenomeny naturalne, które odsłania, ponieważ Objawienie je odkrywa i pokazuje; jest zatem praktykowana jako heurystyka”. Tamże, s. 107–108.

objawienia”. Czy nie należałoby więc dokonać erotycznej interpretacji donacji i wydarzeniowości, która z perspektywy teologicznej dałaby się dokonać tylko w świetle Objawienia (jak widzieliśmy w analizie miłości u św. Augustyna)? Czy można znaleźć jakikolwiek argument za takim przejściem, poza – jak zdaje się mówić Marion – wskazaniem na sam fenomen Objawienia, który albo się przyjmuje, albo nie?

Jest to więc pytanie o wspomnianą już trudność jedności i różnicy między porządkiem teologii i filozofii, natury i łaski, analogii wiary i rozumu – występującą również w kwestii jednoznaczności miłości. Nawet jeśli możemy wskazać tu tylko na pewną aporię myśli Mariona, nie znając prostej na nią odpowiedzi, to należy w świetle tej aporii zbadać wpływ, jaki przejście między porządkiem filozoficznym i teologicznym wywiera na samą fenomenologię donacji, która przecież miała znaleźć swoje dopełnienie wraz ze zwrotem, a więc w opisie fenomenu miłości i objawienia.

Być może należałoby powiedzieć o kolejnym paradoksie, związanym z fenomenem miłości. Jeśli miłość jest fenomenem badanym w ramach filozofii, to nie potrzebuje heterogenicznego, teologicznego źródła do pełni swojej interpretacji. Z perspektywy teologicznej dzieje się tak również dlatego, że fenomen Objawienia nie czyni w fenomenie miłości wyrwy oraz nie stanowi wyjątku w fenomenalności. Z drugiej strony, fenomen Objawienia, jako fenomen, który teolog przyjmuje jako dany, stanowi szczególny, najwyższy przypadek fenomenalności. Innymi słowy, o ile Marion może zaprząć fenomenologię donacji do swojego dzieła teologicznego, to należy zawsze badać, czy nie następuje ruch odwrotny, który według samego Mariona byłby nieuprawniony (lub też który jest uprawniony tylko *jako* teologia, nieograniczona już do „bytu najwyższego” onto-teologii). Fenomen objawienia miłości popada więc w aporetyczność czy też jawi się jako paradoks, o ile wprowadzić do niego wymiar teologiczny, co przecież czyni Marion. Paradoks polega na jedności *oraz* różnicy tych porządków. O ile różnica jest konieczna zarówno dla filozofii jak i dla teologii, to jedność pozostaje problematyczna, wymaga bowiem do jej przyjęcia akceptacji chociażby możliwości samej teologii i jej Objawienia, w czym tkwi źródło niebezpieczeństwa pomieszania porządków, a więc popadnięcia w dawną aporię (teraz na gruncie fenomenologii, a nie metafizyki) – sporu fakultetów.

8.3. Fenomen Objawienia

Marion, przechodząc do bardziej teologicznego opisu pojęcia Objawienia, stwierdza, że najbardziej właściwym miejscem jego funkcjonowania jest objawienie religijne – do tego stopnia, że wyróżnikiem religii jako takiej (w przeciwieństwie od różnych „Weisheitslehren”) jest powołanie się na Objawienie¹¹¹⁶. Objawienie jako dane ludzkiemu poznaniu „skądinąd”, spoza „powszechnego doświadczenia” dostępnego normalnym władzom poznawania, rodzi napięcie i opór. Dlatego pojęcie Objawienia zakłada według Mariona trzy charakteryzujące go wymiary: „świadka”, „oporu” oraz „paradoksu”¹¹¹⁷.

Świadek jest figurą kluczową już w odniesieniu do jakiegokolwiek wydarzenia (por. *supra*, 6.5.1.); świadek do-świadcza wydarzenia (objawienia) nie będąc jednak w stanie go do końca pojąć¹¹¹⁸. Tym bardziej w przypadku Objawienia „obrazu Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15) świadek „[...] nie wie, co widzi, a nawet czy *to* widzi, w zwykłym znaczeniu oglądania, które bierze w posiadanie, to co widzi”¹¹¹⁹. Właśnie to konstytuuje w tym wypadku świadka jako świadka (Objawienia), że widział i świadczy o „[...] niewidzialnym *jako takim*, a więc o niepojmowalnym *jako takim*, z którym jest skonfrontowany, mimo iż tego nie chciał ani nie żądał”¹¹²⁰.

Świadectwo to uruchamia więc „nieskończoną hermeneutykę”, która jest spowodowana nadmiarem daru – a więc autodonacji samego Boga. Hermeneutyka ta nieustannie się koryguje „[...] aby nie powiedzieć nic, a dokładniej nie dojść w końcu do znaczeń, które byłyby wyczerpujące i adekwatne do nadmiaru danego [...]”¹¹²¹. Jeśli już w powiązaniu donacji z hermeneutyką to ta pierwsza jest nośnikiem i orientacją dążenia do właściwej interpretacji, tym bardziej przypadku donacji fenomenowi Objawienia właściwa hermeneutyka tego daru musi płynąć „skądinąd” – tu, w kontekście teologicznym, „inna

¹¹¹⁶ „Pierwsze twierdzenie każdej teorii objawienia brzmi: jedynie samo objawienie może nas pouczyć o swej istocie. Objawienie nie jest jednym z kolejnych stopni wśród naturalnych wyjaśnień bytu, lecz ma całkowicie boski początek”. R. Guardini, *Objawienie. Natura i formy objawienia*, tłum. A. Paygert, Warszawa 1957, s. 15.

¹¹¹⁷ J.-L. Marion, *Das Erscheinen des Unsichtbaren*, dz. cyt., s. 32.

¹¹¹⁸ „Świadectwo można i należy rozumieć jako przejaw, który nie odsyła do żadnego odsłonięcia, który nie jest obecnością ani reprezentacją całości. Przejaw w sensie anarchicznym – i w takim sensie «przejaw» Nieskończonego. Etyka jest polem zakreślającym para-doks (to, co nie jest *doxa*, nie jest stanowiskiem) nieskończonego w stosunku ze skończonym. Albowiem każde doświadczenie jest rozumieniem; i jeśli świadectwo rozważa się jako relację nieskończonego ze skończonym, to można tu mówić o rozbiciu doświadczenia w świadectwie. [...] chodzi o zejście z tego poziomu, na którym według nas przede wszystkim dzieje się psychika podmiotu (istota świadomości), ku prorocत्वu, ku natchnieniu, ku duchowości, gdzie To Samo nie potwierdza się, nie urządza się, lecz gdzie Inne wzburza To Samo”. E. Levinas, *Bóg, śmierć i czas*, dz. cyt., s. 243.

¹¹¹⁹ J.-L. Marion, *Das Erscheinen des Unsichtbaren*, dz. cyt., s. 33.

¹¹²⁰ „[...] das Unsichtbare *als solches*, also das Unbegreifliche *als solches*, dem er sich konfrontiert sieht, ohne es gewollt oder verlangt zu haben”. Tamże, s. 34.

¹¹²¹ Tamże, s. 103.

metoda” jest tą, którą wskazuje Duch Święty, umożliwiający i *orientujący* interpretację¹¹²². Pierwsze określenie Objawienia prowadzi więc Mariona do stwierdzenia, że nie może być ono „zredukowane do prostej inteligibilności, według naszej racjonalności i podążając za skończoną hermeneutyką”¹¹²³

Objawienie rodzi również konstytutywny dla jego „racjonalności” i fenomenalności opór. Opór okazał się w ujęciu Mariona naturalną „reakcją” już w przypadku fenomenu według donacji i wydarzeniowości, konstytutywną zarazem dla jego fenomenalizacji i metody redukcji. Skończoność świadka wydarzenia zakłada jego odbiór na miarę jego „oporu”. W przypadku Objawienia sytuacja ta jest tym bardziej widoczna. Opór nabiera tu dodatkowego znaczenia, jako dążenie, aby wszystko wróciło do „porządku szczęśliwej i w sobie zamkniętej immanencji”¹¹²⁴. Brak tego oporu świadczyłby raczej według Mariona, że nie mamy doświadczenia z Objawieniem¹¹²⁵. Dodatkowo opór rodzi konflikt między samym Objawieniem a jego świadkiem, między świadkiem, a tym, kto nie miał bezpośredniego dostępu do Objawienia, między różnymi interpretacjami Objawienia.

Jak jednak w tym łańcuchu zapośredniczeń jest fenomenologicznie dostępny fenomen Objawienia? U Levinasa – który jest szczególnie istotny dla interpretacji Mariona filozofii miłości – jest on dostępny jako relacja etyczna¹¹²⁶. U Mariona natomiast należałoby powiedzieć, że jest dostępny właśnie jako fenomen Objawienia, jako dar *samego* Boga, a więc w zasadzie jako dostępny dla wszystkich fenomen erotyczny, jako „praktyka” szczególnej dla niego redukcji erotycznej. Fenomen ten daje w końcu klucz interpretacji dla całości „zapośredniczonej bezpośredniości”, poczynając od Wcielenia, aż po wynikające z niego i związane z nim sakramenty, wspólnotę Kościoła (ale też ogólnie relacje z bliźnim), modlitwę itp. Ta „zapośredniczona bezpośredniość” – jak potem zobaczymy – wynika z samej natury fenomenu erotycznego, który jest kluczem dostępu i interpretacji fenomenu Objawienia (lub raczej Objawienie jest najpełniejszym fenomenem erotycznym).

Objawienie jest również paradoksem. Marion mówi tu o swoistej „racjonalności” paradoksu, o oporze, który nasze pojęcia stawiają „wszelkim objawieniom”: „w naukach, w sztuce, w historii, w fenomenie erotycznym, oraz przede wszystkim w wydarzeniu

¹¹²² Tamże, s. 116.

¹¹²³ J.-L. Marion, *D'ailleurs, la révélation*, dz. cyt., s. 43.

¹¹²⁴ J.-L. Marion, *Das Erscheinen des Unsichtbaren*, dz. cyt., s. 37. „Jestem sobą, jestem tu, u siebie, mieszkam, jestem immanentny wobec świata. Tu jest moja zmysłowość”; „Świadomość moralna przyjmuje innego człowieka. Jest objawieniem się bytu stawiającego opór moim władzom, opór, który nie prowadzi do ich porażki, jakby był tylko większą siłą, ale który kwestionuje ich naiwne prawo i moją dumną spontaniczność żywej istoty”. E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 155, 186.

¹¹²⁵ Por. J.-L. Marion, *Givenness and Revelation*, dz. cyt., s. 2–3.

¹¹²⁶ Por. jego *Religię dorosłych w Trudna wolność*, dz. cyt., s. 12–25.

religijnym”¹¹²⁷. Objawienie jest więc paradoksem dla rozumu w jego metafizycznej interpretacji. Relacja wiary do rozumu nie jest według Mariona tak prosta, jak przedstawiałaby to metafizyka. Zauważa on, że wiara ma swoje racje, a rozum naukowy swoje wierzenia¹¹²⁸. W zbiorze publikacji *Le croire pour le voir*, noszącym znaczący podtytuł *Réflexions diverses sur la rationalité de la révélation et l'irrationalité de quelques croyants* Marion powie we wstępie, że wiara i rozum nie muszą być ze sobą w konflikcie. Nie chodzi mu jednak o obronę praw wiary przed zwalczającym je rozumem, lecz raczej o obronę praw samej racjonalności, zbyt często i zbyt szybko ograniczonej i ograniczającej jawienie się pewnych fenomenów¹¹²⁹.

Jednak dla metafizyki pojęcie paradoksu pozostaje problematyczne. Skoro bowiem Objawienie jest dla rozumu heterogenicznym źródłem, to jak sprowadzić je do uniwersalnej racjonalności. W historii filozofii, w świetle tych dwóch heterogenicznych źródeł, próbowano albo podporządkować jedno drugiemu (ateizm lub irracjonalizm, antydialektycy itp.)¹¹³⁰, albo, znosząc po części ową heterogeniczność, ustanawiano pewną minimalną deistyczną ciągłość między rozumem a zredukowanym do rozumu „Objawieniem”. Objawienie ograniczane więc było do rozumu (Kant) lub do pracy pojęcia (Hegel) – „[...] w obu przypadkach musi zrezygnować ze swojej specyfiki: ogłaszania wydarzenia, wypowiedziania słowa, które wykracza poza warunki możliwości doświadczenia i odstępuje od wymogów zasady racji”¹¹³¹.

Objawienie pochodzi z innego źródła niż sam rozum¹¹³². Marion pyta jednak, jak rozum ma rozpoznać to przekroczenie granic rozumu? Jaki rozum, pochodzący *skądinąd*, może

¹¹²⁷ J.-L. Marion, *Givenness and Revelation*, dz. cyt., s. 4.

¹¹²⁸ Por. J.-L. Marion, *Le croire pour le voir*, dz. cyt., s. 17.

¹¹²⁹ Tamże, s. 10–11.

¹¹³⁰ „[...] zamiast korzystać z nauki i filozofii w celu uzyskania pewnego wglądu w racjonalne znaczenie Objawienia, myśliciele drugiej kategorii będą używać Objawienia jako substytutu racjonalnej wiedzy, nie bez wyrządzenia poważnej szkody zarówno Objawieniu jak i Rozumowi. Skutkiem takich błędów zawsze jest, po pierwsze, uniemożliwienie prawdziwie naturalnej wiedzy, a po drugie, zastąpienie wiary w słowo Boże mniej lub bardziej racjonalną zgodą na wnioski z pseudo-dowodów”; „Pomimo ich radykalnej przeciwstawności, teologizm i racjonalizm XIII wieku miały co najmniej jedną wspólną cechę: jednostronność. Teologizm utrzymywał, że każda część Objawienia powinna być zrozumiana, a racjonalizm podtrzymywał pogląd, że żadna część Objawienia nie może być zrozumiana. Znaczenie historyczne św. Tomasza z Akwinu polega na tym, że był on pierwszym średniowiecznym myślicielem, który sięgnął do korzeni tej trudności”. E. Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages*, New York 1939, s. 32–33, 69.

¹¹³¹ J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, dz. cyt., s. 16; por. J.-L. Marion, *Das Erscheinen des Unsichtbaren*, dz. cyt., s. 39.

¹¹³² Marion odnosi się tu również do Schellinga. Por.: „Domagałem się, żeby mitologię pojmować jako religię naturalną i przeciwstawiłem religię naturalną objawionej. To przeciwstawienie występuje również gdzie indziej, ale w innym znaczeniu. Przez pojęcie «religii naturalnej» rozumie się zazwyczaj religię jako wytwór samej filozofii, podobnie jak naturalna teologia jest częścią dawnej metafizyki. Jeśli na tym poprzestaniemy, to opozycją objawienia będzie tylko religia racjonalna. Istnieją bowiem dwa źródła religii, albo rozum, albo objawienie. Jeśli nie ma jednak innego źródła niż rozum, to człowiekowi brakuje *swoistego* źródła religii. Rozum nie może być zasadą religii; inaczej bowiem religia nie miałaby innego źródła poznania niż np. geometria. [...] Tak więc wszystkie religie, oprócz objawionej, stały się ponownie racjonalne. [...] Objawienie, aby mogło stać się dla człowieka zrozumiałe, wymaga więc innego stosunku niż ten, który wynika z wolnej wiedzy i myślenia [...]”. F. W. J. Schelling, *Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne*, tłum. K. Krzemieniowa, t. I, Warszawa 2002, s. 11–12.

zdecydować, że granice naturalnej racjonalności zostały przekroczone i czy zostały rzeczywiście przekroczone, skoro można jeszcze o to zapytać i na ten temat rozumnie myśleć? Czy zachowana zostaje *jednoznaczność* między tymi „rozumami”¹¹³³? Dlatego Marion powie „[...] potrzebne byłoby zatem pojęcie Objawienia, które nie byłoby sprzeczne ani z pojęciem, ani z Objawieniem”¹¹³⁴.

Chodzi tu ostatecznie o *pytanie* o granice racjonalności, które choć rozumne, musi – wychodząc od siebie – pozostać bez odpowiedzi. Odpowiedź musi płynąć od rzeczy samej – skądinąd. Paradoks niesie więc *odpowiedź* już spoza granic: „Paradoks daleki jest od sformułowania rozumnie skonstruowanego pytania, któremu nie odpowiada żaden konkretny przedmiot, lecz raczej wyraża w pełni zrozumiałą, doskonale rozumną i nasyconą wieloma znaczeniami odpowiedź na pytanie, które nie zostało jeszcze sformułowane, ani nigdy wyraźnie nie zostało postawione, i którego rozumność też nie została jeszcze pojęta. [...] W paradoksie nie brakuje odpowiedzi, lecz sensu/kierunku pytania”¹¹³⁵.

Pytanie o granice jest zarazem pytaniem o „nieskończone w rozumie” oraz „rozum w nieskończonym”¹¹³⁶. Marion stwierdza bowiem za Kartezjuszem, że nieskończoność, poprzedzając skończoność, jest niezbędna dla racjonalności, posiadając funkcję transcendentalną¹¹³⁷. Choć idea nieskończoności jest z założenia niepojmowalna, to jednak, jak stwierdza Marion, nie chodzi o to, aby zrezygnować z poznania, ale o to, aby rozpoznać jego nadmiar¹¹³⁸.

Ten nadmiar, dany również jako pewność negatywna, objawia się już w „drugim, moim bliźnim, czasowości moich narodzin (nawet więcej niż mojej śmierci), splendorze widzialnego i słodczy tego świata cielesności”¹¹³⁹. Co więcej, w fenomenie przesyconym Objawienia, w Chrystusie, ów niepojmowalny nadmiar jest dany i jawiący się: „Nieskończoność, która przyjęła ciało w naszym ciele skończonym, rości sobie prawo do nazwy, z której powstaje nasz rozum. [...] Tylko ten *logos* może żądać tytułu, gdzie indziej

„Sprzeciw, wyraźnie skierowany do Hegla, jest następujący: w ramach dedukcyjnej spójności systemu nie ma już miejsca na nowość [...]. To filozofia wolności, która jest tutaj ogłoszona”. B. Forte, *À l'écoute de l'Autre. Philosophie et révélation*, dz. cyt., s. 30.

¹¹³³ J.-L. Marion, *Das Erscheinen des Unsichtbaren*, dz. cyt., s. 40.

¹¹³⁴ „[...] man bräuchte also einen Begriff der Offenbarung, der weder dem Begriff noch der Offenbarung widerspräche”. Tamże, s. 41.

¹¹³⁵ „Das Paradox ist weit davon entfernt, eine auf vernünftige Weise konstruierte Frage zu formulieren, der kein feststellbarer Gegenstand entspricht, sondern es bringt vielmehr eine äußerst intelligible, vollkommen vernünftige und mit einem mannigfachen Sinn gesättigte Antwort zum Ausdruck auf eine Frage, die bislang weder formuliert noch jemals explizit gestellt und deren Vernünftigkeit auch noch nicht begriffen worden ist. [...] In einem Paradox ist es nicht die Antwort, die fehlt, sondern der Sinn/die Richtung der Frage”. Tamże, s. 42.

¹¹³⁶ J.-L. Marion, *Le croire pour le voir*, dz. cyt., s. 55.

¹¹³⁷ Por. tamże, s. 57.

¹¹³⁸ Por. tamże, s. 61.

¹¹³⁹ Tamże, s. 70–71.

zdrożnego, «wielkiego Rozumu»¹¹⁴⁰. Marion podejmuje obszernie te kwestie w *Certitudes negatives* a również w *Reprise du donné*, w rozdziale „Les limites de la phenomenalite”: „Kwestia możliwości staje się więc najwyższą formą kwestii ograniczeń”¹¹⁴¹.

Granice naszego poznania mogą zostać przekroczone „skądinąd” przez wydarzenie je przekraczające. W teologii, według Marion, powinno to wręcz być przyjęte jako paradygmat: „U ludzi to niemożliwe, ale nie u Boga; bo u Boga wszystko jest możliwe” (Mk 10, 27). Dlatego w obliczu cudu zmartwychwstania, w tekście z 1989 r. „A Dieu, rien d'impossible”, Marion antycypuje już cały zwrot związany z fenomenem erotycznym i fenomenem Objawienia: „Jak więc fenomen, który odrzuca jakikolwiek horyzont, może pojawić się w horyzoncie świata? Przez przesycaenie go. [...] *Ja* konstytuuje swój fenomen [...]. *Tu* fenomen konstytuuje *Ja*. W poranek wielkanocny tylko Chrystus może jeszcze powiedzieć «Ja», tak, że przed Nim każde *Ja* transcendentalne musi rozpoznać siebie jako ukonstytuowane [...]”¹¹⁴².

Tak jak zawarta już w paradoksie odpowiedź przekracza granice naszych możliwych pytań, umożliwiając dopiero wtórnie nowe pytania, tak też naoczność paradoksu przekracza granice tego, co możemy z siebie widzieć czy słyszeć, zawsze zakładając możliwość i konieczność oporu, aż po popadnięcie paradoksu w zwykły przejaw¹¹⁴³. Paradoks jest wydarzeniem i fenomenem przesyconym, uruchamiającym poszerzającą racjonalność redukcję, która otwiera się na to, co Objawienie daje skądinąd, wymagając zwrotu, czy nawrócenia (*metanoein*, zmiany myślenia) otrzymującego. Marion wpisuje więc Objawienie w fenomenalność, zaś jedno i drugie w logikę donacji (wy-darzeniowości). W przeciwieństwie bowiem do metafizyki, fenomenologia, która w redukcji do donacji nie wyklucza *a priori* tego, co dane – nawet jako fenomeny przesycone, a więc paradoksy – może przyjąć możliwość Objawienia, może też pod wpływem tej możliwości poszerzyć swoją racjonalność, a nawet odnaleźć „spełnienie istoty fenomenalności” na mocy nieporównywalnej pełni donacji daru Objawienia¹¹⁴⁴.

¹¹⁴⁰ „L'infini qui a pris chair dans notre chair finie, revendique le nomen même d'ou surgit notre raison. [...] Seul ce logos peut demander le titre, ailleurs dévoyé, de la «grande Raison»”. Tamże, s. 65.

¹¹⁴¹ J.-L. Marion, *Reprise du donné*, dz. cyt., s. 149.

¹¹⁴² J.-L. Marion, *Le croire pour le voir*, dz. cyt., s. 144–146.

¹¹⁴³ Por. J.-L. Marion, *Givenness and Revelation*, dz. cyt., s. 4.

¹¹⁴⁴ Por. J.-L. Marion, *Das Erscheinen des Unsichtbaren*, dz. cyt., s. 49–50. „Chrystus nie tylko oferuje siebie, by być postrzeganym jako fenomen pośród innych; wypełniając program fenomenologii, wypełnia go po raz pierwszy i jedyny, w jego działaniach, i staje się fenomenem fenomenów. On, kompletny i przesycony sprawca wyprowadzania w oczywistość absolutnie niewidzianego misterium Boga, ukrytego od założenia świata”. J.-L. Marion, *Givenness and Revelation*, dz. cyt., s. 77.

8.3.1. *Aletheia* i *apokalypsis*

Wspomniano już, że wobec aporii funkcjonowania pojęcia Objawienia w teologii i filozofii, Marion rozróżnia dwa typy prawdy i racjonalności, *aletheię* a więc nieskrytość [*décèlement*], oraz *apokalypsis*, które nazywa „odsłoniętym”, „odsłonięciem” [*découverte, découverte*]. Można teraz przejść do bardziej szczegółowego omówienia tego kluczowego dla prawdy Objawienia rozróżnienia.

Nieskrytość w łączności z metafizyką zostaje zdefiniowana jako pewność oczywistości oraz jako warunki możliwości poznania, co z kolei w wymiarze teologicznym oznacza „*propositio sufficiens*” – podanie rozumowi „prawdy objawionej”, jako informacji pewnej, którą wola ma przyjąć (dopiero wtórnie pokochać)¹¹⁴⁵. *Apokalypsis*, odsłonięcie, nie tylko nie jest tożsama z prawdą jako nieskrytością, ale w pewnym sensie jest jej odwrotnością.

Przyjrzyjmy się kilku określeniom istotnym dla prawdy w metafizyce. Jednym z nich jest apercpcja transcendentálna: „Przedstawienie [Ja] «Myślę» musi móc towarzyszyć wszystkim mym przedstawieniom, inaczej bowiem byłoby coś we mnie przedstawione, co wcale nie mogło być pomyślane. [...] Wszelka różnorodność danych naocznych zawiera więc w sobie konieczne odniesienie do owego «Myślę» występujące w tym samym podmiocie, w którym znajduje się ta różnorodność”¹¹⁴⁶. Według Mariona nowożytna koncepcja prawdy opiera się w dużej mierze na dematerializacji przedmiotu, oraz na powiązaniu go z poznającym *ego*, które poznaje wszystko na miarę siebie – *cogito me cogitare rem*¹¹⁴⁷. Prawda jako *adaequatio rei et intellectus* zostaje więc w metafizyce ostatecznie zrozumiana jako pewność, możliwa dzięki zdefiniowaniu warunków możliwości poznania, a więc zasad racji dostatecznej i niesprzeczności¹¹⁴⁸. Wola zaś jest zawsze wtórna, lub wręcz tożsama z rozumem.

Otóż odsłonięcie Objawienia nie jest podporządkowane apercpcji transcendentálnej – *ja* transcendentálna zostaje w nim destytuowane, poddane radykalnej donacji nawet *wbrew* warunkom *możliwości* ludzkiego intelektu. Ponadto, odwrotnie do prawdy *alethei*, nie tyle rozum pociąga tu wolę, co wola pociąga rozum ku wierze. Marion odwołuje się tu do Pascala, który odnosi się św. Augustyna: „*non intratur in veritatem, nisi per caritatem*”¹¹⁴⁹. W tym

¹¹⁴⁵ Por. J.-L. Marion, *Givenness and Revelation*, dz. cyt., s. 35–36.

¹¹⁴⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, dz. cyt., s. 239.

¹¹⁴⁷ Por. J.-L. Marion, *Das Erscheinen des Unsichtbaren*, dz. cyt., s. 77.

¹¹⁴⁸ Por. tamże.

¹¹⁴⁹ Który znów odnosi się do i komentuje następujący *passus* św. Pawła: „Dostąpiwszy więc usprawiedliwienia przez wiarę, zachowajmy pokój z Bogiem przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, dzięki któremu uzyskaliśmy przez wiarę dostęp do tej łaski, w której trwamy i chlubimy się nadzieją chwały Bożej. [...] A nadzieja zawieść nie może, ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5, 1–5).

prymacie woli nie chodzi o użytek rozumu w praktyce, lecz o jej prymat w domenie ściśle „teoretycznej”¹¹⁵⁰. Marion odnosi się tu też do stwierdzenia św. Augustyna, który powie: „*Ista attractio, ipsa est revelatio*”¹¹⁵¹, oraz „«Nikt nie przychodzi do mnie, jeśli Go Ojciec nie pociągnie», nie myśl, iż wbrew swej woli jesteś «ciągnięty», bo duch jest pociągany i to miłością”¹¹⁵².

Z tych tekstów Marion wyciąga wnioski dla pojęcia prawdy jako odsłonięcia. Po pierwsze wiara jest zależna od woli, ale wola wiary jest możliwa tylko wtedy: „[...] kiedy kochamy to, czego pragniemy”¹¹⁵³. Pragnienie to zaś pochodzi od samego Boga, u Augustyna jedynej prawdziwej przyjemności [*dilectio*]. Dlatego też Marion mówi o „intrydze”, która rozgrywa się w Objawieniu, gdzie wola jest pociągana, natomiast poprzez wolę i miłość, rozum widzi to, czego inaczej nie mógłby widzieć: „Widzenie jest wynikiem podjętej przeze mnie decyzji o widzeniu, a ta decyzja, podjęta przeze mnie, mimo wszystko przychodzi do mnie z skądinąd”¹¹⁵⁴.

„Decyzja hermeneutyczna”, która jest „sprowokowana” miłością Boga, jego absolutnym „skądinąd” w stosunku do naszego rozumu, odsłania fenomen Objawienia, otwiera dopiero prawdę, którą Marion określa też jako „intrygę” („*plot*”, a więc wspomnianą już „sytuację fenomenologiczną” lub pewien „dramat”¹¹⁵⁵). Wiara, a więc odpowiedź i decyzja umożliwiona przez wezwanie i łaskę daną przez Boga, jest warunkiem możliwości poznania: „trzeba najpierw uwierzyć, a więc najpierw pokochać, bo w obu aktach chodzi o tę samą operację”¹¹⁵⁶. Miłość bowiem to w ujęciu Augustyna wola. Dlatego Marion stwierdza: „nikt nie może zobaczyć tego, co jest odsłonięte (*apokalypsis*), o ile nie uwierzy w to; ale nikt nie

¹¹⁵⁰ J.-L. Marion, *Givenness and Revelation*, dz. cyt., s. 38.

¹¹⁵¹ „To objawienie jest pociąganiem. [...] czyż nie miałby pociągnąć Chrystus, objawiony przez Ojca? Czego bowiem bardziej pożąda dusza, jeśli nie prawdy?”. Augustyn, *Homilie na Ewangelie i pierwszy list św. Jana*, tłum. W. Szoldorski, W. Kania, Warszawa 1977, s. 371.

¹¹⁵² Tamże, s. 369. Natomiast Wilhelm z Saint Thierry, odnosząc się do Rz 5, 1–5 powie: „[...] quod Apostolus dicit: «Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis». Jam enim incipit cognoscere, sicut prior cognita est; et in quantum cognoscit, diligere, sicut prior dilecta est. Prior enim Sponsi ad Sponsam cognitio divinae fuit sapientiae donatio; prior dilectio, sancti Spiritus gratuiti infusio; cognitio vero Sponsae ad Sponsum et amor idem est; quoniam in hac re amor ipse intellectus est”. (*Expositio super Cantica Cantorum*, 127v).

¹¹⁵³ J.-L. Marion, *Givenness and Revelation*, dz. cyt., s. 41.

¹¹⁵⁴ Tamże.

¹¹⁵⁵ „[...] omawiając relacje, które umieszczamy ponad twarzą, odkrywamy wydarzenia, których nie można opisać jako noeż ujmujących noematy, ani jako działań urzeczywistniających projekty, ani oczywiście jako rozlanych w masach sił fizycznych. Chodzi o takie struktury (*conjonctures*) w bycie, do których najlepiej pasowałoby może słowo «dramat» w sensie, w jakim chciał go chyba używać Nietzsche, gdy w *Der Fall Wagner* ubolewał, iż niesłusznie tłumaczono je zawsze przez «działanie». Rezygnujemy jednak z tego terminu z powodu związanych z nim dwuznaczności”. E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 13, przyp. 12.

¹¹⁵⁶ J.-L. Marion, *Givenness and Revelation*, dz. cyt., s. 42.

może uwierzyć, o ile nie chce tego, i nikt nie może chcieć, o ile nie kocha tego, w co wierzy i chce chcieć”¹¹⁵⁷.

W konsekwencji, Marion powie, że warunek możliwości odsłonięcia nie jest już zapewniany przez warunki możliwości doświadczenia przedmiotów skończonych, lecz przez miłość, która odsłania to, co dla skończonego rozumu pozostaje nie do pomyślenia, ponieważ zdaje się „niemożliwe”¹¹⁵⁸. Prawda jako odsłonięcie wydaje się więc również szczególnym przypadkiem prawdy erotycznej, ponieważ tu „wiedzieć jest tym samym co kochać”¹¹⁵⁹.

Należy zauważyć, że kwestia modusu prawdy objawienia, w przeciwieństwie do prawdy oczywistości na miarę podmiotu, jest także obecna u Levinasa:

Świadomość nie polega więc na adekwatnym przedstawianiu bytu, na dążeniu do pełnej jasności, w której taka adekwacja zachodzi, ale na wychodzeniu poza tę grę światła – poza tę fenomenologię – i na urzeczywistnianiu wydarzeń, których ostateczne znaczenie nie polega – inaczej niż sądził Heidegger – na odsłanianiu. Filozofia od-krywa co prawda znaczenie tych wydarzeń, ale ich przeznaczeniem nie jest odkrytość (czyli prawda); [...] albowiem przyjęcie twarzy i dzieło sprawiedliwości – które warunkują narodziny samej prawdy – nie dają się interpretować jako odsłonięcie. Relacja między Toż-Samym i Innym nie zawsze sprowadza się do poznania Innego przez Toż-Samego, ani nawet do objawienia się Innego przed Toż-Samym, co już jest czymś zasadniczo różnym od odsłonięcia [...] Doświadczenie absolutne nie jest odsłonięciem [*dévoilement*] ale objawieniem [*révélation*]: zbieżnością wyrażanego i tego, kto wyraża, szczególnie ukazywaniem się innego człowieka, uobecnianiem się twarzy ponad formą¹¹⁶⁰.

Wychodząc od wyżej scharakteryzowanego modusu prawdy Objawienia można go teraz odnieść do samej teologii. W dużej mierze główne wątki tejże problematyki zostały już przedstawione wyżej, w kontekście źródeł teologicznych u Mariona. W tym momencie warto jednak powrócić do niektórych kwestii, które prowadzą myśl Mariona do pełniejszego omówienia pojęcia Objawienia.

¹¹⁵⁷ „No one can see that which is uncovered (*apokalypsis*) unless he believes it; but no one can believe if he does not will it, and no one can will unless he loves what he believes and wills to will”. Tamże, s. 45.

¹¹⁵⁸ Tamże, s. 37–38.

¹¹⁵⁹ Tamże, s. 45.

¹¹⁶⁰ E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 13, 62. Co prawda to co Marion określa jako nieskrytość Levinas określa również jako odsłonięcie, jednak samo pojęcie objawienia pozostaje u obydwu zbieżne, chociażby w określeniu objawienia jako „zbieżności wyrażanego i tego, kto wyraża”. „Religijne «objawienie» zostaje natychmiast utożsamione z filozoficznym odsłonięciem [...]. Nawet się tu nie podejrzewa, że język może mówić inaczej, [...]”. E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, dz. cyt., s. 122.

Przypomnijmy więc kluczowe stwierdzenie Bartha: „Bóg się objawia. On objawia się *przez siebie*. On objawia *siebie*”¹¹⁶¹. Bóg, objawiając się, nie podlega naszym warunkom poznania, wkraczając w nie (lub nawet to nieuwarunkowanie jest *określeniem* Objawienia), oraz Bóg objawia się *przez siebie* i *siebie*¹¹⁶². To *co* jest objawione i *kto* się objawia są tym samym, bowiem w Bogu nie ma różnicy (choćby między substancją a przypadłością, która może być o Nim „orzekana”) – On sam objawia siebie¹¹⁶³. W ten sposób przewyciężony zostaje problem epistemologicznej interpretacji Objawienia. Jednak nadal należy odpowiedzieć na pytanie *jak* jest możliwe wkroczenie Boga w fenomenalność tak, że jako nieskończony daje się skończonemu podmiotowi (a więc uchwycić charakterystykę prawdy odsłonięcia, a nie interpretować Objawienia w duchu prawdy nieskrytości).

U Rahnera trudność ta zostaje rozwiązana na sposób transcendentalny. Z jednej strony Rahner przyznaje rację scholastyce, która twierdzi, że wszelkie ludzkie poznanie musi odbywać się po linii doświadczenia aposteriorycznego i w ludzkich pojęciach („objawienie kategoriałne”)¹¹⁶⁴. Z drugiej jednak strony samo to poznanie aposterioryczne i kategoriałne Boga, jest ufundowane według Rahnera na atematycznym i apriorycznym ukierunkowaniu człowieka ku absolutnej tajemnicy Boga („objawienie transcendentalne”). Owo ukierunkowanie nie jest jakimś akcydensem, lecz raczej istotą bytu ludzkiego, którą Rahner nazywa „bytem transcendencji”. Ta transcendencja podmiotu nie jest transcendencją podmiotu absolutnego, lecz zakorzenioną w tajemnicy „skończoną nieskończonością”¹¹⁶⁵. Okazuje się więc, że poznanie Boga dzieje się *dzięki* transcendencji osoby ludzkiej, która jest podarowana przez Boga, a której istotą jest z kolei *poznanie* Boga. Bóg nie jest sprowadzony do kategorii ludzkiego rozumu, lecz raczej tajemnica i głębia zostaje przeniesiona do istoty samego człowieka, *tak że* objawiający się Bóg objawia się jako odpowiedź na pytanie, którym jest sam człowiek, a więc również w pewnym sensie na miarę jego bytu – nawet „bytu transcendencji” – jako warunku możliwości Objawienia¹¹⁶⁶.

¹¹⁶¹ K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, t. 1: *Die Lehre vom Wort Gottes*, dz. cyt., s. 121–122, 312.

¹¹⁶² Marion zauważa te Barthowskie tematy w tekście konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym Soboru Watykańskiego II: „Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić samego siebie i ukazać tajemnicę swej woli (por. Ef 1, 9) [...]. Przez to objawienie niewidzialny Bóg (por. Kol 1, 15; 1 Tm 1,17) w swojej wielkiej miłości przemawia do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33,11; J 15. 14n) i przestaje z nimi (por. Ba 3, 38), aby zaprosić i przyjąć ich do wspólnoty z sobą”. *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje (nowe tłumaczenie)*, Poznań 2002, s. 350; por. J.-L. Marion, *Givenness and Revelation*, dz. cyt., s. 26.

¹¹⁶³ „Oto Trójca, jeden Bóg, jedyny dobry, wielki, wieczny, wszechmocny, który sam jest swoją jednością, Boskością, wielkością, dobrocią, wiecznością i wszechmocą”. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., s. 209.

¹¹⁶⁴ Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, dz. cyt., s. 48.

¹¹⁶⁵ Tamże, s. 53.

¹¹⁶⁶ Jeszcze bardziej „transcendentalne” podejście widać u Tillicha: „Bosko-ludzka relacja jest korelacją również w swym aspekcie poznawczym. Symbolicznie mówiąc, Bóg odpowiada na ludzkie pytania, i pod wpływem Bożych odpowiedzi człowiek te pytania zadaje. Teologia formułuje pytania ukryte w ludzkiej egzystencji, jak

Jednak według Mariona opór, który Objawienie rodzi, wskazuje, że należy przyjąć optykę inną niż epistemologiczna czy transcendentalna – nawet na tyle subtelną jak rahnerowska. Bóg przychodzi z własnej inicjatywy i jako dar – zwykle nieprzyjmowany i odrzucany, a więc nie na miarę jakiegokolwiek „bytu transcendencji” człowieka. Można co prawda powiedzieć, że dopiero radykalnie *a posteriori* mogą odkryć ten dar jako *sui generis* warunek możliwości jego przyjęcia – tak jak w fenomenie erotycznym to ostatecznie miłość Boga umożliwia decyzję mojej bezinteresownej miłości, oraz w fenomenie objawienia decyzja wiary (miłości) jest już łaską. Jednak wszystko rozgrywa się tu w innej dynamice, która jest dostępna tylko jako miłość i w miłości. Jeśli nawet Objawienie jest odpowiedzią, to z innego porządku niż wszelkie możliwe ludzkie epistemologiczne pytania, lub nawet pytanie, którym *jest* człowiek, będąc miejscem pewnej transcendentalnej dynamiki. Nawet jeśli Bóg (a właściwie człowiek w odniesieniu do Boga) w „objawieniu transcendentalnym” przekracza i warunkuje „objawienie kategoriale”, to nadal zachowane zostaje w takim ujęciu jakieś warunkowanie Objawienia (wynikające z jego wpisania i wytłumaczenia ostatecznie w porządku prawdy filozoficznej – tak jak wcześniej widać było podobną dynamikę u Hegla i Heideggera).

Jak więc nieskończony Bóg może się Objawić skończonemu człowiekowi, skoro według prologu Ewangelii św. Jana „Boga nigdy nikt nie widział” (J 1, 18)? Rodzi się tu problem *formy*, w której Bóg mógłby się objawić. Odwołując się zwłaszcza do teologii Balthasara, Marion wskazuje, że forma, postać, w której Bóg rzeczywiście objawia *siebie samego*, to miłość wcielona w Chrystusie. Forma z istoty ogranicza, ale w miłości jako jedynej ograniczenie nie jest przeszkodą – jeśli nieskończoność definiuje się jako miłość, to nieskończona miłość może dać się w formie skończonej (w człowieku Jezusie Chrystusie), ponieważ *kenoza* jest dla samej miłości konstytutywna (dystans, u-bóstwo). Innymi słowy człowieczeństwo Chrystusa nie jest przeszkodą, ale okazją do Objawienia dystansu miłości Syna do Ojca¹¹⁶⁷.

Chrystus jest obrazem miłości Boga¹¹⁶⁸. Zarazem relacja skończonego do nieskończoności zyskuje nowe, pozytywne rozumienie: „Skończoność, o ile rozumie się ją

również formułuje odpowiedzi zawarte w Bożej automanifestacji pod kierunkiem pytań ukrytych w ludzkiej egzystencji”. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2004, s. 62–63.

¹¹⁶⁷ „[...] to posłuszeństwo w istocie swej jest miłością. To jest pewny wzór postawy miłości stworzenia wobec Bożego Majestatu, ale jeszcze więcej – to objawiający się wzór samej boskiej postawy miłości; dokładnie w kenozie Chrystusa (i tylko w niej) objawia się *wewnętrzna* tajemnica miłości Boga, który sam w sobie *jest miłością* (1 J 4, 8) i dlatego jest trójjedyny”. H. U. v. Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, dz. cyt., s. 69.

¹¹⁶⁸ Por. J.-L. Marion, *Das Erscheinen des Unsichtbaren*, dz. cyt., s. 71. „Jeżeli Bóg pragnie objawić miłość, którą ma dla świata, musi być ona także przez świat rozpoznawalna. Pomimo jej «całkowicie-innego-bytu» i właśnie w nim. Miłość, w swojej wewnętrznej rzeczywistości, może być rozpoznana wyłącznie przez miłość”. H. U. v. Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, dz. cyt., s. 61.

wychodząc od miłości, przedstawia teatr i scenę, która jest nastawiona na nieskończoność, właściwą bezwarunkowemu darowi. Miłość, która daje się w skończoności, nie zaprzecza nieskończoności daru w niej zawartego, lecz przeciwnie, wyprowadza ją ku jawieniu się¹¹⁶⁹.

W świetle nowej „logiki” miłości, można zdekonstruować epistemologiczną interpretację Objawienia, poprzez wprowadzenie *teo*-logicznej¹¹⁷⁰. Objawienie objawia miłość, dostępną tylko jako jej przyjęcie (w darze *oto ja!*), gdzie wiara i miłość okazują się tym samym – odpowiedzią, która jako moja, przychodzi skądinąd. Miłość, i tylko ona, jest sama swoim „pojęciem”. Otwarta zostaje w ten sposób „radykalnie nowa” przestrzeń dla rozumu¹¹⁷¹. Dlatego też samo „myślenie”, jego istota, okazuje się w tej nowej anamorfozie też miłością¹¹⁷². Skończoność okazuje się dystansem, warunkiem możliwości miłości, a zarazem skończone poznanie może być wprowadzone w nieskończoność Objawienia poprzez z zasady nieograniczoną wolę, a więc miłość¹¹⁷³.

„Bóg jest miłością” (1 J 4, 16) – stwierdzenie problematyczne dla metafizyki, otwiera jednak „intrydze” Objawienia „teatr miłości”, w którym dystans i niewidzialność umożliwia *sui generis* widzialność miłości: „Tak jak Chrystus czyni widzialnym niewidzialność Ojca, tak jak Ojciec gwarantuje widzialność Chrystusa przez swoją własną niewidzialność, tak samo miłość do mojego brata daje wszystkim widzialność mojej niewidzialnej miłości do Boga, tak jak miłość do Boga we mnie gwarantuje niewidzialność mojej widzialnej miłości do mojego brata. Od tego momentu, w tym całkowicie otwartym teatrze miłości, wszystko może być odegrane, a zatem zdecydowane w prawdzie”¹¹⁷⁴.

W świetle powyższego obrazu „teatru” miłości, należy powrócić do kwestii „zasięgu” tej nowej logiki i pojęcia prawdy, przypominając, że Pascal rozgranicza porządki poznania – a więc porządek miłości i rozumu. W *Das Erscheinen des Unsichtbaren* rozgraniczenie porządków poznania na porządek rozumu i miłości, „charakterystyczny dla metafizycznej

¹¹⁶⁹ J.-L. Marion, *Das Erscheinen des Unsichtbaren*, dz. cyt., s. 72.

¹¹⁷⁰ Marion wskazywał już na to zadanie w *Bogu bez bycia*: „W teologii jej pierwotne założenie, to założenie, które decyduje o wszystkim, pozostaje nie przemyślane tak długo, jak długo nie może ona uzasadnić miłością i ostatecznie przelożyć na miłość podejmowanego w niej przez wiarę dyskursu. Bez takiego zabiegu teologia pograża się w gnozie albo ulega rozszczeniu naukowości, tym bardziej złudnym, im skuteczniej osiągają one swój cel. Pytanie dotyczy więc tego, jak wiara może oddawać głos miłości i jak miłość może kierować dyskursem wiary”. *Bóg bez bycia*, dz. cyt., s. 250.

¹¹⁷¹ J.-L. Marion, *Das Erscheinen des Unsichtbaren*, dz. cyt., s. 88.

¹¹⁷² Por. tamże, s. 89. „Logos, nawet i przede wszystkim, gdy się objawia, objawia się właśnie jako człowiek, a nie jako przedmiot”. J.-L. Marion, *Givenness and Revelation*, dz. cyt., s. 47.

¹¹⁷³ J.-L. Marion, *Das Erscheinen des Unsichtbaren*, dz. cyt., s. 83.

¹¹⁷⁴ „De même que le Christ fait la visibilité de l’invisibilité du Père, comme le Père gage la visibilité du Christ par sa propre invisibilité, de même l’amour pour mon frère offre a tous la visibilité de l’amour en moi invisible pour Dieu, comme l’amour en moi pour Dieu garantit d’invisibilité mon amour visible pour mon frère. De lors, dans ce théâtre complètement ouvert de la charité, tout peut se jouer, donc se décider en vérité”. J.-L. Marion, *Le croire pour le voir*, dz. cyt., s. 173.

nowoczesności”¹¹⁷⁵, jest według Mariona nie do utrzymania – nie tylko z punktu widzenia porządku rozumu, ale również porządku wiary. Dzieje się tak, ponieważ Objawienie *przeciwstawia* logice *alethei* swoją własną logikę, którą uznaje za wyższą – u Pascala natomiast rozgraniczenie „porządków” umacnia tylko autorytet prawdy metafizycznej w jej porządku. Jednak w *D’ailleurs, la révélation* pogląd ten zostaje zmodyfikowany, ponieważ prymat miłości w poznaniu nie podważa rozumu – „Rozróżnienie porządków nie znosi logiki, lecz komplikuje ją przez jej pomnożenie”¹¹⁷⁶. Prawda jako nieskrytość i prawda jako odsłonięcie nie muszą się znosić, o ile uznana zostaje ich autonomia (odnoszenia się do fenomenów w różnych aspektach) i hierarchia.

Wracamy więc do kwestii zwrotu związanego z ruchem redukcji, a więc interpretacji – najwyższą interpretacją fenomenalności jako takiej musi okazać się Objawienie i jego prawda. Marion łączy więc wypracowane pojęcie prawdy jako odsłonięcia z zasadami fenomenologii donacji: fenomen Objawienia jawi się, o ile daje się z siebie, jako wydarzenie, nieredukowalne do horyzontu przedmiotowego czy nawet bycia¹¹⁷⁷. Objawienie, którym jest Chrystus, jest paradygmatycznym fenomenem przesyconym oraz wydarzeniem *par excellence*. Natomiast adekwatna hermeneutyka tego fenomenu musi ostatecznie pochodzić również od niego samego (a zarazem *skądinąd*): „«To jest Syn mój, Wybrany, Jego słuchajcie!», [...] to znaczenie jest dosłownie definiowane jako znak, który przeczy temu, co uznajemy za naszą logikę, «znak, któremu sprzeciwiać się będą» (*semeion antilegomenon* Łk 2, 34), *logos*, który, w imię *Logosu*, jest przeciwny *logosowi*”¹¹⁷⁸. *Ja* staje się w obliczu tego fenomenu świadkiem, który o tyle nadaje właściwe znaczenie – świadectwo – temu co widział, o ile nie czerpie autorytetu z siebie, ale *skądinąd*.

Zatem prawda jako objawienie jawi się zgoła przeciwnie do prawdy, która w filozofii panuje pod postacią *alethei*. Marion odnosi się w tym kontekście również do Schleiermachera: „Metafizyka i moralność widzą w całym wszechświecie tylko człowieka jako centralny punkt wszystkich relacji, jako warunek wszelkiego bytu i przyczynę wszelkiego stawania się; religia chce widzieć w człowieku nie mniej niż we wszystkich innych rzeczach poszczególnych i skończonych to, co nieskończone, tego odbicie, tego prezentację”¹¹⁷⁹. Komentując kwestię owego „odbicia” czy obrazu [*Bild*] nieskończonego w skończonym, Marion jednak stwierdza: „[...] trzeba wejść w logikę miłości, która sama wyjaśnia i ujawnia taką postać”¹¹⁸⁰.

¹¹⁷⁵ J.-L. Marion, *Das Erscheinen des Unsichtbaren*, dz. cyt., s. 91–92.

¹¹⁷⁶ J.-L. Marion, *D’ailleurs, la révélation*, dz. cyt., s. 198.

¹¹⁷⁷ Por. J.-L. Marion, *Givenness and Revelation*, dz. cyt., s. 69.

¹¹⁷⁸ Tamże, s. 52.

¹¹⁷⁹ F. D. E. Schleiermacher, *Mowy o religii*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 1995, s. 74.

¹¹⁸⁰ J.-L. Marion, *Das Erscheinen des Unsichtbaren*, dz. cyt., s. 73.

Marion odniesie się jeszcze do Heideggera w kontekście analizy pojęcia Objawienia, wskazując na charakterystykę heideggerowskiego „wycofania się”. Również bowiem u Heideggera widoczne jest wycofanie się Bycia, na rzecz wydawanego bytu. Marion zauważa, że taka sama dynamika zachodzi w przypadku fałdy donacji i daru¹¹⁸¹. Istotnym stwierdzeniem jest jednak, że Objawienie uwalnia się z tej dynamiki – lub raczej w ramach tej dynamiki rozgrywa się *inaczej*: „[...] w objawieniu (*apokalypsis*), wycofanie się pochodzi bezpośrednio z samej fałdy dawania. Tutaj dar jest w równie małym stopniu przeciwstawiony donacji, jak donacja nie powstrzymuje daru, ponieważ tutaj donacja daje, aż po oddanie siebie [...]. Tutaj dar i donacja wzrastają w bezpośrednim związku ze sobą, nie wchodząc sobie w drogę, ponieważ nie są już zdeterminowane przez posiadanie, ani nawet przez obecność”¹¹⁸².

Wskazuje to na pokrewieństwo fenomenu erotycznego oraz fenomenu Objawienia, ponieważ nie zachodzi w tych fenomenach odstęp między donacją a darem, ale zachodzi absolutna autodonacja, w której dar i dawanie (siebie) jest tym samym. Dystans daru i donacji zostaje zachowany, ale nie jest w konflikcie, lecz dar w pełni wyraża donację. Dlatego też nie ma mowy o jakimkolwiek „posiadaniu” daru, ponieważ może on być przyjęty wyłącznie w odpowiedzi miłości¹¹⁸³.

Podsumowując naszą analizę Objawienia i jego prawdy jako odsłonięcia, możemy wrócić do kluczowego dla nas tematu możliwości „zwrotu”, w którym teraz własna postać Objawienia ma uzyskać swoją fenomenalność:

Chodzi o pewien bardziej radykalny zwrot: skutecznego wysiłku myślenia Objawienia wychodząc od niego samego. Oznacza to nie tylko nie myślenie go wychodząc od wcześniejszego horyzontu, który by je z góry określał, lecz o jego otrzymanie tak, jak się daje z samego siebie. Jeśli Objawienie może się objawiać z siebie, to dlatego, że daje się z siebie. [...] Objawia się z siebie, to znaczy, że dla nas objawia się *skądinąd*, według dokładnej miary, według której się daje¹¹⁸⁴.

¹¹⁸¹ Tamże, s. 98.

¹¹⁸² „Im Gegensatz dazu rührt in der Enthüllung (*apokalypsis*) der Entzug unmittelbar aus der Falte selbst der Gebung her. Hier steht die Gabe ebenso wenig in einem Gegensatz zur Gebung, wie die Gebung die Gabe zurückhält, denn die Gebung gibt hier bis zur eigenen Hingabe [...]. Hier nehmen die Gabe und die Gebung in einem direkten Verhältnis zueinander zu, ohne sich gegenseitig in die Quere zu kommen, weil sie nicht mehr durch den Besitz bestimmt sind, und nicht einmal durch den der Präsenz/Anwesenheit”. Tamże, s. 99.

¹¹⁸³ „Objawienie rozwija się według własnej miary, to znaczy według tego, że ono nie ma żadnej miary”. Tamże. Por. również hermeneutykę i fenomenologię daru w kontekście miłości w tekście „La reconnaissance du don”. w *Le croire pour le voir*, dz. cyt., s. 179–193.

¹¹⁸⁴ „Il s’agit d’un virage plus radical : d’un effort réussi pour penser la Révélation à partir d’elle-même. Ce qui signifie non seulement ne pas la penser à partir d’un horizon antérieur, qui la prédétermine, mais de la recevoir comme elle se donne d’elle-même. Si la Révélation peut se révéler à partir d’elle-même, c’est parce qu’elle se donne à partir d’elle-même [...]. Elle se révèle d’elle-même, c’est-à-dire, pour nous, *d’ailleurs* dans la mesure exacte où elle se donne”. J.-L. Marion, *D’ailleurs, la révélation*, dz. cyt., s. 183.

Taki zwrot jest możliwy tylko poprzez fenomenalność, którą niesie samo Objawienie, a więc również wychodząc od jego formy prawdy. Zwrot ten jest zarazem analogiczny do opisywanego w *Będąc danym* zwrotu, który redukcja ma dokonać na rzecz samej donacji. Można tu zauważyć, że *skądinąd* Objawienia (jak i każdego fenomenu objawionego) rozgrywa się niejako na dwóch biegunach – źródła (sobości fenomenu) i odbierającego, dla którego to źródło przychodzi skądinąd. O ile wcześniej Marion mówił o całkowitym zwrocie redukcji, to teraz mówi raczej, że zwrot rozgrywa się między tymi nieredukowalnymi biegunami. Całkowity zwrot niwelowałby biegun odbierającego i dokonującego redukcji. Teraz natomiast obydwa bieguny są zachowane, co nie podważa zwrotu odbierającego ku temu co dane, lecz raczej modyfikuje jego rozumienie, w którym teraz znajduje miejsce „nieskończona hermeneutyka”.

Nieredukowalne i konstytutywne zarazem dla fenomenalizacji Objawienia napięcie rozgrywa się więc między: „nieuwarunkowanym nieskończonym i skończonością naszego rozumu; lub, jeśli można przełożyć te pojęcia na pojęcia teologiczne, postać jawi się «między nami», w naszym polu fenomenalnym, jako to, czego jednak «nikt nigdy nie widział»¹¹⁸⁵. Zwrot okazuje się więc nie tyle zniesieniem redukcji, co jej otwarciem się na nieskończoność w Objawieniu. Samo to otwarcie umożliwia dostrzeżenie postaci Objawienia, w teologii przyjmującego postać miłości, która w skończoności nie neguje, ale umożliwia otwarcie się na dystans nieskończoności. Skończony w relacji z tym co dane według nieskończonej donacji, może tę nieskończoność zredukować do nieskrytej prawdy na swoją miarę (a więc odrzucić) lub przyjąć jako niedostępne i niemożliwe, a jednak odkryte, ponieważ dane.

¹¹⁸⁵ „[...] l’infini inconditionné et la finitude de notre esprit ; ou, si on transpose ces termes dans ceux de la théologie, la figure prétend articuler l’apparition « parmi nous », dans notre champ phénoménal de ce que, pourtant, « personne n’a jamais vu »”. Tamże, s. 184.

9. Hermeneutyka i (nie)możliwość

Zwrotu

Spoglądając wstecz na przebytą drogę analizy pojęcia prawdy jako objawienia, można na nowo postawić pytanie, zadane we wstępie niniejszej pracy – o istotę i możliwość zwrotu redukcji oraz o rolę hermeneutyki. W debacie, która wywiązała się z recepcji marionowskiej trylogii fenomenologii donacji, jedną z głównych kwestii okazała się właśnie rola hermeneutyki, która bezpośrednio łączy się z naszym pytaniem. I tak, już po publikacji *Réduction et donation*, postawiono tę kwestie, do której odnosi się Marion w *Będąc danym*: „Zapytywano również o naturę trzeciej redukcji: czy rozumie się samo przez się, że dokonuje się ona [donacja] jeszcze w obrębie fenomenologii, czy nie mogłaby ona raczej sprawić jej obalenia lub zagubienia?”¹¹⁸⁶. Następnie w świetle krytyki *Będąc danym* Marion odnosi się do kwestii hermeneutyki w wielu swoich późniejszych publikacjach.

Jean Grondin w tekście „La tension de la donation ultime et de la pensée herméneutique de l’application chez Jean-Luc Marion”, wskazuje, że w myśli Mariona uwidaczniają się dwa zasadnicze źródła, które wzajemnie nieprzyswajalne, ostatecznie prowadzą ją do wewnętrznego napięcia – z jednej strony widać kartezjańską i husserlowską inspirację myśli ostatecznego fundamentu i zasady, z drugiej zaś strony Marion czerpie od Heideggera myśl o skończoności, decentralizacji i destytucji podmiotu¹¹⁸⁷. Jak zostało to już przedstawione, te podwójne źródła są w dużej mierze charakterystyczne dla nowej fenomenologii francuskiej (por. *supra*, s. 91). Grondin zauważa więc, że pomimo wielkiego wpływu Kartezjusza, Husserla, czy Levinasa, to jednak myśl Heideggera oraz jego „*es gibt*” są kluczowe dla zrozumienia fenomenologii donacji, przyciemniając zarazem splendor ostatecznej zasady przez skończoność podmiotu, konieczność hermeneutyki czy pośrednictwo języka.

Dla hermeneutyki filozoficznej idea donacji absolutnej nie jest pewnikiem czy zasadą, ale problemem. Podjęcie takiej zasady – która stając się nowym absolutem, prowadzi fenomenologię do przejęcia schedy po dawnej „filozofii pierwszej” – nie jest dla Grondina do pogodzenia ze zwrotem hermeneutycznym. Zakłada on bowiem „radikalizację skończoności,

¹¹⁸⁶ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 4.

¹¹⁸⁷ Por. J. Grondin, *La tension de la donation ultime et de la pensée herméneutique de l’application chez Jean-Luc Marion*, „Dialogue” 1999, t. 38, nr 3, s. 549.

która odrzuca ideę donacji, w jej twierdzeniu, że jest ostateczna”¹¹⁸⁸. Dlatego Grondin stawia alternatywę: „Należy wybrać pomiędzy filozofią jako nauką ścisłą, w sensie projektu, który chce wyjść od ostatecznego fundamentu (*fundamentum inconcussum* lub *Letztbegrundung*), ale który myśli bez języka, a hermeneutyką, poświęconą strumieniowi mowy, poprzedzającemu ją i przyprawiającemu o dreszcze”¹¹⁸⁹.

Czy rzeczywiście sprawę trzeba w powyższy sposób stawiać na ostrzu noża? Co do relacji między hermeneutyką a fenomenologią Ricoeur stwierdza: „Tym co hermeneutyka zniweczyła, nie jest fenomenologia, ale jedna z jej interpretacji, a mianowicie jej interpretacja *idealistyczna* dokonana przez samego Husserla. [...] *fenomenologia pozostaje nieprzekraczalnym założeniem hermeneutyki*. Z drugiej strony, fenomenologia nie może się konstituować bez *założenia hermeneutycznego*”¹¹⁹⁰. Należy więc postawić pytanie, czy kwestia zasady i fundamentu rzeczywiście ustawia fenomenologię w opozycji do hermeneutyki, czy raczej może jej się domagać? Czy skończoność „podmiotu”, narzucająca hermeneutykę fenomenowi, jest sprzeczna z absolutną zasadą?

Można zadać też inne pytanie: czy ostateczna zasada dopuszcza jakąkolwiek krytykę, czy też zamyka jej możliwość¹¹⁹¹? Czy donacja, która jest „kamieniem obrazy” i „magicznym słowem” nie okazuje się „[...] białą magią, wobec której rozum krytyczny, argumentacyjny i racjonalny musi być ostrożny, jeśli nie chce stracić swojej duszy, zakładając, że nadal przyznaje się do jej posiadania”¹¹⁹²? W odpowiedzi autor *Będąc danym* mówi, że to co dane nie da się sprowadzić do „oczywistości” czy „prostego faktu”, który chciałby się utożsamiać z samą donacją. Donacja, stanowiąc absolutną zasadę, nie daje się ująć jako jakikolwiek bezpośrednio dany przedmiot poznania czy naoczność¹¹⁹³. Marion chce obalić więc „mit” donacji, według którego to co dane, jest dane bezpośrednio, wykluczając zapośredniczenie przez język.

Pierwszym elementem mitu jest więc kwestia bezpośredniości i zapośredniczenia. Jednak, jak stwierdza Marion, donacja nie daje się sprowadzić do tej binarności, jest absolutna – nie utożsamia się ona z tym co dane w jego „bezpośredniości”. To co dane jest „bezpośredniością” wydaną jednak i „zdystansowaną” przez donację. Fałd donacji określa tę bliskość i dystans daru według donacji: „[...] donacja zawsze jawi się niebezpośrednio w

¹¹⁸⁸ Tamże, s. 553.

¹¹⁸⁹ Tamże, s. 557.

¹¹⁹⁰ P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, t. 2, Paris 1986, s. 39–40.

¹¹⁹¹ „Na donację [...] należałoby odpowiedzieć racjonalną dyskursywnością, przedstawieniem racji, a więc wytrwałością hermeneutyczną. Sprzeciw ten został wniesiony jako rzecz oczywista przez niekwestionowanych specjalistów hermeneutyki, wśród których są przede wszystkim J. Grondina i J. Greischa”. J.-L. Marion, *Reprise du donné*, dz. cyt., s. 61–62.

¹¹⁹² J. Greisch, *Index sui et non dati. Les paradoxes d'une phénoménologie de la donation*, dz. cyt., s. 28.

¹¹⁹³ Por. J.-L. Marion, *Reprise du donné*, dz. cyt., s. 63.

fałdzie tego co dane [...] jak bycie w swej różnicy z bytem”¹¹⁹⁴. Donacja jest „enigmą”, która nie jest ani bezpośrednia w sensie subiektywnych impresji zmysłowych, ani zapośredniczona, jak gdyby nie dawała *siebie*. Marion powie, że to co dane narzuca się jako fakt, ale donacja (jako absolutna) stanowi normę tego faktu¹¹⁹⁵.

Częścią „mitu” donacji jest też mająca płynąć z bezpośredniości oczywistość. Jednak oczywistość równałaby się tu z panowaniem metafizyki obecności, z którą walczy Marion: „Początkiem fenomenologii nie jest bowiem jawienie się czy oczywistość [...], lecz równie trudne, co zdumiewające odkrycie, że oczywistość, w sobie samej ślepa, może stać się ekranem jawienia się – miejscem donacji. Miejscem donacji, a zatem nie jej źródłem, lecz jej zwieńczeniem”¹¹⁹⁶.

Marion zgadza się więc z Claudem Romano: „Nie ma w tym sensie hermeneutyki, która – jeśli ma być *filozoficzna* – nie byłaby zarazem *fenomenologiczna*. To twierdzenie ma swój odpowiednik: fenomenologia z kolei jest możliwa tylko jako hermeneutyka”¹¹⁹⁷. Skąd płynie takie połączenie fenomenologii i hermeneutyki? Romano wiąże hermeneutykę z wydarzeniowością fenomenów: „Hermeneutyka wydarzeniowości łączy się tu na nowo z wymogami pewnej formy realizmu: czas jest przede wszystkim cechą samych faktów”¹¹⁹⁸. Wydarzenie, jako radykalna faktyczność i odstęp czasowy, narzuca hermeneutykę jako jedyny możliwy do niego dostęp, z drugiej zaś strony, właśnie ze względu na tę samą faktyczność, wyznacza kryterium i cel tejże hermeneutyki. Wydarzenie (według wydarzeniowości), które opisuje Romano, wydaje się więc – jak określa to Marion w odniesieniu do donacji – nie tyle samym faktem, ale „normą faktu”: „[...] o ile fakt może być widoczny, hałaśliwy, o tyle wydarzenie jest ciche, niedostrzegalne; nadchodzi tylko zgodnie z tajemnicą własnego spóźnienia, deklaruje się jako takie dopiero po fakcie [...]”¹¹⁹⁹.

Według Mariona hermeneutyka, tak jak język, wynika z samej donacji¹²⁰⁰. Hermeneutyka w świetle fenomenologii donacji wpisuje się w opisaną wyżej strukturę wezwania i odpowiedzi. Rozmowa, interpretacja, która jest przemierzaniem dystansu, jest w

¹¹⁹⁴ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 49.

¹¹⁹⁵ Por. J.-L. Marion, *Reprise du donné*, dz. cyt., s. 65, 77–78.

¹¹⁹⁶ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 24.

¹¹⁹⁷ „Il n’est pas d’herméneutique, en ce sens, qui, si elle se veut *philosophique*, ne soit aussi, et du même coup, *phénoménologique*. Cette affirmation a sa contrepartie : la phénoménologie, à son tour, n’est possible que comme herméneutique”. C. Romano, *L’événement et le monde*, dz. cyt., s. 2.

¹¹⁹⁸ Tamże, s. 273. „Dla Romano «rzeczywistość wydarzenia jest taka, że ma sens nierozzerwalnie związany z jego interpretacją», do tego stopnia, że jeśli chodzi o wydarzenia, «interpretacja i fenomen są jednym»”. J. Greisch, *Ce que l’événement donne à penser*, dz. cyt., s. 48.

¹¹⁹⁹ „[...] autant le fait peut être voyant, bruyant, autant l’événement est silencieux, insensible; il n’advient que selon le secret de sa propre latence, il ne se déclare comme tel qu’après coup [...]”. C. Romano, *L’aventure temporelle*, dz. cyt., s. 33.

¹²⁰⁰ J.-L. Marion, *Reprise du donné*, dz. cyt., s. 68.

ujęciu Gadamera istotą hermeneutyki: „Źródłowe pytanie, które każe rozumieć tekst jako odpowiedź na nie, podejmuje w takim przypadku tożsamość sensu, która zawsze pośredniczy już między źródłem a współczesnością, pokonując dzielący je dystans”¹²⁰¹. Również u Mariona interpretacja jest związana zarówno z grą wezwania i odpowiedzi, jak i z dystansem tego co dane wobec tego co się jawi: „Hermeneutyka zarządza odstępem między tym, co się daje, a tym, co się ukazuje, interpretując wezwanie (lub, często, naoczność) przez odpowiedź (pojęcie lub znaczenie)”¹²⁰².

Choć fenomen daje się z siebie, to oddany jest wezwany do wysiłku – oporu redukcji i interpretacji, która sama różni się wraz z talentem, wykształceniem, również odwagą¹²⁰³. Z jednej strony interpretacja, co wykazała analiza Gadamera w *Prawdzie i metodzie*, zależy w pewnym stopniu chociażby od „kształcenia” czy „smaku” interpretującego¹²⁰⁴. Z drugiej jednak strony nie znaczy to, że sens tego co dane zależy wyłącznie od wolności czy zdolności „podmiotu” – a więc od jego skończoności – ponieważ jego wolność i zdolność również jest już dana i zadana, wraz z sensem tego co dane (do interpretowania). Należy więc podkreślić kluczową kwestię – hermeneutyka donacji nie tyle wychodzi od skończoności podmiotu, co skończoność podmiotu, a więc konieczność interpretacji i zapośredniczenia w języku, pochodzi ze źródła absolutnej donacji.

Przy omówieniu hermeneutyki Gadamera Grondin powie: „Filozofujemy nie dlatego, że mamy absolutną prawdę, ale dlatego, że jej nam brakuje. [...] Jeśli posiadamy ostateczną wiedzę, to co najwyżej o naszej uniwersalnej skończoności”¹²⁰⁵. W kwestii skończoności można zauważyć jednak pewne odwrócenie. O ile w filozofii Kartezjusza (i potem Kanta) wychodzi się od dążenia do prawdy pewnej, która fundowana jest na miarę skończonego podmiotu, to u Heideggera, i począwszy od niego w dużej mierze w hermeneutyce filozoficznej, wychodzi się od skończoności podmiotu, a więc od porzucenia prawdy pewnej i transcendentalnej na rzecz interpretacji (analityka egzystencjalna). Jednak sam Heidegger dokonuje następnie odwrócenia, w którym punktem wyjścia nie jest już *Dasein* lecz Bycie samo, a następnie *Ereignis*.

Możliwe jest więc pomyślenie zasady absolutnej *oraz* skończoności podmiotu, jeśli wyjdzie się już nie od podmiotu lecz od zasady, która wydarza też „podmiot”. Pozwala to zarazem oprzeć hermeneutykę na kryterium, którym jest w przypadku Mariona donacja – nawet

¹²⁰¹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2007, s. 755.

¹²⁰² J.-L. Marion, *Reprise du donné*, dz. cyt., s. 89.

¹²⁰³ Tamże, s. 95.

¹²⁰⁴ Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 35–47.

¹²⁰⁵ J. Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, wyd. 2, Darmstadt 2001, s. 168.

jeśli jest ona dana jako „pewność negatywna”: „W ten sposób, ściśle na mocy nieograniczonych rozszerzeń racjonalności, skończoność sama potwierdza się jako nieograniczona, albo dokładniej – pozytywnie nieskończona. Ujawnienie takiej *skończonej nieskończoności* stanowi uprzywilejowane zadanie filozofii, jeśli chce ona przewyciężyć obecny w niej nihilizm”¹²⁰⁶.

Zatem istotne pytanie w kontekście filozofii hermeneutycznej, to pytanie o ukierunkowanie interpretacji i rozumienia. Jak zauważa Greisch w *Le Cogito herméneutique*: „Filozofia hermeneutyczna nie może pominąć faktu, że pojęcie «sensu» nie może być zredukowane do prostego pytania semantycznego o znaczenie [...]. Z hermeneutycznego punktu widzenia fenomen «sensu» jest znacznie bardziej złożony i natychmiast odsyła nas do fenomenu orientacji”¹²⁰⁷. Jeśli w hermeneutyce widać dialektykę pytania i odpowiedzi, to ostatecznie kwestia roli hermeneutyki w fenomenologii donacji musi rozbijać się o pytającego – czy ma on odgrywać rolę warunku możliwości interpretacji, czy raczej płynie ona ze źródła zasady, czyli donacji?

Stwierdziliśmy wcześniej, że prawda jako objawienie to nie tyle enigma pytania, rozumianego jako transcendentalny warunek możliwości odpowiedzi, lecz raczej odpowiedzi, rozumianej jako wezwanie, które staje się dopiero pytaniem. W tym kontekście warto przywołać Gadamera „stopień horyzontów”¹²⁰⁸, do którego odnosi się Marion. Bazuje ono na dialogicznym rozumieniu języka: „Ukazana bowiem przez nas dialektyka pytania i odpowiedzi pozwala relacji rozumienia wystąpić w postaci wzajemnej relacji typu rozmowy”¹²⁰⁹. Jeśli interpretujący zadaje tekstowi pytanie i antycypuje już dzięki stopniowi się horyzontów odpowiedź, to wówczas następuje odwrócenie: „Relacja między pytaniem a odpowiedzią ulega więc w istocie odwróceniu. Przekaz tradycji, który do nas się zwraca – tekst, dzieło, ślad – sam stawia pewne pytanie i wystawia przez to nasze mniemanie na otwartą przestrzeń. Aby odpowiedzieć na to postawione nam pytanie, musimy – zapytywani – sami zacząć pytać”¹²¹⁰. Marion przekłada więc myśl hermeneutyczną Gadamera na swoją nomenklaturę wezwania i odpowiedzi, przy założeniu, że hermeneutyka „[...] stanowi szczególny i przykładowy

¹²⁰⁶ J.-L. Marion, *Granice fenomenalności*, dz. cyt., s. 27.

¹²⁰⁷ J. Greisch, *Le Cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris 2000, s. 248.

¹²⁰⁸ „Horyzont współczesności nie kształtuje się więc w ogóle bez przeszłości. Nie istnieje horyzont współczesności sam dla siebie, tak jak nie istnieją horyzonty historyczne, do których można by docierać. *Raczej rozumienie jest zawsze procesem stapiania się takich rzekomo dla siebie istniejących horyzontów*”. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 420.

¹²⁰⁹ Tamże, s. 514.

¹²¹⁰ Tamże, s. 508.

przypadek gry między tym co dane, a tym co się ukazuje, między wezwaniem danego, a odpowiedzią (przez sens) tego, co się ukazuje”¹²¹¹.

Jean Greisch w swoim tekście o *Będąc danym* również wskazuje na pewne napięcie między z jednej strony donacją, która ma być kryterium prawdy, a więc siebie samej i tego co nie jest dane (*index sui et non dati*)¹²¹², a z drugiej strony zauważalnym podkreśleniem roli faktu dokonanego¹²¹³. W konkluzji swojej analizy Greisch pyta: „Można się zastanowić, czy przekształcenie donacji w manifestację nie jest równoznaczne z operacją hermeneutyczną”¹²¹⁴. Ponieważ Marion w pełni zgadza się z powyższym twierdzeniem, można zatem powiedzieć, że krytyka fenomenologii donacji, wskazująca na wykluczenie w niej hermeneutyki, okazała się po części chybiona. Po części, ponieważ należy zauważyć, że rola wyżej opisanej hermeneutyki nie do końca jest zgodna z ideałem „zwrotu”, w którym redukcja miałaby zanikać. Należy więc przyjrzeć się teraz temu napięciu, które powoduje, że sam Marion zdaje się zmieniać rozumienie zwrotu, coraz bardziej akcentując właśnie rolę hermeneutyki.

Donacja jest radykalnym *a priori*, absolutną zasadą, omawianą w kontekście fenomenu objawienia „skądinąd”. To co dane, dane jest według tej zasady, ustanawiając radykalne *a posteriori*, fakt dokonany, który jednak zachowuje nadmiar donacji – „skądinąd”, w którym to co dane „strzeże swojego pochodzenia”. Stąd konieczny jest zwrot redukcji ku donacji. Z początku Marion opisywał go jako zwrot całkowity, zanik redukcji na rzecz donacji. Jednak podejście takie pozostaje problematyczne. Zauważył to Michel Henry, wskazując na rolę „ukazywania się” w fenomenologii donacji:

Pomimo swego niezwykłego charakteru, *Réduction et donation* stawia przed fenomenologią przerażające problemy. W tej mierze, w jakiej kwestia donacji odsyła do kwestii ukazywania się, powtarza ona w sposób nieuchronny jego trudności. [...] Czy jednak ukazywanie się może być pozbawione wszelkiego efektywnego znaczenia i wszelkiej fenomenologicznie efektywnej treści? Tym, co czyni z niego to, czym jest, nie jest ani słowo, ani pojęcie, ani tym bardziej nieokreślona idea posiadająca powszechną wartość ukazywania się, jak ta, o której mówią zasady fenomenologii¹²¹⁵.

W ten sposób w ujęciu Henry’ego zasada „tyle donacji, ile redukcji” zostaje, w pewnej łączności z jego fenomenologią życia, stojąca poza tymi zasadami fenomenologii, które

¹²¹¹ „[...] constitue un cas – particulier et exemplaire – du jeu entre ce qui se donne et ce qui se montre, entre l’appel du donné et la réponse (par le sens) de ce qui s’y montre”. J.-L. Marion, *Reprise du donné*, dz. cyt., s. 84.

¹²¹² Por. J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 34.

¹²¹³ Por. J. Greisch, *Index sui et non dati. Les paradoxes d’une phénoménologie de la donation*, dz. cyt., s. 38–39.

¹²¹⁴ Tamże, s. 51.

¹²¹⁵ M. Henry, *O fenomenologii*, dz. cyt., s. 142.

ograniczałby „ukazywanie się ukazywania [...] nie będące [...] niczym innym niż samoobjawianiem się życia [...]”¹²¹⁶.

Problem czy paradoks zasady i metody zostaje następnie przez niego ujęty następująco:

Jak zatem nałożyć na ten proces żywej fenomenalizacji „model”, „strukturę” zdolną do subsumpcji jakiegokolwiek typu donacji czy wezwania? Doprowadzając do granicy redukcję, która winna ją otwierać na „czystą donację”, na tę wyższą formę «wezwania» dominującą nad wszelkim jednostkowym wezwaniem [...] fenomenologia zbliża się do niebezpiecznej granicy, granicy, poza którą czyni rozbrat z samą sobą nie domyślając się tego. Czy też powiemy paradoksalnie, że powraca do punktu wyjścia, w którym ukazywanie się było pojęciem całkowicie nieokreślonym – i w gruncie rzeczy było jedynie prekursorem tej „czystej donacji”, kierującej do wezwania jako takiego, doprowadzającej nas nie do jakiegoś innego wezwania, lecz do „modelu”, do „czystej formy wezwania”. [...] Czyste pojęcia donacji, «modelu», «czystych form wezwania» są same w sobie pojęciami¹²¹⁷.

Mamy więc do czynienia z paradoksem metody, której ideałem jest zwrot. Marion mówi, że wezwanie jest pierwsze, ale pojawia się dopiero wraz z odpowiedzią. „Czyste wezwanie” jednak pozostaje niedostępne. Z czasem więc sam Marion dokonuje pewnej korekty idei zwrotu. Można zastanowić się, czy wydane w 2010 r. *Certitudes négatives* (po części również *Reprise du donné* z 2016 r.) nie stanowią próby takiej korekty, przez namysł nad paradoksalnością fenomenów oraz paradoksalnością ich ujęcia w fenomenologii donacji. Starając się zachować obydwa elementy – zwrot i fenomenologię donacji – Marion dochodzi do „pewności negatywnych”, jako „trzeciego” poszerzenia „teatru fenomenalności”¹²¹⁸. Pierwszym poszerzeniem ma być uznanie horyzontu donacji. Drugim wskazanie na jawiące się w horyzoncie donacji fenomeny przesyczone, dostępne w „kontr-doświadczeniu”¹²¹⁹ (a więc też w zakładanym zwrocie redukcji). Trzecim ma być domena „pewności negatywnych”. Opisywane fenomeny w ramach *Certitudes négatives* to właśnie Inny, *sobość*, Bóg, „nieprzewidywalność wydarzenia” czy „wariacje daru” w kontekście choćby ofiary (a więc fenomeny związane ze zwrotem u Mariona). Stanowią one zarazem ponowne podkreślenie roli paradoksalności: „Oczywiście, wszystkie te poszerzenia fenomenalności narzucają uznanie manifestacji paradoksalnych za fenomeny. [...] Pozostaje uznać horyzont donacji za

¹²¹⁶ Tamże.

¹²¹⁷ Tamże, s. 143.

¹²¹⁸ „[...] chodzi o pracę nad poszerzeniem teatru fenomenalności: po donacji i przesyceniu, próbuje się tu wprowadzić do filozofii pojęcie pewności negatywnych”. J.-L. Marion, *Certitudes négatives*, dz. cyt., s. 9.

¹²¹⁹ Tamże, s. 314.

najbardziej źródłowy, przyznać banalność przesycenia i skonstatować, że pewności negatywne nieuchronnie prowadzą do paradoksów. [...] Miarą myśli są dokładnie te paradoksy, które ona znosi i które nazywa”¹²²⁰.

Czy można więc powiedzieć, że „trzecie poszerzenie” to zwrot, który powraca do paradoksów, od których wychodzi (pierwsze i drugie poszerzenie), umożliwiając ich jawienie się za cenę przyznania się do swojej wobec nich bezsilności (pewność negatywna jako uznanie swojej skończoności)? Marion nie wskazuje, jakoby trzecie poszerzenie powodowało jakąkolwiek zmianę w pierwszym i drugim, jednak można przyjąć, że wynika ono właśnie z napięcia, które zakłada samo pojęcie zwrotu – napięcia, w którym zanika redukcja (reżyser, scena), a ma jawić się sam fenomen, za cenę paradoksalności samej metody (kontr-metoda, kontr-doświadczenie).

Ostatecznie jednak napięcie, spowodowane niemożliwym wymogiem „kontrmetody”, zostaje zamortyzowane poprzez opis fenomenu miłości i objawienia. Zwrot redukcji w jego ostrej interpretacji, choć nieodzowny, okazuje się niemożliwy – w razie jego realizacji znikałby skończony, interpretujący oddany, natomiast w razie jego braku znikałby nieskończony według donacji dany, objawiony fenomen. Zwrot należy więc rozumieć inaczej. Jest on po pierwsze zwróceniem się hermeneutyki w kierunku absolutnego nadmiaru tego co dane, jest ideą regulatywną interpretacji fenomenu objawienia. W tym sensie jest on możliwy i konieczny. Po drugie w fenomenie Objawienia zachowany zostaje wymóg „kontrmetody”, koniecznej wobec jego jawienia się z siebie, „skądinąd”, ale zarazem decyzją przyjęcia tego jawienia nie tyle wymaga „zaniknięcia redukcji”, lecz raczej redukcja jest tu decyzją oddania siebie fenomenowi i przyjęcia siebie z fenomenem. Dlatego też wcześniejsza aporia zwrotu wynikała być może właśnie z jego ujęcia w ramy wciąż metafizyczne, gdzie to fenomen według donacji przejmował rolę transcendentalną, oddany wobec niego odkrywał się jako ukonstytuowany. W fenomenie objawienia i w fenomenie erotycznym dar interdonacji nie znosi, lecz zakłada dwa (a nawet trzy) bieguny w wydarzeniu, intrydze, teatrze fenomenalności. Każdy z tych biegunów „decentralizuje się” na rzecz drugiego, odkrywając zarazem fenomen dany według jego donacji, jak i siebie jako oddanego fenomenowi.

¹²²⁰ Tamże, s. 315, 316–318.

Zakończenie

Jak powie Claude Romano w *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, fenomenologia nie zajmuje się wyłącznie kwestią języka i znaczeń, nie wymyśliła idei filozofii deskryptywnej, nie jest nowym kartezjanizmem, nie realizuje się wyłącznie w myśleniu bycia, ani nie wyczerpuje się w nowym określeniu świata, podmiotu czy doświadczenia, lecz „to, co na pierwszym miejscu próbowała wypracować, to nowy obraz rozumu”¹²²¹. Jednak obraz rozumu, rozpoznanie jego granic, wyznacza zarazem właśnie nowe pojmowanie doświadczenia, podmiotu, prawdy – co widać w fenomenologii Mariona. Jego fenomeny przesycone, zintegrowane w fenomenie erotycznym, prawdzie erotycznej oraz fenomenie objawienia, odsłaniają nowe horyzonty doświadczenia.

Niniejsza rozprawa, podążając za nicią przewodnią prawdy jako objawienia, koncentrowała się na dwóch równoległych zagadnieniach – próbie opisu owych nowych horyzontów wraz z fenomenami, które w nich się jawią, a zarazem na przedstawieniu napięć i aporii, które w tym „przełomie” poszerzenia racjonalności się pojawiają, oraz ich krytycznej ocenie i analizie. Dlatego pojęcie prawdy jako objawienia, opisane w ostatniej części niniejszej rozprawy i stanowiące dla Mariona podstawę opisu fenomenu objawienia, stanowiło zarazem okazję dla zbadania naszej hipotezy o wewnętrznej aporii samej fenomenologii donacji w jej wymogu całkowitego „zwrotu” redukcji ku donacji.

Owe równoległe zagadnienia analizowaliśmy podążając po części za chronologią twórczości Mariona, przede wszystkim jednak przyjmując perspektywę, która wynika z zasady samej fenomenologii donacji, wychodzącej od fenomenów rozumianych jako paradoksy, aby następnie poddać je redukcji i doprowadzić do widzialności według ich donacji. W pierwszej części podjęliśmy więc kwestię paradoksów. Można zauważyć, że paradoksy owe koncentrują się ostatecznie w fenomenie miłości i objawienia. Te fenomeny, choć Marion wpisuje je w swoją fenomenologię, mają zarazem swoje źródło teologiczne i znajdują też swoje pełne opracowanie w jego ostatnich, bardziej teologicznych dziełach. Fakt ten stawia przed nami kolejne pytanie o relacje i wzajemny wpływ porządku filozoficznego i teologicznego w twórczości Mariona.

¹²²¹ „Ce qu’elle a cherché à élaborer en premier lieu, c’est une nouvelle image de la raison”. C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris 2010, s. 14.

W pierwszej części rozprawy uwypukliła się więc pewna podstawa i punkt wyjścia dalszej filozofii Mariona. Najpierw podejmowany jest u niego problem ograniczeń, nakładanych przez metafizykę na filozofię, które Marion szczególnie analizuje w filozofii Kartezjusza. W odniesieniu natomiast do Pascala wskazuje on na możliwość innego, pozametafizycznego myślenia. Źródła możliwości takiego przekroczenia Marion czerpie głównie z myśli św. Augustyna i Pascala, jak też z teologii Ojców Kościoła oraz teologów takich jak Barth, de Lubac i Balthasar. Temat idola i ikony, metafizycznej idolatrii pojęcia Boga i dystansu jako możliwości innego, pozametafizycznego myślenia Boga, fenomen miłości i objawienia – wszystkie te zagadnienia Marion podejmuje wstępnie jako paradoksy, a więc jako aporie dla myśli metafizycznej. W tym kontekście Marion podąża też za Heideggera krytyką onto-teo-logii, sam jednak wskazując na ograniczenia jego filozoficznego pytania o Boga. Paradoks ma więc wskazywać na jawienie się fenomenu wbrew przyjętemu mniemaniu, czy wbrew warunkom możliwości tego jawienia się – stanowi więc nie tylko pewną „sprzeczność” wypowiedzi, lecz przede wszystkim istotny wymiar samej fenomenalności.

Drugą część naszej analizy myśli Mariona stanowiła kwestia „poszerzenia racjonalności” w fenomenologii donacji. Najpierw należało więc postawić pytanie o granice fenomenologii, podejmującej w nowej fenomenologii francuskiej tematy, które spotykają się z zarzutem o „zwrot teologiczny”. Następnie przedstawiliśmy Mariona źródła „fenomenu przesyconego”, które pojawiają się w zasadzie przed wypracowaniem samej fenomenologii donacji, w kontekście debaty na temat daru i teologii negatywnej. W debacie tej Marion podejmuje za Derridą główne problemy, wypracowując jednak inne rozwiązania, które prowadzą go ostatecznie w kierunku fenomenologii donacji.

Przechodząc do analizy fenomenologii donacji, wyszliśmy najpierw od pojęcia prawdy u Husserla i Heideggera, u których Marion podejmuje zasadę donacji, wskazując zarazem, że nie jest ona u nich w pełni rozwinięta, ponieważ ostatecznie ogranicza się do horyzontów przedmiotowego i bycia. Centralnym motywem marionowskiej fenomenologii jest więc powiązanie zasady donacji z metodą redukcji. Powiązanie to wyznacza główne tematy tejże fenomenologii, takie jak struktura wezwanie–odpowiedź, przewyżczenie transcendentalizmu w paradoksalnych sformułowaniach kontr-metody i kontr-doświadczenia, nowe ujęcie podmiotu jako świadka i oddanego, opis fenomenów przesyconych, fenomenologię niejawiącego się czy rolę hermeneutyki. Zarazem w tych tematach pojawia się już główny paradoks tej fenomenologii paradoksów – próba zwrotu redukcji, mająca na celu porzucenie wszelkiej konstytucji fenomenu, okazuje się nieść ze sobą sprzeczności i napięcia, które zaczynają z czasem zmieniać samą fenomenologię donacji.

W trzeciej części rozprawy podjęliśmy zagadnienie tego zwrotu, który u Mariona przybiera postać opisu fenomenów miłości i objawienia wychodząc od metody fenomenologii donacji. Zwrot ów jednak do pewnego stopnia przekroczenia też tę fenomenologię, wypracowaną w jego centralnym dziele – *Będąc danym*. Miłość i objawienie łączą wszystkie fenomeny przesycone, zarazem wprowadzając sygnalizowany tylko w *Będąc danym* cel przyszłych badań – sytuację fenomenologiczną „interdonacji”. Pojęcie prawdy znajduje w tej części swój opis, rozbijając się jednak na część filozoficzną – jako powszechną i najwyższą formę prawdy – i zastosowanie teologiczne, jako opis prawdy Objawienia, rozumianej jako odsłonięcie, przeciwstawione filozoficznej nieskrytości. Prawda jako odsłonięcie ma mieć jednak również swoje zastosowanie filozoficzne, jako rozwinięcie opisu prawdy jako objawienia. Jednym z rezultatów tej analizy okazało się też wskazanie na wzajemny związek filozofii i teologii oraz pewną płynność przejścia między tymi porządkami na gruncie poszerzonej racjonalności fenomenologii. Wskazano więc na problematyczność jedności i różnicy tych porządków w myśli Mariona.

Momentem centralnym naszej analizy, który osiągnięty został poprzez przedstawienie pojęcia prawdy jako objawienia oraz fenomenów miłości i objawienia, było ujawnienie aporii samej fenomenologii donacji. Paradoks kontrmetody i ideał zwrotu okazał się u Mariona z czasem nieosiągalny. Marion koryguje go przez wskazanie na dwa bieguny intrygi fenomenologicznej – fenomenowi objawiającego się i przyjmującego go oddanego. Oddany poprzez „nieskończoną hermeneutykę” nieustannie musi zwracać się ku nadchodzącemu z siebie i dającym się „skądinąd” fenomenowi. Sytuacja ta jednak nabiera nowego znaczenia, jeśli ten „fenomen” jest Innym danym w „interdonacji” oraz Innym *par excellence* Boga Objawienia.

Początkowo wspomniane dwa bieguny były ze sobą w sprzeczności, konkurując o konstytucję fenomenu. Dzieje się tak, ponieważ albo ja narzucę swój horyzont i moje warunki możliwości na fenomen, albo – jak pierwotnie zakładał Marion w idei zwrotu i kontrmetodzie – ja okażę się całkowicie konstytuowany, oddany fenomenowi, z którego odbieram również siebie. Stąd idea zwrotu okazała się niemożliwa, ponieważ wobec absolutnej donacji skończony podmiot wciąż „mimowolnie” narzuca swoją interpretację, „ogranicza” dany fenomen według figur oporu, interpretacji, bycia świadkiem, paradoksu. Choć oddany może dążyć do sobości danego fenomenu poprzez nieustanne powtarzanie zwrotu, przyjmowanie jego anamorfozy, „nieskończoną” hermeneutykę, to jednak całkowity zwrot pozostaje niemożliwy.

Wyżej opisane napięcie biegunów fenomenalizacji okazuje się aporią w porządku prawdy, który Marion określił jako prawdę nieskrytości, *aletheię*. Wraz z wypracowaniem

fenomenowi erotycznego, prawdy erotycznej, a następnie fenomenowi Objawienia i prawdy jako odsłonięcia, aporia ta zostaje ponownie zinterpretowana. Kierunek w owej biegunowej relacji nadal jest „odwrócony” – to fenomen konstytuuje mnie. Choć dystans „dwóch biegunów” zostaje zachowany, to nie stanowi on już przeszkody czy aporii fenomenalizacji, lecz raczej warunek jej możliwości. Moja skończoność – która albo konstytuuje fenomeny, albo jest „przeszkodą” w próbie zwrotu – teraz może stać się miejscem otwarcia na nieskończony dar w miłości. Nie niweluje to mojego oporu, jednak opór fenomenalizacji nie jest przeszkodą, ponieważ wyraża on właśnie samą istotę nieskończonego fenomenu. Fenomenalność zdaje się tu rozgrywać według stopni miłości, w których my jesteśmy ograniczeni, nieskończona zaś postać miłości – a więc i fenomenalności – jest nam dana w objawieniu. Nasz opór wynika ze skończoności naszej miłości, która może jednak przyjąć dar miłości nieskończonej od Innego. Co więcej, sytuacja nieredukowalnego i nieskończonego Innego, którego również postać Trzeciego pozwala mi przyjąć, powoduje, że jako skończony mogę siebie z Niego otrzymywać.

Hermeneutyka okazuje się „nieskończona”, jako rozpięta między dwoma biegunami prawdy – skończonym oddanym i nieskończonym dającym się. Nie chodzi już o zaniknięcie redukcji na rzecz donacji fenomenowi danego, lecz o interdonację, o wzajemne dawanie siebie w miłości, która jest najwyższym fenomenem objawionym – w teologii zaś stanowi istotę fenomenu Objawienia. W ten sposób również, podążając za nicią przewodnią pojęcia prawdy, dotarliśmy do jej nowego opracowania u Mariona. Prawda jako objawienie okazuje się odsłonięciem nadchodzącym „skądinąd”, jako jawienie się z siebie, ponieważ siebie *dające*. Dotyczy przede wszystkim mnie, ponieważ jest prawdą o mnie. Wymaga do przyjęcia decyzji woli, a więc miłości. Stanowi w fenomenie objawienia ostateczne spełnienie fenomenologii donacji. Potwierdza paradoks, poszerzając racjonalność, wskazując na inny porządek rozumu – porządek miłości.

Powyższe analizy potwierdzają więc postawioną we wstępie hipotezę, kwestionującą możliwość pełnego zwrotu redukcji w ramach fenomenologii donacji opisanej w *Będąc danym*, jednak tylko o tyle, że wskazują zarazem na jego nową interpretację w innym porządku prawdy. To przejście między jednym porządkiem opisu a drugim stanowi potwierdzenie naszej tezy o wewnętrznym napięciu, czy paradoksalności, z którą zmagają się sama fenomenologia donacji. Zarazem prawda jako objawienie pozwala na nowo zinterpretować zarówno sam zwrot, jak i rolę hermeneutyki. Zauważyliśmy, że przejście od wypracowania fenomenologii donacji do opracowania fenomenu erotycznego i fenomenu Objawienia, choć na tejże fenomenologii się opiera, to zarazem ją w pewien sposób przekracza – czego wyrazem jest chociażby korekta idei zwrotu, możliwa do osiągnięcia właściwie tylko w świetle fenomenu erotycznego.

Hermeneutyka zasadniczo utożsamia się z redukcją, jako ta, która fenomeny pierwotnie uznane za przedmioty lub byty, *interpretuje* na nowo jako wydarzenia, *ponieważ* źródłowo dane i dające się z siebie. Należy więc zauważyć – co nie jest oczywiste – że fenomenologia donacji nie może *zacząć* od redukcji już dokonanej. Fenomenologia donacji musi zacząć od donacji niezredukowanej, od fenomenów, które w kontekście hermeneutycznym można by określić przedzałożeniami. Te pierwotne ujęcia fenomenów (ale też historia filozofii, która stanowi punkt wyjścia dla redukcji¹²²²), są już pewną interpretacją, która dopiero uruchamia redukcję i hermeneutykę, dążącą do ich danego sensu.

Wychodząc od analiz przeprowadzonych w niniejszej rozprawie otwieramy również perspektywy dalszych badań. Jedną z nich okazuje się możliwość krytyki pierwotnego uchwycenia paradoksów, uruchamiającego całą fenomenologię donacji (krytyki, która nie przeczy zasadom fenomenologii donacji, lecz je potwierdza). Redukcja przeprowadza z powrotem to, co się jawi (w pewnym sensie przedzałożenia, wstępną interpretację), do donacji, która zrazu nie jest w pełni widoczna. Wyraża się to w formule, że wezwanie jawi się wraz z odpowiedzią, jednak jako od niej wcześniejsze. Choć wezwanie jest wcześniejsze, to jednak od odpowiedzi na nie zależy już cały proces fenomenologiczny. Fenomenologia donacji może rościć sobie uniwersalne i absolutne prawo ważności tylko *de iure* i co do zasady (i związanej z nią metody) – pozytywny opis fenomenu (co wynika z tej zasady) zawsze jest już interpretacją. Każda bowiem redukcja (a więc i interpretacja), również ta dokonana przez Mariona, ma według niego samego podlegać krytyce. Otwiera się więc przestrzeń dla badania wpływu przedzałożeń na interpretację tego, co dane „skądinąd”.

Kolejnym tematem, który otwiera dalsze badania, jest analiza argumentacji, zastosowanej w opisie fenomenów miłości i objawienia. Choć bowiem fenomenologia donacji ma stanowić podstawę ujęcia tych fenomenów w ich donacji, bez ich zawężania do innych horyzontów, to opis ten cierpi na pewnym zerwaniu, które obserwujemy w „zwrocie redukcji”. Widoczny jest pewien brak ciągłości między podstawą opisu tych fenomenów w „poszerzeniu racjonalności” a samym tym opisem, który zdaje się przekraczać samo to „poszerzenie”. Możliwe, że należałoby przebyć teraz drogę wstecz, lub raczej ponownie przebyć drogę, tym razem biorąc za punkt wyjścia opisane przez Mariona fenomeny miłości i objawienia, traktując je jako paradoksy, które wymagają ponownego lub też innego poszerzenia pierwotnego poszerzenia racjonalności. Takie zadanie jest również zbieżne z założeniami fenomenologii

¹²²² „Jednym ze sposobów przeprowadzenia fenomenologicznej redukcji, to znaczy rozróżnienia między tym, co jest rzeczywiście dane, a tym, co pozostaje wnioskowane, dodane lub zrekonstruowane, jest właśnie posiadanie do dyspozycji wszystkich pojęciowych rozróżnień już wypracowanych przez tradycję [...]”. J.-L. Marion, *La Rigueur des choses*, dz. cyt., s. 229.

donacji, według których redukcja musi poruszać się „zygzakiem” i być nieustannie powtarzana. Paradoks tkwi bowiem w rzeczy samej – z założenia więc zawsze będzie naszą racjonalność poszerzać i wystawiać na próbę.

Bibliografia

Dziela Mariona

- Marion J.-L., *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Presses Universitaires de France, Paris 2008.
- Fichant M., Marion J.-L., *Avant-propos*, w: *Descartes en Kant*, red. J.-C. Bardout i in., Presses universitaires de France, Paris 2006, s. 7–14.
- Marion J.-L., *Będq danym*, tłum. W. Starzyński, IFiS PAN, Warszawa 2007.
- Marion J.-L., *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.
- Marion J.-L., *Brève apologie pour un moment catholique*, Bernard Grasset, Paris 2017.
- Marion J.-L., *Ce que nous voyons et ce qui apparaît*, INA Éditions, Bry-sur-Marne 2015.
- Marion J.-L., *Certitudes négatives*, Grasset, Paris 2010.
- Marion J.-L., *Courbet ou la peinture à l'oeil*, Flammarion, Paris 2014.
- Marion J.-L., *Cours sur la volonté*, Presses universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2014.
- Marion J.-L., *D'ailleurs, la révélation*, Bernard Grasset, Paris 2020.
- Marion J.-L., *Das Erscheinen des Unsichtbaren. Fragen zur Phänomenalität der Offenbarung*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2018.
- Marion J.-L., *De surcroît*, Presses Universitaires de France, Paris 2001.
- Marion J.-L., *Étant Donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Presses Universitaires de France, Paris 2005.
- Marion J.-L., *Figures de phénoménologie: Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida, Vrin*, Paris 2015.
- Marion J.-L., *Givenness and Revelation*, tłum. S. E. Lewis, Oxford University Press, Oxford 2016.
- Marion J.-L., *Granice fenomenalności*, „Fenomenologia” 2009, t. 7, s. 11–29.
- Marion J.-L., *Idol i dystans*, tłum. W. Starzyński, U. Idziak-Smoczyńska, WAM, Kraków 2016.
- Marion J.-L., *La Croisée du visible*, La Différence, Paris 1991.
- Marion J.-L., *La Rigueur des choses*, Flammarion, Paris 2012.
- Marion J.-L., *Le croire pour le voir: réflexions diverses sur la rationalité de la révélation et l'irrationalité de quelques croyants*, Editions Parole et Silence, Paris 2010.

- Marion J.-L., *Le mal en face*, „Études” 1988, t. 368, nr 6 (3686), s. 815–832.
- Marion J.-L., *Le phénomène érotique*, Grasset, Paris 2003.
- Marion J.-L., *Le sujet en dernier appel*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 1991, t. 96, nr 1, s. 77–95.
- Marion J.-L., *Le visible et le révélé*, Les Éditions du Cerf, Paris 2005.
- Marion J.-L., *Nieredukowalny*, tłum. W. Starzyński, w: *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migasiński, M. Pokropski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, s. 350–360.
- Marion J.-L., *On the Foundation of the Distinction Between Theology and Philosophy*, w: *Phenomenology and the Theological Turn: The Twenty-Seventh Annual Symposium of The Simon Silverman Phenomenology Center*, red. J. McCurry, A. Pryor, Simon Silverman Phenomenology Center, Pittsburgh, PA 2012, s. 48–71.
- Chrétien J.-L., Henry M., Marion J.-L., Ricouer P., *Phénoménologie et théologie*, Criterion, Paris 1992.
- Marion J.-L., *Prolégomènes à la charité*, La Différence, Paris 1991.
- Marion J.-L., *Prolégomènes à la charité*, Bernard Grasset, Paris 2018.
- Marion J.-L., *Questions cartésiennes II*, Presses Universitaires de France, Paris 1996.
- Marion J.-L., *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Presses Universitaires de France, Paris 1991.
- Marion J.-L., *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1989.
- Marion J.-L., *Remarques sur l'origine philosophique de la donation (Gegebenheit)*, „Les Études philosophiques” 2012, t. 1, nr 100, s. 101–106.
- Marion J.-L., *Remarques sur quelques remarques*, „Recherches de Science Religieuse” 2011, t. 99, nr 4, s. 489–498.
- Marion J.-L., *Réponses à quelques questions*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 1991, t. 96, nr 1, s. 65–76.
- Marion J.-L., *Reprise du donné*, Presses Universitaires de France, Paris 2016.
- Marion J.-L., *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, Paris 1981.
- Marion J.-L., *Sur la pensée passive de Descartes*, Presses Universitaires de France, Paris 2013.
- Marion J.-L., *Sur la théologie blanche de Descartes*, Presses Universitaires de France, Paris 1991.
- Marion J.-L., *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Presses Universitaires de France, Paris 1986.

- Marion J.-L., *Święty Tomasz z Akwinu i onto-teo-logia*, „Logos i Ethos”, tłum. P. Rak, 1998, t. 6, nr 1, s. 97–142.
- Marion J.-L., *Un moment français de la phénoménologie*, „Rue Descartes” 2002, t. 35, s. 9–13.
- Marion J.-L., *Zło we własnej osobie*, w: *Zło w świecie*, red. L. Balter, Pallottinum, Poznań 1982, s. 84–98.
- Marion J.-L., Planty-Bonjour G. (red.), *Phénoménologie et métaphysique*, Presses Universitaires de France, Paris 1984.

Literatura przedmiotu

- Alliez É., *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine*, Vrin, Paris 1995.
- Arendt H., *Love and Saint Augustine*, The University of Chicago Press, Chicago 1996.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 2009.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, t. 1, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1996.
- Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1988.
- Aubenque P., *Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être: Sur l'histoire d'un contresens*, „Les Études philosophiques” 1978, t. 1, s. 3–12.
- Augustyn, *Homilie na Ewangelie i pierwszy list św. Jana*, tłum. W. Szołdorski, W. Kania, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1977.
- Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Znak, Kraków 1996.
- Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2002.
- Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997.
- Balthasar H. U. v., *Chwała. Estetyka teologiczna*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, t. 1: *Kontemplacja postaci*, WAM, Kraków 2008.
- Balthasar H. U. v., *Chwała. Estetyka teologiczna*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, WAM, Kraków 2007.
- Balthasar H. U. v., *Cordula. Albo o świadectwie chrześcijanina*, tłum. F. Wycisk, WAM, Kraków 2002.
- Balthasar H. U. v., *Epilog*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Balthasar H. U. v., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, t. 1: *Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1991.

- Balthasar H. U. v., *Karl Barth: Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Verlag Jakob Hegner, Köln 1951.
- Balthasar H. U. v., *The Theology of Karl Barth*, tłum. E. T. Oakes, Ignatius Press, San Francisco 1992.
- Balthasar H. U. v., *Wiarygodna jest tylko miłość*, tłum. E. Piotrowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 1997.
- Barbaras R., *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Vrin, Paris 1999.
- Baron A., Pietras H. (red.), *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 2: (869 – 1312), Wydawnictwo WAM, Kraków 2003.
- Baron A., Pietras H. (red.), *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1: (325 – 787), Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.
- Barth K., *Die Kirchliche Dogmatik*, t. 1: *Die Lehre vom Wort Gottes*, Evangelischer Verlag AG. Zollikon, Zürich 1952.
- Barthes R., *Fragments d'un discours amoureux*, Éditions du Seuil, Paris 1977.
- Bataille G., *Erotyzm*, tłum. M. Ochab, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2015.
- Benoist J., *L'idée de phénoménologie*, Éditions Beauchesne, Paris 2001.
- Berdyaev N., *Truth and Revelation*, tłum. R. M. French, Collier Books, New York 1962.
- Betz J. R., *Translator's Introduction*, w: *Analogia Entis*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI 2014, s. 1–115.
- Bierdiajew M., *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2004.
- Bokwa I., *Metafizyka na służbie teologii: Karl Rahner*, w: *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*, red. R. J. Woźniak, WAM, Kraków 2008, s. 197–200.
- Caputo J. D., Scanlon M. J. (red.), *God, the Gift, and Postmodernism*, Indiana University Press, Bloomington 1999.
- Castillo D. R., *(A)wry views : anamorphosis, Cervantes, and the early picaresque*, Purdue University Press, West Lafayette, IN 2001.
- Chrétien J.-L., *L'Appel et la réponse*, Les Éditions de Minuit, Paris 1992.
- Ciocan C., Vasiliu A. (red.), *Lectures de Jean-Luc Marion*, Les Éditions du Cerf, Paris 2016.
- Coyne R., *Heidegger's confessions. The remains of Saint Augustine in Being and Time and beyond*, The University of Chicago Press, Chicago 2015.
- Cyceron, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Śmigaj, t. 3, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961.

- Dahm H., *Vladimir Solovyev and Max Scheler: Attempt at a Comparative Interpretation*, D. Reidel, Dordrecht 1975.
- Daley B., *The Nouvelle Théologie and the Patristic Revival: Sources, Symbols and the Science of Theology*, „International Journal of Systematic Theology” 2005, t. 7, nr 4, s. 362–382.
- Daniélou J., *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, „Études” 1946, t. 79, s. 5–21.
- Dastur F., *Heidegger et la théologie*, „Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série” 1994, t. 92, nr 2–3, s. 226–245.
- Depraz N., *Le corps glorieux: phénoménologie pratique de la Philocalie des Pères du désert et des Pères de l'Église*, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve 2008.
- Derrida J., *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, Galilée, Paris 1991.
- Derrida J., *Sauf le nom*, Galilée, Paris 1993.
- Descombes V., *Le Même et l'autre*, Les Éditions de Minuit, Paris 1979.
- Drwięga M., *O nowej fenomenologii we Francji*, „Filozofia Religii” 2017, t. 4, nr 1, s. 155–167.
- Epiktet, *Diatryby. Encheirdion*, tłum. L. Joachimowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961.
- Falque E., *Le combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques*, Hermann, Paris 2014.
- Falque E., *Le Haut Lieu du soi : une disputatio théologique et phénoménologique*, „Revue de métaphysique et de morale” 2009, t. 63, nr 3, s. 363–390.
- Forte B., *À l'écoute de l'Autre. Philosophie et révélation*, tłum. A.-B. Muller, Les Éditions du Cerf, Paris 2003.
- Franck D., *Dwa ciała. Wokół fenomenologii Husserla*, tłum. J. Migasiński, A. Dwulit, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2017.
- Franck D., *Heidegger et le christianisme. L'explication silencieuse*, Presses Universitaires de France, Paris 2004.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Gallagher S., Zahavi D., *Fenomenologiczny umysł*, tłum. M. Pokropski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.
- Gilson E., *Reason and Revelation in the Middle Ages*, Charles Scribner's Sons, New York 1939.
- Gondek H.-D., Tengelyi L., *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Berlin 2011.

- Greisch J., *Ce que l'événement donne à penser*, „Recherches de Science Religieuse” 2014, t. 102, nr 1, s. 39–62.
- Greisch J., *Index sui et non dati. Les paradoxes d'une phénoménologie de la donation*, „Transversalités” 1999, t. 70, s. 27–54.
- Greisch J., *L'herméneutique dans la «phénoménologie comme telle». Trois questions à propos de Réduction et Donation*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 1991, t. 96, nr 1, s. 43–63.
- Greisch J., *Le Cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2000.
- Grondin J., *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001.
- Grondin J., *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1993.
- Grondin J., *La tension de la donation ultime et de la pensée herméneutique de l'application chez Jean-Luc Marion*, „Dialogue” 1999, t. 38, nr 3, s. 547–560.
- Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, tłum. M. Przyszychowska, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
- Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, tłum. S. Kalinkowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009.
- Gschwandtner C. M., *A new 'apologia': The relationship between theology and philosophy in the work of Jean-Luc Marion*, „The Heythrop Journal” 2005, t. 46, nr 3, s. 299–313.
- Guardini R., *Objawienie. Natura i formy objawienia*, tłum. A. Paygert, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1957.
- Haar M. (red.), *Martin Heidegger*, Éditions de l'Herne, Paris 1983.
- Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Aletheia, Warszawa 2003.
- Hähnel M., Schlitte A., Torkler R. (red.), *Was ist Liebe? Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Reclam, Ditzingen 2015.
- Heidegger M., *Besinnung*, GA 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 2008.
- Heidegger M., *Drogi lasu*, tłum. J. Gierasimiuk i in., Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1997.
- Heidegger M., *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 17, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1994.
- Heidegger M., *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowinski, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002.

- Heidegger M., *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1993.
- Heidegger M., *Identyczność i różnica*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010.
- Heidegger M., *Ku rzeczy myślenia*, tłum. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1999.
- Heidegger M., *Nietzsche*, tłum. A. Gniazdowski i in., t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Heidegger M., *Nietzsche*, tłum. A. Gniazdowski i in., t. II, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.
- Heidegger M., *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, tłum. S. Lisiecka, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.
- Heidegger M., *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007.
- Heidegger M., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1995.
- Heidegger M., *Phänomenologische Untersuchungen zu Aristoteles*, GA 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1994.
- Heidegger M., *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2009.
- Heidegger M., *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996.
- Heidegger M., *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, t. GA 16, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000.
- Heidegger M., *Rozmowy na polnej drodze (1944–1945)*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.
- Heidegger M., *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności (1809)*, tłum. R. Marszałek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.
- Heidegger M., *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, GA 42, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1988.
- Heidegger M., *Seminare*, GA 15, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1986.
- Heidegger M., *Seminare: Platon - Aristoteles - Augustinus*, GA 82, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2012.
- Heidegger M., *Technika i zwrot*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2002.

- Heidegger M., *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007.
- Heidegger M., *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. R. Marszałek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- Heidegger M., *Zasada racji*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2001.
- Heidegger M., *Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi i in., Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1999.
- Heidegger M., *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1999.
- Henry M., *C'est Moi la Vérité. Pour une philosophie du Christianisme*, Seuil, Paris 1996.
- Henry M., *L'essence de la manifestation*, Presses Universitaires de France, Paris 1963.
- Henry M., *O fenomenologii*, tłum. M. Drwięga, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007.
- Henry M., *Słowa Chrystusa*, tłum. K. Mrówka, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2010.
- Henry M., *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. M. Frankiewicz, D. Adamski, Homini, Kraków 2012.
- Hering J., *La phénoménologie d'Edmund Husserl il y a trente ans Souvenirs et réflexions d'un étudiant de 1909*, „Revue Internationale de Philosophie” 1939, t. 1, nr 2, s. 366–373.
- Hering J., *Phénoménologie et philosophie religieuse*, Imprimerie Alscacienne, Strasbourg 1925.
- Hildebrand D. v., *Gesammelte Werke*, t. 3: *Das Wesen der Liebe*, Josef Habel, Regensburg 1971.
- Horner R., *Jean-Luc Marion. A Theo-logical Introduction*, Ashgate, Aldershot 2005.
- Husserl E., *Badania logiczne*, tłum. J. Sidorek, t. I, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.
- Husserl E., *Badania logiczne*, tłum. J. Sidorek, t. II/I, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- Husserl E., *Badania logiczne*, tłum. J. Sidorek, t. II/II, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- Husserl E., *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, Hua 6, Martinus Nijhoff, Haag 1976.
- Husserl E., *Doświadczenie i sąd. Badania nad genealogią logiki*, tłum. B. Baran, Fundacja Aletheia, Warszawa 2013.
- Husserl E., *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, Hua 7, Springer, Dordrecht 1956.

- Husserl E., *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1992.
- Husserl E., *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa 2008.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1967.
- Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie III*, Hua 5, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1986.
- Husserl E., *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband Erster Teil*, Hua XX/1, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002.
- Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2009.
- Idziak U., *Dar. Spór między Jeanem-Lukiem Marionem a Jacques'em Derridą*, Wydawnictwo A, Kraków 2009.
- James W., *Doświadczenia religijne*, tłum. J. Hempel, Książka i Wiedza, Warszawa 1958.
- Janicaud D., *La phénoménologie éclatée*, Editions de l'Éclat, Paris 1998.
- Janicaud D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, L'Éclat, Combas 1991.
- Jaspers K., *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, R. Piper, München 1984.
- Jones T., *Dionysius in Hans Urs Von balthasar and Jean-Luc Marion*, „Modern Theology” 2008, t. 24, nr 4, s. 743–754.
- Judycki S., *O klasycznym pojęciu prawdy*, „Roczniki Filozoficzne” 2001, t. 49, nr 1, s. 25–62.
- Kant I., *Dzieła zebrane*, tłum. Translatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii UMK, t. I, *Pisma przedkrytyczne*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2010.
- Kant I., *Dzieła zebrane*, tłum. A. Bobko, t. V: *Religia w obrębie samego rozumu. Spór fakultetów. Metafizyka moralności*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Kraków 1957.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Kant I., *Spór fakultetów*, tłum. M. Żelazny, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2003.
- Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i. K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąbska, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2001.
- Kartezjusz, *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2001.
- Kartezjusz, *Œuvres de Descartes*, t. III, Charles Adam et Paul Tannery, Paris 1899.

- Kartezjusz, *Œuvres de Descartes*, t. 10, Charles Adam et Paul Tannery, Paris 1908.
- Kartezjusz, *Œuvres de Descartes*, t. VII, Charles Adam et Paul Tannery, Paris 1908.
- Kartezjusz, *Reguły kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*, tłum. L. Chmaj, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2002.
- Kearney R., O’Leary J. S. (red.), *Heidegger et la question de Dieu*, Bernard Grasset, Paris 1980.
- Kerr F., *Katolicycy teolodzy XX wieku*, tłum. A. Wojtasik, WAM, Kraków 2011.
- Kierkegaard S., *Bojaźń i drzenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982.
- Kierkegaard S., *Czyny miłości*, tłum. A. Szwed, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008.
- Kierkegaard S., *Okruchy filozoficzne. Chwila*, tłum. K. Toeplitz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011.
- Klemczak S., *Deus ex metaphora. Bóg filozofów i jego funkcje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2018.
- Kornacka K., *Ja, Inny i (Nie)obecny. Idee kabalistyczne w filozofii Boga Emmanuela Levinasa*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2015, t. XLIII, nr 3, s. 81–102.
- Levinas E., *Bóg, śmierć i czas*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.
- Levinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Levinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Levinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Homini, Kraków 2008.
- Levinas E., *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Wydawnictwo „ATEX”, Gdynia 1991.
- Löwith K., *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, J.B. Metzler, Stuttgart 1986.
- Lubac H. d., *Le Mystere du surnaturel*, Aubier, Paris 1965.
- Lubac H. d., *Paradoksy i Nowe paradoksy*, tłum. M. Książek-Rostworowska, Wydawnictwo WAM, Kraków 1995.
- Lubac H. d., *Surnaturel: études historiques*, Desclée de Brouwer, Paris 1991.
- Luther A. R., *Persons in Love. A Study of Max Scheler’s Wesen und Formen der Sympathie*, Martinus Nijhoff, The Hague 1972.
- Mauroy H., *L’amour-propre: une analyse théorique et historique*, „Revue européenne des sciences sociales” 2014, t. 52, nr 2, s. 73–104.
- Mauss M., *Szkic o darze*, tłum. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, w: *Socjologia i antropologia*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001,

- Migasiński J., *W stronę fenomenologii niezjawiskowej*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2019.
- Migasiński J., Lorenc I. (red.), *Fenomenologia francuska: rozpoznania, interpretacje, rozwinięcia*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006.
- Montagnes B., *The Doctrine of the Analogy of Being according to Thomas Aquinas*, tłum. E. M. Macierowski, Marquette University Press, Milwaukee, Wis. 2004.
- Moore G. E., *Z głównych zagadnień filozofii*, tłum. C. Znamierowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1967.
- Nietzsche F., *Ecce homo*, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.
- Nietzsche F., *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Wydawnictwo „bis”, Warszawa 1991.
- Nietzsche F., *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006.
- Nygren A., *Agape and eros*, tłum. P. S. Watson, The Westminster Press, Philadelphia 1953.
- Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1989.
- Pascal B., *Rozprawy i listy*, tłum. T. Żeleński (Boy), M. Tazbira, Instytut Wydawniczy Pax, 1962.
- Paź B., *Ontologia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008, s. 810–816.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2003.
- Prunea-Bretonnet T., *L'univocité de l'amour en question: Jean-Luc Marion, lecteur de Hans Urs von Balthasar*, w: *Lectures de Jean-Luc Marion*, red. C. Ciocan, A. Vasiliu, Les Éditions du Cerf, Paris 2016, s. 287–304.
- Przywara E., *Analogia Entis*, Johhanes-Verlag, Freiburg 1996.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, t. II: *Hierarchia niebiańska, Hierarchia kościelna*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1999.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, t. I *Imiona Boskie, Teologia mistyczna, Listy*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1997.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987.
- Richir M., *Ciało. Esej o wewnętrzności (fragmenty)*, tłum. M. Kozłowski, w: *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migasiński, M. Pokropski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, s. 60–80.
- Richir M., *Intentionnalité et intersubjectivité*, w: *L'intentionnalité en question*, red. D. Janicaud, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1995, s. 147–163.
- Ricoeur P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, t. 2, Éditions du Seuil, Paris 1986.

- Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- Romano C., *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Gallimard, Paris 2010.
- Romano C., *L'aventure temporelle. Trois essais pour introduire à l'herméneutique événementiale*, Presses Universitaires de France, Paris 2010.
- Romano C., *L'événement et le monde*, Presses universitaires de France, Paris 1998.
- Salanskis J.-M., Sebbah F.-D., *Usages contemporains de la phénoménologie*, Sens & Tonka, Paris 2008.
- Scheler M., *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, tłum. A. Węgrzecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Scheler M., *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.
- Scheler M., *Miłość i poznanie*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2000, t. 27, nr 2, s. 171–195.
- Scheler M., *Ordo amoris*, tłum. A. Węgrzecki, w: *O miłości. Antologia*, red. M. Garbowski, Wydawnictwo UMK, Toruń 1998, s. 15–47.
- Schelling F. W. J., *Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne*, tłum. K. Krzemieniowa, t. I, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Schleiermacher F. D. E., *Mowy o religii*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.
- Scholem G., *O głównych pojęciach judaizmu*, tłum. J. Zychowicz, Papieska Akademia Teologiczna Wydział Filozoficzny, Kraków 1989.
- Schopenhauer A., *Psychologia miłości*, tłum. A. L., M. Borkowski, Warszawa 1901.
- Sebbah F.-D., *L'Épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Presses Universitaires de France, Paris 2001.
- Sebbah F.-D., *Testing the limit*, Stanford University Press, Stanford, CA 2012.
- Sellars W., *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1997.
- Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje (nowe tłumaczenie)*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2002.
- Sołowjow W., *Sens miłości*, tłum. H. Paprocki, Hachette, Warszawa 2010.
- Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myślicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.

- Starzyński W., *Wprowadzenie*, w: *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migasiński, M. Pokropski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, s. 335–349.
- Strasser S., *Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls*, „Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft” 1959, t. 67, s. 130–142.
- Strawson P. F., *Prawda*, Edited and Translated by J. Pelc, w: *Logika i Język. Studia z semiotyki logicznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967, s. 353–375.
- Stróżewski W., *Istnienie i wartość*, Znak, Kraków 1981.
- Stróżewski W., *Logos, wartość, miłość*, Znak, Kraków 2013.
- Szestow L., *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna. Głos wołającego na pustyni*, tłum. J. A. Prokopski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2013.
- Tabet P., *Amour et donation chez Jean-Luc Marion*, L'Harmattan, Paris 2017.
- Tarnowski K., *Bóg fenomenologów*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2000.
- Tarski A., *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, Towarzystwo Naukowe Warszawskie, Warszawa 1933.
- Tillich P., *Teologia systematyczna*, tłum. J. Marzęcki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2004.
- Tischner J., *O Bogu, który jest blisko. Wprowadzenie do lektury O Trójcy Świętej św. Augustyna*, tłum. M. Stokowska, w: *O Trójcy Świętej*, Znak, Kraków 1996, s. 9–20.
- Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowalne o prawdzie*, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, t. 1, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 1998.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. P. Bełch, t. 2, O Bogu, Veritas, Londyn 1977.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. P. Bełch, t. 3, O Trójcy Przenajświętszej, Veritas, Londyn 1978.
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, t. 3 (Księga IV), W drodze, Poznań 2011.
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, t. 1 (Księga I i II), W drodze, Poznań 2003.
- Tugendhat E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter, Berlin 1970.
- Urbaniak S., *Fenomenologia duchowości a duchowość fenomenologii u Martina Heideggera i Jeana-Luca Mariona*, w: *Szkice z fenomenologii duchowości: od duchowości*

- fenomenologii do fenomenalności duchowości*, red. M. Kozak, R. Grzywacz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2019, s. 63–79.
- Urbaniak S., *Sakramentalność rzeczywistości. Sakramentologia fundamentalna Karla Rahmera*, „Teologia Młodych” 2016, t. 5, s. 84–94.
- Vioulac J., *Apocalypse de la vérité*, Ad Solem, Paris 2014.
- Wahl J., *Introduction à la pensée de Heidegger. Cours donnés en Sorbonne de janvier à juin 1946*, Librairie générale française, Paris 1998.
- Waldenfels B., *Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983.
- Wielki B., *O Duchu Świętym*, tłum. A. Brzóstowska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1999.
- Wierciński A., *Gustawa Siewertha reinterpretacja tomizmu w świetle myśli Hegla i Heideggera*, w: *Metafizyka i teologia*, red. R. J. Woźniak, WAM, Kraków 2008, s. 50–68.
- Wodziński C., *św. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1986.
- Woleński J., *Epistemologia*, PWN, Warszawa 2005.