

Daniel Roland Sobota

Donacja czy performansja?
Próba krytycznej interpretacji fenomenologii donacji
J.-L. Mariona jako fenomenologii performatywnej

Donation or performance?
An Attempt to Critically Interpret J.-L. Marion's
Phenomenology of Donation as Performative Phenomenology

Streszczenie

Celem niniejszego artykułu jest wykładnia Jeana-Luca Mariona fenomenologii donacji jako swoistej filozoficznej teorii performansu. Inspiracje, kierunek oraz kontekst przedstawionej interpretacji wyznaczają istotne przeobrażenia współczesnej humanistyki, której krajobraz został ukształtowany przez liczne kontrtekstualne zwroty. Artykuł przedstawia główne motywy Marionowskiej fenomenologii donacji, takie jak kontrmetoda, dar, sakrament, objawienie, oddany, wydarzenie, przygodność, fenomen nasycony, świadek itp., doszukując się w nich performatywnych instrukcji. Artykuł kończy się wielowątkową krytyką Mariona fenomenologii donacji, pokazując dlaczego nie zdaje ona egzaminu i musi ustąpić fenomenologicznej zasadzie performansji.

Słowa kluczowe: fenomenologia, J.-L. Marion, donacja, teoria performansu, zwroty w humanistyce współczesnej.

Summary

The aim of the paper is to interpret Jean-Luc Marion's phenomenology of donation as a unique philosophical theory of performance. The inspirations,

direction and context of the presented interpretation delimit the main transformations occurring within the contemporary humanities, shaped by the numerous countertextual turns. Presented here are the main themes of Marion's phenomenology of donation, such as countermethod, gift, sacrament, revelation, givenness, occurrence, contingency, saturated phenomenon, witness, etc., in the hope of finding performative instructions in them. The article is concluded with a multi-faceted critique of Marion's phenomenology of donation to show why it is not tenable and must give way to the phenomenological principle of performance.

Keywords: phenomenology, J.-L. Marion, donation, theory of performance, turns in contemporary humanities

Zwroty kontrtekstualne w humanistyce współczesnej a fenomenologia

Od czasów starożytnych panuje w humanistyce dość mocne przekonanie, którego konsekwencje, teoretyczne i praktyczne, można odnaleźć w dominującym rozumieniu tego, kim jest wedle niej człowiek – a mianowicie że jej naczelnym medium i żywiołem, nie tylko uprzywilejowanym środkiem wyrazu jej doświadczeń, ale także przedmiotem jej rozległych badań i narzędziem jego kształtowania, jest pismo i tekst. Przekonanie to panuje jeszcze w humanistyce pierwszej połowy XX wieku, choć właśnie tutaj należy szukać pierwszych inspiracji i odkryć dla przełamania tego wielowiekowego sądu. Od tego czasu pojawiło się wokół tego podstawowego przeświadczenia coraz więcej znaków zapytania, które sprawiły, że badania humanistyczne doznały współcześnie różnych, większych lub mniejszych, przesunięć w obrębie głównych obszarów zainteresowań, założeń, celów poznawczych, metod badań oraz języka opisu. Wspólnym, negatywnym punktem odniesienia różnego rodzaju zwrotów, które ukształtowały złożony krajobraz humanistyki drugiej połowy XX wieku, jest kultura pisma i rozumienie człowieka i jego rzeczywistości przez pryzmat struktur i kategorii możliwych tylko na gruncie wynalezienia i upowszechnienia alfabetu.

Nie znaczy to, że dalsze rozwijanie humanistyki pod znakiem tekstu utraciło w niej swoich sprzymierzeńców. Tekstualizm humanistyki współczesnej ma wiele różnych twarzy, z których zapewne najbardziej znane są te, którymi obdarzył ją strukturalizm i poststrukturalizm. Skupienie się w nich na tekście jako jedynej rzeczywistości godnej zainteresowań humanistyki, która w tej postaci zdominowała na pewien czas niemal bez reszty współczesne badania człowieka w obrębie *humanities*, doprowadził jednak w ostatnich kilku dekadach do wyraźnego oporu części środowiska naukowego, skutkującego prawdziwą eksplozją badań starających się dostrzec i przekroczyć ograniczenia panującego „nachylenia piśmienniczego”. W ten sposób humanistyka spod znaku sprzeciwu wobec dominacji pisma doświadczyła wielu różnych zwrotów zainteresowań badawczych. Należą do nich, m.in. zwrot oralny, performatywny, retoryczny, pamięciowy, medialny, somatyczny, uczuciowy, etyczny, ludowy, kontekstualny, postkolonialny, posthumanistyczny, wreszcie zwrot ku rzeczom... Lista jest długa i wciąż otwarta. Każdy z tych zwrotów eksploruje jakiś fenomen związany z byciem człowieka, który w badaniach o nachyleniu tekstualnym był wyraźnie albo dezinterpretowany albo marginalizowany. We wszystkich tych zwrotach, które można by określić mianem „kontrtekstualnych”, nie chodzi, rzecz jasna, o zakwestionowanie wartości pisma dla rozwoju człowieka jako takiego, lecz o osłabienie jego wielowiekowej hegemonii. Można, oczywiście, zbywać doniosłość rzeczonych zwrotów lekceważącym wrzuceniem ramion i etykietować je mianem przemijających mód, w ten sposób jednak, pomijając w tym miejscu pytanie o ich rzeczywistą przełomowość, nie dostrzega się, że wszystkie one wyrastają na gruncie motywacji o zgoła etycznym charakterze. Chodzi o to, aby w obrębie tworzonej na modłę współczesnej nauki samowiedzy człowieka pojawiły się tematy, które z powodu dominacji nastawienia piśmiennego nie miały wcześniej szansy się pojawić. Innymi słowy, motywem wspomnianych zwrotów nie jest negacja, lecz pozytywna chęć

włączenia w obręb humanistyki tego, co nie mogło do tej pory dojść do głosu.

Można zapytać, na ile wzmiankowane zwroty, które celują w przekroczenie wielowiekowego paradygmatu badań nad człowiekiem, spotykają się z wysiłkami współczesnej filozofii. Jeżeli przyjmiemy, że najbardziej szerokim założeniem humanistyki jest idea humanizmu, której filozoficzne fundamenty tworzy metafizyka, rozumiana jako onto-teo-logia i filozofia obecności, to podział stanowisk współczesnej filozofii mógłby przebiegać według kryterium umiejętności krytycznego rozpoznania i uchylecia ważności jej onto-teo-logicznych przesłanek. Od razu widać, że zaprojektowany podział nie pokrywa się z przeciwieństwem kontr- i protekstualnych stanowisk w obrębie humanistyki, np. poststrukturalizm, który krytycznie odnosi się do onto-teo-logii, jest w dużej mierze protekstualny. Pytanie, które mnie tutaj nurtuje, dotyczy jednak nie poststrukturalizmu, a fenomenologii, która w kontekście krytyki onto-teo-logii stanowi wręcz dominującą formację. Po której stronie humanistyki stoi fenomenologia? Czy tworzy ona podwaliny wzmiankowanych wyżej kontrtekstualnych zwrotów w humanistyce współczesnej czy też należy do grupy stanowisk filozoficznych, które wspierają jej tradycyjny, protekstualny sposób podejścia do człowieka?

Jest oczywiste, że poszukując filozoficznego uzasadnienia swoich tez, współczesna humanistyka bardzo często odwołuje się do fenomenologii jako jednego z najważniejszych kierunków filozofii współczesnej. Czyni to jednak nie tylko w celu filozoficznej legitymizacji tych stanowisk, które mają wyraźnie kontrtekstualne nachylenie, ale także tych, które opowiadają się za mocno tekstualną wykładnią ludzkiego świata. Wystarczy wspomnieć choćby o wczesnym Derridzie i jego dekonstrukcji, która stała się zwłaszcza w literaturoznawstwie, ale także m.in. w teatrologii, sztandarowym sposobem poststrukturalistycznej interpretacji rzeczywistości jako na wskroś tekstualnej, czy też o inspirowanych fenomenologią hermeneutykach Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura, które chętnie przywoływane są w kontekście

prac rozwijających tzw. zwrot hermeneutyczny czy narratywistyczny. Z drugiej strony, fenomenologia patronuje wielu podejściom w humanistyce współczesnej, które otwarcie kwestionują prymat tekstualnego widzenia rzeczywistości. Skarbnicą inspiracji jest zwłaszcza fenomenologia ciała, która rozwijana była m.in. przez takich myślicieli, jak Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty czy Michel Henry. Także blisko związane z tematyką cielesności fenomenologiczne badania uczuć, pamięci, wyobraźni, instynktów, jakie można znaleźć w pismach zwłaszcza Husserla czy Merleau-Ponty'ego, stanowią wciąż żywą inspirację dla przedstawicieli wielu nurtów nastawionej krytycznie do prymatu pisma humanistyki współczesnej. Do tego dochodzi myśl Heideggera, która zrywa z obecnym jeszcze u Husserla myśleniem podmiotowo-przedmiotowym i podkreśla wydarzeniowy charakter rzeczywistości. To właśnie najczęściej w myśli Heideggera znajdują swoje oparcie prace reprezentujące humanistykę spod znaku zwrotu ku rzeczom czy zwrotu posthumanistycznego. Z kolei myśl Lévinasa przywoływana jest najchętniej w kontekście zwrotu etycznego. Na koniec warto wspomnieć o Natalii Depraz, która łączy fenomenologię z praktyką i odnosi się do takich obszarów, jak neurofenomenologia, teologia prawosławna, medytacja buddyjska, psychiatria i jej praktyki terapeutyczne, antropologia etnometodologiczna czy psychologia mimetyzmu dziecięcego.

Nie mam wątpliwości, że bardziej wnikliwa interpretacja przytoczonych wyżej przykładowych stanowisk fenomenologicznych potwierdziłaby przypuszczenie o koncepcyjnej zbieżności istotnych przesłanek kontrtekstualnych zwrotów w humanistyce współczesnej z pewnymi możliwościami wypracowanymi w obrębie fenomenologii. Nie istnieją jednak jeszcze systematyczne studia w tej dziedzinie, aktualnie można mówić co najwyżej o sporadycznych spotkaniach i wzajemnych inspiracjach. Także i niniejsze badania ograniczają się do prezentacji jedynie pewnej możliwości twórczego wykorzystania fenomenologii w rozwijaniu kultury spod znaku sprzeciwu wobec hegemonii tekstu

w humanistyce i innych dziedzinach wiedzy. Czynią to w bardzo wąskim zakresie, a mianowicie w odniesieniu tylko do jednego z najbardziej oryginalnych stanowisk fenomenologicznych, jakim jest myśl Jeana-Luca Mariona, i jednego z kontrtekstualnych zwrotów w humanistyce współczesnej, jakim jest zwrot performatywny. Celem niniejszych badań jest ukazanie możliwości powiązania performatyki z fenomenologią na przykładzie myśli jednego z najważniejszych obecnie żyjących fenomenologów francuskich. Jest to jednak cel bliższy i bardziej powierzchowny, dlatego że to, na czym mnie jako filozofowi zależy w dłuższej perspektywie, jest podjęcie podstawowego pytania o byt jako taki, które dzięki twórczemu przyswojeniu inspiracji ze strony krytycznie nastawionej do hegemonii pisma humanistyki będzie w stanie pozostać wierne wydarzeniowo-działaniowo-ukazującej się naturze wszelkiego bytu, rozumianego fenomenologicznie jako jawienie się (fenomenalność, fenomen jako fenomen).

Zwrot performatywny

Zrezygnuję w dalszej części artykułu ze skrupulatnego przedstawiania szczegółowej charakterystyki performansu i zwrotu performatywnego. Kilka słów wyjaśnienia należy się jednak czytelnikowi, który zajmując się profesjonalnie filozofią, niekoniecznie musi orientować się w podstawowych zagadnieniach performatyki. A to właśnie kąć performatywnego widzenia został przyjęty tutaj za perspektywę, z której jawić ma się fenomenologia donacji. O czym więc mówię, przywołując takie zwroty jak „performans” czy „performatywny”?

Niestety, albo na szczęście, w literaturze przedmiotu istnieje nieprzebrana ilość niekiedy sprzecznych określeń tego, czym jest performans. Jego ujęcia sprowadzają się najczęściej do wyeksponowania jednej z jego cech kosztem innych i uczynienia jej elementem konstytutywnym całości. Słowo *performance*, które pochodzi z języka łacińskiego i które przez język francuski trafiło do języka angielskiego, stając się niezwykle popularne

w różnych dziedzinach życia współczesnego, ma wiele różnych znaczeń. Słownikowe znaczenia rzeczownika *performance* to: „wynik, wykonanie, wydajność, przedstawienie, spektakl, osiągnięcie, efekt, działanie, wystąpienie, kreacja...”. Odpowiednio czasownik *to perform* znaczy: „przeprowadzić, realizować, wykonać, zrobić, wystąpić, dokonać, spełnić, pełnić, odbyć, czynić, przedstawiać, odgrywać”. Najczęściej słowo *performance* kojarzy się z tym, co się nazywa „pokazem”, „widowiskiem” i „przedstawieniem”. Jak w pokazach cyrkowych, w których chodzi o *demonstrację* umiejętności, a więc ukazanie wirtuozerii w sposobie wykonywania pewnych czynności czy gestów, które dla większości śmiertelników są nieosiągalne. *Performance* dotyczy też nie tylko tych rzadkich, wyjątkowych umiejętności, które powstały drogą wieloletniego ćwiczenia bądź nadzwyczajnej odwagi, lecz także codziennych działań, które są *odgrywane* i *ucieleśniane* przez uczestników danej społeczności i *spełniają* określone wzorce zachowania. W tym wypadku nie chodzi o wykonywany sposób, lecz właśnie o spełnianą normę. Wreszcie trzeci sposób użycia tego słowa odnosi się do *osiągnięć*, *wyników* nie tylko ludzkich (np. podczas zawodów sportowych), ale także maszyn czy firm. To znaczenie słowa *performance* uwydatnia faktyczny wpływ performansu na rzeczywistość, to, że coś zostało zrealizowane i to w stopniu najwyższym. Już na podstawie samego użycia słowa „performans” widać chwiejność jego znaczenia, które oscyluje pomiędzy *przedstawieniem*, *wykonaniem* a *normowaniem*. Są to, powiedzmy, trzy podstawowe funkcje, które działanie performatywne uosabia¹.

Performansem może być coś, co zostało powołane do istnienia intencjonalnie, z myślą o tym, że *jest* to performans (np. artystyczny, religijny, polityczny, akademicki, sportowy, cyrkowy,

¹ Dariusz Kosiński mówi o trójjedni: „dramat/przedstawienie/ustanowienie” oraz „wzór, okazanie/wystawienie i spełnianie”. Zob. tenże, *Performatyka w(y)prowadzenia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2016, s. 40.

obyczajowy), ale też właściwie każde inne działania, również te, które nie są czynione z taką intencją, można potraktować *jako* performans. Sytuacja jest analogiczna do tej, z którą mamy do czynienia w przypadku bytu i innych podstawowych kategorii filozoficznych. Choć każda rzecz sama w sobie, co do swej treści, jest np. narzędziem, istotą żywą, dziełem sztuki, czynem politycznym itp., nie tylko *jest* poza tym również bytem, jednym, całością złożoną z części itp., ale także każda rzecz można być potraktowana *jako* byt, jedno, całość złożona z części itp. W tym sensie „performans” może być użyty albo jako „kategoria materialna” określająca pewien tylko typ działania, a mianowicie działania mającego wyraźnie performatywny charakter i w tym sensie odmienny od innych działań, albo jako „kategoria formalna” określająca każde „coś” jako performans.

Ta kategorialna ambiwalencja „performansu” jest tylko początkiem problemów z określeniem tego, czym jest performans. Istniejące definicje performansu oscylują pomiędzy wieloma jego określeniami. Mówi się, że performans jest wydarzeniem, ale też działaniem; procesem i jego efektem; realnością i iluzją; własnością aktów mowy i cielesną, często niemą, obecnością; zachowaniem i transgresją; jest czymś między podmiotem i światem; skrzyżowaniem pierwszo-, drugo- i trzecioosobowej perspektywy; między działaniem i doznawaniem; tworzeniem i niszczeniem; optymalizacją i degeneracją; instrukcją i selekcją itd. Dla moich celów przyjmuję prowizoryczną definicję opisową, wedle której performansem jest takie działanie, które dążąc do ujawnienia się i pokazania siebie, staje się rzeczywistym wydarzeniem. Rozwinięcie tej definicji pokazałoby, że *de facto* obejmuje ona wszystkie wyżej wymienione określenia. Każde z nich stanowi pewien istotny, nierugowalny moment w rozwinięciu – być może, dialektycznym – przedstawionej definicji performansu.

Zasygnalizowana wyżej niejednoznaczność sensu performansu, którą staram się tu jakoś ujarzmić za pomocą przedstawionej wyżej „definicji”, wynika z trwającego już kilkadziesiąt lat

zainteresowania tym zjawiskiem, o którym wiadomo wprawdzie coraz więcej, ale dzięki temu wiadomo również, jak wiele wciąż o nim nie wiadomo. Wzmożone zainteresowanie performansem w humanistyce doprowadziło w pewnym momencie do wyraźnego przesunięcia paradygmatów badawczych, o czym wspomniałem w poprzednim punkcie. Niekiedy określa się to przesunięcie mianem zwrotu performatywnego. Ewa Domańska wskazuje na trzy główne zmiany zainteresowań i metod badawczych, jakie ów zwrot przyniósł humanistyce: 1. przejście od tekstu do wydarzenia; 2. przejście od kontemplacji do działania; 3. przejście od antropocentryzmu do posthumanizmu².

Filozofia Heideggera czy Depraz ukazuje perspektywę, która umożliwia pogodzenie fenomenologii z performatyką, choć mimo wszystko wciąż daleko jej od performatywnej wykładni fenomenologii. Niniejsze badania mogą być odbierane jako przyczynek do takiej interpretacji, zastrzegając, że to, co tu przedstawiono, obejmuje bardzo wąski zakres możliwości połączenia zdobyczy fenomenologii z performatyką. Niemniej jest to przyczynek o tyle istotny, że dotyczy samego centrum problematyki fenomenologicznej i problematyki performansu, jaką jest jawienie się (fenomenalność, fenomen jako fenomen), performans (działanie, wydarzenie) i dostęp do nich (redukcje). Gdyby niniejsza interpretacja okazała się sukcesem, zostałyby otwarte drogi bardziej systematycznej pracy filozoficznej, mającej na celu pełniejsze uzgodnienie fenomenologii z performatyką, a może nawet zwrotu fenomenologicznego ze zwrotem performatywnym.

² E. Domańska, „Zwrot performatywny” *we współczesnej humanistyce*, „Teksty Drugie” 2007, 5, s. 52–53.

*Performatywna interpretacja
fenomenologii donacji J.-L. Marion*

Po nakreśleniu szerokiego horyzontu, z jakiego wynika tytułowa idea performatywnej interpretacji i krytyki fenomenologii Marion, chciałbym przystąpić do jej realizacji. Poczynione wprowadzenie miało przygotować grunt i zarysować kierunek przyszłej interpretacji. Dzięki temu prezentowana wykładnia uchyla się przed zarzutami o arbitralność i hermeneutyczny gwałt. Na ile pomysł wpisania fenomenologii Marion w klimat zwrotu performatywnego znajduje potwierdzenie w jego koncepcji?

Ażeby odpowiedzieć na to pytanie, sięgnę po najbardziej wyrazisty tekst Marion dotyczący fenomenu jako donacji, a mianowicie *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*³ w polskim przekładzie Wojciecha Starzyńskiego pt. *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*⁴. Tam, gdzie uznam to za niezbędne, odwołam się także do innych tekstów Marion.

Chyba każda próba interpretacji Marionowskiej fenomenologii donacji, która ma na celu wydobycie jej performatywnych pokładów, musi zacząć od pozytywnego dostrzeżenia jej dwóch jakże istotnych, choć nierównoważnych, pozafilozoficznych inspiracji. Z jednej strony, jest to teologia katolicka, z drugiej – socjologia i antropologia kulturowa. Obydwie inspiracje czy – jak mówi Marion – „oparcie”, od którego trzeba się odbić (141)⁵, wykazują duży potencjał performatywny, zwłaszcza gdy zwróci się uwagę na dwie kluczowe kategorie, które Marion angażuje bezpośrednio w swoją wykładnię donacji, a mianowicie kategorię sakramentu i daru. Obydwa fenomeny będą miały swój udział w konstrukcji fenomenu jako takiego. Zanim jednak bliżej

³ J.-L. Marion, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Presses Universitaires de France, Paris 1997.

⁴ J.-L. Marion, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, przeł. W. Starzyński, IFiS PAN, Warszawa 2007.

⁵ Ze względu na dużą liczbę odesłań strony wspomnianej wyżej pracy Marion będąc podawał w tekście głównym w nawiasie.

przyjrzą się ich uczestnictwu, chciałbym sięgnąć do dyskusji na temat metody i podstawowych zasad fenomenologii.

*Performatywna interpretacja kontrmetody
i podstawowych zasad fenomenologii*

Już pierwsze strony wspomnianego wyżej dzieła Mariona stanowią mocne punkty zaczepienia jego performatywnej interpretacji. „Będąc danym” (*étant donné*) to nie to samo, co „byt/będący danym” (*l'étant donné*), a także nie to samo, co, idąc na fali skojarzeń, głosi znana teza Parmenidesa „byt (jest) dany” lub „byt jest (dany)”. O ile w sformułowaniu „byt/będący jest (dany)” to właśnie byt/będący stoi w miejscu podmiotu, któremu przysługuje określenie „jest/dany”, które jakby dodaje albo też rozwija coś, co jest takie, jakie jest, o tyle w Marionowskiej formule „będąc danym” to właśnie owo jest/dane jest podmiotem, który może, choć nie musi na koniec stać się ewentualnie bytem/będącym. Dany ma zawsze przewagę nad bytem/będącym. Od pierwszych akapitów Marion zaznacza wyraźnie tę różnicę, że tytuł „będąc danym” wyraża wydarzenie o charakterze dokonania:

„Będąc danym” wskazuje, że to, co dane już się naprawdę i nieodwołalnie dało – jak „będąc sprawionym” stwierdza, że fakt się dokonał, „będąc osiągniętym”, że zdobycz została definitywnie zdobyta, albo „będąc powiedzianym” (*étant dit*), że to, co powiedziane ma rangę obietnicy itd. „Będąc” przygotowuje tu „dane”, które je spełnia, nadaje mu moc faktu dokonanego – *to enforce* w języku angielskim⁶ (2).

⁶ Interesujące jest porównanie przytaczanych tu fragmentów polskiego tłumaczenia nie tylko z francuskim oryginałem, ale także z przekładem w języku angielskim, z którego, jakby nie patrzeć, pochodzi polski neologizm „performans”. Teoria performansu narodziła się i rozwinęła w Stanach Zjednoczonych, stąd język angielski jest jej macierzystym językiem. Na marginesie tylko przypomnę, że samo angielskie słowo *performance*, znane już w średniowieczu, pochodzi od czasownika *to perform*, które ma etymologicznie

To dokonywanie, sprawianie, osiągnięcie, wprowadzanie w życie, zdobywanie tego, co dane – rzeczowniki, które znaczeniowo pokrywają się z rodziną słów bliskoznacznych angielskim *to perform* i *performance* – staje się jeszcze bliższe temu, co robi performers, niemal aż po ich utożsamienie, za sprawą związku tego, co dane, z tym, co się ukazuje, donacji z fenomenalnością. Wprawdzie „to, co się ukazuje, najpierw się daje” (6), niemniej to „zjawianie się daje się z siebie samego i jako rzecz sama” (7). Pomiędzy jawieniem i donacją zachodzi ścisły związek, który jednak nie jest wolny od pytań. Stąd też badaniem donacji zajmuje się fenomenologia: „celem fenomenologii i jej jedynym usprawiedliwieniem jest próba dostępu do zjawiania się w zjawisku” (7). A „przywilej jawienia się w swym zjawisku nazywa się także manifestacją – manifestowaniem się rzeczy z niej samej, rzeczy jako takiej, przywilejem uczynienia się widzialnym, ujawnienia się, ukazania się” (8). Ażeby zrozumieć owo „*sama/sobość*” (*se/soi*) (383)⁷ fenomenu, potrzeba – zdaniem Mariona – odwołać się do fenomenologii donacji: fenomen się ukazuje, o ile się daje, tworząc dopiero własną tożsamość.

To „się” ukazywania i donacji, które nie ma podmiotu i „nie wymaga żadnego dawcy” (6), ma wyraźnie wydarzeniowy charakter. Fenomen wydarza się, manifestuje się, daje się sam – choć nie sam z siebie – jako że nie ma żadnej „sobości”, która

dwa źródła: staroangielskie (*perfourmen*) i francuskie (*parfournir*). Czasownik *fournir* oznacza „zaopatrywać kogoś”, „dostarczać”, „dawać”, „dopełnić, dokończyć”, „produkować”, co w kontekście *donner* i *donation* nie jest bez znaczenia.

W cytowanym właśnie fragmencie tekstu Mariona oraz w następującym po nim słowach w angielskim przekładzie występują słowa bliskoznaczne z *to perform* takie jak: *acquire*, *earn*, *enactment*. W innych miejscach podobnie. Por. J.-L. Marion, *Being Given. Toward a Phenomenology of Givenness*, przeł. J.L. Kosky, Stanford University Press, Stanford (California) 2002, s. 2. Angielskie *to enforce* znaczy: „1. wprowadzać w życie, egzekwować, wdrożyć; 2. narzucać, wymuszać”.

⁷ W francuskim oryginale s. 439. Polski tłumacz proponuje zwrot „się/sobość”, ale dla uniknięcia skojarzenia z Heideggerowskim *Się* (*das Man*), za przywrotną sugestią Jacka Migasińskiego używam zwrotu „sama sobość”.

wyprzedzałyby ukazywanie i dawanie. Wręcz przeciwnie: ukazywanie i dawanie ukazują i dają to, co się ukazuje i daje, w taki sposób, że dopiero waz z tym wydarzeniem, tworzy się „sobość” fenomenu. Fenomen nie pokazuje się z siebie, tak jakby istniał jako on sam przed pokazywaniem się, lecz staje się tym, czym jest w pokazywaniu. *Jest* jako fenomen, choć niekoniecznie trzeba owo „jest” rozumieć w sensie bytu lub przedmiotu. Podobnie jak to, co jest w danym wypadku fenomenem, powstaje drogą wydarzania się donacji, tak i to, co osiągnięte podczas performansu, powstaje na drodze działania⁸.

Przy tak rozumianym wydarzeniu jawienia się i dawania problemem pozostaje kwestia poznawczego dostępu, który zakłada po swej stronie przynajmniej minimum podmiotowego działania. Tradycyjnie fenomenologia rozumiana była przecież głównie jako metoda dostępu. Jeśli fenomen jest tym, co daje się całkowicie swobodnie poza jakimikolwiek warunkami dostępu do siebie ze strony podmiotu, to jak możliwe jest jego metodyczne poznanie, skoro poznanie zakłada aktywność podmiotu ingerującą w to, choćby minimalnie, co ma rzekomo dawać się *samo*? Ażeby odpowiedzieć na to pytanie, Marion mówi o oddaniu przez poznającego inicjatywy na rzecz fenomenu, co wyraża za pomocą metafory, która jest bardzo interesująca w kontekście performatywnego odczytania jego myśli:

Redukcja otwiera spektakl fenomenu⁹ 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

⁸ Doskonale ukazują to badania formowania się płci, które przeprowadziła Judith Butler, czy też wcześniej opisywane przez Michela Foucaulta tzw. praktyki siebie. W każdym przypadku tożsamość jest efektem pewnych działań o charakterze „rytualnym”.

⁹ W tłumaczeniu angielskim: *show of the phenomenon* (10).

staje się autoprzestawieniem. Redukcja spełnia się całkowicie wraz z tym zwrotem (11).

Inna metafora, że mianowicie pozwalanie na jawienie się/dawanie tego, co się jawi/daje, jest analogiczne do sytuacji zezwolenia na manifestację poglądów w państwie prawa (10), a więc performans polityczny, jest mniej adekwatna, jako że uzależnia dostęp do przestrzeni wypowiedzi, jaką jest np. prasa lub ulica, od wcześniej już istniejącego prawa, które na taką manifestację zezwala. Tymczasem fenomen jest tym, co się daje – bez względu na wcześniej istniejące prawa – np. prawa transcendentalnej konstytucji – które miałyby zezwalać na pewien typ jego manifestacji. Nie rezygnując ze wspomnianej metafory, można by powiedzieć, że fenomen jest jak manifestacja, na które prawo niekoniecznie zezwala, co wcale nie przeszkadza temu performansowi ulicznemu się wydarzyć jako coś nielegalnego, stojącego w kontrze do decyzji władzy. Stąd mowa o fenomenologii jako kontrmetodzie (11): być może, tylko po to konstruuje się w niej jakieś procedury dostępu do fenomenu i prawa jawienia się, aby jawiący się fenomen mógł je zakwestionować.

Przywiązywanie się do tego typu metafor w toku argumentacji i interpretacji jest, być może, problematyczne i nie może być rozstrzygające dla całego przedsięwzięcia badawczego, fakt jednak, że Marion przywołuje takie dość mocno performatywne porównania – z metaforą dawania na czele – stanowi niewątpliwie zachętę do poszukiwania bardziej jednoznacznych argumentów i fenomenologicznych opisów, które zagwarantowałyby słuszność proponowanego tu zestawienia fenomenologii donacji z fenomenologią performatywną¹⁰.

¹⁰ Uwaga ta została poczyniona jedynie *pro forma*. Osobiście nie uważam, żeby rozróżnienie na język rzeczowy i metaforyczny miało w filozofii jakikolwiek sens poza danym kontekstem, w którym bardziej lub mniej domyślamy się intencji autora. W jakim sensie takie kategorie, jak substancja, idea, podmiot, przedmiot, intencjonalność, donacja itp. same w sobie nie są lub są metaforami? – jest według mnie pytaniem retorycznym.

W drodze do tego celu natrafiam najpierw na przedstawione przez Marion trzy zasady fenomenologii, które miałyby znajdować się u podstaw metody otwierania dostępu do fenomenu. Są nimi: „tyle bycia, ile jawienia się”, „z powrotem do rzeczy samych” oraz „zasada wszystkich zasad”. Według Marion każda z tych zasad nie daje gwarancji możliwości ujawnienia się fenomenowi w nim samym: pierwsza ustanawia w sposób nieuprawomocniony prymat bycia nad jawieniem się; druga zakłada uprzednie istnienie rzeczy w sobie, dla których jawienie się (dla podmiotu) byłoby czymś wtórnym; trzecia ustanawia prymat naoczności i związanego z nią układu podmiotowo-przedmiotowego. Biorąc pod uwagę ograniczenia powyższych zasad, Marion proponuje czwartą zasadę: „ile redukcji, tyle donacji”¹¹. Wyprowadza ją dwiema drogami: hermeneutyczną i fenomenologiczną. Pierwsza odwołuje się do wypowiedzi Husserla, który ściśle wiąże redukcję z daniem (*Gegebenheit*) w immanencji, co ma wyraźnie jeszcze teoriopoznawczy charakter. Druga ukazuje źródło fenomenowi w jego daniu – mówiąc językiem Marion: w jego donacji – na drodze analizy kategorialnej. „Redukcja mierzy zawartość donacji w każdym zjawisku w taki sposób, żeby na jej podstawie potwierdzić lub zaprzeczyć prawu do pojawiania się” (18–19). Prezentacja fenomenowi ma swoje źródło, sens i porządek w jego daniu, czyli donacji (*Gegebenheit*). Prowadzi do niej kontrmetoda redukcji.

Wewnętrzne ograniczenia trzech pierwszych zasad nie powodują, że Marion odrzuca je w całości. Zgodnie z duchem czwartej zasady dokonuje raczej ich redukcyjno-donacyjnej reinterpretacji. Każda z zasad wnosi coś, co można też odczytywać w kontekście przyszłej w pełni performatywnej wykładni donacji. Ocalając

¹¹ W polskim tłumaczeniu mówi się w jednym z tytułów podrozdziału odwrotnie, tj. „tyle redukcji, ile donacji” (16), co pozostaje niezgodne ani z francuskim oryginałem (*autant de réduction, autant de donation* (23)), ani z poprawnie przetłumaczoną zawartością paragrafu, gdzie pada np. zdanie: „im więcej redukcji, tym więcej donacji” (16) (*d'autant plus de réduction, d'autant plus de donation* (24)).

pierwszą zasadę i jednocześnie kwestionując prymat bycia, Marion dostrzega źródło ograniczonej tożsamości jawienia się i bycia w donacji, które nadaje fenomenowi bycie jako jego realne zachodzenie, spełnienie, bycie tu-oto. Zasada „ile jawienia się, tyle bycia” poświadcza o realności donacji, o tym, że rzeczywiście daje – choćby tylko pewną możliwość. Przyjmując drugą zasadę i jednocześnie wyrzekając się jakiegoś naiwnego realizmu, oddaje jawienie się donacji jako tego, co pozostaje niezależne od podmiotu („rzecz sama”). Świadomość jest tylko „sceną” (29), resp. „ekranem jawienia się – miejscem donacji” (24). Przyjmując trzecią zasadę i jednocześnie abstrahując od prymatu naoczności, Marion pozwala potraktować donację w kategoriach „cielesnej rzeczywistości” (*leibhafte Wirklichkeit*). Tę ostatnią wiąże z „absolutną donacją” (18).

Dar poza wymianą

Ażeby wyjaśnić jawienie się, które dochodzi do skutku poprzez donację, Marion odwołuje się do dwóch fenomenów, nadając im status „fenomenów uprzywilejowanych”. Są nimi dar i sakrament. W *Będąc danym* tylko dar zostaje poddany drobiazgowej analizie.

Trzeba wszak uczciwie od razu przyznać, że zaproponowana analiza fenomenu daru zamiast potwierdzać przyjętą tu linię interpretacyjną donacji jako performancji dokonuje jej wyraźnego załamania. I to pomimo tego, że punktem wyjścia Marionowskich badań daru jest nie tylko czysty fenomen daru, lecz dyskusja, jaka swego czasu miała miejsce wokół tej kategorii za sprawą komentarza Jacques’a Derridy do sławnego *Szkicu o darze* Marcela Maussa. Ten ostatni pokazał, że dar, rozumiany jako powszechny performans oparty na wzajemności wymiany, stanowi fundament porządku społecznego i ekonomicznego. Fakt, że zagadnienie daru pojawia się najpierw w etnosocjologicznych badaniach Maussa, ma dla mojej interpretacji donacji jako performancji istotne znaczenie, które w filozoficznych analizach Derridy oraz Marionu ulega jednak zatraceniu. Można by rzec,

że właśnie Marionowska interpretacja daru ukazuje dobitnie niemożliwość jego wykładni jako performansu. Innymi słowy, to właśnie przy okazji analiz daru najmocniej wychodzi na jaw nietrafność przyjętej tu strategii interpretacyjnej, jej rozmijanie się z tym, co proponuje Marion, który próbuje wykorzystać dla swoich analiz to, na co zwrócił uwagę Derrida. W swoim odczytaniu Derrida wykazał mianowicie, że dar jest z istoty niemożliwy w obrębie sytuacji ekonomicznej wymiany: „prawda daru jest równoznaczna z niedarem czy też nieprawdą daru”¹². Dekonstrukcja fenomenu daru, którą przeprowadził Derrida, wykazanie jego niemożliwości, jest dla Mariona wyzwaniem, jak można pomyśleć dar w ramach donacji, a więc – bo dla Mariona jest to jednoznaczne – poza ekonomiczną wymianą, która prowadzona jest w horyzoncie rozumienia fenomenalności jako trwałej obecności, stałości, przedmiotowości, użyteczności. Poza ekonomiczną wymianą – co oznacza również poza sytuacją performansu. To ostatnie dopowiedzenie nie powinno sugerować, że wymiana handlowa ma być rozumiana jako wzór działań performatywnych. Badania Maussa, a nawet bardziej jeszcze to, co w kontekście jego własnych celów badawczych zostało przez niego pominięte, pokazują, w jaki sposób kultury tradycyjne wiążą handel z rytuałami. Można by rzec, że dzisiejsze nadawanie „duchowego” znaczenia wymianie handlowej, na co wielu humanistów reaguje bezpardonową krytyką, jest tylko współczesną formą powrotu do tego, czym ekonomia zawsze była. Przekonanie, że istnieje jakaś zredukowana do czystej wymiany sfera handlowa, jest fikcją, która przesłania swoisty upadek czy też przewartościowanie wartości w pozostałych sferach, uznawanych za *stricte* „duchowe”.

Żeby móc pomyśleć pozytywnie dar poza systemem wymiany potrzeba – zdaniem Mariona – dokonać redukcji – przypominać: „ile redukcji, tyle donacji” – daru do donacji i donacji

¹² J. Derrida, *Donner le temps*, 1: *La fausse monnaie*, Paris 1991, s. 39, cyt. za: J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 100.

do niej samej. Redukcja taka zakłada oderwanie daru (i donacji) od transcendencji, która w przypadku daru przyjmuje potrójną postać: darczyńcy, darowanego przedmiotu i obdarowanego. Myśleć dar (i donację) z niej samej oznacza pozostać na płaszczyźnie immanencji. W kolejnych paragrafach księgi II Marion pokazuje, w jaki sposób można myśleć o darczyńcy, darze i obdarowanym poza systemem wymiany, która sprowadza donację do związków przyczynowo-skutkowych.

Wszystkie te analizy mają jeden cel: maksymalnie odsunąć fenomen daru od rzeczywistego dawcy, darowanego przedmiotu i obdarowanego. Tym, co zostaje, jest jeszcze ich intencjonalna świadomość, która ma różne postaci w zależności od typu daru. „Immanentne przeżycia świadomości (dawcy)” (117) mogą „w trybie redukcji” zastąpić obdarowanego. Gdy obdarowany zostaje wzięty w nawias, dar występuje zawsze w postaci „modusu daru” (118) jako przeżycie świadomości. Gdy natomiast znika dawca, np. w dziedzictwie, pożyczce lub w twórczości, rolę utrzymującego świadomość daru przejmuje Inny (*autrui*), który świadczy o istnieniu daru poprzez np. swoją rozkosz czy poczucie bycia winnym jako nieświadomego przez dawcę efektu jego daru (121–124).

Charakter daru wywodzi się więc ze stosowności (*convenance*) tego, co się wyłania, dokładniej mówiąc, od mojego przyznania ich stosowności, od mojego uznania (*reconnaissance*) ich, jako dających mi się bez mojego udziału. Nawet jeśli przyjmiemy, że chodzi tutaj wyłącznie o szczęśliwe zbiegi okoliczności (wciąż jednak brakuje na to niezbitych dowodów), ich interpretacja jako daru jeszcze bardziej zależałaby od mojego uznania jakiegoś niedoboru czy braku (125–126).

Widać, jak dar traci tutaj swoją realność, stając się – w zgodzie z duchem filozofii Husserla i być może większej części fenomenologii jako takiej – intencją, funkcją świadomości. Dar staje się fenomenem w sensie dawalności i przyjmowalności. Staje się za

sprawą świadomości, która konstytuuje (144) fenomen daru. Z jednej strony „dar tkwi w decyzji o darowaniu” (135), z drugiej – „redukuje się do przeżycia tego, co jest do przyjęcia” (137), do „mojej decyzji przyjęcia” (138). Dar musi stanąć jakby przed „trybunałem” (138) świadomości, aby zostać darowany i przyjęty. Redukcja daru jest tyleż redukcją do donacji, jak i (klasyczną) redukcją do świadomości. Okazuje się, że wywołanie donacji „wymaga” redukcji (90), która ze swej strony wymaga świadomości i to świadomości transcendentalnej (106). Nie da się całkowicie zredukować świadomości, można to zrobić jedynie częściowo. Zawsze jednak – i jest to ukłon w stronę Kartezjusza – jakieś *quantum* świadomości musi pozostać czynne, aby dar mógł się darzyć, a zwłaszcza by mógł być fenomenem. Derrida pokazał jednak, że dar jest możliwy tylko i wyłącznie wtedy, gdy znika (niemal zupełnie) z pola świadomości, z czym Marion się zgadza: „dar może i powinien przekraczać każdą jasną świadomość” (95). Jak zatem można pogodzić redukcję, która wymaga maksimum świadomości i samoprzejrzystości, z donacją, która wymaga jej minimum?

Rozwiązanie przynosi różnica pomiędzy typami świadomości: „Różnica między tymi dwoma znaczeniami daru (zgodnie z ekonomią lub zgodnie z donacją) w ostatecznym rozrachunku zależna jest od różnicy pomiędzy postawą naturalną a postawą fenomenologiczną” (142). Odróżnienie sytuacji wymiany od donacji idzie po linii różnicy między nastawieniem naturalnym a fenomenologicznym, co oznacza, że zaznaczony wyżej wymóg istnienia świadomości w sytuacji donacji pochodzi z fenomenologii, która jako forma poznania w ten sposób dopomina się swoich praw. Donacja, która może – jak w przypadku „przedmiotów” teologii objawienia czy nierozpoznanego daru – dawać się bez jawności (dla nas) (143), podporządkowuje się wymogom fenomenologii świadomości i staje się widoczna do tego stopnia, że zapomina się o jakimkolwiek wyjątku: „sposób, w jaki dar się daje, dokładnie pokrywa się z tym, w jaki fenomen się ukazuje; to, co się dokonuje jako zredukowany dar, może być zarazem opisane

jako ukonstytuowany fenomen” (143–144). Fenomenologia przejmuję donację daru i czyni zeń fenomen. Czyni nie w taki sposób, że najpierw jest coś danego, by potem zostać przerobionym na fenomen, lecz od początku do końca – zdaniem Mariona – to, co dane jawi się, a to, co się jawi, daje się (149–150).

Dzięki temu możliwa jest sytuacja, w której pojawia się dar w jego czystości, tzn. jako czysty efekt donacji, w taki sposób, że traci on siebie, jest „czystą stratą”, której jednak towarzyszy fenomenologiczna świadomość przeżycia daru. „Dary, które dają najwięcej i w sposób najbardziej decydujący, nigdy nie dają *nic* – żadnej rzeczy, żadnego przedmiotu” (133). Dzieje się tak zwłaszcza podczas redukcji, która zawiesza wszelką transcendencję i sprowadza dar do fenomenu dawalności i przyjmowalności. Chodzi bowiem ostatecznie o ontyczne zniknięcie daru na rzecz ontologicznej donacji i fenomenologicznego fenomenu.

Analiza daru jako fenomenu uprzywilejowanego miała na celu wydobyć donacji, która, jak wiadomo z księgi I, odpowiada za *danie* fenomenu. Przejście od donacji do fenomenu wymaga aktywnego włączenia świadomości fenomenologicznej, dla której fenomen ujawnia się jako dany. Dzieje się to podczas anamorfozy, która – jak się okazuje – również – odpowiednio do wcześniejszej charakterystyki fenomenu – wykazuje się dużą performatywnością.

Pojawienie się fenomenu jako danego oznacza jego wkroczenie w przestrzeń „widzialności”, co dla Mariona wiąże się z pewnym wysiłkiem (*l'effort*) (152), jako że wyłonieniu się fenomenu towarzyszy ciężar (*poids*) (152) tego, „skąd” on przychodzi jako jego immanentna własność. Oś „kontrintencjonalności”, wzdłuż której wyłania się fenomen, począwszy od przeciwbieguna świadomości, ma pewną „długość”, stąd przybycie fenomenu i jego rozbitcie się na ekranie świadomości wymaga pokonania pewnego dystansu. Pokonanie tego dystansu, spotkanie (146) świadomości i fenomenu, jest nie tylko zasługą dającego się fenomenowi, ale przede wszystkim wiąże się z koniecznością zajęcia przez podmiot pewnej pozycji, dokonania pewnego ruchu, podjęcia

akcji. Tak jak w metodzie malarskiej, zwanej anamorfozą, ażeby dostrzec jakiś kształt na obrazie, który zrazu jest dla oglądającego masą bezkształtnych barw, potrzeba zmienić punkt widzenia, znaleźć miejsce, z którego ta bezkształtność przerodzi się w pełne znaczenia formy, tak i w celu doświadczenia każdego innego fenomenu on sam wymaga odpowiedniego „ustawienia się”, przyjęcia właściwej pozycji, odnalezienia perspektywy, z której można go uchwycić jako jego samego. Aby tego dostąpić,

(...) spojrzenie nie tylko musi się umieć stać ciekawe, oddane i podległe, lecz zwłaszcza musi się poddać wymogom, jakie nakłada postać do zobaczenia (...); chodzi zatem o podejmowanie licznych prób, długo bezowocnych, a zwłaszcza o uznanie tego, że trzeba się tam przemieszczać (w przestrzeni lub w myśli), zmienić punkt widzenia (...) (154).

Choć cała ta sytuacja, wywołana przez analogię do metody malarskiej, która – jak zaznacza Marion – działa także w innych kontekstach (np. muzycznym), jest mocno performatywna¹³: odbiór fenomenu zakłada wysiłek ze strony podmiotu, pewien ruch, działanie, Marion wcale nie skupia się na tym, co musi zrobić podmiot, by doświadczyć fenomenu, lecz na tym, co czyni sam fenomen, by się jawić. Ów ewidentny brak zainteresowania podmiotem Marion rekompensuje silnie performatywną charakterystyką donacji i fenomenu, jaką przynosi księga III.

Performatywność teologii

Jako drugą istotną pozafilozoficzną inspirację fenomenologii donacji wskazałem teologię katolicką, która dostarcza Marionowi

¹³ Ruch widza przypomina „taniec” przed obrazem podobny do tego, jaki wykonywał swego czasu w akcie twórczym Jackson Pollock, chodząc dookoła płótna i nanosząc na nie plamy barw. Jak wiadomo, działalność Pollocka stanowi jeden z początków powstania i rozwoju sztuki performansu.

okazji do rozwinięcia niektórych jego tez filozoficznych (np. dotyczących daru lub jawienia się). Przy czym stosunek fenomenologii do teologii i religii katolickiej, której ślady obecne są również w *Będąc danym*, nie jest u Marion do końca jasny¹⁴, co spowodowało, że jego filozoficzne tezy były nieraz oskarżane o wprowadzanie ukrytych wątków teologicznych¹⁵. Do tej krytyki odnosi się sam Marion w *Będąc danym* parokrotnie (4–6, 88–91, 285–287). Jakkolwiek by się sprawy miały, wydaje się, że dla próby performatywnego odczytania fenomenologii donacji wzięcie pod uwagę niektórych wątków, które Marion rozwija na pograniczu filozofii i teologii, stanowi jej istotne wzmocnienie. Chodzi przede wszystkim o teologię sakramentu jako daru, w którym potwierdza się nie tylko opisana w kolejnym punkcie performatywność donacji, ale także performatywność samego jawienia się (objawienie).

Dla fenomenologii „teologia Objawienia” jest jedynie pewną możliwością. Dlatego Marion zapisuje „objawienie” małą literą, odróżniając je od Objawienia, rozumianego jako rzeczywiste wydarzenie śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Nie chodzi o niebezpieczeństwo pomieszania dyscyplin, lecz o niemożliwość metodologiczną i również egzystencjalną: z założenia fenomenologia nie bada faktów, lecz jedynie istotową możliwość (285–287). Dlatego również objawienie, rozumiane jako manifestacja Chrystusa, rozważa ona jedynie jako pewną możliwość, a mianowicie jako możliwość rozszerzenia i pogłębienia rozumienia fenomenu przesyconego. Chrystus jest fenomenem przesyconym drugiego stopnia, „paradoksem paradoksów” (286). Ów fenomen nie tylko uzupełnia klasyfikację fenomenów, lecz stanowi jej zwieńczenie, z perspektywy którego przedstawiona w następnym punkcie performatywność donacji zyskuje swój paradygmatyczny opis. Antycypując późniejsze rozważania, powiedzmy tylko tyle, że

¹⁴ Poruszam tę kwestię nieco szerzej w ostatnim podpunkcie artykułu.

¹⁵ D. Janicaud, *Rendre a nouveau raison?*, [w:] *La philosophie en Europe*, Gallimard, Paris 1993.

Chrystus jest wydarzeniem nieprzewidywalnym, faktem dokonanym, ucieleśnionym fenomenem absolutnym, wreszcie ikoną.

Choć w fenomenologii Chrystus może być jedynie możliwością objawienia, nigdy rzeczywistością, to jednak jest to taka możliwość, która – jak się okazuje – wypełnia – na poziomie możliwości! – wszystkie znamiona czegoś, co się dzieje faktycznie. W tym sensie myślenie o Chrystusie wymaga wyjścia poza tekst, przedstawiający Chrystusa (*Nowy Testament*), ku samemu wydarzeniu. Tekst jest jedynie świadectwem lub prorocstwem wydarzenia, które stoi w centrum i do którego czytelnik poprzez interpretację tekstu musi otrzymać dostęp. „Ale jaka ludzka myśl zdoła odpowiednio odnieść (ludzki) tekst do wydarzenia, które nie da się nawet pomyśleć?”¹⁶ Może to uczynić tylko Chrystus za cenę porzucenia hermeneutyki na rzecz rzeczywistego rytualnego spotkania, rozumianego jako sakrament Eucharystii. Jest tak, ponieważ Chrystus ma uprzywilejowany dostęp do boskiego słowa, jako że sam jest Słowem, „które wypowiada się jako Słowo”¹⁷. W tym zdarzeniu mówienia mówca, znak, mówienie, wypowiedziane i to, o czym się mówi (desygnat), są tym samym. To właśnie w sytuacji Słowa „wypowiedź pozwala wypowiadającemu wprowadzić wypowiedź w czyn (*performer*)”¹⁸. Słowo wydarza się tu jako Słowo, „wystarczy że mówi, a wszystko się dokonuje. (...) co mówi, od razu robi”¹⁹. Tak rozumiane Słowo jest, być może, najlepszym przykładem performatywu (*performatif*)²⁰. Chodzi o „przejście hermeneutyki w Eucharystię”²¹. „Słowo oddziałuje w Eucharystii osobiście (...), dopełniając jednak w ten sposób hermeneutyki”²². Miejscem hermeneutyki jest

¹⁶ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, przeł. M. Frankiewicz, Znak, Kraków 1996, s. 204.

¹⁷ Tamże, s. 194.

¹⁸ Tamże, s. 253.

¹⁹ Tamże, s. 194.

²⁰ Tamże, s. 253.

²¹ Tamże, s. 207.

²² Tamże.

eucharystyczny obrzęd, podczas którego doprowadza się tekst do Słowa. Oznacza to, że „teologię najpierw się celebruje, a potem dopiero spisuje (...)”²³. „Eucharystia staje się w ten sposób testem wszelkich teologicznych systematyzacji, zbierając wszystko razem, stawia ona myśli największe wyzwanie”²⁴. Jest także testem dla próbującej myśleć możliwość objawienia fenomenologii, skoro jako „dar w najwyższym stopniu”, „jaki Chrystus czyni ze swego ciała”²⁵, objawienie jest paradygmatem wszelkiej donacji tego, co się jawi.

Performatywność donacji

Performatywność donacji, na którą wcześniej wspomniane reinterpretacje trzech zasad fenomenologii wskazują jedynie mglisto i która daje o sobie znać w fenomenie daru i sakramentu, wychodzi dość wyraźnie na jaw w momencie, gdy Marion pyta o „ontologiczny” status donacji. Redukcja i donacja nie są żadnymi stanami rzeczy, teoriami lub przedmiotami, lecz są one aktami, „aktami uniwersalnymi” (75), „performują” (32) – powiada – jako akty i dlatego ich zrozumienie nie jest możliwe poprzez jakąś definicję, lecz tylko na drodze czynienia i dokonania: „scena (*la mise en scène, staging*) fenomenu rozgrywa się jako wydanie daru” (33). Gra dawania przebiega w takich aktach częściowych, jak opuszczanie (*abandonne*) i zatrącanie się (*s'abandonne*), niepodtrzymywanie się (*ne se retient pas*) i nieutrzymywanie (*ne retient pas*), dopełnianie się (*se parfait*), pozbywanie się siebie (*se défait*), wywłaszczanie (*se dépossédant*) i wytwarzanie (*produisant*) (74–75). „Donacja nadchodzi i dokonuje się, przybywa i przechodzi, postępuje i usuwa się, wyłania i niknie. (...) Sprawia, dokonuje wydarzenia, choć sama nie czyni się wydarzeniem” (75–76). Widać, jak performatywność

²³ Tamże, s. 214.

²⁴ Tamże, s. 219.

²⁵ Tamże, s. 220.

donacji wzrasta z każdym jej kolejnym określeniem do tego stopnia, że w pewnym momencie Marion musi sam siebie przestrzec przed wywołanym obrazem: „akt ten nie powinien zostać z kolei rozumiany jako »czysty akt«, czyli jako ewentualnie zhipostazowany aktor spektaklu, który by go poprzedzał i kontrolował” (76). Donacja nie jest aktorem, lecz spektaklem czy raczej, jeśli spektakl jest wydarzeniem – „przyczyną” spektaklu jako swego efektu (jawienia się). Jest to przyczyna, która nie pozostaje w tyle tego, co dane, lecz rozpościera się w nim jako w swoim efekcie. To, co dane, nosi ślady, znaki, jest fałdą (*le pli*) stawania się, faktem i procesem dochodzenia do siebie, do swej jawności (81).

W kontekście rozwijanej tu interpretacji donacji jako performansu ważne jest pewne uściślenie, które Marion proponuje w odpowiedzi na kwestię przekładu niemieckiej *Gegebenheit*. Sprawa nie dotyczy jednak języka, lecz fundamentalnej różnicy, którą od czasów Heideggera określa się mianem różnicy ontologicznej. Otóż *Gegebenheit* znaczy tyle co „dane”²⁶, ale też samą „daność”, sposób bycia tego, co dane, jego charakter. Tę dwuznaczność *Gegebenheit*, której odpowiada dwuznaczność innych niemieckich słów podstawowych, takich jak *Erscheinung* czy *Sein*, Marion przyjmuje z satysfakcją. Wskazuje ona mianowicie na nierozłączność i immanentne splecenie się tego, co dane, i donacji. Donacja nie jest transcendentnym wobec tego, co dane, źródłem, genezą, zasadą, przyczyną, racją itp., lecz jest tym samym, co dane, tyle że widzianym od innej – fenomenologicznej – strony. Donacja nie jest procesem, który rozgrywa się na tyłach fenomenu, czyniąc go zjawiskiem donacji, lecz jest samym tym zjawiskiem. To silne związanie tego, co dane z donacją, sprzyja ich rozumieniu w kontekście performansu, jako że ten ostatni jest działaniem, które manifestuje się jako wydarzenie,

²⁶ W tłumaczeniach prac Husserla termin *Gegebenheit* oddawany jest z reguły jako „prezentacja”, co z pewnością lepiej zdradza jego performatywny charakter, który w toku analiz donacji i jawienia się będą dalej sukcesywnie odsłaniał.

poza którym nic już się nie dzieje, które wydarza się tu-oto jako konkretny fakt – to, co dokonane i sprawione. Choć podobnie jak fenomen kategoria performansu może być uznana za określenie transcendentualno-formalne – jednak nie jako „warunek możliwości” – w tym sensie, że opisuje jakiś inny porządek niż „materialny” porządek rzeczy (barwę, kształt, funkcję itp.) – fenomenem, jak i performansem może być każde „coś”, a nawet „nic” – to jednak, inaczej niż Husserlowska *Bewußtsein* czy Heideggerowskie *Sein*, donacja i performans nie przeciwstawiają się rzeczom – temu, co dane i zdziałane – jako moc, dzięki której powstają, lecz są nimi, bo *być* mogą tylko jako one.

Ową *Gegebenheit* Husserl interpretuje w zgodzie z tradycją metafizyczną w kategoriach przedmiotowości. Inaczej postępuje Heidegger, który dostrzega w niej jako byciu (*Sein*) „to, co daje” (*es gibt*) byt (*Seindes*). Owo „es” w zwrocie „es gibt” nie jest żadnym bytem, lecz raczej pewnym stałym działaniem/wydarzeniem: daniem, unikaniem, skrywaniem, poróżnianiem, uchylaniem, odsuwaniem, wyślizgiwaniem się itp. Choć ruch Heideggera można ocenić jako postępowy w stosunku do Husserla, zdaniem Mariona u obu niemieckich myślicieli donacja zostaje podmieniona jeszcze na coś, co jest wobec niej pochodne: przedmiotowość (Husserl) lub bycie (Heidegger). Czy z tego jednak wynika – jak chce Marion – że donacja, „będąc najwyższą postacią fenomenalności poprzedza i przekracza wszelkie inne jej określenia” (49)? A może jest wśród nich jedno szczególne, które realizuje jego dar? „W jaki sposób pojąć donację tak, aby spełniała ona czyste jawienie się fenomenowi, wyłaniającego się we własnej osobie z siebie samego?” (92) Czy jest to donacja, jak chce Marion, czy może jednak performans?²⁷

Pomimo rozpościerania się donacji w fenomenie donacja i performans nie są tym samym co to, co dane i zdziałane. Różnica ontologiczna wciąż obowiązuje i, jak to się jeszcze okaże

²⁷ Odpowiedź na to pytanie przyniesie ostatni podpunkt niniejszego artykułu, w którym wskażę kilka momentów krytycznych Marionowskiej propozycji.

w ostatnim krytycznym podpunkcie niniejszego artykułu, to właśnie ona odpowiada koniec końców za niemożliwość pełnego utożsamienia donacji i performansji. W celu ukazania możliwości donacji poza horyzontem przedmiotowości i bytowości Marion analizuje przykładowy fenomen obrazu (dzieło sztuki malarskiej), na powierzchni którego jawiłaby się w sposób czysty sama donacja jako taka, „podług tego, w jaki sposób wprowadza ona na scenę fenomen jako dany” (50). Dane w „estetycznym” widzeniu obrazu oddzielenie obrazu od tego, co jest jego podstawą bytową, oddzielenie go od funkcji narzędziowej i od perspektywy podmiotu, który z nimi się jakoś obchodzi, wskazuje na to, co stanowi o istocie obrazu: że się jawi, ukazuje w swej widzialności, wystawia (59). Jest to owa „ponadwidzialność” (59), wydarzenie jawienia się, które wciąż od nowa ukazuje samo ukazywanie, wpuszcza byt w jawienie się, spełnia akt jawności itp. Ponieważ to jawienie się jest konkretne i przeto każdorazowo doświadczane inaczej, Marion mówi o „liturgii re-wizji” (*liturgie de la re-vision*) (60), którą nieco później uściślili jako anamorfozę.

Powyższe określenia fenomenu, które narzucają się podczas spotkania z obrazem, bardziej uwydatniają – zwróciliśmy na to uwagę wcześniej – jego fenomenalność w sensie jawności i pokazywania się niż donacji. Zrozumienie tej ostatniej Marion odkłada do czasu namysłu nad fenomenem daru jako „fenomenem uprzywilejowanym” (księga II). Jednak to, czego oczekuje się, że ukaże się na jeszcze głębszym poziomie donacji jako takiej, daje o sobie znać już na gruncie fenomenalności. Także gdy idzie o poszukiwaną tutaj performatywność. Dalszy opis tego samego obrazu jako przykładu światowego fenomenu, tym razem rozpatrywanego ze względu na jego „efekt”, tylko z trudem pozwala powstrzymać się od nazwania fenomenu performanssem. Rozwijając filozoficznie uwagi Baudelaire’a oraz Cézanne’a, Marion zauważa odnośnie do fenomenu, że jawienie się jest wydarzeniem w sensie „wyłonienia, nadejścia, wyniesienia – jednym słowem efektu” (61–62):

Efekt musi być tu oczywiście zrozumiany w całej jego wieloznaczności: efekt jako wstrząs, który wywołuje coś widzialnego, efekt jako emocja, która ogarnia oglądającego, a także efekt jako nieopisywalna kombinacja tonów i linii, która nieredukowalnie indywidualizuje spektakl (62).

Efekt, jaki wywołuje obraz, jest pierwotnym wydarzeniem jawienia się, w stosunku do którego świat zwykłych przedmiotów (np. użytkowych) jest światem wyblakłym, przygaszonym, ubogim, pozbawionym spektakularności. Święto obrazu uwidacznia pozbawioną efektu powszedniość i realność świata rzeczy codziennych. Efektowność jawienia się jest tym mocniej doświadczana, im silniej działa redukcja, która „odrealnia” (65) fenomen. Tym samym na marginesie Marion potwierdza to, co Husserl pisał w liście do Hofmannsthal'a na temat bliskości pracy fenomenologa i artysty: obaj pracują w służbie jawienia się poza bytem.

Dalsza charakterystyka jawienia się fenomenowi (jako danego), którą Marion podejmuje w szczegółach zwłaszcza w księdze III, tworzy bogaty słownik zwrotów performatywnych. Niemalże nie da się nie myśleć o fenomenie jako o performansie, o czym świadczą poniższe wymyki.

Przede wszystkim spotkanie się z fenomenem charakteryzuje się przygodnością, którą Marion interpretuje następująco:

Zanim będzie oznaczać zwykle przeciwieństwo tego co konieczne, to co przygodne jest tym, co mnie dotyka, dosięga, a zatem w ten sposób mi się zdarza (*m'arrive*) (zgodnie z łaciną) albo (zgodnie z niemieckim) po prostu „trafia się” (*tombe comme ça*), a zatem „spada” na mnie (*me tombe dessus*). Fenomen jawi się w tej mierze, w jakiej najpierw idzie, popycha, rozciąga się, dosięgając mnie (styka się ze mną, wchodzi ze mną w kontakt), by następnie poruszyć mnie (działać na mnie, dokonać mej przemiany). Żaden fenomen nie może działać bez przydarzenia mi się, przytrafienia się, dotknięcia mnie jako wydarzenie modyfikujące moje pole (widzenia, poznania, życia, nie jest to

ważne w tym miejscu). Zajmuje miejsce, ustala datę, korzysta ze swego czasu, aby przybrać własną formę; nie istnieje fenomen neutralny, już zawsze obecny, niegroźny i poddany; sprawia różnicę przez samo swe nadejście. Aby go widzieć, trzeba najpierw go wytrzymać, znieść, ścierpieć. Opiszemy trzy postacie takiej przygodności: fenomen albo mi się zdarza (*m'arrive*), albo wydarza (*m'advient*), albo wreszcie narzuca się (*s'impose*) i mnie do siebie nakłania (*et m'en impose*) – w ten sposób dokonuje się jedyna przygodność fenomenowi, *contingit* (155).

Wszystkie trzy wspomniane na końcu *modi* przygodności rozwijają stopniowo performatywną zawartość sytuacji napotkania fenomenowi przez świadomość – przypomnijmy, że owo napotkanie Marion nazywa anamorfozą – niemal aż po utożsamienie jej z sytuacją performansu. To, co się zdarza, przydarza się, przedkłada, ustanawia dla pewnej świadomości, zajmuje jako przeżycie miejsce w świadomości, stając się niepowątpiewalnym faktem. Ale to dopiero fenomen w *modi* wydarzenia wciąga podmiot, wywołując w nim zmianę: „wydarza się mi w działaniu, wpływając na moje działanie (*en tant que pratiquant, pour ma pratique*)” (157). Podczas napotkania fenomenów danych jako to, co się przydarza, pośród których są fenomeny w sensie czegoś teoretycznie obserwowalnego, czegoś przedmiotowego, świadomość pozostawała widzem. Dopiero fenomen w *modi* wydarzenia wciąga świadomość do tego stopnia, że bez jej uwikłania i wplątania fenomen nie może się ukazać. „Fenomen tego typu wydarza się samemu sobie (*advient à lui-même*) (jawi się) jedynie w tej mierze, w jakiej wydarza *mi* się – nie przydarza mi się jedynie jako widzowi (nawet transcendentalnemu), lecz używa mnie jako związanego z nim aktora” (157). Takim aktorem czynią mnie w pierwszej kolejności przedmioty użytkowe, które nie jawią się bez interakcji z podmiotem. Trzeci typ przygodności zawiera fenomeny (jak centrum handlowe czy dom), które nie tylko czekają na swoje użycie, ale narzucają się podmiotowi, ogarniają go, pochłaniają, ubezwłasnowolniają, nęcą,

wabią, poskramiają, rozrywają, krępują, obklejają itp. Barwność fenomenologicznego opisu, jaki buduje Marion w celu unaocznienia tego trzeciego rodzaju fenomenu, zwłaszcza użycie tak wielu słów, budzących negatywne skojarzenia, jest tyleż atrakcyjna, co zastanawiająca²⁸. Przygodność fenomenowi zawdzięcza swoją bogatą charakterystykę drodze, jaką fenomen musi pokonać, by rozbłysnąć na ekranie świadomości, i wszelkim perturbacjom, jakie na niej natrafia. Przybywanie (*arrivage*) fenomenowi dzieje się w „nieciąglych rytmach, gwałtownych szarpnięciach” (163). Fenomen pulsuje, drga, tętni, przyplęwa, jak gorączka czy pożądanie (163). Pomimo swej nachalności i przymusu, jaki wywiera, w jego przygodność wpisane jest to, że „jawi się zawsze jako za każdym razem mogący się nie jawić” (171): performatywność łączy się z pytajnością. Wyłaniając się, fenomen dźwiga na sobie możliwość niepojawienia się, która w każdym momencie może zamienić się w faktyczność; jako wydarzenie „nadchodzi gołęmbim krokiem, nieprzewidziane, niezwykle, nieoczekiwane, niesłychane, niewidziane” (207).

Marion wyjątkowo mocno odkreśla, że przygodność nie oznacza wcale teoretycznej niekonieczności, rozumianej jako pewien ontologiczny status tego, co jest, lecz przygodność „dokonuje się w samym fakcie zdarzania mi się, wydarzenia, narzucania się mi” (173). Faktyczność fenomenowi to jego rzeczywiste dokonanie się, które zostawia za sobą przeszłość i odcina się od przyszłości i wobec którego podmiot jest zawsze spóźniony. Dotyczy to nawet fenomenów jedynie możliwych i powstałych w wyniku twórczości. Fenomen jest nieprześcigniony.

Pytajność fenomenowi, powiązana z jego performatywnością, wychodzi na jaw najmocniej przy okazji innego jeszcze jego określenia, jakim jest incydent. Jest to wydarzenie, które pojawia się raz jeden, bez wyraźnej przyczyny, bez zakorzenienia w bycie, prawie, substancji, bez żadnych warunków wstępnych

²⁸ Por. ostatni rozdział niniejszej pracy, poświęconej krytyce koncepcji Marion.

czy przygotowań – jak znana z tradycyjnej metafizyki przypadłość (*symbebekos*).

Polegający na swym czystym wyłonieniu, na fakcie swego wybuchu incydent pozostaje nieprzewidywalny, przekracza wszelki poprzednik i nie opiera się na żadnej *ousia*; w konsekwencji pozostaje niekonstruowalny i niekonstituowalny, a zatem nierozporządzalny; nawet gdy jego fakt zostaje dokonany, nawet *a posteriori*, zachowuje on zawsze nieokreśloność tego, co w sobie mogłoby dać do widzenia albo do rozwinięcia innych wyglądów, innych cech czy własności (196–197).

I dalej Marion powtarza niczym mantrę nie to, czym jest, ale to, co robi fenomen: „(...) jawi się tylko w tej mierze, w jakiej wyłania się, wstępuje, przybywa, wydarza się, narzuca się, dokonuje, wybucha (...)” (197). Sobość fenomenu tkwi w jego wydarzeniu, w ostatniej fazie jego wyłaniania się „znikąd”.

Wszystkie wyżej zaprezentowane performatywne cechy fenomenu skupiają się i spajają (201) w ostatniej jego charakterystyce jako wydarzenia. Powyżej była już o tym mowa, jednak Marion czuje się w obowiązku poświęcić wydarzeniu osobny paragraf. Rzeczywiście zawarte w nim rozważania nie pozostawiają żadnych złudzeń co do performatywnej natury fenomenu.

O wydarzeniowości fenomenu przesądza przede wszystkim jedna sprawa: brak uprzyczynowienia oraz uzasadnienia. „Wyswobodzenie się” (211) jawienia się fenomenu spod działania zasady przyczynowo-skutkowej i zasady racji ostatecznej nie oznacza zaprzeczenia obowiązywania tych ostatnich w sferze bytowości i przedmiotowości. W tych *modi* jawienia się obowiązują one niemal bez wyjątku i bez granic, choć – jak pokazuje Marion na przykładzie klasycznego rozumienia przyczynowości – nie bez filozoficznych problemów. Bardziej szczegółowe analizy *loci classici* (Arystoteles, Kartezjusz) dowodzą, że „skutek odznacza się swoją decydującą, fenomenologiczną wyższością” (203–204). Marion dokonuje „fenomenologicznego odwrócenia

metafizycznego modelu przyczynowości” (206), pokazując, że zarówno w porządku poznania, przeżywania, jak i technicznego wytwarzania, skutek jest ważniejszy niż przyczyna, która w każdym przypadku jemu służy. Skutek jest tym, co „przekracza miarę” przyczyny. W *performance studies* mówi się w tym miejscu o emergencji²⁹, którą znany austriacki biolog, Konrad Lorenz, próbował też swego czasu określić znanym m.in. z wypowiedzi mistyków mianem fulguracji („rozbłyśnięcia”). Niepowtarzalne wydarzenie jest nadwyżką (*excédent*) (212) wobec tego, co je poprzedza. Jak podczas wydarzeń sportowych (212): „Od nadwyżki do nadwyżki, skończoność świata daje schronienie i skupia w sobie fenomenalność nieograniczoną, niemożliwą do ukonstytuowania, przesycającą” (212).

Charakterystyka fenomenu przesyconego

Nadwyżka i przesyconie naocznością nie jest jednak cechą wszystkich fenomenów. Fenomeny ubogie, do którym Marion zalicza m.in. byty matematyczne, są najniższym, granicznym przykładem tego, jak bardzo oszczędnie może się coś się dawać, żeby się jawić (235). Ale to, co w tradycji filozoficznej uchodziło z powodów epistemologicznych bardzo często za wzór samego bytu, przegrywa z innego typu fenomenami, które są o wiele bardziej pospolite i dla zrozumienia jawienia się bardziej wzorcowe. Tak, jak fenomen daru pozwala po redukcji najlepiej uchwycić donację, tak i tzw. fenomeny przesycone pozwalają na najbardziej „adekwatne” ujęcie jawienia się. Paradoksalnie adekwatność tego ujęcia polega na zrozumieniu nieadekwatności pojęciowego uchwycenia tego, co się jawi, jako przepelnionego naocznością. Dość nieoczekiwanie (w świetle wcześniejszej krytyki naoczności) Marion eksponuje naoczność jako tą, która „zapewnia najczęściej godne zastępstwo” donacji (244).

²⁹ E. Fischer-Lichte, *Performatywność: wprowadzenie*, przeł. M. Borowski, M. Sugiera, Księgarnia Akademicka, Kraków 2018, s. 101–115.

Fenomeny przesycone nazywa Marion również paradoksami, co potwierdza wskazaną wyżej pytajność jawienia się. Jest to pytajność rozumiana jako immanentna cecha fenomenu: fenomen daje się poza albo wbrew (*para*) wcześniejszym oczekiwaniom, warunkom, regułom, ograniczeniom (*doxa*) (275–276), nadchodząc, niepokojąc, wyrywając, zaskakując, wzywając, pytając – jak wydarzenie historyczne, „prawda dzieła sztuki”, spojrzenie miłosne, widok rozgwieżdżonego nieba. Performatywność nie dotyczy tego, Co się jawi, lecz Jak. „Fenomen przesycony, ponieważ daje się bez warunku ani wyjątku dostarczałby wtedy paradygmatu fenomenowi wreszcie pozbawionego zastrzeżeń (*sans réserve*)” (266). Fenomenalność najbardziej „widoczna” jest na przykładzie fenomenów przesyconych, które dokonują czystej „automanifestacji” (*automanifestation*) (267). „Chodzi tu po prostu o fenomen ujęty w swym pełnym znaczeniu, krótko mówiąc o jego figurę normatywną, w stosunku do której inne się definiują i ewentualnie tworzą różne jego odmiany przez brak lub uproszczenie” (267).

Jeśli naoczność zyskała w oczach Mariona godność kryterium klasyfikacji fenomenów, ich dalsza charakterystyka może odwołać się do innej instancji znanej w obrębie filozofii transcendentalnej i ściśle związanej z naocznością, a mianowicie Kantowskiego podziału kategorii na ilość, jakość, relacje i modalność. Szczerze mówiąc, ów pomysł Mariona, aby dokonywać charakterystyki fenomenu z perspektywy Kantowskiej „tablicy kategorii” jest, mając w pamięci zarówno literę, jak i ducha omawianej pracy, mocno niezrozumiały. Jeśli fenomen, zwłaszcza fenomen przesycony, charakteryzuje z istoty wspomniana pytajność, co oznacza, że jawi się on jako ten, który „przekracza same warunki możliwości” (266), to dlaczego nie tylko poddaje się on dobrze znanej apriorycznej kategoryzacji, ale także w ogóle dość sztywnej i jednoznacznej klasyfikacji? Czy mimo całej swojej potencjalnej pytajności fenomen nie jawi się i nie będzie się jawił przeważnie jako ten sam, dobrze znany przedmiot, dany w naoczności? Na to pytanie nie znajdziemy w *Będąc danym* żadnej odpowiedzi.

Ta decyzja Mariona nie przekreśla jednak instruktywności wprowadzonej przez niego „topiki fenomenu” (270). Pozwala także na jeszcze mocniejsze uprawdopodobnienie przyjętej tu hipotezy interpretacyjnej, wedle której donacja może być rozumiana i – jak to się jeszcze okaże w ostatniej części artykułu – poddana krytyce w świetle performancji.

Idąc śladem Kantowskich rozróżnień, Marion opisuje fenomen przesycony jako „nieujmowalny według wielkości, jako niedający się wytrzymać według jakości, jako absolutny według relacji, nieoglądalny według modalności” (244–245). Według ilości fenomen przesycony jest nieujmowalny, dlatego że jego naoczność przekracza każde sumowanie części, „bez końca coś do nich dodając” (245); fenomen taki jest nieprzewidywalny, nieodmniemany, niemierzalny, bezmierny; narzuca się, uprzedza, „zbija z tropu”, zdumiewa (246). Przykładem takiego fenomenu jest wydarzenie historyczne. Fenomen przesycony jest wedle jakości „niemożliwy do zniesienia”, dlatego że nadmiar naoczności oślepia, jednak nie w taki sposób, że czyni go niewidzialnym, lecz prowadzi do olśnienia (*éblouissement*) (249). „Olśnienie zaczyna się, gdy spostrzeżenie przekracza swoje tolerowalne maksimum” (252). „Wtedy chwała widzialności ciąży całym swym ciężarem, czyli ciąży zbyt. To, co tu ciąży aż po wywołanie cierpienia, nie nazywa się ani nieszczęściem, ani karą, ani brakiem, lecz sukcesem, chwałą, radością” (249). Tak działa idol. Fenomen przesycony jest absolutny wedle relacji, dlatego że „wymyka się wszelkiej analogii doświadczenia” (252); nie daje się wpisać w jego ramy, wymyka się porządkowi przyczyny i skutku, substancji i jej własności, wspólnoty wielu substancji. Tak rozumianym fenomenem absolutnym jest cielesność. Wreszcie wedle modalności fenomen przesycony, choć widzialny, jest nieoglądalny (261), jako że nie zgadza się on na odpowiadanie i bycie dopasowanym do władz poznawczych jakiegoś Ja; jest on transcendentálną nieprawdą i niemożliwością: przekracza warunki możliwości doświadczenia, adekwacji – jawi się w „nieprzedmiotowym kontrdoświadczeniu” (262). To nie Ja doświadcza tego, co zgadza się na jego

aprioryczne warunki, lecz samo owo Ja i jego poznanie zostaje wezwane do sprostania „warunkom”, jakie stawia fenomen; to on jako Inny „patrzy” na Ja (jak twarz ikony).

Charakterystyka fenomenu przesyconego, zwłaszcza ikony, prowadzi do otwarcia ostatniej i ostatecznej możliwości – „a w fenomenologii najmniejsza możliwość zobowiązuje” (244) – w której przesyconie osiąga swoje maksimum, dając jednocześnie „maksimum fenomenalności” (285). Chodzi o objawienie, które „skupia w sobie cztery typy fenomenów przesyconych, dając się jednocześnie jako wydarzenie historyczne, jako idol, jako cielesność i jako ikona (twarz)” (285). W ten sposób objawienie staje się fenomenem przesyconym drugiego stopnia „przesyceniem przesyconia” (286), „paradoksem paradoksów” (286). Posiłkując się fragmentami *Biblii* Marion komponuje opis Chrystusa jako objawienia, zbierającego w sobie i wynoszącego aż po kres fenomenalność. Zdaniem Mariona, Chrystus jest definiowany przez swoje nieprzewidywalne nadejście, „zależy od owej wydarzenowości” (288), jego chwała jest niemożliwa do zniesienia, jako cielesny jest absolutny i jako nieoglądalna Twarz to on mnie wybiera i patrzy na mnie, czyniąc ze mnie świadka. Wprowadzie Marion czyni z objawienia jedynie możliwość, o której faktyczności fenomenolog nic nie może wiedzieć, to jednak także z przyjętej tutaj performatywnej perspektywy można je uznać za rodzaj czystego i ostatecznego performansu: działania, które staje się wydarzeniem *par excellence*, czystą automanifestacją, spektaklem i grą o najwyższą stawkę – zbawienie. A jednak z pewnych powodów, o których powiem w ostatnim podpunkcie, Mariona nastawienie do objawienia ukazuje najmocniej – jako że chodzi o punkt kulminacyjny jego koncepcji fenomenalności – pewne ograniczenie i słabość jego fenomenologii donacji.

Kiedy widz staje się świadkiem

„Fenomenologiczna przemiana” donacji w fenomen powołuje do życia świadka. Przychodzi on – nie bez rywalizacji – po podmiocie.

Wymaga jego przegranej w walce o dopuszczenie jawienia się tego, co się daje. Prymat czynnego i konstytuującego podmiotu objawia się w sytuacji dawania, rozumianego jedynie jako wymiana handlowa, gdy tymczasem z perspektywy fenomenologii donacji pierwszeństwo trzeba przyznać obdarowanemu, który wobec tego, co dane, zachowuje się całkowicie pasywnie (nie licząc niezauważalnego ruchu anamorfozy) (303). Jeśli prawda donacji ma dojść do głosu i stać się fenomenem, podmiot musi ustąpić atrybutariuszowi i świadkowi. Stawka jest wysoka, być może najwyższa, o jaką można zagrać, bo jest nią zachodzenie samej fenomenalności.

Świadek, inaczej niż podmiot, którego Marion poddaje wielowątkowej krytyce, nie konstytuuje fenomenów, lecz to one go konstytuują. To one nadają mu sens, który on przyjmuje w pasywnej syntezie. Jego bierność posunięta jest tak daleko, że jego świadczenie – inaczej niż np. heroiczne świadectwo tych, którzy „przeżyli” – sprowadza się „zaledwie” do bycia „zwykłym sygnalizatorem świetlnym” (*témoins lumineux*): „zapalający się na tablicy kontrolnej w tej samej chwili i za każdym razem, gdy informacja, którą powinien uczynić fenomenalną (w tym przypadku widzialną) dociera do niego ze źródła przez elektryczny impuls, bez inicjatywy czy upływu czasu” (265). Nie angażuje sam siebie, angażuje go donacja.

Niemniej jakkolwiek brzmi to paradoksalnie w obliczu wyżej uwydatnionej pasywności, „oddany” (*adonné*) (315) ma mimo wszystko swój znaczący wkład, udział – jako filtr lub pryzmat – w fenomenologiczny zwrot. Marion upiera się, że to właśnie owa radykalna bierność stoi za tym, że atrybutariusz „dokonuje” przemiany donacji w manifestację, „przekształca” jedno w drugie, „pozwala” donacji na ukazanie się, „nadaje” (317) jej formę. „Atrybutariusz zgłasza się zatem jako filtr lub pryzmat, który sprawia wyłonienie się pierwszej widzialności, ściśle z tego względu że nie usiłuje jej wytworzyć (...), lecz przykłada się do poddania się mu bez zniekształceń ani przeszkód” (317). Jest biegunem, który „zarządza fenomenologicznym otwarciem, w którym musi ukazać się to, co dane” (317). „Zatem atrybutariusz,

który prezentuje i czyni widzialnym, musi istotnie widzieć, *gra* [podkr. – D.R.S.] jako wzrok, domniemuje, wystawia twarz (...)” (317). Pozwala rozbłysnąć na ekranie świadomości „błyskawicy” (318) donacji, eksplodować jej „promieniu świetlnemu” (317), wzejść słońcu jawienia się.

Okazuje się, że ta cała niewidzialna praca anamorfozy, podczas której konstytuuje się „oddany”, ma mocno „dialogiczny” charakter. „Atrybutariusz odpowiada za to, co się ukazuje, ponieważ odpowiada na to, co się daje – najpierw z niego siebie otrzymując” (319). Donacja jest wezwaniem (*l'appel*) skierowanym do „oddanego”, który oddaje odpowiedź (*le répons*). „Wezwanie ukazuje się w odpowiedzi” (340) – jak brzmi tytuł jednego z podpunktów. Owo donacyjne wezwanie przypomina inne znane z historii fenomenologii motywy apelatywne, jak choćby Theodora Lippsa *Forderung*, Martina Heideggera *Anruf des Gewissens* i *Anspruch des Seins* czy Emmanuela Lévinasa *l'appel*. Jednak Marion – nie do końca zasadnie, bo faktycznie realizuje ten sam schemat myślenia – próbuje odciąć się od tego typu skojarzeń, głównie dlatego że – jego zdaniem – każdemu z wyżej wymienionych wykładni wezwania³⁰ zostaje przypisana jakaś instancja wzywająca (Bycie, Inny). Gdy tymczasem redukcja do donacji zawiesza możliwość i konieczność myślenia o jakimś wzywającym dającym. „Wezwanie musi pozostać anonimowe” (358). To z czym ma do czynienia „oddany”, to czyste wezwanie donacji, na które on stara się odpowiedzieć, otrzymując siebie „całkowicie z tego, co otrzymuje” (321–322) od donacji.

Chcąc zobrazować sytuację odpowiedzi na wezwanie, Marion analizuje scenę przedstawioną na malowidle Caravaggio, ukazującą „powołanie św. Mateusza” (341). Jest to obraz pełen bezgłośnych gestów i spojrzeń – nie: słów – podczas których dochodzi do niemego dialogu między aktorami sceny. Zgodnie z interpretacją tego wydarzenia przez Mariona całość przestrojona jest fundamentalnym pytaniem „czy chodzi o mnie?” (343),

³⁰ O *Forderung* Lippsa Marion nie wspomina.

tak jakby pierwsza odpowiedź na wezwanie, będące – jak to sugeruje obraz – niejednoznacznym, było również pytaniem. Na pytanie wezwanie „oddany” odpowiada własnym pytaniem. W ten erotyczny sposób „to, co się daje (wezwanie), staje się fenomenem – ukazuje się – poprzez tego, który na nie odpowiada, doprowadzając go tym samym do poziomu widzialności (oddany)” (346). Marion uściśla specyfikę owego „dialogu” zgodnie z wcześniejszą – performatywną – charakterystyką donacji, która przyznaje pierwszeństwo efektowi i skutkowi nad przyczyną. „Odpowiedź staje się fenomenologicznie pierwsza – jest pierwszą manifestacją wezwania” (347). Okazuje się więc, że to nie wezwanie poprzedza respons, lecz ten ostatni w odpowiedzi, która jest pytaniem, „wypowiada” jako pierwszy równie pytające wezwanie (346). „(...) z definicji odpowiedź mówi tylko to, co otrzymała” (346). Dopiero z tego zapytania „czy chodzi o mnie?” wyradza się okrzyk „oto jestem!” (346–347) tego, który staje się odpowiedzialny. Odpowiedź „oddanego” w postaci pierwszego pytania o samego siebie, które otwiera miejsce przemiany donacji w jawienie się, nie oddaje całości pierwotnego pytania-wezwania postawionego przez donację, jako że ta ostatnia zawiera zawsze więcej w przypadku fenomenów przesyconych – które jedynie wchodzi tu w grę (353) – niż może przyjąć „oddany”.

Mówiąc o „oddanym”, Marion podkreśla nieustannie, że atrybutariusz otrzymuje siebie od tego, co otrzymuje (od donacji), że cała jego sobość polega na biernym przyjęciu konstytuującej siły donacji. To przyjęcie ma zawsze posmak ryzyka związanego z niebezpieczeństwem wystawienia się na uderzenie błyskawicy donacji – na olśnienie – które wywołuje posłuch, upokorzenie i cierpienie, ale też szacunek, rozkosz i satysfakcję (367–368). Innymi określeniami relacji „oddanego” do wezwania – poza „znużeniem” i „zmęczeniem odpowiadającego”, który nie jest w stanie przyjąć całości wezwania (347), obok odmowy, opuszczenia, braku naoczności, pragnienia, omdlenia, gadaniny i pogardy (§ 30) – są jeszcze „namaszczenie”, „niezdecydowanie”, „bycie owładniętym” i „zdominowanym przez przemożny wpływ (*emprise*)” (322).

Owo znużenie i zmęczenie, na przykład, bierze się z wyprzedzającego wszelkie określenia czasowe „opóźnienia”, jakie pojawia się w „grze wezwania i responsu” (355). Paradoksalnie, odpowiedź przychodzi przed wezwaniem, ale jako spóźniona wobec wezwania. Opóźnienie „całkowicie zależy od czysto fenomenologicznej przemiany, która dokonuje się w oddanym, tego, co się daje (wezwania) w to, co się ukazuje (respons). Owa przemiana narzuca opóźnienie – spowolnienie, które dojrzewa do ukazania tego co dane za pomocą filtracji poprzez pryzmat oddanego” (356).

Pomimo tych w większości pasywno-negatywnych określeń stosunku atrybutariusza do donacji – który to stosunek stanowi o fenomenologicznej przemianie tego, co się daje w to, co się jawi, a więc jest rozstrzygającym momentem dla widzialności świata i fenomenologii jako takiej – „oddany” ma mimo wszystko coś do *zrobienia*. Ujawniła to już sytuacja anamorfozy. „Oddany” musi przyjąć pewną pozycję, dokonać ruchu, zmienić kąt patrzenia, musi czegoś chcieć, nie wiedząc wprawdzie czego (368), musi „dokonać przemiany” donacji w fenomen, wezwania w respons (356), musi „mnożyć odpowiedzi” (355), prezentować i czynić widzialnym (317). Można by rzec, że ma on mimo wszystko dużo do roboty. Skąd jednak bierze się ta jego aktywność, jeśli nie z donacji? Donacja czyni „oddanego” „operatorem prawdy” (264) jawienia się, aby dokonać „naocznościowej inscenizacji” (237) tego, co dane.

Czy tak rozumiany „oddany” i świadek, który zajmuje miejsce podmiotu, może być więc potraktowany jako uczestnik donacyjno-fenomenalnego performansu? Główna trudność, jaką dostrzegam, polega na tym, że mimo wskazanej wyżej funkcji „operatora prawdy” Marion domaga się wyraźnie przyznania „oddanemu” czysto receptywnej, pasywnej roli, gdy tymczasem uczestnik performansu – czy to jako aktor czy także jako widz – zawsze rozpatrywany jest przez pryzmat jego bezpośredniej aktywności. Wszyscy uczestnicy performansu działają³¹.

³¹ E. Fischer-Lichte, *Performatywność...*, s. 74–75.

A jednak pomimo przyznania prymatu „absolutnie źródłowej pasywnej receptywności” nad „niezaprzeczalną aktywność i żywą spontanicznością” (372) świadka, także i on może zachować jeszcze rysy uczestnika performansu. Jakżeby inaczej, skoro cała dotychczasowa interpretacja filozofii Mariona miała nas przekonać o jej jawnie performatywnym charakterze!

W celu potwierdzenia możliwości takiej wykładni sensu bycia świadkiem, rozumianym jako uczestnik performansu, można by, po pierwsze, przytoczyć fenomenologiczne analizy świadka, które podkreślają jego zaangażowanie i odpowiedzialność za wydarzenie, w którym uczestniczy(-ł), z drugiej – i jest to trop ważniejszy, gdyż wprost odnosi się do poruszanej tu kwestii możliwości zestawienia świadka z uczestnikiem performansu – do prac z zakresu performatyki, w tym wypadku zwłaszcza do studiów Jerzego Grotowskiego, który dużo wcześniej od Mariona ukazywał warunki przemiany podmiotu w świadka.

Nie miejsce tu, oczywiście, na pogłębioną fenomenologiczną analizę bycia świadkiem, wydaje się jednak, że niezbędne jest uzupełnienie niniejszych rozważań o choćby wybiórcze wyniki takiej analizy, zwłaszcza że sam Marion właściwie niewiele miejsca, przynajmniej w *Będąc danym*, poświęca odpowiedzi, kim jest świadek i dlaczego właśnie on ma zastąpić podmiot. Tym bardziej więc taka analiza jest potrzebna. Jej wyniki jednak w kontekście tego, co mówi Marion, zaskakują, jako że na pierwszy plan nie wybija się wcale kwestia doznania, lecz działania. Świadek to nie tyle ten, który doświadcza czegoś na własne oczy, ale ten, który poświadcza. Świadczenie zaś jest „pewnego rodzaju działaniem, świadczanie to świadectwo rozpatrywane jako działanie”³². Działanie to polega na *dawaniu* świadectwa, na zaangażowanym zdawaniu wiernej relacji z przebiegu wydarzenia. Nie każdego wydarzenia, lecz istotnego dla sprawy. To ostatnie zaś staje się istotne w dużej mierze za sprawą tego, że ktoś z jakiś powodów życzy sobie, aby

³² J. Jakubowski, *Kwestia świadectwa Transcendencji. Tropem Paula Ricoeura*, „Przegląd Religioznawczy” 2019, nr 2 (272), s. 47.

o tym wydarzeniu zdać relację. Taką sytuacją może być np. rozprawa sądowa. Zdaniem Ricoeura, ta ostatnia jest prototypową sytuacją świadczenia, która – dodajmy – ma bardzo mocno performatywny charakter. Performatywność sytuacji sądowej poza gestami, działaniami, symbolami, rytuałami itd., spoczywa między innymi na aktach mowy. Świadek wydarzenia to ten, który nie tylko relacjonuje w trybie konstatywnym, jak było, ale używa performatywno-deklaratywnych form pierwszoosobowych: ja świadczę/poświadczam/zaświadczam, że... Zgodnie z analizami Ricoeura, obok świadectwa, rozumianego jako relacja na temat jakiegoś wydarzenia (świadectwo obiektywne, zewnętrzne), istnieje jeszcze świadectwo subiektywne, rozumiane jako „ciąg zdarzeń, który zdaje się potwierdzać przekonania danej osoby”³³. W tym drugim wypadku to zdarzenia niejako potwierdzają słuszność lub sens czyichś przekonań. Na podstawie przeprowadzonych analiz donacji nie ma wątpliwości, że w grę wchodzi tutaj jedynie pierwsza odmiana świadectwa. Wtedy tylko jawi się to, co się daje, gdy zostają zakwestionowane wszystkie wstępne warunki i przekonania odnośnie do fenomenu, tak aby donacja mogła bez przeszkód dać to, co się jawi. Zgodnie z dialogiką wezwania i responsu odpowiedź wprawdzie „poprzedza” wezwanie donacji, ale tylko jako ta, „która jedynie może je potwierdzić, czyniąc wezwanie po raz pierwszy widzialnym i słyszalnym” (344). To nie wydarzenie potwierdza odpowiedź, lecz właśnie „odpowiedź potwierdza, że wezwanie zostało dane” (344). Mówiąc językiem Mariona, oddany jest świadkiem, dlatego że donacja angażuje go w świadczenie tego, co daje.

Możliwość rozumienia „oddanego” jako świadka w sytuacji performansu – pomimo jego pasywności – wprost potwierdzają – chciałby się powiedzieć: poświadczają – analizy Jerzego Grotowskiego, dla którego „powołanie widza (...) to być świadkiem”³⁴.

³³ Tamże, s. 49.

³⁴ J. Grotowski, *Teksty zebrane*, red. A. Adamiecka-Sitek et al., Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Instytut Teatralny im. Zbigniewa Raszeńskiego, Instytut im. Jerzego Grotowskiego, Warszawa–Wrocław 2012, s. 359.

W obliczu wydarzenia, które inicjuje oddający całego siebie aktor, widz, który jest prototypem oglądającego – *theorein* – podmiotu zachodniej filozofii – zostaje wezwany do bycia świadkiem czegoś, co dzieje się nie dla niego, lecz wobec niego i w jego prerefleksyjnej obecności. W ten sposób świadek emocjonalnie współuczestniczy i – poprzez swoją bierność – pozwala aktorowi na „spowiedź” i stanie się „fenomenem” oraz ostatecznie na wydarzenie się spektaklu jako automanifestacji samego bytu. W ten sposób wraz z aktorem widz-swiadek zawiązuje wspólnotę w obrębie wydarzenia performatywnego.

*Donacja czy jednak performansja?
Kilka uwag krytycznych*

Zakończona właśnie interpretacja Mariona filozofii jawienia się jako fenomenologii donacji, którą przedstawia *Będąc danym*, miała na celu wydobyć jej performatywnego potencjału, który pozwoliłby na wpisanie jej w kontekst humanistyki spod znaku performatyki. Był to jednak cel bliższy i ostatecznie drugorzędny. O wiele ważniejsze bowiem było sprawdzenie filozoficznej propozycji Mariona pod kątem jej możliwości rozjaśnienia tego, co jest podstawową rzeczą filozofii, a mianowicie, mówiąc językiem fenomenologii, jawienia się tego, co się jawi. Innymi słowy, kwestia tego, czy myśl Mariona daje się jakoś pogodzić z performatywnymi wyzwaniem współczesnej humanistyki, była i tak naprawdą jest wtórna – patrząc z perspektywy filozofii – wobec pytania o spójność, głębię i zasięg jego koncepcji w kontekście sporu o podstawową rzecz filozofii. Intencja, jaka przyświeca ostatniej części niniejszych rozważań, polega na identyfikacji punktów krytycznych fenomenologii donacji, które nie pozwalają jej, po pierwsze, na pełne rozwinięcie jej performatywnego potencjału i wykazanych w toku interpretacji już uzyskanych przez nią performatywnych wyników; po drugie, co było jej nadrzędnym celem, na pozostanie wiernej samemu jawieniu się. Pełne zrozumienie

tej drugiej konsekwencji wymagałoby w istocie potwierdzenia w osobnych, systematycznych badaniach, że fenomen ma naturę performansu. Oczywiście, na takie badanie nie ma tutaj miejsca. Stąd też ograniczę się do wskazania wątpliwych momentów rozważań Marion, mając na względzie tylko pierwszą konsekwencję.

Jako fenomen wyróżniony czy uprzywilejowany dla zrozumienia tego, czym jest fenomen w sensie fenomenologicznym, Marion wybiera dar i sytuację darowania. Na drodze badania tych ostatnich, które zostają wzmocnione historyczno-filozoficzną interpretacją fenomenologii Husserla (*Gegebenheit*), okazuje się, że warunkiem możliwości jawienia się tego, co się jawi, jest donacja. W dyskusji z Derridą, który w tym względzie odnosi się do Maussa *Eseju o darze*, Marion dowodzi, że wskazana przez Derridę niemożliwość daru jako daru w sytuacji wymiany, ma pozytywne konsekwencje dla rozumienia jawienia się, które, poddane redukcji, odsłania konieczność donacji. Stąd zasada: ile redukcji, tyle donacji. Prawdziwy fenomen daru, będący paradygmatycznym przykładem dla rozumienia wydarzenia dawania jako donacji, ma miejsce tam, gdzie nie ma żadnej wymiany, a właściwie bardziej nawet tam, gdzie nie ma żadnej świadomości wymiany. Innymi słowy, im dalej rynku, tym większa szansa na prawdziwy dar. Jednoznacznie negatywny opis współczesnego centrum handlowego, jaki Marion tworzy w *Będąc danym*, sugeruje, że w takich miejscach dar się nie pojawia, a zatem, że jeśli nawet zachodzi tam donacja – a jej uniwersalny zasięg nie pozostawia co do tego wątpliwości – daje ona jedynie „fenomeny prawa powszechnego” (273–274), takie jak produkty i towary, które cierpią na „niedostatek donacji” (274). Z kolei z pełną donacją mamy do czynienia tam, gdzie wydarzają się fenomeny przesycone, gdzie darami są np. życie, śmierć, czas, zawartość malowidła, wielkie wydarzenia historyczne, cielesność, twarz Innego czy objawienie. Prawdziwy dar i *a fortiori* donacja ma miejsce najbardziej tam, gdzie oddalamy się nie tylko od przedmiotowo-bytowych określeń, ale od samych rzeczy i działań w ich konkretnej materialności. Żaden z przytoczonych wyżej

przykładów, łącznie z cielesnością, która Marion konstruuje, idąc za Michelem Henrym, nie ma cech materialnej rzeczy. Analiza obrazu jako *niewidzialnego* efektu tego, co widzialne, wyraźnie potwierdza tę obserwację.

Znaczenie umożliwiającej widzialność niewidzialności w obrazie nie przeczy, lecz powtarza w szczególny sposób odrealnienie (*déréalisation*) ogólnego wzięcia w nawias, które pozwala na jawienie się fenomenowi dokładnie w tej mierze, w jakiej uwalnia go od wszelkiej tezy dotyczącej świata. Fenomen zatem redukuje się o tyle bardziej do tego, co dane, o ile dopuszcza do wzięcia w nawias jego bytowości i światowej rzeczywistości. Nie dziwi nas zatem to, że fenomeny redukowalne do swej donacji w najbardziej oczywisty sposób napotykaemy najpierw w tych polach semantycznych, gdzie z definicji brak rzeczowej rzeczywistości czy ustanowionej bytowości (65).

Najprawdopodobniej na rzecz ogólnego *wrażenia* takiej interpretacji daru i donacji jako aktu czy procesu całkowicie odrealnionego, działa zasada redukcji, która kieruje badanie w stronę świadomości jako przestrzeni immanencji (ekran jawienia się) oraz w stronę pewnej *zasady* jawienia się danej jako coś absolutnego (donacja). Komentując aprobatywnie niektóre fragmenty tekstów Husserla, Marion podsumowuje swoje analizy następująco:

Zastosowanie redukcji pociąga za sobą natychmiast rozwinięcie donacji: redukcja redukuje zawsze do donacji, sprowadza zawsze do niej, pracuje na jej korzyść. Tym samym redukcja doskonale wyraża dwa znaczenia: najpierw redukcja zawęża jawienie się do tego, co w nim osiąga prawdziwą donację; następnie, sprowadza ona tak prezentujące się jawienie się do tego, co pojawia się w sposób absolutny – do tego, co absolutnie dane. Redukcja spełnia funkcję skierowania tego co widzialne ku donacji: doprowadza ona 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. Redukcja mierzy zawartość donacji w każdym zjawisku w taki sposób, żeby na jej podstawie potwierdzić lub zaprzeczyć prawu do pojawiania się. Tym samym dwie operacje: sprowadzenia do *Ja* świadomego oraz powrotu do rzeczy samych, dalekie są od sprzeczności, wyznaczają bowiem dwie składowe jednego i tego samego przyporządkowania redukcji donacji; wszystko, co się jawi, daje się *Ja* świadomemu i w jego obrębie, choć tylko to, co może dać się świadomości w sposób absolutny, zdolne jest również dać tam nic innego jak to, co pojawia się we własnej osobie (*Selbstgegebenheit*). Powtórzmy: nie ma donacji, która nie przechodzi poprzez filtr redukcji, nie ma redukcji, która nie pracowałaby dla donacji (18–19).

Redukcja sprowadza do donacji nie tylko pierwszy z członów tzw. korelacji lub różnicy fenomenologicznej, która oddziela jawienie się od tego, co się jawi (Husserl), albo bycie od bytu (Heidegger), ale na mocy redukcji zarówno jedno, jak i drugie, zostają sprowadzone do donacji (25–28), czyli czystej immanencji. Wszystko co transcendentne, zostaje zawieszane. Donacja wprawdzie zachowuje w sobie dwuznaczność *Gegebenheit* (jako tego, co dane, i samego dawania), ale czyni to jednak w taki sposób, że to, co dane (drugi człon korelacji) podporządkowuje (w procesie redukcji) donacji, która nie jest już żadną rzeczą. Analiza fenomenologiczna daru jako tego, co wymyka się przedmiotowo-bytowym określeniom, a więc jako rzeczy, która może być świadomie dawana i przyjmowana w porządku wymiany, i *a fortiori* donacji jako procesu dawania, czyni całą sytuację dość nierzeczywistą.

Nierzeczywistą albo właśnie nieperformatywną. Ale jak to?! Czyż cały wcześniejszy wysiłek niniejszej interpretacji nie polegał na tym, aby pokazać, że donacja jest performancją? Trzeba przyznać, że właściwie wszystkie określenia donacji, jakie udało się wydobyć podczas powyższej interpretacji, kierując uwagę na ich performatywny charakter, nie pochodzą wcale od donacji, lecz

od fenomenalizacji. Księga II *Będąc danym*, która wyprowadza donację z fenomenologicznej analizy daru jako czegoś wolnego od sytuacji wymiany, nie tylko zrywa z mocno wyeksponowanym przez samego Maussa rytualno-ceremonialnym kontekstem daru, ale niemal z całym materialnym podłożem sytuacji darowania czegoś. Tymczasem przywołana analiza sakramentu Eucharystii jako najwyższego daru z *ciała i krwi* Chrystusa pokazuje, że sytuacja rytuału nie musi być jednoznaczna z niwelacją daru jako takiego. Czyżby działało tu jakieś katolickie uprzedzenie wobec religii „ludów pierwotnych”? Jak to możliwe, że chrześcijańskie obrzędy eucharystyczne – mimo że mówi się o nich bardzo często językiem ekonomii – są przykładem najwyższego daru, a rytuały ludów tradycyjnych już nie? Chyba że przyznać rację Marionowi, że „to, co odróżnia teologię chrześcijańską od wszystkich pozostałych, nie wynika z wyjątkowości sensu (jakkolwiek będzie ona decydująca), lecz z tego, co uzasadnia taką znakomitą wyjątkowość, czyli z samej wytworzonej dla sensu jego wymowy i desygnatu sytuacji”³⁵. Oznaczałoby to, że odmienność chrześcijaństwa bierze się z nadwyżki jego performatywności. Fenomenologia Eucharystii jako prototyp daru uzupełniona analizami objawienia jako paradoksu paradoksów dowodziłyby, że donacja nie tylko może być pomyślana, ale znacząco zyskuje wtedy, kiedy jest rozpatrywana z perspektywy rytuału, a więc performansu religijnego. I to nie tylko, koniec końców, liturgii chrześcijańskiej.

Powyzsze wnioski, jakkolwiek brzmiałyby interesująco, nie znajdują jednak potwierdzenia w analizach *Będąc danym*. Tylko jedna uwaga, poczyniona w przypisie, może być wskazówką, że także rytuały innych religii zasługują na przywilej bycia prawdziwym darem, a co za tym idzie, że wywiedziona z fenomenu daru donacja może być rozpatrywana jako działanie performatywne. Za Lévi-Straussem Marion konstatuje, że analizy przekazywania daru w życiu ludów tradycyjnych zostały przez

³⁵ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 193–194.

Maussa ujęte w schemat wymiany handlowej, choć zdecydowanie nie miał on do tego wystarczającego doświadczenia (102–103). Tę godną odnotowania wskazówkę Marion wykorzystuje do potwierdzenia zgodności donacji z doświadczeniem dawania i przyjmowania, które można by również uznać za niewyrażone wprost potwierdzenie zgodności donacji z performancją. Księga II, poświęcona fenomenowi daru, który ma prowadzić do sensu donacji, przekonuje, że dar jest tym bardziej sobą, im mniej ma w sobie z materialnej rzeczy i światowej rzeczywistości, im natomiast więcej ma w sobie z jakiejś abstrakcyjnej cechy dawalności i przyjmowalności, które narzucają się świadomości. „Albo jeszcze inaczej, im bardziej radykalny staje się dar, tym bardziej jego ewentualny przedmiot ograniczony zostaje do odgrywania abstrakcyjnej roli podłoża, okazji czy symbolu. I odwrotnie: dary, które dają najwięcej i w sposób najbardziej decydujący, nigdy nie dają *nic* [podkreśl. J.-L.M] – żadnej rzeczy, żadnego przedmiotu” (132–133). To oderwanie sensu daru od rzeczy ma na celu utworzyć drogę donacji do świadomości, choć to nie donacja, prawdę powiedziawszy, a co najwyżej fenomenalizacja donacji wprowadza do gry świadomość. Przykłady, które Marion podaje, aby zilustrować nieprzedmiotowy charakter daru, mocniej jednak eksponują jego performatywny charakter, niż jego pojawienie się w obrębie świadomości. Takie sytuacje, jak danie obietnicy, rzucenie klątwy, przekazanie władzy, oddanie się Innemu mają z reguły bardzo ceremonialny charakter i to właśnie z tej ceremonialności, a nie z jakiejś abstrakcyjnej dawalności czy przyjmowalności daru bierze się ich donacyjność i performatywność. Ostatecznie Marion redukuje dar do świadomości jego dawalności i przyjmowalności. Można się było tego spodziewać, biorąc pod uwagę wcześniej cytowane zdanie na temat uprzywilejowania fenomenów takich jak obraz, w których rzeczywistość została poddana redukcji. Czy jednak ta redukcja daru – „potrójna *époque*”! (104) – do medium świadomości, a ściślej: do „intencji przypisywanej darowi” (125), do decyzji (139–140), czy niezdecydowania, nie czyni z donacji bezsilnej i jako takiej niegodnej

najwyższej zasady jawienia się jako realnego wydarzenia? Czy tak potrójnie zredukowana donacja, która ujawnia się jedynie na progu świadomości jako modus przeżycia (118) przyjmowalności i dawalności, może w ogóle coś rzeczywiście dać, a zwłaszcza dać fenomen będący wydarzeniem i faktem? Czy donacja nie powtarza całej słabości świadomości odniesionej do realnego świata, która poza „myśleniem o” nic nie może mu rzeczywiście dać? Księga III, poświęcona charakterystyce fenomenalności, nie pozostawia złudzeń, że fenomenalność, która zaczyna się na ekranie świadomości, właściwie może spokojnie obyć się bez donacji – nie tracąc przy tym swojego charakteru miejsca jawienia się. Po pełnej charakterystyce fenomenu jako wydarzenia, incydentu, faktu dokonanego itd., której bogatą performatywność wcześniej wyeksponowałem, Marion próbuje powiązać tak rozumiany fenomen z donacją (§ 18), co jest jednak zasadniczo wątpliwe. Fenomen jest nieprzewidywalny i jest wtedy, gdy się pojawia; jako skutek i efekt jest zawsze przed tym, co jest jego przyczyną i racją, jego *a posteriori* wyprzedza wszelkie *a priori*, także *a priori* donacji. Fenomenowi nic nie poprzedza, żaden schemat myślowy, byt, przedmiot, proces czy akt – poza samym fenomenem; ewentualnie poprzedza je nic – obojętnie czy jest to nicość, przed którą stał Bóg w akcie stwarzania świata, czy nic donacji – ale to nic dla fenomenologii nie ma żadnego znaczenia. Deklarowana radykalna tożsamość fenomenalności i donacji nie płynie wcale z donacji, lecz z przyjętej zasady jawienia się, która „dla nas przynajmniej” związana jest ze świadomością, a nawet transcendentálną świadomością, która „konstytuuje pełny fenomen donacji” (144). Fenomenalność jako efekt i skutek miałaby potwierdzać w polu świadomości działanie donacji, *pod warunkiem* jednak, że donacja wyprzedza fenomenalizację. Ale jak to stwierdzić, skoro *wszystko* zaczyna się od jawienia się, także sama donacja? Wcześniejsze zapewnienie, że „sposób w jaki dar się daje, dokładnie pokrywa się z tym, w jaki fenomen się ukazuje” (143–144), że tożsamość fenomenowi i daru gwarantuje redukcja, jest problematyczne zwłaszcza w kontekście teologii, która

w rozważaniach Marion od czasu do czasu wygląda zza węgła: „dary trynitarne dają się w ten sposób, że dla nas przynajmniej nigdy się nie ukazują *bez reszty* [podkreśl. – J.-L.M.], przez co wychodzą poza fenomenologiczne pole” (143).

I znów motyw zaczerpnięty z teologii – wcześniejszym była Eucharystia – prowadzi do pytań, które kwestionują spójność rozumowania Marion. Teologia daje do myślenia także w kontekście objawienia, będącego wzorem donacji i jawienia się, co do którego Marion bardzo mocno podkreśla prymat możliwości nad rzeczywistością. Danie i jawienie się Chrystusa może być w fenomenologii rozpatrywane jedynie – zdaniem Marion – jako czysta możliwość. Nie jest to jednak – według niego – jakieś ograniczenie tego, co się daje i jawi, jako że „fenomenologia definiuje się i rozwija się ściśle po nici przewodniej możliwości” (231). Fenomenologiczna możliwość nie jest jednak metafizyczną możliwością czystej istoty, czystego pojęcia, których niesprzeczna zawartość, a więc możliwa, oczekuje już tylko na swoje urzeczywistnienie (*effectuation*) (213), lecz jest ona „poza istotą”, nieprzewidywalna, wcześniej nieistniejąca i nie do pomyślenia (213), dana tylko wraz z rzeczywistym wydarzeniem jak fakt dokonany. Rozpatrywanie objawienia jako „ostatecznej możliwości”, jako maksimum jawienia się „niezależnego od wszelkiego jego efektywnego i wewnątrzświatowego spełnienia” (285), jako „zwykłej możliwości”, „bez uprzedniego zakładania jego rzeczywistości” (236), wyraźnie kłóci się z właśnie co przywołanym fenomenologiczno-performatywnym rozumieniem możliwości. Jak bowiem rozumieć inaczej wydarzenie śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, którego *pełny* sens – i tak naprawdę jedyny możliwy, tzn. nieprzewidywalny i nie do pomyślenia przed jego urzeczywistnieniem – jest dostępny nie za pośrednictwem abstrakcyjnej idei bogoczłowieka, ale w doświadczeniu realnego wydarzenia, które każdy wierzący powtarzał osobiście przez ostatnie dwa tysiące lat? Z perspektywy celów zrewidowanej, fenomenologicznie zorientowanej filozofii, która ma ambicje chwytać i opisywać fenomeny tak, jak one się jawią, bez przyjmowania żadnych

warunków wstępnych, w tym także „transcendentalnych warunków możliwości” (286), mówienie o tylko-możliwości Chrystusa jako zwykłej i czystej możliwości oraz „wariacji fenomenalności”, zgodnej „z istotowym prawem” (286), nie oddaje sprawiedliwości wydarzeniu, o którym sam Marion mówi jako o performansie. O doniosłości i fenomenalnej zawartości Chrystusa decyduje właściwie jeden fakt *dokonany*, poza którym mamy tylko „opowiadanie jakiejś historii”³⁶, a mianowicie to, że faktycznie umarł na krzyżu i zmartwychwstał. Rzeczywistość tego wydarzenia, to, że zaszło, spełniło się, stało się faktem, uzyskało efekt realności i potężny wpływ na resztę rzeczywistości historyczno-kulturowej³⁷ – jest dla tego fenomenu wszystkim. Nie ma czegoś takiego jak fenomenologia objawienia bez Objawienia. Jeśli fenomenologia objawienia, którą prezentuje Marion, jest prawdą, to tylko dlatego, że przez cały czas ma ona za plecami, nie chcąc się do tego przyznać i zapierając się „po trzykroć” – potrójna redukcja! – Objawienie. „Manifestacja Chrystusa” jest „paradygmatem fenomenu objawienia” (288), dlatego że jest Objawieniem. Jak można poniższą charakterystykę manifestacji Chrystusa rozumieć jeszcze jako tylko-możliwość:

Chrystus daje się naocznie jako wydarzenie całkowicie nieprzewidywalne, ponieważ radykalnie odmienne od tego, co jednak spełnia (proroctwa); wyłania się w taki sposób, że „jak błyskawica zabłyśnie na wschodzie, a świeci (*phainetai*) aż na zachodzie” (Mt 24, 27) jednym ruchem przesycając to, co widzialne. Ów charakter wydarzenia, do którego dochodzi nie dołącza się

³⁶ Platon, *Sofista. Polityk*, przeł. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002, 242c; M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1993, s. 9.

³⁷ Czysta możliwość Chrystusa nie przeszkadza Marionowi na wyznaniu, oczywiście, w trybie modalnym (sic!): „Mogłoby się okazać nawet, że historia (co do czasu), cywilizacje (co do przestrzeni), duchowości, literatury, kultury (co do horyzontów) rozwijają się jedynie po to, aby odmieniać, rozwiązywać i ukazywać paradoks Chrystusa, który jego absolutność czyni jako taki niedostępnym dla wszelkiego widzenia, wszelkiego dotyku, wszelkiego słowa” (291).

z zewnątrz do figury, którą Chrystus wypełnia, lecz przeciwnie ustanawia jej pierwszy aspekt, ponieważ wydarza się wewnątrz jako „ten, który ma przyjść (*ho erhomenos*)” (J 1, 15 lub 27); przybywa jako nadchodzący i zbliżający się zgodnie z właściwym mu posuwaniem się naprzód, które stanowi jedno z jego imion. Nadejście, zgodnie z którym przychodzi, do tego stopnia istotnie go definiuje, że go ogarnia i poprzedza; on sam zależy od niego, nie determinując go; zależy od owej wydarzeniowości, ponieważ ta poświadcza, że nie pochodzi on (...), lecz od jego posłania od Ojca (...) (288).

Jak rozumieć owo naoczne dawanie się Chrystusa, który spełnia, wyłania się, błyszczy i świeci, przesyca, wydarza się, przybywa, zbliża, posuwa, nadchodzi itd., inaczej niż jako naoczne dawanie się Chrystusa, który spełnia, wyłania się, błyszczy i świeci... nadchodzi itd.? Czym miałyby być owo naoczne dawanie się Chrystusa, ów performans Słowa, które mówi i swoją mową działa i zmienia świat, bez naocznego dawania się Chrystusa, który...? Czym jest ów performatywny sąd Chrystusa „Ja jestem” (*ego eimi*) (J 18, 6–7) bez tego, „który jest zawsze obecny” (289) i ów sąd spełnia albo też pozwala być sobą na mocy tego sądu? Ale jeżeli nie jest możliwa taka sytuacja i fenomenowi Chrystusa nie da się pomyśleć bez performansu Chrystusa, treści sądu „Ja jestem” bez performansu „Ja jestem”, to jako paradygmat fenomenu objawienia, będącego ze swej strony paradygmatem fenomenu przesyczonego, który znajduje uprzywilejowane miejsce w klasyfikacji fenomenów jako takich, i jako paradygmat daru (Eucharystia), istniejący Chrystus („Ja jestem”) stanowi dowód tego, że nie tylko fenomenologii objawienia nie da się pomyśleć bez Objawienia, ale także – i to jest dla samej fenomenologii ważniejsze – że fenomen i donacja mają charakter na wskroś performatywny. Nie przesądzam w tej chwili, czy ta performatywność musi mieć za swój wzór performans religijny typu Eucharystia. Performans jest nie tylko najwyższą możliwością fenomenologii, ale także jej rzeczywistością. Słusznie

więc powiada Marion: „Jeśli Objawienie Boga jako ukazujące się, począwszy od siebie samego, może mieć kiedykolwiek faktycznie miejsce³⁸, fenomenologia musi zdefiniować ponownie swe własne granice i nauczyć się je przekraczać zgodnie z jasnymi i ścisłym procedurami (...)” (293). Za unikanie wszelkiego podejrzenia o słuzenie swoją filozofią ukrytym motywom teologicznym, które *expressis verbis* występuje od pierwszych stron *Będąc danym*, Marion musi zapłacić wysoką cenę; mówiąc kolokwialnie, wylewa dziecko z kąpielą. Jak sam bowiem przyznaje:

Jeśli miałyby tu zachodzić jakieś niebezpieczeństwo, polegałoby ono bardziej na fenomenalizacji formalnej, i w pewnym sensie wciąż transcendentalnej, kwestii Boga niż na jakiejś teologizacji fenomenalności; mogłoby się rzeczywiście wydawać, że fakt Objawienia wywołuje i ujawnia figury i strategie manifestacji i objawienia o wiele mocniejsze i subtelniejsze od tych, które fenomenologia, nawet doprowadzona do fenomenu objawienia (paradoksu paradoksów), mogłaby kiedykolwiek pozwolić odgadnąć (294).

To zbliżenie się fenomenologii do teologii natrafia jednak na wyraźne granice, które ukazują już czysto metafizyczne, nie fenomenologiczne, uwarunkowania myślenia Mariona, czyniąc problematycznym całym projekt donacji. O ile *manifestacja* Chrystusa jest jeszcze do pomyślenia w fenomenologii, to są sprawy, związane np. z darem eucharystycznym, a zatem i z donacją, których ograniczona do jawienia się fenomenologia nie może uchwycić. Chodzi o pewną *resztę*, która ma wyraźnie metafizyczny charakter. Nie tylko w obrębie fenomenów religijnych to, co dane nie ukazuje się całe, bez reszty. Podobnie jest z historycznością: „(...) to, co się daje samo przez się nie może

³⁸ ...a może mieć faktycznie miejsce, bo miało i wedle tych, którzy mają doświadczenie wiary, wciąż ma... [dopisek – D.R.S.].

się ukazać (...), już dane, a jeszcze nieukazane (...)" (364–365). W ostatnim paragrafie *Będąc danym* Marion *de facto* kwestionuje, choć sam się przed tym broni, utrzymywaną przez całą pracę tezę o tożsamości donacji i fenomenalizacji. Tymczasem dopuszcza się „rozłączenie ścisłej implikacji fenomenalności i donacji: jeśli wszystko, co się ukazuje, musi najpierw się dać, zdarza się czasem, że to, co się daje, nie dochodzi jednak do ukazania się” (371). Decyduje o tym nie nadmiar czy ubóstwo donacji, która mogłaby zawsze się ujawnić, ale istotowa skończoność „oddanego”, który może nie dać donacji dojść do manifestacji. „Oddany” oddaje donacji jej ukazywanie się, a czyni to zawsze jako istota skończona (372). „Noc niewidzialnych, danych, choć bezpostaciowo, otacza bezmierny dzień czegoś, co już się ukazuje. A w ten sposób oddany pozostaje na koniec jedynym panem i sługą tego co dane” (382). Czyżby to właśnie oddany był wąskim przesmykiem między fenomenologią a metafizyką, między jawieniem się a donacją? I czy to on jest tym, który ostatecznie poświęca metafizyczną donację na korzyść fenomenologicznej performancji?

Wcześniejsze analizy potwierdziły performatywny charakter „oddanego” jako świadka wydarzenia jawienia się. W jakim jednak sensie instancja świadka miałaby rozstrzygać na rzecz rozumienia fenomenalności jako performancji kosztem donacji? Prawdę powiedziawszy, analizy Marion zmiierzają raczej do udowodnienia tezy odwrotnej. Wszystko, co ma i kim jest, „oddany” zawdzięcza donacji. W swojej radykalnej pasywności – jako widz, ekran, pryzmat i filtr – „oddany” przyjmuje siebie od donacji. Jest dany sobie jako sygnalizator świetlny (265). Niczego sam sobie nie zawdzięcza, wszystko otrzymuje. To przyjęcie i przejęcie donacji dzieje się najpierw w uczuciu. Manifestuje ono rzecz, „manifestuje ją tak jak manifestacja manifestuje, świadcząc i narzucając” (316). Działa ono jak próg, za którym donacja przemienia się w jawienie się. Także to uczucie wydaje się nie mieć nic z siebie, czego „wcześniej” nie otrzymałoby od donacji. Sama donacja przemienia się w nim w jawienie, wchodząc

w prześwit czy otwarte³⁹ świadomości. Pasywność atrybutariusza Marion podkreśla z wielką gorliwością, charakteryzując ją określeniami, które są negatywem aktywności donacji rozpoznanej jako wezwanie. „Oddany” odpowiada, ale czyni to tak naprawdę tylko o tyle, o ile nie dokłada do tego, co przyjmuje, nic od siebie (gdy tak czyni, wówczas staje się negującym donację podmiotem). „Oddany” wystawia się na uderzenie ze strony donacji, jest jej poddany, usłuchany, posłuszny, wobec niej spóźniony i przez nią powołany. Oddany niczego nie sprawia, czego by mu nie dała donacja, a jednak jest za wszystko odpowiedzialny (353). Zdaniem Mariona, wezwanie, na które odpowiada respons, płynie z donacji, której źródła nie sposób wskazać po imieniu. A jednak w swojej argumentacji, potwierdzającej anonimowość donacji, Marion nie kwestionuje istnienia instancji, która byłaby źródłem donacji. Co najwyżej zaprzecza, by można mu było nadać jakieś imię (357–360). Ale przecież – można zapytać – jak wezwanie może być w sobie anonimowe, skoro imię (np. Boga, bycia lub życia), które przydziela mu respons, pochodzi tak naprawdę od samej donacji. Respons nie posiada bowiem niczego, czego nie otrzymałby naprzód od donacji. „Anonimowość wezwania wynika zawsze z niedoboru responsu” (359). Trzeba przyznać, że te analizy Mariona „gry wezwania i responsu” (§ 29) przypominają bardzo mocno – mimo zaprzeczeń Mariona – relację między no-umenem i fenomenem: „to, co się daje (wezwanie), początkowo nie ukazuje się jeszcze, a zatem pozostaje anonimowe; ukazuje się jedynie, jeśli oddany przemieni go w fenomen (respons), w którym odtąd osiąga on widzialność, otrzymując ewentualnie jakieś imię” (359–360). To, co się jawi, nigdy nie wyczerpuje tego, co się daje. Respons nigdy nie wie, w jakim stopniu udało mu się ujawnić to, co się daje (365). „Respons ślizga się obok wezwania”

³⁹ Gwoli ścisłości trzeba powiedzieć, że w *Będąc danym* Marion nie używa tych Heideggerowskich pojęć, choć *de facto* myśli tutaj po heideggerowsku, także i wtedy, gdy przemianę donacji w jawienie się wiąże z chceniem i (nie)zdecydowaniem (368–369).

(365). Oddany chce wezwania, choć nie wie zrazu, czym ono jest. Musi cierpieć (367), nie mogąc znieść ciężaru wezwania; „to co dane upokarza oddanego” (367), namaszcza (368), wywołując w nim „rozkosz donacji” (367), satysfakcję (368). „W momencie narodzenia czegoś widzialnego (w momencie przemiany tego, co się daje w to, co się ukazuje) rozgrywa się, w prafenomenologicznej i praracjonalnej ciemności, wybór lub odmowa »wielkiej racji« – nieuwarunkowanej donacji” (368). Na responsa spada ciężar niezdecydowania. Chce widzieć, aby „to, co dane, dało mu się, stało się widzialnym w chwale” (369). Nie wszystko – przypomnę – co się daje, również się ukazuje. Ze względu na skończoność i zmęczenie oddanego przemiana donacji w fenomenalność nie przebiega nigdy w stosunku jeden do jednego. Donacja jest albo w niedoborze naoczności, która odpowiada za jawienie się (fenomeny ubogie), albo w nadmiarze (fenomeny przesycone).

To, co niepokoi w tej całej opowieści o oddanym jako świadku, to jego radykalna bierność, która nie pozwala na rozwinięcie się pełnej performatywności jego funkcji, a mianowicie świadczenia. Albowiem wyniki analizy fenomenologicznej, które wcześniej przywołałem, mówią jednoznacznie, że świadczenie jest działaniem. Potwierdza to nie wprost sam Marion, mówiąc o konflikcie między donacją a responsem (369). Konflikt może być zaś tylko tam, gdzie przeciwstawiają się sobie jakieś dwie siły, dwie aktywności. Świadek nie może być tylko pasywnym ekranem donacji. Jeśli zgodzimy się, że w „transkrypcji” (346) tego, co dane, w fenomen, nie tylko przewagę ma zredukowana do czystej immanencji donacja, ale donacja odpowiada *bez reszty* za fenomenalizację, stoimy na stanowisku monizmu. Tyle że w oczach Mariona donacja jest tym bardziej tym, czym jest, im bardziej jest poddana redukcji, a więc uwolniona od rzeczywistości, od rzeczy, od wymiany handlowej, od aktywności i oporu. Skąd się wobec tego bierze rzeczywista rzeczywistość, skoro – przypomnę – donacja daje tym bardziej, im mniej *cokolwiek* daje? Czy rzeczywista rzeczywistość pojawia się dopiero wraz z jawieniem się? Marion redukuje fenomen nie do niego samego, lecz do tego,

co w nim dane. Ale – należy zapytać – na czym polega samo jawienie się *poza* tym, co dane? Czy *rzeczywiście* wydarza się ono tylko na wzór naoczności (237), z którą – wydawało się – Marion rozprawił się na samym początku rozważań? Czym jest – powtórzę – samo jawienie się, które przecież nie jest czystą donacją? Jego wydarzanie się spoczywa na barkach pracy oddanego. To on dokonuje przemiany. Ale cóż takiego dodaje do donacji, że ta ostatnia zaczyna się jawić i być rzeczywistością? Czym jest ekran lub pryzmat świadomości? Jeśli respons wszystko zawdzięcza donacji, a więc również własny wysiłek czynienia jawnym, jeśli przemiana donacji w fenomenalność, jeśli fenomenalizacja donacji dokonuje się *w* oddanym, ale nie *przez* niego, choć na jego rachunek i odpowiedzialność, co różni donację od fenomenalności? Na czym polega owo *plus ultra* jawienia się? Czy fenomenalność to donacja plus oddany, przy czym ów naddatek oddanego jest jeszcze bez reszty darem donacji? Czy *rzeczywiście* wszystko, co się jawi, jest dane, mimo że nie wszystko, co dane, się jawi?

Zakończenie

Zakończona właśnie performatywna wykładnia i krytyka fenomenologii donacji musi pozostawić ostatnie pytania bez odpowiedzi. Nie znaczy to, że pytania te pełnią li tylko retoryczną funkcję. Pojawiają się one raczej w momencie kulminacji prezentowanej wykładni, której impet – podobnie do jakiegoś długo przygotowywanego, najbardziej znaczącego gestu w całym przedstawieniu – został w nim zebrany i wytrzymaony aż do granic możliwości. Śledząc performatywne określenia donacji i fenomenalizacji, wyrażające się w ogromnej ilości czasowników i przymiotników oznaczających ich wydarzanie, działanie, moc, efektywność i jawienie się, rozwijająca się wykładnia z każdym krokiem nabierała pewności co do słuszności zaprojektowanego wstępnie kierunku badań. Innymi słowy, w toku prezentacji wykładnia potwierdziła – według mnie: z nawiązką – pierwotne przypuszczenie, że analizowana praca Mariona ma ogromny

performatywny potencjał i aż kipi od określeń zapożyczonych ze słownika performatyki, który zrównuje fenomen z performansem. Część z tych określeń została przywołana, ale wiele z nich – ze względu na rozmiary artykułu – zostało pominiętych. Jakkolwiek wszystkie te określenia donacji i fenomenalizacji dowodzą słuszności podjętej interpretacji aż do pewnego momentu, w którym długo przemilczany niepokój związany z nierzeczywistością donacji, jej zredukowaną, odrealnioną naturą oraz pasywnością świadka, nie stał się źródłem pytań o jawienie się (poza donacją), na które niestety brakuje w dziele Mariona odpowiedzi. Podchwytując z pasją i aprobatą wprowadzane przez Mariona hurtem performatywne określenia jawienia się, odnotowałem jednocześnie zasadnicze niedomaganie donacji w tym zakresie.

Ażeby lepiej wyrazić ów niedosyt, pozwolę sobie na koniec na krótką notę historyczno-filozoficzną. Odkrycie i konceptualizacja jawienia się jako takiego, dokonana przez fenomenologię, wydaje się kolejną reakcją na dużo wcześniej dostrzeżoną w dziejach myślenia ułomność filozofii spod znaku metafizyki, która próbowała wywieść istniejącą rzeczywistość z jakiejś prazasady, racji, fundamentu, przyczyny itp. Te ostatnie są realną, sprawczą siłą decydującą o rzeczywistości. Dzięki nim rzeczywistość dochodzi do skutku, osiąga efekt istnienia, urzeczywistnia się, dokonuje, staje tym, czym jest itd. Można by rzec, że jest to właśnie znak rozpoznawczy i jednocześnie słabość spekulatywnej metafizyki, którą po głosach krytyki próbowała zastąpić nowożytna teoria poznania i ontologia. Ambicją tych ostatnich nie było już badanie rzeczywistego wyłaniania się świata z prabytu, lecz badanie czystych możliwości poznania i istoty – bez związku z rzeczywistością. W tym duchu fenomenologia wprowadza postulat redukcji, która wprawdzie gwarantuje jej zerwanie powinowactwa z tradycyjną metafizyką, ale czyni to za cenę w pierwszej kolejności odrealnienia wyników jej analiz. Fenomenologia chce wejść w miejsce zdyskredytowanej metafizyki, albo też wziąć na siebie jej fundamentalne pytania, ale bez dokonywania ostatniego kroku, który zdaje się o wszystkim

przesądzać i wszystko uwiarygadniać – kroku w samą rzeczywistość. Problem realności jednak nie znika. Czym jest i jak jest realne wydarzenie, istnienie, rzeczywistość – nie jako czysty fenomen, urzeczywistniona możliwość, sens itd., ale jako ta-oto rzecz, której pierwszą własnością świadczącą o niej samej, jest to, że jest w mocnym sensie, we własnej osobie, z krwi i kości? Wydaje się, że wprowadzając donację, Marion starał się wyjść poza pewien zarzut czyniony słusznie wobec fenomenu w sensie fenomenologicznym, a mianowicie, że jest on w istocie bezsilny, że co najwyżej dubluje rzeczywistą rzeczywistość, niż wyjaśnia ją co do jej faktyczności. Wprowadzenie donacji, która daje fenomen, mogło dać nadzieję, że jawienie się nie jest li tylko pozbawioną realności aureolą wobec rzeczy tego świata, widzialną chwałą jego nieujmowalnego bycia, ale że to wsparte na donacji jawienie się niejako sprawia rzeczy, które się jawią. Donacja daje rzeczywistą rzeczywistość. W toku interpretacji okazało się jednak, że to nie donacja daje, bo ona – po zredukowaniu – (nie) daje właśnie nic, lecz za realny kształt rzeczywistości odpowiada *de facto* jawienie się. To jemu została przyznana – według mnie: słusznie – cała sprawczość wydarzenia się bytu, to jemu przysługują wszystkie performatywne określenia. Dlaczego jednak donacja nie zdała egzaminu? Być może wynika to stąd – co słusznie podkreślają inni krytycy filozofii Mariona – że choć wprowadził on donację, kierując się po cichu metafizycznym schematem stwarzania świata przez Boga, jednocześnie wszędzie gdzie tylko mógł, odżegnywał się on od tego pomysłu i zaprzeczał wszelkim tego typu podejrzaniom. Jakikolwiek wątpliwości miała rozwiązać doprowadzona aż po skrajność redukcja donacji. Jej konsekwencją była jednak utrata przez donację mocy sprawiania czegokolwiek poza pustą *dawalnością*. Donacja daje nic przez nikogo wobec tego, który nic nie może. Nie znaczy to wszak, że charakterystyka samego fenomenu, którą Marion zaprezentował, jest niesłuszna. Wręcz przeciwnie, odrzucając donację, pozwalam fenomenowi na jeszcze większe performatywne oddziaływanie. W ten sposób bowiem

fenomen przejmuje na siebie to, co było jeszcze przypisywane donacji, która – po redukcji – okazała się jednak zupełnie zneutralizowana. Być może, prawdą jest, że tylko fenomenologia donacji, mająca za swoją inspirację realne rytualne fenomeny dawania (potlacz, Eucharystia), mogła ukazać niedostrzeganą wcześniej performatywność jawienia się. Ukazać nie bez obciążeń i niepokojów. Dostrzegam dwa rozwiązania, które mogłyby ocalić performatywność jawienia przed pustką i niemocą donacji. Albo należy zrezygnować z tej ostatniej na rzecz performatywnie rozumianego fenomenu, tzn. nie tyle na zasadzie ataku na nią i jej krytyki, co po prostu jej przemilczenia; albo należy inaczej ująć redukcję, a mianowicie jako rodzaj performansu, który wprowadzie jakoś odrzeczywistnia donację – i tym samym chroni ją przed słabością dawnej metafizyki – na rzecz jawienia, nie kwestionuje jednak tego, że donacja posiada rzeczywiste sprawstwo i jest efektywna (jeszcze „przed” jawieniem się).

W obu wypadkach zostałaby zachowana performatywna moc fenomenologicznego jawienia się, które pozwala rozwinąć sens rzeczywistości jako performansu i tym samym twórczo włączyć fenomenologię w przestrzeń humanistyki, jaką otworzył zwrot performatywny, rozumiany jako istotna część kontrtekstualnego ruchu współczesnej kultury. W tym sensie także fenomenologia stanęłaby przed nowymi możliwościami siebie samej. Jej perspektywy zasiłaby mianowicie możliwość stania się samemu pewnym *performansem filozoficznym*, dzięki któremu mogłaby ona włączyć się w długą historię filozofii, rozumianej nie jako praca w bibliotece czy archiwum, lecz jako sposób życia w świecie – poza tekstem. Jeszcze raz to powtórzmy: nie dlatego „poza tekstem” że tekst jest czymś złym, lecz aby oddać sprawiedliwość temu, co za sprawą hegemonii tekstualizmu zostało wykluczone i często pogardzone. Chodzi ostatecznie o etykę.

Bibliografia

- Domańska Ewa, „Zwrot performatywny” we współczesnej humanistyce, „Teksty Drugie” 2007, nr 5, s. 48–61.
- Fischer-Lichte Erika, *Performatywność: wprowadzenie*, przeł. M. Borowski, M. Sugiera, Księgarnia Akademicka, Kraków 2018.
- Grotowski Jerzy, *Teksty zebrane*, red. A. Adamiecka-Sitek et al., Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Instytut Teatralny im. Zbigniewa Raszewskiego, Instytut im. Jerzego Grotowskiego, Warszawa–Wrocław 2012.
- Heidegger Martin, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1993.
- Jakubowski Jarosław, *Kwestia świadectwa Transcendencji. Tropem Paula Ricoeura*, „Przegląd Religioznawczy” 2019, nr 2 (272), s. 45–60.
- Janicaud Dominique, *Rendre a nouveau raison?*, [w:] *La philosophie en Europe*, Gallimard, Paris 1993, s.156–193.
- Kosiński Dariusz, *Performatyka w(y)prowadzenia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2016.
- Marion Jean-Luc, *Being Given. Toward a Phenomenology of Givenness*, przeł. J.L. Kosky, Stanford University Press, Stanford (California) 2002.
- Marion Jean-Luc, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, przeł. W. Starzyński, IFiS PAN, Warszawa 2007.
- Marion Jean-Luc, *Bóg bez bycia*, przeł. M. Frankiewicz, Znak, Kraków 1996.
- Marion Jean-Luc, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Presses Universitaires de France, Paris 1997.
- Platon, *Sofista. Polityk*, przeł. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002.

Daniel Roland Sobota
Instytut Filozofii i Socjologii PAN
<https://orcid.org/0000-0002-4603-6346>
daniel.sobota@ifispan.edu.pl